



INDICE

Nota di <i>Raymond Queneau</i>	13
A guisa di introduzione	15
I. CORSO DELL'ANNO 1933-1934	45
Osservazioni preliminari	47
Commento della <i>Fenomenologia</i>	54
Riassunto del corso 1933-1934	72
II. CORSO DELL'ANNO 1934-1935	75
<i>Freiheit des Selbstbewusstseins</i>	77
Riassunto del corso 1934-1935	93
III. CORSO DELL'ANNO 1935-1936	97
C. <i>Vernunft</i>	99
Introduzione ai capitoli VI-VII-VIII	122
II. <i>Der Geist</i>	124
Riassunto del corso 1935-1936	136
IV. CORSO DELL'ANNO 1936-1937	141
B. <i>Der sich entfremdete Geist; die Bildung</i>	143
Riassunto del corso 1936-1937	194

V. CORSO DELL'ANNO 1937-1938	199
Riassunto dei primi sei capitoli della <i>Fenomenologia dello spirito</i>	201
Interpretazione dell'introduzione generale al capitolo VII	244
A. <i>Natürliche Religion</i>	281
Riassunto del corso 1937-1938	331
 VI. CORSO DELL'ANNO 1938-1939	 335
Lezione prima	337
Lezione seconda	352
Lezione terza	364
Lezione quarta	381
Lezione quinta	399
Lezione sesta	419
Lezione settima	434
Lezione ottava	453
Lezione nona	474
Lezione decima	493
Lezione undicesima	512
Lezione dodicesima	531
 APPENDICI	
I. La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel	555
II. L'idea della morte nella filosofia di Hegel	656
III. Struttura della <i>Fenomenologia dello Spirito</i>	718
 Postfazione di Gian Franco Frigo	 749

NOTA

Ci scusiamo per la composizione un po' eterogenea di quest'opera. Il nucleo principale è costituito dagli appunti presi fra il gennaio 1933 e il maggio 1939 durante il corso tenuto da Alexandre Kojève all'École Pratique des Hautes Études (V sezione). Il corso era intitolato *La Philosophie Religieuse de Hegel* ma in realtà si trattava di una lettura commentata della *Fenomenologia dello Spirito*. Pubblichiamo qui quegli appunti, rivisti da Alexandre Kojève, al quale altre occupazioni hanno impedito di scrivere l'*Introduzione alla lettura di Hegel* che attendevamo da lui.

Ogni corso è completato dal riassunto pubblicato nell'*Annuaire de l'École des Hautes Études*. Inoltre, le prime tre lezioni dell'anno 1937-1938 e tutte quelle dell'anno 1938-1939 sono presentate nel loro testo integrale, secondo una versione stenografica che ci è stata messa a disposizione.

Sotto il titolo *A guisa di introduzione* si troverà infine la traduzione commentata della sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito*, apparsa, a firma di Alexandre Kojève, nel numero di « Mesures » del 14 gennaio 1939.

In appendice abbiamo riunito altri testi di Kojève:

I) il testo integrale di quattro lezioni del corso 1934-1935 sulla dialettica del reale e il metodo fenomenologico;

II) il testo integrale di due lezioni del corso 1933-1934 sull'idea della morte nella filosofia di Hegel;

III) il piano della *Fenomenologia dello Spirito* (le suddivisioni del piano non sempre si accordano con quelle date da Hoffmeister nella 4^a edizione del 1937 alla quale si riferiscono tutte le nostre citazioni;¹ questo piano, inoltre, permetterà di riferirsi alla traduzione di J. Hyppolite).

Il lettore che non desidera seguire il testo della *Fenomenologia* potrà leggere l'Introduzione, quindi il Riassunto delle pp. 201-243 e le prime due Appendici.

« Questa seconda edizione si differenzia dalla prima solo per l'aggiunta da parte di A. Kojève della nota alle pp. 541-544 ».²

RAYMOND QUENEAU

1. [Nella presente traduzione le citazioni si riferiscono invece a Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. IX: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede (†), Meiner, Hamburg, 1980. Nei casi in cui è sembrato opportuno, si è aggiunto in nota, per comodità del lettore italiano, il rinvio alla traduzione di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1963, citata come *Fenomenologia*, I-II].

2. [La prima edizione di questo volume apparve nel 1947, la seconda nel 1968].

INTRODUZIONE
ALLA LETTURA DI HEGEL

Le note fra parentesi quadre sono da attribuirsi al curatore dell'edizione italiana.

« Signori! Ci troviamo in un'epoca importante, in un fermento in cui lo Spirito ha fatto un balzo in avanti, ha superato la sua precedente forma concreta e ne ha acquisita una nuova. Tutta la massa delle idee e dei concetti che fino ad oggi hanno avuto corso, gli stessi legami del mondo, sono dissolti e crollano su se stessi come una visione di sogno. Si prepara una nuova sortita dello Spirito; è la filosofia che deve in primo luogo salutare la sua apparizione e riconoscerla, mentre altri, in una resistenza impotente, restano attaccati al passato, e i più costituiscono inconsapevolmente la massa della sua apparizione. Ma la filosofia, riconoscendolo come ciò che è eterno, deve presentargli i suoi omaggi ».

(HEGEL, *Lezioni di Jena* del 1806, allocuzione finale)¹

« Il coraggio della verità, la fede nella potenza dello Spirito, sono la prima condizione della filosofia. L'uomo, dato che è Spirito, può e deve ritenersi degno di tutto quanto c'è di più sublime. Egli non può mai sopravvalutare la grandezza e la potenza del suo Spirito. E se ha questa fede, niente sarà così aspro e duro da non rivelarsi a lui ».

(HEGEL, 1816)²

1. [Si tratta di un passo riportato in K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844, pp. 214-215, e ripreso in *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, p. 352].

2. [La citazione è tratta da G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung: *System und Geschichte der Philosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1940, pp. 5-6].

A GUIDA DI INTRODUZIONE¹

Hegel ... erfaßt die Arbeit als das Wesen,
als das sich bewährende Wesen des
Menschen.

KARL MARX²

1. Traduzione commentata della sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito*, intitolata: « Autonomia e dipendenza dell'Autoscienza: Signoria e Servitù ». Il commento è stampato in corsivo tra parentesi quadre. Le parole collegate da trattini corrispondono a un unico termine tedesco.

2. [« Hegel ... intende il lavoro come l'essenza, come l'autoconfermante-
si essenza dell'uomo... ». La citazione è tratta da K. Marx, *Ökonomisch-
philosophische Manuskripte* (ora in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe*
(MEGA), sezione prima, vol. II: *Werke - Artikel - Entwürfe. März 1833 bis*
August 1844, Dietz, Berlin, 1982, p. 405; trad. it. *Manoscritti economico-filoso-
sofici del 1844*, in Marx - Engels, *Opere III. 1843-1844*, Editori Riuniti,
Roma, 1976, p. 361)].

[L'uomo è Autocoscienza. È cosciente di sé, cosciente della sua realtà e dignità umane, e in questo si differenzia essenzialmente dall'animale, che non va oltre il livello del semplice Sentimento di sé. L'uomo prende coscienza di sé nel momento in cui — per la « prima » volta — dice: « Io ». Comprendere l'uomo mediante la comprensione della sua « origine » è, dunque, comprendere l'origine dell'Io rivelato dalla parola.

● Ora, l'analisi del « pensiero », della « ragione », dell'« intelletto », ecc. — in generale del comportamento cognitivo, contemplativo, passivo di un essere o di un « soggetto cosciente » — non scopre mai il perché o il come della nascita della parola « Io », e, quindi, dell'autocoscienza, cioè della realtà umana. L'uomo che contempla è « assorbito » da ciò che contempla; il « soggetto cosciente » si « perde » nell'oggetto conosciuto. La contemplazione rivela l'oggetto, non il soggetto. E l'oggetto, non il soggetto, a mostrarsi nel e mediante — o, meglio ancora, come — atto di conoscere. L'uomo « assorbito » dall'oggetto che contempla non può essere « richiamato a sé » se non da un Desiderio: per esempio, dal desiderio di mangiare. E il Desiderio (cosciente) di un essere a costituire quest'essere come Io e a rivelarlo come tale, spingendolo a dire: « Io... ». È il Desiderio a trasformare l'Essere, rivelato a sé da se stesso nella conoscenza (vera), in un « oggetto », rivelato a un « soggetto » da un soggetto diverso dall'oggetto

e « opposto » ad esso. Solo nel e mediante, o meglio ancora, come, « suo » Desiderio, l'uomo si costituisce e si rivela — a sé e agli altri — come un Io, come l'Io essenzialmente diverso dal non-Io, e radicalmente opposto al non-Io. L'Io (umano) è l'Io di un — o del — Desiderio.

Lo stesso essere dell'uomo, l'essere cosciente di sé, implica dunque, e presuppone, il Desiderio. Di conseguenza, la realtà umana può costituirsi e mantenersi soltanto all'interno di una realtà biologica, di una vita animale. Ma, se il Desiderio animale è la condizione necessaria dell'Autocoscienza, non ne è la condizione sufficiente. Da solo, questo Desiderio costituisce unicamente il Sentimento di sé.

All'opposto della conoscenza, che mantiene l'uomo in una quiete passiva, il Desiderio lo rende in-quieto e lo spinge all'azione. Essendo nata dal Desiderio, l'azione tende a soddisfarlo, e può farlo solo mediante la « negazione », la distruzione o, per lo meno, la trasformazione dell'oggetto desiderato: per soddisfare la fame, ad esempio, occorre distruggere o, in ogni caso, trasformare il nutrimento. Pertanto, ogni azione è « negatrice ». Lungi dal lasciare il dato così com'è, l'azione lo distrugge; se non nel suo essere, almeno nella sua forma data. E, in rapporto al dato, ogni « negatività-negatrice » è necessariamente attiva. Ma l'azione negatrice non è puramente distruttiva. Infatti, se l'azione che nasce dal Desiderio, per soddisfarlo, distrugge una realtà oggettiva, al suo posto essa crea, in e mediante questa stessa distruzione, una realtà soggettiva. L'essere che mangia, per esempio, crea e mantiene la propria realtà mediante la soppressione della realtà altrà rispetto alla sua, mediante la trasformazione di una realtà altrà in realtà propria, mediante l'« assimilazione », l'« interiorizzazione » d'una realtà « estranea », « esterna ». In generale, l'Io del Desiderio è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall'azione negatrice che soddisfa il Desiderio, distruggendo, trasformando e « assimilando » il non-Io desiderato. Il contenuto positivo dell'Io, costituito dalla negazione, è una funzione del contenuto positivo del non-Io negato. Se dunque il Desiderio si dirige verso un non-Io « naturale », l'Io sarà anch'esso « naturale ». L'Io creato dalla soddisfazione attiva di un tale Desiderio avrà la medesima natura delle cose verso cui questo Desiderio si dirige: sarà un Io « cosale », un Io meramente vivente, un Io animale. E questo Io naturale, funzione dell'oggetto naturale, potrà rivelarsi a se

stesso e agli altri solo come Sentimento di sé. Non arriverà mai all'Autocoscienza.

Perché ci sia Autocoscienza, occorre dunque che il Desiderio si diriga verso un oggetto non-naturale, verso qualcosa che oltrepassi la realtà data. Ora, la sola cosa che oltrepassi questo reale dato è lo stesso Desiderio. Infatti, il Desiderio, assunto come tale, cioè prima della sua soddisfazione, è in realtà solo un niente rivelato, un vuoto irreali. Dato che il Desiderio è la rivelazione di un vuoto, la presenza dell'assenza di una realtà, esso è essenzialmente altro dalla cosa desiderata, altro da una cosa, da un essere reale statico e dato, eternamente mantenendosi nell'identità con se stesso. Il Desiderio che si dirige verso un altro Desiderio, assunto in quanto Desiderio, creerà dunque, mediante l'azione negatrice e assimilatrice che lo soddisfa, un Io essenzialmente altro dall'« Io » animale. Quest'Io che si « nutre » di Desideri sarà anch'esso nel suo stesso essere Desiderio, creato nella e dalla soddisfazione del suo Desiderio. E, dal momento che il Desiderio si realizza in quanto azione negatrice del dato, l'essere di questo Io sarà azione. Quest'Io non sarà, come l'« Io » animale, « identità » o eguaglianza con sé, ma « negatività-negatrice ». Detto altrimenti, l'essere di questo Io sarà divenire, e la sua forma universale non sarà spazio, ma tempo. Dunque, per quest'Io il mantenimento nell'esistenza significherà: « non essere ciò che è (in quanto essere statico e dato, in quanto essere naturale, in quanto "carattere innato") ed essere (ossia divenire) ciò che non è ». Quest'Io sarà così la sua propria opera: sarà (nell'avvenire) ciò che è diventato mediante la negazione (nel presente) di ciò che è stato (nel passato), dato che questa negazione è stata effettuata in vista di ciò che esso diventerà. Nel suo stesso essere, quest'Io è divenire intenzionale, evoluzione voluta, progresso cosciente e volontario. E l'atto di trascendere il dato che gli è dato e che esso stesso è. Quest'Io è un individuo (umano), libero (di fronte al reale dato) e storico (in rapporto a se stesso). E questo, e soltanto questo, l'Io che si rivela a sé e agli altri come Autocoscienza.

Il Desiderio umano deve dirigersi verso un altro Desiderio. Perché ci sia Desiderio umano, occorre dunque che prima di tutto ci sia una pluralità di Desideri (animali). Detto altrimenti, perché dal Sentimento di sé possa nascere l'Autocoscienza, perché la realtà umana possa costituirsi all'interno della realtà animale, occorre che questa realtà sia essenzialmente molteplice. L'uomo non può dunque apparire sulla terra se non all'interno di un

gregge. Ecco perché la realtà umana non può essere che sociale. Ma perché il gregge diventi una società, non è sufficiente la molteplicità dei Desideri: occorre inoltre che i Desideri di ciascuno dei membri del gregge si dirigano — o possano dirigersi — sui Desideri degli altri membri. Se la realtà umana è una realtà sociale, la società è umana solo in quanto insieme di Desideri che reciprocamente si desiderano come Desideri. Il Desiderio umano, o meglio ancora, antropogeno, costituente un individuo libero e storico, cosciente della sua individualità, della sua libertà, della sua storia e, insomma, della sua storicità —, il Desiderio antropogeno differisce dunque dal Desiderio animale (costituente un essere naturale, che semplicemente vive e ha soltanto un sentimento della propria vita) per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, « positivo », dato, ma verso un altro Desiderio. Così, per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole « possedere » o « assimilare » il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere « desiderato », « amato » o, meglio ancora, « riconosciuto » nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano. Parimenti, il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è « mediato » dal Desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto: è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano. Così, un oggetto perfettamente inutile dal punto di vista biologico (come una decorazione o il vessillo del nemico) può essere desiderato perché è oggetto di altri desideri. Un tale Desiderio non può che essere un Desiderio umano, e la realtà umana come realtà diversa da quella animale si crea solo mediante l'azione che soddisfa tali Desideri: la storia umana è la storia dei Desideri desiderati.

Ma, a parte questa differenza — essenziale —, il Desiderio umano è analogo a quello animale. Il Desiderio umano tende anch'esso a soddisfarsi mediante un'azione negatrice, anzi trasformatrice e assimilatrice. L'uomo si « nutre » di Desideri come l'animale si nutre di cose reali. E l'io umano, realizzato mediante la soddisfazione attiva dei suoi Desideri umani, è funzione del suo « nutrimento » proprio come il corpo dell'animale lo è del suo.

Perché l'uomo sia veramente umano, perché si differenzi essenzialmente e realmente dall'animale, occorre che il suo Desiderio umano prevalga effettivamente in lui su quello animale. Ora, ogni Desiderio è desiderio di un valore. Il valore supremo per

L'animale è la sua vita animale. Tutti i Desideri dell'animale sono, in ultima analisi, una funzione del desiderio che esso ha di conservare la vita. Il Desiderio umano deve dunque prevalere su questo desiderio di conservazione. Detto altrimenti, l'uomo « risulta » umano solo se rischia la propria vita (animale) in funzione del suo Desiderio umano. In e mediante questo rischio la realtà umana si crea e si rivela come realtà: in e mediante questo rischio essa « risulta », cioè si mostra, si dimostra, si verifica e dà buona prova di sé come essenzialmente differente dalla realtà animale, naturale. Ecco perché parlare dell'« origine » dell'Autocoscienza significa necessariamente parlare del rischio della vita (in vista di un fine essenzialmente non-vitale).

L'uomo « risulta » umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel Desiderio che si dirige su un altro Desiderio. Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio. Infatti, senza questa sostituzione si desidererebbe il valore, l'oggetto desiderato, non il Desiderio stesso. Desiderare il Desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io « rappresento » sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli « riconosca » il mio valore come suo valore, voglio che egli mi « riconosca » come un valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di « riconoscimento ». E il rischio della vita mediante il quale « risulta » la realtà umana è un rischio in funzione di un Desiderio di questo tipo. Parlare dell'« origine » dell'Autocoscienza è dunque necessariamente parlare d'una lotta a morte in vista del « riconoscimento ».

Senza questa lotta a morte di puro prestigio, non ci sarebbero mai stati esseri umani sulla terra. Infatti, l'essere umano si costituisce solo in funzione di un Desiderio che si dirige su un altro Desiderio, cioè — in fin dei conti — di un desiderio di riconoscimento. L'essere umano può dunque costituirsi solo a patto che almeno due di questi Desideri si affrontino. E poiché ciascuno dei due esseri dotati di un tale Desiderio è pronto ad andare fino in fondo nel perseguimento della sua soddisfazione, cioè è pronto a rischiare la vita — e a mettere, di conseguenza, in pericolo quella dell'altro — per farsi « riconoscere » dall'altro, per imporsi all'altro come valore supremo, — il loro scontro non può essere che una lotta a morte. Soltanto in e mediante una tale lotta

la realtà umana si genera, si costituisce, si realizza e si rivela a se stessa e agli altri. Essa non si realizza dunque e non si rivela se non come realtà « riconosciuta ».

Nondimeno, se tutti gli uomini — o, più esattamente, tutti gli esseri in via di diventare esseri umani — si comportassero allo stesso modo, la lotta dovrebbe necessariamente terminare con la morte di uno degli avversari, o di entrambi allo stesso tempo. Non sarebbe possibile che l'uno cedesse all'altro, che abbandonasse la lotta prima della morte dell'altro, che « riconoscesse » l'altro invece di farsi « riconoscere » da lui. Ma, se così fosse, la realizzazione e la rivelazione dell'essere umano sarebbero impossibili. Ciò è evidente nel caso della morte dei due avversari, poiché la realtà umana — essendo essenzialmente Desiderio e azione in funzione del Desiderio — può nascere e mantenersi unicamente a l'interno di una vita animale. Ma l'impossibilità resta identica nel caso in cui uno solo degli avversari venga ucciso. Infatti, con lui sparisce quell'altro Desiderio su cui deve dirigersi il Desiderio per essere umano. Il sopravvissuto, non potendo essere « riconosciuto » dal morto, non può realizzarsi e rivelarsi nella sua umanità. Perché l'essere umano possa realizzarsi e rivelarsi come Autocoscienza, non basta dunque che la nascente realtà umana sia molteplice. Occorre anche che questa molteplicità, questa « società », implichi due comportamenti umani o antropogeni essenzialmente diversi.

Perché la realtà umana possa costituirsi come realtà « riconosciuta », occorre che i due avversari restino in vita dopo la lotta. Ora, questo non è possibile se non a condizione che, in questa lotta, essi si comportino in maniera diversa. Con atti di libertà irriducibili, anzi imprevedibili o « indeducibili », essi devono costituirsi come inequali in e mediante questa stessa lotta. L'uno, senza essere minimamente « predestinato » a ciò, deve aver paura dell'altro, deve cedere all'altro, deve rifiutare il rischio della propria vita in vista della soddisfazione del suo desiderio di « riconoscimento ». Deve abbandonare il suo desiderio e soddisfare il desiderio dell'altro: lo deve « riconoscere » senza esserne « riconosciuto ». Ora, « riconoscerlo » in questo modo è « riconoscerlo » come suo signore e riconoscersi e farsi riconoscere come servo del Signore.

Detto altrimenti, allo stato nascente, l'uomo non è mai semplicemente uomo. Sempre, necessariamente ed essenzialmente, egli è o Signore o Servo. Se la realtà umana non può generarsi se non come realtà sociale, la società non è umana — almeno alla sua

origine — se non a condizione di implicare un elemento di Signoria e un elemento di Servitù, esistenze « autonome » ed esistenze « dipendenti ». Ecco perché parlare dell'origine dell'Autocoscienza è necessariamente parlare « dell'autonomia e della dipendenza dell'Autocoscienza, della Signoria e della Servitù ».

Se l'essere umano sorge solo nella e mediante la lotta che porta alla relazione tra Signore e Servo, la realizzazione e la rivelazione progressive di quest'essere possono anch'esse realizzarsi solo in funzione di questa relazione sociale fondamentale. Se l'uomo non è altro che il suo divenire, se il suo essere umano nello spazio è il suo essere nel tempo o come tempo, se la realtà umana rivelata non è altro che la storia universale, questa storia deve essere la storia dell'interazione tra Signoria e Servitù: la « dialettica » storica è la « dialettica » del Signore e del Servo. Ma se l'opposizione della « tesi » e dell'« antitesi » ha senso solo all'interno della conciliazione mediante la « sintesi », se la storia, nel senso forte della parola, ha necessariamente un termine finale, se l'uomo che diviene deve raggiungere il suo apice nell'uomo divenuto, se il Desiderio deve portare alla soddisfazione, se la scienza dell'uomo deve avere il valore di una verità definitivamente e universalmente valida, — l'interazione del Signore e del Servo deve alla fine condurre alla loro « soppressione dialettica ».

Comunque sia, la realtà umana non può generarsi e mantenersi nell'esistenza se non come realtà « riconosciuta ». È solo nell'essere « riconosciuto » da un altro, e — al limite — da tutti gli altri, che un essere umano è realmente tale: sia per sé sia per gli altri. E solo parlando di una realtà umana « riconosciuta » si può, chiamandola umana, enunciare una verità nel senso proprio e forte del termine. Infatti, solo in questo caso una realtà può essere rivelata dal proprio discorso. Per questo, parlando dell'Autocoscienza, dell'uomo cosciente di se stesso, bisogna dire:]

L'Auto-coscienza esiste in sé e per sé nella misura e per il fatto che esiste (in sé e per sé) per un'altra Auto-coscienza; essa cioè esiste solo come entità-riconosciuta.

...

Questo concetto puro del riconoscimento, cioè della duplicazione dell'Auto-coscienza nella sua unità, deve essere considerato ora nell'aspetto sotto cui la sua evolu-

zione appare all'Auto-coscienza. [Cioè non al filosofo che ne parla: ma all'uomo cosciente di sé che riconosce un altro uomo o si fa riconoscere da lui].

Questa evoluzione renderà dapprima manifesto l'aspetto dell'ineguaglianza delle due Auto-coscienze [cioè di due uomini che si affrontano in vista del riconoscimento]. O, in altri termini, essa rende manifesta l'espansione del termine medio [il mutuo e reciproco riconoscimento] nei due estremi [i due che si affrontano]; questi, assunti come estremi, sono opposti l'uno all'altro e, di conseguenza, tali che l'uno è unicamente entità-riconosciuta, e l'altro unicamente entità-riconoscente. [All'inizio, l'uomo che vuole farsi riconoscere da un altro non vuole affatto riconoscerlo a sua volta. Se ci riesce, il riconoscimento non sarà dunque mutuo e reciproco: egli sarà riconosciuto ma non riconoscerà colui che lo riconosce].

All'inizio, l'Auto-coscienza è Essere-per-sé semplice-o-indiviso; essa è identica-a-se-stessa perché esclude da sé tutto ciò che è altro [da sé]. La sua realtà-essenziale e il suo oggetto-cosale assoluto sono per essa Io [Io isolato da tutto e opposto a tutto ciò che non è Io]. E, in questa immediatezza, cioè in questo esser-dato [ossia non prodotto mediante un processo attivo creatore] del suo Essere-per-sé, l'Auto-coscienza è una entità-particolare-e-isolata. Ciò che, per essa, è altro da sé, esiste per essa come un oggetto-cosale privo-di-realtà-essenziale, segnato dal carattere dell'entità-negativa.

Ma [nel caso che studiamo] l'entità-altra è anch'essa un'Auto-coscienza: un individuo-umano si presenta a un individuo-umano. Presentandosi così in-maniera-immediata, questi individui esistono l'uno per l'altro nel modo-d'essere degli oggetti-cosali volgari. Essi sono forme-concrete autonome, Coscienze immerse nell'essere-dato della vita-animale. Infatti, come vita animale si è qui determinato l'oggetto-cosale esistente-come-un-essere-dato. Sono Coscienze che non hanno ancora compiuto, l'una per l'altra, il movimento [dialettico] dell'astrazione assoluta, consistente nell'atto-d'estirpare ogni essere-dato immediato, e nel fatto di non essere nient'altro che l'essere-dato puramente negativo-o-negatore della coscienza identica-a-se-stessa.

O, in altri termini, sono entità non ancora manifestatesi l'una all'altra come Essere-per-sé puro, cioè come Auto-coscienza. [Quando due « primi » uomini si affrontano per la

prima volta, l'uno non vede nell'altro che un animale, per di più pericoloso e ostile, da d struggere, e non un essere cosciente di sé rappresentante un valore autonomo]. Sicuramente, ognuno di questi due individui-umani è soggettivamente-certo di sé; ma non dell'altro. Ecco perché la sua certezza-soggettiva di sé non ha ancora verità [cioè non rivela ancora una realtà; o, in altri termini, un'entità oggettivamente, inter-soggettivamente, anzi universalmente riconosciuta, dunque esistente e valida]. Infatti, la verità della sua certezza-soggettiva [dell'idea che egli si fa di se stesso, del valore che egli si attribuisce] non sarebbe potuta consistere se non nel fatto che il proprio Essere-per-sé gli si fosse manifestato come oggetto-cosale autonomo; oppure, che è lo stesso, nel fatto che l'oggetto-cosale gli si fosse manifestato come questa pura certezza-soggettiva di se stesso [occorre dunque che egli ritrovi nella realtà esterna, oggettiva, l'idea intima che si fa di se stesso]. Ma, in base al concetto del riconoscimento, ciò è possibile solo se egli compie per l'altro (proprio come l'altro compie per lui) quest'astrazione pura dell'Essere-per-sé e ciascuno la compie in se stesso, da una parte, mediante l'attività propria, dall'altra, mediante l'attività dell'altro.

[Il « primo » uomo che incontra per la prima volta un altro uomo s'attribuisce già una realtà e un valore autonomo, assoluti: si può dire che crede di essere uomo, che ha la « certezza soggettiva » di esserlo. Ma la sua certezza non è ancora un sapere. Il valore che egli si attribuisce può essere illusorio; l'idea che si fa di se stesso può essere falsa o folle. Perché questa idea sia una verità occorre che essa riveli una realtà oggettiva, cioè un'entità che vale ed esiste non soltanto per se stessa, ma anche per realtà altre da essa. Nel caso in questione, l'uomo, per essere veramente, realmente « uomo », e sapersi tale, deve dunque imporre l'idea che si fa di se stesso ad altri da sé: deve farsi riconoscere dagli altri (nel caso limite ideale: da tutti gli altri). Oppure: egli deve trasformare il mondo (naturale e umano) in cui non è riconosciuto, in un mondo in cui tale riconoscimento si realizza. Questa trasformazione del mondo, ostile a un progetto umano, in mondo a esso conforme, si chiama « azione », « attività ». Questa azione — essenzialmente umana perché umanizzatrice, antropogena — comincerà con l'atto di imporsi al « primo » altro che si incontrerà. E poiché quest'altro, se è (o, più esattamente, se vuole essere, e si crede) un essere umano, deve fare altrettanto, la « prima » azione

antropogena assume necessariamente la forma di una lotta: di una lotta a morte tra due esseri che pretendono di essere uomini; di una lotta di puro prestigio condotta in vista del « riconoscimento » da parte dell'avversario. Infatti:]

La manifestazione dell'individuo umano, considerato come astrazione pura dell'Essere-per-sé, consiste nel mostrarsi come la negazione pura del suo modo-d'essere oggettivo-o-cosale; o, in altri termini, nel mostrare che essere per sé, o essere uomo, significa non essere legato ad alcuna esistenza determinata, non essere legato alla particolarità-isolata universale dell'esistenza in-quanto-tale, non essere legato alla vita. Questa manifestazione è un'attività duplicata: attività dell'altro e attività mediante se stesso. Nella misura in cui questa attività è attività dell'altro, ciascuno dei due uomini persegue la morte dell'altro. Ma in questa attività dell'altro si trova anche il secondo aspetto, cioè l'attività mediante se stesso: infatti, l'attività in questione implica per chi agisce il rischio della propria vita. La relazione delle due Auto-coscienze si determina in modo che queste si confermano — ciascuna per se e l'una per l'altra — mediante la lotta per la vita e la morte.

[« Si confermano », cioè danno prova di sé, cioè trasformano in verità oggettiva, o universalmente valida e riconosciuta, la certezza puramente soggettiva che ciascuna ha del proprio valore. La verità è la rivelazione di una realtà. Ora, la realtà umana non si crea, non si costituisce se non nella lotta per il riconoscimento e mediante il rischio della vita che essa comporta. La verità dell'uomo, o la rivelazione della sua realtà, presuppone dunque la lotta a morte. Ecco perché] gli individui-umani sono obbligati ad ingaggiare questa lotta. Infatti, essi devono elevare al rango di verità la certezza-soggettiva che hanno da se stessi di esistere per sé, e ciascuno deve farlo nell'altro e in se stesso. E unicamente mediante il rischio della vita si conferma la libertà, si conferma il fatto che per l'Auto-coscienza la realtà essenziale non è l'essere-dato [non creato mediante l'azione cosciente e volontaria], né il modo-d'essere immediato [naturale, non mediato dall'azione (negatrice del dato)] nel quale essa si presenta [nel mondo dato], né il suo essere immersa nell'espansione della vita-animale ma che, al contrario, non c'è niente in e per l'Auto-coscienza che non sia un elemento-costitutivo evanescente. Detto altrimenti, sol-

tanto mediante il rischio della vita si conferma il fatto che l'Auto-coscienza è puro Essere-per-sé. Certo, l'individuo umano che non ha osato rischiare la vita potrà essere riconosciuto come persona-umana, ma non avrà raggiunto la verità dell'essere-riconosciuto come Auto-coscienza autonoma. Dunque, ciascuno dei due individui-umani, quando rischia la vita, deve avere per scopo la morte dell'altro. Infatti, per lui, l'entità-altra non vale più di se stesso. La sua realtà-essenziale [che è la sua realtà e la sua dignità umane riconosciute] gli si manifesta come una entità-altra [come un altro uomo, che non lo riconosce, e che è dunque indipendente da lui]. Egli è al di fuori di sé [fintanto che l'altro non l'ha « restituito » a se stesso, riconoscendolo, rivelandogli che l'ha riconosciuto e mostrandogli così che egli dipende da sé, che non è assolutamente altro da sé]. Egli deve sopprimere il suo essere-al-di-fuori-di-sé. L'entità-altra [rispetto a lui] è qui una Coscienza esistente-come-un-essere-dato e invischiata [nel mondo naturale] in maniera-molteplice-e-varia. Ora, egli deve contemplare il suo essere-altro come puro Esere-per-sé, cioè come assoluta negatività-negatrice. [Ciò significa che l'uomo non è umano se non nella misura in cui vuole imporsi a un altro uomo, farsi riconoscere da lui. All'inizio, fintanto che egli non è ancora effettivamente riconosciuto dall'altro, è quest'altro lo scopo della sua azione, è da quest'altro, è dal riconoscimento da parte di quest'altro che dipendono il suo valore e la sua realtà umane, è in quest'altro che si condensa il senso della sua vita. Egli è dunque « al di fuori di sé ». Ma sono il proprio valore e la propria realtà che gli importano, ed egli vuole averli in se stesso. Deve dunque sopprimere il suo « essere-altro ». Ossia deve farsi riconoscere dall'altro, avere in se stesso la certezza di essere riconosciuto da un altro. Ma perché tale riconoscimento possa soddisfarlo, occorre che egli sappia che l'altro è un essere umano. Ora, all'inizio, egli vede in lui solo l'aspetto animale. Per sapere che quest'aspetto rivela una realtà umana, egli deve vedere che anche l'altro vuole farsi riconoscere, e che anch'egli è pronto a rischiare, a « negare » la sua vita animale in una lotta per il riconoscimento del suo essere-per-sé umano. Egli deve dunque « provocare » l'altro, forzarlo a ingaggiare una lotta a morte di puro prestigio. E dopo averlo fatto, per non essere ucciso egli stesso, è obbligato ad uccidere l'altro. In queste condizioni, dunque la lotta per il riconoscimento non può che concludersi con

la morte di uno degli avversari, — o di entrambi contemporaneamente]. Questo atto-di-confermarsi mediante la morte sopprime, però la verità [o realtà oggettiva rivelata] che si riteneva dovesse scaturirne e, con ciò, sopprime anche la stessa autocertezza-soggettiva in-quanto-tale. Infatti, come la vita-animale è la posizione *naturale* della Coscienza, cioè l'autonomia senza la negatività-negatrice assoluta, così la morte è la negazione *naturale* della Coscienza, cioè la negazione senza l'autonomia; la negazione dunque che continua ad essere priva del significato richiesto dal riconoscimento. [Ossia, se i due avversari periscono nella lotta, la « coscienza » è completamente soppressa; infatti l'uomo, dopo la morte, non è più che un corpo inanimato. E se uno dei due avversari resta in vita ma uccide l'altro, non può più essere riconosciuto da lui; il vinto morto non riconosce la vittoria del vincitore. La certezza che il vincitore ha del suo essere e del suo valore resta dunque puramente soggettiva e quindi non ha « verità »]. Mediante la morte si è costituita, è vero, la certezza-soggettiva del fatto che i due hanno rischiato la vita e che ciascuno l'ha disprezzata in sé e nell'altro. Ma questa certezza non si è costituita per coloro che hanno sostenuto la lotta. Con la morte essi sopprimono la loro coscienza posta in questa entità estranea che è l'esistenza naturale. Sopprimono cioè se stessi. [Infatti, l'uomo è reale solo nella misura in cui vive in un mondo naturale. Certo, questo mondo gli è « estraneo »; egli lo deve « negare », trasformare, combattere per realizzarsi in esso. Ma senza questo mondo, al di fuori di questo mondo, l'uomo non è niente]. E sono soppressi in quanto punti-estremi che vogliono esistere per sé [cioè coscientemente e indipendentemente dal resto dell'universo]. Ma per ciò stesso dilegua dal gioco delle varianti l'elemento-costitutivo essenziale, vale a dire l'atto di scomporsi in punti-estremi di determinazioni opposte. E il termine medio sprofonda in una morta unità, che si scompone in punti-estremi morti, meramente esistenti-come-esseri-dati, e non opposti [l'un l'altro in, da e per un'azione nel corso della quale l'uno tenta di « sopprimere » l'altro « ponendo » se stesso, e di porsi sopprimendo l'altro]. E ambedue non si danno né si accolgono reciprocamente e vicendevolmente mediante la coscienza. Al contrario, essi non fanno altro che liberarsi a vicenda in una-maniera-indifferente, come fossero cose. [Infatti, il

morto è ormai solo una cosa incosciente, da cui il vivente si distoglie con indifferenza, perché niente può più attendersi da lui]. La loro azione omicida è la negazione astratta, non la negazione [effettuata] dalla coscienza, la quale sopprime in modo tale da mantenere e conservare l'entità-soppressa e con ciò stesso sopravvive al proprio essere-soppressa. [Questa « soppressione » è « dialettica ». « Sopprimere dialetticamente » vuol dire: sopprimere conservando ciò che viene soppresso e sublimarlo in e mediante tale soppressione conservante o conservazione sopprimente. L'entità soppressa dialetticamente è annullata nel suo aspetto contingente (e privo di senso, « insensato ») di entità naturale data (« immediata »): essa è però conservata in ciò che ha di essenziale (e di significante, di significativo); venendo così mediata dalla negazione, essa è sublimata o elevata a un modo d'essere più « comprensivo » e comprensibile di quello della sua realtà immediata di puro e semplice dato positivo e statico, che non è il risultato di un'azione creatrice, vale a dire negatrice del dato.

Dunque, all'uomo della Lotta non serve a niente uccidere il suo avversario. Egli deve sopprimerlo « dialetticamente ». Deve cioè lasciarli la vita e la coscienza e distruggere solo la sua autonomia. Deve sopprimerlo solo in quanto opposto a lui e agente contro di lui. Detto altrimenti, deve asservirlo].

Ciò che in questa esperienza [della lotta omicida] si costituisce per l'Auto-coscienza, è il fatto che la vita-animale è essenziale quanto l'auto-coscienza pura. Nell'Auto-coscienza immediata [cioè nel « primo » uomo non ancora « mediato » da questo contatto con l'altro, creato dalla lotta], l'Io semplice-o-indiviso [dell'uomo isolato] è l'oggetto-cosale assoluto. Ma per noi o in sé [cioè per l'autore e il lettore di queste righe, che vedono l'uomo quale si è definitivamente costituito alla fine della storia mediante l'inter-azione sociale compiuta], questo oggetto-cosale, cioè l'Io, è la mediazione assoluta il cui elemento-costitutivo essenziale è l'autonomia che si mantiene: [Vale a dire: l'uomo reale e vero è il risultato della sua inter-azione con gli altri; il suo Io e l'idea che egli si fa di se stesso sono « mediati » dal riconoscimento ottenuto in funzione della sua azione. E la sua vera autonomia è quella che egli mantiene nella realtà sociale mediante lo sforzo di quest'azione]. La dissoluzione di questa unità semplice-o-indivisa [l'Io isolato] è il risultato della prima esperienza [che l'uomo fa al momento della

sua « prima » lotta, ancora omicida]. Mediante questa esperienza sono poste: un'Auto-coscienza pura [o « astratta », poiché ha fatto « astrazione » dalla sua vita animale mediante il rischio della lotta: il vincitore], e una Coscienza che [essendo in realtà un cadavere vivente: il vinto risparmiato] esiste non puramente per sé, ma anche per un'altra Coscienza [per quella del vincitore]; vale a dire che esiste come Coscienza esistente-come-un-essere-dato, o, in altri termini, come Coscienza che esiste nella forma-concreta della cosalità. I due elementi-costitutivi sono essenziali: dato che all'inizio sono diseguali e opposti l'un l'altro e che la loro riflessione nell'unità non è ancora risultata [dalla loro azione], essi esistono come due forme-concrete opposte della Coscienza. L'una è la Coscienza autonoma, per la quale la realtà-essenziale è l'Essere-per-sé. L'altra è la Coscienza-dipendente, per la quale la realtà-essenziale è la vita-animale, cioè l'essere-dato per un altro. Quella è il Signore, questa — il Servo. [Il Servo è l'avversario vinto, che non è andato fino in fondo nel rischio della vita, che non ha adottato il principio dei Si nori: vincere o morire. Egli ha accettato la vita accordata da un altro. Dipende dunque da quest'altro. Ha preferito la servitù alla morte, e perciò, restando in vita, vive da Servo].

Il Signore è la Coscienza esistente per sé. E non è più soltanto il concetto [astratto] della Coscienza, ma una Coscienza [reale] esistente per sé, che è mediata con se stessa da un'altra Coscienza. Vale a dire, da una Coscienza alla cui realtà-essenziale spetta d'essere sintetizzata con l'essere-dato, cioè con la cosalità in-quanto-tale. [Questa « Coscienza » è il Servo che, rendendosi solidale con la sua vita animale, fa tutt'uno con il mondo naturale delle cose. Rifiutando di rischiare la vita in una lotta di puro prestigio, egli non si eleva al di sopra dell'animale. Come tale dunque egli considera se stesso, e come tale è considerato dal Signore. Da parte sua, però, il Servo riconosce il Signore nella sua dignità e nella sua realtà umane, e si comporta di conseguenza. La « certezza » del Si nore non è dunque puramente soggettiva e « immediata », ma oggettivata e « mediata » dal riconoscimento di un altro, del Servo. Mentre il Servo resta ancora un essere « immediato », naturale, « bestiale », il Signore — grazie alla sua lotta — è già umano, « mediato ». Perciò, il suo comportamento è ugualmente « mediato » o umano, tanto nei confronti delle cose quanto degli altri uomini, i quali

non sono d'altronde per lui che Servi]. Il Signore si rapporta a questi due elementi-costitutivi: da una parte, ad una cosa assunta come tale, vale a dire all'oggetto-cosale del Desiderio, e, d'altra parte, alla Coscienza per la quale la cosalità è l'entità-essenziale [cioè al Servo che, rifiutando il rischio, si rende solidale con le cose da cui dipende. Il Signore, al contrario, vede in queste cose un semplice mezzo per soddisfare il suo desiderio. E, nel soddisfarlo, le distrugge]. Dato che: 1° il Signore, assunto come concetto dell'auto-coscienza, è il rapporto immediato dell'Essere-per-sé, e che 2° ora [cioè dopo la vittoria riportata sul Servo] egli esiste al tempo stesso come mediazione, cioè come un Essere-per-sé che esiste per sé soltanto mediante un'entità-altra, [perché il Signore è tale unicamente per il fatto di avere un Servo che lo riconosce come Signore] il Signore si rapporta 1° in-maniera-immediata ad ambedue [cioè alla cosa e al Servo], e 2° in-maniera-mediata a ciascuno attraverso l'altro. Il Signore si rapporta in maniera-mediata al Servo, cioè attraverso l'essere-dato autonomo. Infatti, il Servo è collegato proprio a quest'essere-dato, che è la sua catena, da cui non ha potuto astrarre nel corso della lotta in cui egli si rivelò – a causa di ciò – come colui che dipende, colui che ha la sua autonomia nella cosalità. Il Signore, al contrario, è la potenza che regna su quest'essere-dato. Infatti, egli ha rivelato nella lotta che quest'essere-dato vale per lui soltanto come un'entità-negativa. Dato che il Signore è la potenza che regna su quest'essere-dato, e che quest'essere-dato è la potenza che regna sull'Altro [cioè sul Servo], il Signore – in questo sillogismo [reale o attivo] – ha quest'Altro sotto il suo dominio. Parimenti, il Signore si rapporta alla cosa in maniera-mediata, cioè mediante il Servo. Assunto come Auto-coscienza in-quanto-tale, anche il Servo si rapporta alla cosa in maniera-negativa-ognegatrice, e la sopprime [dialetticamente]. Ma, per lui, la cosa è ad un tempo autonoma. Egli non può, pertanto, con il suo atto-di-negare, vincere la resistenza della cosa fino all'annientamento [completo della cosa, come fa il Signore che la « consuma »]. Egli, cioè, si limita a trasformarla mediante il lavoro [la prepara per la consumazione, ma non è egli stesso a consumarla]. Per il Signore, al contrario, il rapporto immediato [con la cosa] si costituisce, grazie a questa mediazione [cioè mediante il lavoro del Servo che trasforma la cosa naturale,

la « materia prima », in vista della sua consumazione (da parte del Signore)], come negazione pura dell'oggetto-cosale, cioè come Godimento. [Dato che tutto lo sforzo è compiuto dal Servo, il Signore ha solo da godere della cosa che il Servo ha preparato per lui, e da « negarla », da distruggerla, « consumandola ». (Per esempio: egli mangia una pietanza già bell'e pronta)]. Ciò che non riusciva al Desiderio [vale a dire all'uomo isolato di « prima » della Lotta, il quale si trovava da solo a solo con la Natura e i cui desideri si dirigevano direttamente su questa Natura], riesce al Signore [i cui desideri si dirigono sulle cose trasformate dal Servo]. Il Signore riesce a vincere la resistenza della cosa e a soddisfarsi nel Godimento. [Dunque unicamente grazie al lavoro di un altro (del suo Servo), il Signore è libero di fronte alla Natura e, di conseguenza, soddisfatto di sé. Ma è Signore del Servo solo perché si è preventivamente liberato della (e della sua) natura rischiando la propria vita in una lotta di puro prestigio, che — in quanto tale — non ha niente di « naturale »]. Il Desiderio non vi riesce a causa dell'autonomia della cosa. Invece il Signore, che ha introdotto il Servo tra la cosa e sé, si unisce pertanto solo all'aspetto della dipendenza della cosa, e ne gode dunque in maniera pura. Quanto all'aspetto dell'autonomia della cosa, egli lo lascia al Servo, che la-trasforma-mediante-il-lavoro.

In questi due elementi-costitutivi per il Signore si attua il fatto-di-essere-riconosciuto da un'altra Coscienza. Infatti, quest'ultima si pone in questi due elementi costitutivi come un'entità-non-essenziale: essa è non-essenziale, da una parte, nell'atto-di-lavorare la cosa e, dall'altra, nella sua dipendenza di fronte a un'esistenza determinata. In entrambi i casi questa Coscienza [*servile*] non può divenire padrona dell'essere-dato e pervenire alla negazione assoluta. Qui è dunque dato l'elemento-costitutivo dell'atto-di-riconoscere consistente nel fatto che l'altra Coscienza si sopprime come Essere-per-sé e così fa anch'essa ciò che la prima Coscienza fa verso di lei. [Cioè: non è soltanto il Signore a vedere nell'altro il suo Servo; è quest'Altro a considerarsi tale]. L'altro elemento-costitutivo dell'atto-di-riconoscere è ugualmente implicato nel rapporto considerato; e consiste nel fatto che quest'attività della seconda Coscienza [cioè della Coscienza servile] è l'attività propria della prima [cioè di quella del Signore]. Infatti, tutto ciò che il Servo fa è

per l'esattezza un'attività del Signore. [Dato che il Servo lavora soltanto per il Signore, per soddisfare i suoi desideri e non i propri, nel Servo e mediante lui è il Desiderio del Signore che agisce]. Per il Signore, la realtà-essenziale è unicamente l'Essere-per-sé. Egli è la potenza negativa-o-negatrice pura, per la quale la cosa è niente; e, in questo rapporto tra Signore e Servo, egli è quindi l'attività essenziale pura. Il Servo, invece, non è attività pura, bensì attività non-essenziale. Ora, perché si desse un riconoscimento autentico, sarebbe stato necessario anche il terzo elemento-costitutivo, consistente nel fatto che il Signore facesse anche verso di sé ciò che fa verso l'Altro e che il Servo facesse anche verso l'Altro ciò che fa verso se stesso. Dal rapporto tra Signore e Servo è sorto dunque un riconoscimento-ineguale e unilaterale. [Infatti, se il Signore tratta l'Altro da Servo, non si comporta a sua volta da Servo; e se il Servo tratta l'Altro da Signore, non si comporta a sua volta da Signore. Il Servo non rischia la vita, e il Signore è ozioso.

Il rapporto tra Signore e Servo non è dunque un riconoscimento propriamente detto. Per convincersene basta analizzare il rapporto dal punto di vista del Signore. Il Signore non è il solo a considerarsi tale. Anche il Servo lo considera tale. Egli è dunque riconosciuto nella sua realtà e dignità umane. Ma questo riconoscimento è unilaterale, giacché egli non riconosce a sua volta la realtà e dignità umane del Servo. È dunque riconosciuto da qualcuno che egli non riconosce. È qui l'insufficienza – e il tragico – della sua situazione. Il Signore ha lottato e rischiato la vita per il riconoscimento, ma ha ottenuto un riconoscimento senza valore per lui. Infatti, può essere soddisfatto solo dal riconoscimento da parte di colui che egli riconosce degno di riconoscerlo. L'atteggiamento del Signore è dunque un'impasse esistenziale. Da una parte, il Signore è tale soltanto perché il suo Desiderio si è rivolto non a una cosa, bensì a un altro desiderio, e si è trasformato così in desiderio di riconoscimento. Dall'altra, essendo di conseguenza diventato Signore, è come Signore che egli deve desiderare di essere riconosciuto; e non può essere riconosciuto come tale se non facendo dell'Altro il suo Servo. Ma, per lui, il Servo è un animale o una cosa. Egli è dunque « riconosciuto » da una cosa. Così, in fin dei conti, il suo Desiderio si dirige su una cosa, e non – come sembrava all'inizio – su un Desiderio (umano). Il Signore ha dunque preso una strada sbagliata. Dopo la lotta che ha fatto

di lui un Signore, egli non è più ciò che voleva essere ingaggiando quella lotta: un uomo riconosciuto da un altro uomo. Dunque: se l'uomo può essere soddisfatto soltanto dal riconoscimento, l'uomo che si comporta da Signore non lo sarà mai. E poiché — all'inizio — l'uomo è o Signore o Servo, l'uomo soddisfatto sarà necessariamente Servo; o, più esattamente, colui che è stato Servo, che è passato attraverso la Servitù, che ha « soppresso dialetticamente » la sua servitù. Infatti:]

Così, la Coscienza non-essenziale [o servile] è — per il Signore — l'oggetto-cosale costituente la verità [o realtà rivelata] della certezza-soggettiva che egli ha di se stesso [poiché egli non può « sapersi » Signore se non facendosi riconoscere come tale dal Servo]. Ma è evidente che questo oggetto-cosale non corrisponde al suo concetto. Infatti, proprio quando il Signore si è realizzato, per lui si è costituita tutt'altra cosa che una Coscienza autonoma [perché egli è in presenza di un Servo]. Per lui non esiste una siffatta Coscienza autonoma, ma, al contrario, una Coscienza dipendente. Egli non è dunque soggettivamente certo dell'Essere-per-sé come di una verità [o di una realtà oggettiva rivelata]. La sua verità è, invece, la Coscienza non-essenziale e l'attività non-essenziale di questa — [Cioè: la « verità » del Signore è il Servo, e il suo Lavoro. Infatti, gli altri non riconoscono il Signore come tale se non perché ha un Servo; e la vita da Signore consiste nel consumare i prodotti del Lavoro servile, nel vivere di e grazie a questo Lavoro].

Di conseguenza, la verità della Coscienza autonoma è la Coscienza servile. Quest'ultima appare, è vero, all'inizio come esistente al di fuori di sé e non come la verità dell'Autocoscienza [perché il Servo riconosce la dignità umana non in sé, ma nel Signore, da cui dipende nella sua stessa esistenza]. Ma, come la Signoria ha mostrato che la sua realtà-essenziale è l'immagine-rovesciata-e-falsata di ciò che essa vuol essere, anche la Servitù — lo si può supporre — diventerà, una volta compiuta, il contrario di ciò che essa è in-maniera-immediata. Come Coscienza risospinta in se stessa, la Servitù penetrerà all'interno di sé e si rovescerà-e-si-falserà in modo tale da divenire autonomia vera.

[L'uomo integrale, assolutamente libero, definitivamente e completamente soddisfatto da ciò che è, l'uomo che si perfeziona e si completa in e mediante questa soddisfazione, sarà il Servo che

ha « soppresso » la sua servitù. Se la Signoria oziosa è un'impasse, la Servitù laboriosa è, al contrario, la sorgente di ogni progresso umano, sociale, storico. La Storia è la storia del Servo lavoratore. E, per convincercene, basta considerare il rapporto tra Signore e Servo (cioè il primo risultato del « primo » contatto umano, sociale, storico) non più dal punto di vista del Signore, ma da quello del Servo].

Noi abbiamo visto solo ciò che la Servitù è in relazione con la Signoria. Ma anche la Servitù è Auto-coscienza. Occorre dunque considerare ciò che essa è in sé e per sé. All'inizio, per la Servitù, il Signore è la realtà-essenziale. Per essa la verità [o realtà rivelata] è dunque la Coscienza autonoma esi tente per sé, che tuttavia, per essa, non esiste ancora in sé. [Il Servo si subordina al Signore. Egli stima, riconosce dunque il valore e la realtà dell'« autonomia », della libertà umana. Non la trova, però, realizzata in se stesso. La trova solo nell'Altro. E in ciò sta il suo vantaggio. Il Signore, non potendo riconoscere l'Altro che lo riconosce, si trova in un'impasse. Il Servo, al contrario, r conosce fin dall'inizio l'Altro (il Signore). Gli basterà dunque imporsi a lui, farsi riconoscere da lui, perché si stabilisca il mutuo e reciproco riconoscimento che solo può realizzare e soddisfare pienamente e definitivamente l'uomo. Certo, perché ciò avvenga, il Servo deve cessare di essere tale: deve trascendersi, « sopprimersi » come Servo. Ma, se il Signore non ha alcun desiderio — e dunque alcuna possibilità — di « sopprimersi » come Signore (giacché questo significherebbe per lui divenire Servo), il Servo ha tutto l'interesse a cessare di essere tale. D'altronde, l'esperienza di quella stessa lotta che ha fatto di lui un Servo lo predi pone a quest'atto d'autosoppressione, di negazione di sé, del suo Io dato, che è un Io servile. Certo, all'inizio, il Servo che solidarizza con il suo Io dato (servile) non ha in sé questa « negatività ». La vede solo nel Signore, che ha realizzato la « negatività-negatrice » pura rischiando la propria vita nella lotta per il riconoscimento]. Tuttavia, in realtà, la Servitù ha in se stessa questa verità [o realtà rivelata] della negatività-negatrice pura e dell'Essere-per-sé. Infatti, ha fatto in sé l'esperienza di questa realtà-essenziale. Vale a dire che la Coscienza servile ha avuto paura non per questo o per quello, non in questo o quell'altro momento, ma per la [propria] realtà-essenziale tutt'intera. Infatti, ha provato l'angoscia della morte, del Signore assoluto. In

questa angoscia, la Coscienza servile si è interiormente dissolta; ha tremato tutta in se stessa, e tutto ciò che è fisso e stabile ha vacillato in lei. Ora, questo movimento [dialettico] universale puro, questa liquefazione assoluta di ogni mantenersi-stabile, è la realtà-essenziale semplice o indivisa dell'Auto-coscienza, la negatività-negatrice assoluta, l'Essere-per-sé puro. Tale essere-per-sé esiste quindi nella Coscienza servile. [Il Signore è irrigidito nella sua Signoria. Non può superarsi, cambiare, progredire. Deve vincere — e divenire Signore oppure mantenersi tale — o morire. Lo si può uccidere; non lo si può trasformare, educare. Egli ha rischiato la vita per essere Signore. La Signoria è dunque per lui il valore dato supremo oltre il quale non può andare. Il Servo, al contrario, non ha voluto essere Servo. Lo è diventato perché non ha voluto rischiare la vita per essere Signore. Nell'angoscia mortale ha compreso (senza rendersene conto) che una condizione data, fissa e stabile, fosse pure quella del Signore, non può esaurire l'esistenza umana. Ha « compreso » la « vanità » delle condizioni date dell'esistenza. Non ha voluto solidarizzare con la condizione del Signore, e nemmeno solidarizza con la sua condizione di Servo. Non c'è niente di fisso in lui. Egli è preparato al cambiamento; nel suo stesso essere egli è cambiamento, trascendenza, trasformazione, « educazione »; è divenuto storico fin dalla sua origine, nella sua essenza, nella sua stessa esistenza. Da una parte, non solidarizza con ciò che è; vuole trascendersi mediante la negazione del suo essere-dato. Dall'altra, ha un ideale positivo da raggiungere: quello dell'autonomia, dell'Essere-per-sé, che egli trova, all'origine stessa della sua servitù, incarnato nel Signore]. L'elemento-constitutivo dell'Essere-per-sé esiste anche per la Coscienza servile. Infatti, l'Essere-per-sé del Signore è, per lei, il suo oggetto-cosale. [Un oggetto che essa sa esterno, opposto a sé, e di cui tende ad appropriarsi. Il Servo sa cosa significa essere libero: Sa pure di non esserlo, e di voler diventarlo. E se l'esperienza della Lotta e del suo risultato predispongono il Servo alla trascendenza, al progresso, alla Storia, la sua vita di Servo, che lavora al servizio del Signore, realizza questa predisposizione]. Inoltre, la Coscienza servile non è soltanto questa dissoluzione universale [di tutto ciò che è fisso, stabile e dato], presa come-tale: servendo il Signore, essa compie questa dissoluzione in-maniera-oggettivamente-reale [cioè concreta]. Nel servizio [nel lavoro forzato eseguito al servizio di

un altro (del Signore)], la Coscienza servile sopprime [dialettamente] il suo attaccamento all'esistenza naturale in tutti gli elementi-costitutivi particolari-e-isolati, ed elimina mediante il-lavoro questa esistenza. [Il Signore costringe il Servo a lavorare. E lavorando, il Servo diventa signore della Natura. Ora, egli è diventato il Servo del Signore solo perché — all'inizio — era servo della Natura, visto che solidarizzava con essa e si subordinava alle sue leggi accettando l'istinto di conservazione. Divenendo, mediante il lavoro, signore della Natura, il Servo si libera dunque della propria natura, del proprio istinto che lo legava alla natura e lo rendeva Servo del Signore. Liberando il Servo dalla Natura, il lavoro lo libera dunque anche da se stesso, dalla sua natura di Servo: lo libera dal Signore. Nel Mondo naturale, dato, bruto, il Servo è schiavo del Signore. Nel mondo tecnico, trasformato dal suo lavoro, egli regna — o, almeno, regnerà un giorno — da Signore assoluto. E questa Signoria che nasce dal lavoro, dalla trasformazione progressiva del mondo dato e dell'uomo dato in questo Mondo, sarà tutt'altra cosa dalla Signoria « immediata » del Signore. Dunque, l'avvenire e la Storia non appartengono al Signore guerriero che o muore o si mantiene indefinitamente nell'identità con se stesso, bensì al Servo lavoratore. Costui, trasformando il Mondo dato con il suo lavoro, trascende il dato e quanto in lui stesso è determinato dal dato; dunque egli si supera, superando pure il Signore, legato al dato che egli, non lavorando, lascia intatto. Se l'angoscia della morte, incarnata per il Servo nella persona del Signore guerriero, è la condizione sine qua non del progresso storico, è unicamente il lavoro del Servo che lo realizza e lo perfeziona].

Tuttavia, il sentimento della potenza assoluta come-tale che il Servo ha provato nella lotta e che prova anche nelle particolarità del servizio [del Signore ch'egli teme] è ancora soltanto la dissoluzione effettuata in sé. [Senza questo sentimento della potenza, cioè senza l'angoscia, senza il terrore ispirato dal Signore, l'uomo non sarebbe mai Servo e quindi non potrebbe mai raggiungere la perfezione finale. Ma questa condizione « in sé », cioè oggettivamente reale e necessaria, non è sufficiente. La perfezione (che è sempre cosciente di se stessa) può essere raggiunta solo nel e mediante il lavoro. Infatti, è solo nel e mediante il lavoro che l'uomo arriva a prendere coscienza del significato, del valore e della necessità dell'esperienza che egli fa temendo il potere assoluto, incarnato per lui nel Signore. Solo dopo aver

lavorato per il Signore egli comprende la necessità della lotta tra Signore e Servo e il valore del rischio e dell'angoscia ch'essa implica]. Così, sebbene l'angoscia ispirata dal Signore sia l'inizio della saggezza, si può soltanto dire che in questa angoscia la Coscienza esiste per se stessa, ma non è ancora l'Essere-per-sé. [Nell'angoscia mortale l'uomo prende coscienza della sua realtà, del valore che ha per lui il semplice fatto di vivere: e soltanto così egli si rende conto della « serietà » dell'esistenza. Ma qui egli non prende ancora coscienza della sua autonomia, del valore e della « serietà » della sua libertà, della sua dignità umana]. Ma mediante il lavoro la Coscienza giunge a se stessa. Sembrava, è vero, che alla Coscienza servile [cioè nel lavoro] nell'elemento-constitutivo, in essa corrispondente al Desiderio nella Coscienza del Signore, toccasse l'aspetto del rapporto non-essenziale verso la cosa; sembrava perché, in questo elemento, la cosa conserva la sua indipendenza. [Sembrava che, nel e mediante il lavoro, il Servo fosse asservito alla Natura, alla cosa, alla « materia prima », mentre il Signore, che si limita a consumare la cosa preparata dal Servo e a goderne, sarebbe perfettamente libero di fronte ad essa. Ma, in realtà, non è vero. Certo,] il Desiderio [del Signore] si è riservato il puro atto-di-negare l'oggetto [consumandolo], e quindi si è riservato il sentimento-di-sé-e-della-sua-dignità non-mescolata [provato nel godimento]. Ma, per la stessa ragione, questa soddisfazione è anch'essa soltanto uno svanire, giacché le manca l'aspetto oggettivo-occosale, cioè il mantenersi-stabile. [Il Signore che non lavora non produce niente di stabile al di fuori di sé. Si limita a distruggere i prodotti del lavoro del Servo. Il suo godimento e la sua soddisfazione restano così puramente soggettivi: non interessano che lui e non possono dunque essere riconosciuti che da lui; non hanno « verità », realtà oggettiva rivelata a tutti. Perciò, questa « consumazione », questo godimento ozioso del Signore risultante dalla soddisfazione « immediata » del desiderio, può tutt'al più procurare qualche piacere all'uomo; non può mai dargli la soddisfazione completa e definitiva]. Al contrario, il lavoro è un Desiderio inibito, uno svanire trattenuto; in altri termini, esso forma-ed-educava. [Il lavoro trasforma il Mondo e rende civile, educa l'Uomo. L'uomo che vuole — o deve — lavorare, deve inibire il suo istinto che lo spinge a « consumare » « immediatamente » l'oggetto « bruto ». E il Servo non può lavorare per il Signore,

ciò per un altro da lui, se non inibendo i propri desideri. Egli dunque si trascende lavorando, o, se si preferisce, « coltiva », « sublima » i suoi istinti inibendoli. D'altra parte, egli non distrugge la cosa nel modo in cui è data. Egli differisce la distruzione della cosa trasformandola dapprima mediante il lavoro; la prepara per la consumazione; cioè — la « forma ». Nel lavoro, egli trasforma le cose e nel contempo trasforma se stesso: trasformando, educando se stesso, trasforma le cose e il Mondo; e si educa, si forma, trasformando cose e Mondo. Così,] il rapporto negativo-o-negatore con l'oggetto-cosale diventa una forma di questo oggetto e un'entità permanente, precisamente perché, per il lavoratore, l'oggetto-cosale ha autonomia. Nel contempo, questo termine medio negativo-o-negatore, cioè l'attività formatrice [del lavoro], è la particolarità-isolata, o il puro Essere-per-se della Coscienza. Quest'Essere-per-se penetra ora, mediante il lavoro, in ciò che è al di fuori della Coscienza, nell'elemento della permanenza. Dunque, la Coscienza che lavora perviene in tal modo a una contemplazione dell'essere-dato tale da contemplare in esso se stessa. [Il prodotto del lavoro è l'opera del lavoratore. È la realizzazione del suo progetto, della sua idea: dunque, in e mediante questo prodotto, è lui che si è realizzato, e perciò, contemplandolo, contempla se stesso. Ora, questo prodotto artificiale è ad un tempo altrettanto totalmente « autonomo », completamente oggettivo, totalmente indipendente dall'uomo quanto lo è la cosa naturale. È dunque mediante il lavoro, e solamente mediante il lavoro, che l'uomo si realizza oggettivamente come uomo. E solo dopo aver prodotto un oggetto artificiale che l'uomo è egli stesso realmente e oggettivamente più e altro che un essere naturale; ed è solamente in questo prodotto reale e oggettivo che egli prende veramente coscienza della sua realtà umana soggettiva. Dunque grazie al lavoro l'uomo è un essere sopra-naturale reale e cosciente della sua realtà; lavorando, egli è Spirito « incarnato », è « Mondo » storico, e Storia « oggettiva ».

È pertanto il lavoro che « forma-o-educa » l'uomo a partire dall'animale. Dunque l'uomo « formato-o-ed cato », l'uomo compiuto e soddisfatto del suo compimento, necessariamente non è Signore, ma Servo, o, almeno, colui che è passato attraverso la Servitù. Ma non c'è Servo senza Signore. Il Signore è dunque il catalizzatore del processo storico, antropogeno. Attivamente, egli non partecipa a questo processo; ma senza di lui, senza la sua

presenza, questo processo non sarebbe possibile. Infatti, se la storia dell'uomo è la storia del suo lavoro e questo lavoro è storico, sociale, umano solo a condizione di effettuarsi contro l'istinto o l'« interesse immediato » del lavoratore, il lavoro deve effettuarsi al servizio di un altro, e deve essere un lavoro forzato, stimolato dall'angoscia della morte. E questo lavoro, ed esso soltanto, che libera, cioè umanizza, l'uomo (il Servo). Da una parte, il lavoro crea un Mondo reale oggettivo, che è un Mondo non-naturale, un Mondo culturale, storico, umano. E soltanto in questo Mondo l'uomo vive una vita essenzialmente differente da quella che l'animale (e l'uomo « primitivo ») vive in seno alla Natura. Dall'altra, il lavoro affranca il Servo dall'angoscia che lo legava alla Natura data e alla propria natura innata di animale. Attraverso il lavoro effettuato nell'angoscia, al servizio del Signore, il Servo si libera dall'angoscia che lo asserviva al Signore].

Ora, l'atto-di-formare [la cosa con il lavoro] non ha soltanto questo significato positivo che consiste nel fatto che in esso la Coscienza servile, assunta come puro Essere-per-sé, si costituisce per se stessa in entità-esistente-come-un-essere-dato, [vale a dire, il lavoro è altra cosa ancora rispetto all'azione mediante la quale l'uomo crea un Mondo tecnico essenzialmente umano, altrettanto reale del Mondo naturale in cui vive l'animale]. L'atto-di-formare [la cosa con il lavoro] ha anche un significato negativo-o-negatore diretto contro il primo elemento-costitutivo della Coscienza servile, vale a dire contro l'angoscia. Infatti, nel formare la cosa, la negatività-negatrice propria della Coscienza, il suo Essere-per-sé, le si costituisce, come oggetto-cosale [o Mondo] solo perché essa sopprime [dialetticamente] la forma opposta esistente-come-un-essere-dato [naturale]. Ora, questa entità-negativa oggettiva-o-cosale è proprio quella realtà-essenziale estranea, davanti alla quale la Coscienza servile ha tremato. Adesso, invece, [nel e mediante il lavoro] la Coscienza distrugge questa entità-negativa estranea. Essa pone se stessa, come tale entità-negativa nell'elemento del mantenersi stabile; e si costituisce quindi per se stessa, diviene un'entità-esistente-per-sé. Nel Signore, l'Essere-per-sé è, per la Coscienza servile, un'altro Essere-per-sé; oppure, l'Essere-per-sé vi esiste unicamente per essa. Nell'angoscia, l'Essere-per-sé è [già] nella Coscienza. Ma nella formazione [mediante il lavoro] l'Essere-per-sé si costituisce per lei come suo pro-

prio, ed essa perviene alla consapevolezza del fatto di essere in sé e per sé. La forma [l'idea-progetto concepita dalla Coscienza], per il fatto di essere *posta-al-di-fuori* [della Coscienza, di essere inserita — mediante il lavoro — nella realtà oggettiva del Mondo], non diviene, per la Coscienza [che lavora], un'entità-altra da sé. Infatti, questa forma è precisamente il suo puro Essere-per-sé; e, in questa forma, l'Essere-per-sé si costituisce per lei come verità [o come realtà oggettiva rivelata, cosciente. *L'uomo che lavora riconosce nel Mondo effettivamente trasformato dal suo lavoro la propria opera: vi riconosce se stesso, vi vede la propria realtà umana; vi scopre e vi rivela agli altri la realtà oggettiva della sua umanità, dell'idea all'inizio astratta e puramente soggettiva, ch'egli si fa di se stesso*]. Mediante questo atto-di-ritrovare sé attraverso se stessa, la Coscienza [che lavora] diviene dunque *sensio-ovolontà propria*; e lo diviene precisamente nel lavoro, in cui essa sembrava essere soltanto *sensio-ovolontà estranea*.

[L'uomo non raggiunge la sua vera autonomia, la sua autentica libertà, se non dopo essere passato attraverso la Servitù, se non dopo aver superato l'angoscia della morte mediante il lavoro effettuato al servizio di un altro (che, per lui, incarna questa angoscia). All'inizio, il lavoro liberatorio è dunque necessariamente il lavoro forzato di un Servo al servizio di un Signore onni-potente, detentore di ogni potere reale].

Per questa riflessione [della Coscienza in se stessa] sono ugualmente necessari i due elementi-costitutivi [seguenti: in primo luogo quello] dell'angoscia, e [secondariamente quello] del servizio come-tale, nonché quello della formazione-educatrice [mediante il lavoro]. E, nello stesso tempo, sono necessari entrambi in maniera universale, [Da una parte,] senza la disciplina del servizio e dell'obbedienza, l'angoscia s'arresta alla sfera-del-formale e non si propaga alla realtà-oggettiva cosciente dell'esistenza. [Non basta aver avuto paura, e nemmeno aver avuto paura rendendosi conto del fatto che si è avuto paura della morte. Occorre vivere in funzione dell'angoscia. Ora, vivere così significa servire qualcuno che si teme, qualcuno che ispira o incarna l'angoscia; servire un Signore (reale, cioè umano ovvero il Signore « sublimato », Dio). E servire un Signore è obbedire alle sue leggi. Senza questo servizio, l'angoscia non potrà trasformare l'esistenza, e dunque l'esistenza non potrà mai superare il suo stato d'angoscia iniziale. Servendo

un altro, esteriorizzandosi, solidarizzando con gli altri, ci si affranca dall'asservente terrore che ispira l'idea della morte. D'altra parte,] senza la formazione-educatrice [mediante il lavoro], l'angoscia resta interiore-o-intima e muta, e la Coscienza non si costituisce per se stessa. [Senza il lavoro che trasforma il Mondo oggettivo reale, l'uomo non può trasformare realmente se stesso. Se cambia, il suo cambiamento resta « intimo », puramente soggettivo, rivelato a lui solo, « muto », non comunicantesi agli altri. E questo cambiamento « interiore » lo mette in disaccordo con il Mondo che non è cambiato, e con gli altri, che solidarizzano con questo Mondo immutato. Questo cambiamento trasforma dunque l'uomo in un folle o in un criminale, presto o tardi annientati dalla realtà oggettiva naturale e sociale. Soltanto il lavoro, mettendo alla fine il Mondo oggettivo in accordo con l'idea soggettiva che all'inizio lo supera, annulla l'elemento di follia e di crimine insito nell'atteggiamento di ogni uomo che, spinto dall'angoscia, cerca di superare il Mondo dato, di cui ha paura, in cui si sente angosciato e in cui, di conseguenza, non potrebbe essere soddisfatto]. Ma se la Coscienza forma [la cosa mediante il lavoro] senza aver provato l'angoscia primordiale assoluta, essa non è che senso-o-volontà propri vani-o-vanitosi. Infatti, la forma o la negatività-negatrice di questa Coscienza non è la negatività-negatrice in sé. E, di conseguenza, il suo atto-di-formare non può darle la coscienza di sé come di ciò che è la realtà-essenziale. Se la Coscienza ha sopportato non l'angoscia assoluta, ma soltanto qualche paura particolare, la realtà-essenziale negativa-o-negatrice è rimasta per essa un'entità-esterna, e la sua [propria] sostanza non è pervasa in tutta la sua estensione da questa realtà-essenziale. Dato che non tutto ciò che riempie-o-compie la coscienza naturale di tale Coscienza ha vacillato, questa Coscienza appartiene ancora - in sé - all'essere-dato determinato. Il senso-o-volontà proprio [der eigene Sinn] è allora capriccio-opinabile [Eigensinn]: una libertà ancora irretita nella Servitù. Per questa Coscienza, la forma pura [imposta al dato mediante il lavoro] non può costituirsi in realtà-essenziale. Allo stesso modo, considerata come estesa alle entità-particolari-e-isolate, questa forma non è [una] formazione-educatrice universale; non è Concetto assoluto. E invece un'abilità che ha potere solo su alcune-cose, e non sulla

potenza universale e sull'insieme della realtà-essenziale oggettiva-o-cosale.

L'uomo che non ha provato l'angoscia della morte non sa che il Mondo naturale dato gli è ostile, che tende ad ucciderlo, ad annientarlo, che è essenzialmente inadatto a soddisfarlo realmente. In fondo, quest'uomo rimane dunque solidale con il Mondo dato. Tutt'al più lo vorrà « riformare », vale a dire cambiarne i dettagli, fare delle trasformazioni particolari senza modificarne i caratteri essenziali. Quest'uomo agirà da riformista « abile », ovvero da conformista, mai da vero rivoluzionario. Il Mondo dato, in cui egli vive, appartiene al Signore (umano o divino), e in questo Mondo egli è necessariamente Servo. Non è dunque la riforma, ma la soppressione « dialettica », vale a dire rivoluzionaria del Mondo che può liberarlo, e — quindi — soddisfarlo. Questa trasformazione rivoluzionaria del Mondo presuppone la « negazione », la non-accettazione del Mondo dato nel suo insieme. È l'origine di questa negazione assoluta non può essere che il terrore assoluto ispirato dal Mondo dato, o, più esattamente, da ciò — o da colui — che domina questo Mondo, dal Signore di questo Mondo. Ora, il Signore che produce (involontariamente) il desiderio della negazione rivoluzionaria è il Signore del Servo. L'uomo non può dunque liberarsi del Mondo dato, che non lo soddisfa, se non a patto che questo Mondo, nella sua totalità, appartenga in proprio a un Signore (reale o « sublimato »). Ora, fintanto che il Signore vive, è anch'egli sempre asservito al Mondo, di cui è il Signore. Poiché egli trascende il Mondo dato solo nel e mediante il rischio della sua vita, unicamente la sua morte « realizza » la sua libertà. Dunque, fintanto che egli vive, non raggiunge mai la libertà che lo eleverebbe al di sopra del Mondo dato. Il Signore non può mai distaccarsi dal Mondo in cui vive, e, se questo Mondo perisce, perisce con esso. Solo il Servo può trascendere il Mondo dato (asservito al Signore) senza perire. Solo il Servo può trasformare il Mondo che lo forma e lo fissa nella servitù, e creare un Mondo formato da lui, in cui egli sarà libero. E il Servo perviene a questo solo mediante il lavoro forzato e angosciato, effettuato al servizio del Signore. Certamente, questo lavoro, da solo, non lo libera. Ma, trasformando il Mondo mediante il lavoro, il Servo trasforma se stesso e crea così le condizioni oggettive nuove che gli permettono di riprendere la Lotta liberatrice per il riconoscimento che, all'inizio, per il timore della morte ha rifiutato. Così, in fin dei conti, ogni lavoro servile

realizza non la volontà del Signore, ma quella – all'inizio, inconsapevole – del Servo, che, alla fine, riesce là dove il Signore – necessariamente – fallisce. Dunque proprio la Coscienza, all'inizio dipendente, servente e servile, realizza e rivela, infine, l'ideale dell'Auto-coscienza autonoma, e ne costituisce pertanto la « verità »].

FREIHEIT DES SELBSTBEWUSSTSEINS

(Capitolo iv, suddivisione B)

Pagine 116-117 – Introduzione:

a) le prime tre frasi riassumono la suddivisione A;

b) a che punto siamo, dalla prospettiva di Hegel (del Sapere assoluto);

c) annuncio del movimento dialettico della suddivisione B.

Inizio del capitolo iv, B = inizio del capitolo III (lo Stoico analogo al Sapiente, al Teologo). L'Uomo acquisisce un Io concreto: lavorando (il Servo che lavora); essendo riconosciuto da un altro come un Io; soprattutto, riconoscendo un Altro (il Signore) come un Io.

[Le parole fra trattini, a pp. 116-117, riguardano la *Vernunft*. Questo passaggio non dovrebbe figurare nella *Fenomenologia*].

a) *Stoicismo* (pp. 117-118)

Il Servo si rende conto della situazione: diventa allora lo Stoico.

Il suo principio: l'uomo è libero perché pensa. (Se si confronta questo passo con il capitolo III, si vede che il Servo diviene non soltanto Stoico, ma anche Sapiente – mediante il lavoro. La Fisica newtoniana è una fisica da operaio, da ingegnere).

Lo Stoico, appagando i suoi desideri, si assoggetta alla natura; pensando, è libero. Distacco dal mondo esterno, umano o naturale: sul trono o in catene, egli è ugualmente libero. Dunque poco importa cosa si è nel mondo, nello Stato.

Il Servo stoico non ha la sua realtà nella volontà del Signore, giacché non si sottomette più per restare in vita, non lavora più per mantenersi nell'esistenza. Egli accetta la possibilità di essere punito dal Signore con la morte. Accetta la propria morte: « suicidio filosofico ». E' così che egli si libera grazie al suo atteggiamento disinteressato. Questo rappresenta un progresso in rapporto all'esistenza del Servo. Infatti, il lavoro libera, ma anche assoggetta, nella misura in cui viene effettuato per soddisfare i desideri; libertà negativa, contro il mondo e gli uomini, dei quali lo stoico si disinteressa. Libertà astratta, giacché lo Stoico pensa, ma non agisce. Il suo Io resta uno con se stesso: *unmittelbar* (immediato); il suo Io non è mediato (*vermittelt*). Egli si oppone al mondo, si ritira nel pensiero, ma non lotta contro questo mondo, contro il Signore, per farsi riconoscere libero (rischiando la vita). E' un uomo libero, ma astratto, giacché è libero soltanto nel pensiero: più esattamente, nel suo pensiero.

Con l'atteggiamento esistenziale stoico, l'Uomo si separa dalla Natura. Ma l'Uomo concreto deve ritrovare la Natura, comprenderla, organizzarla (p. 118, rr. 13-16).

(Pagina 118): *Critica dello Stoicismo*. Il pensiero opposto al mondo è vuoto, non ha contenuto. Se lo ha, l'ha tratto dal mondo esterno. Anche l'atteggiamento dello Stoico è provvisorio: egli diventerà Scettico. (Critiche analoghe si avranno per la filosofia morale di Kant).

Apparizione di questa critica nella coscienza ingenua, non filosofica: è la Noia. Le espressioni generalizzanti dello Stoico sono noiose (*Die allgemeinen...*, da r. 33 a r. 36).

Ecco il riassunto (ultimo capoverso): Stoicismo = libertà astratta; indipendenza illusoria dal mondo. Lo Stoico deve riconoscere l'impossibilità del suo atteggiamento. Che farà? Negherà il mondo e la società. Solipsismo – che Hegel chiama Scetticismo.

b) *Scetticismo* (pp. 119-121)

Per qual motivo non se ne parla nel capitolo III? Perché si tratta di un atteggiamento emozionale, di una negazione del mondo naturale. L'individualità è sublimata: è un solipsismo morale, esistenziale, provvisto d'un supplemento teorico. Il diverso è negato. Resta solo l'Io (l'« Io puro » rivelato dalla *Begierde*), che è libero, perché solo al mondo. È ancora un Io astratto; ancora nessuna lotta per il riconoscimento effettivo nel mondo reale.

Lo Stoico vuole essere libero di fronte al mondo, ma assume gli elementi della sua morale dal mondo esterno. Si accorge che la sua libertà è illusoria. Diviene allora Scettico o « Nichilista ». Solo lo Scettico realizza l'ideale dello Stoico (la libertà astratta del *Verstand*) negando la stessa esistenza del mondo esterno.

Siamo nel pensiero antico. Si tratta del saggio che contempla, che non agisce. In fondo, lo Stoico ha come ideale l'atteggiamento del Signore, ma non rischia la vita in lotte di prestigio, non agisce. L'atteggiamento dello Scettico è negatore, come quello dell'Uomo-del-desiderio (*Begierde*), come quello del Servo che lavora. Lo Scettico distrugge l'essere stesso del mondo esterno, ma solo mentalmente, non nella realtà, attivamente. Nemmeno lui agisce.

Lo Scettico realizza l'ideale della libertà – mentalmente. Questa libertà era anche lo scopo dell'Uomo-del-desiderio e del Servo. Essi, però, fallivano. Come fa lo Scettico a riuscire?

La negazione dello Scettico è puramente teorica (una polemica contro la scienza). Essa implica quel « nichilismo » che si può realizzare teoricamente. Si può pensare l'Io senza pensare il mondo esterno; si può dunque distruggere questo senza distruggere se stessi – almeno nel pensiero e con il pensiero. Lo Stoicismo, ricordiamolo, è l'atteggiamento del Servo, che lavora ma non lotta. Si tratta dunque di pensiero (nato dal lavoro), non di azione effettiva, di lotta contro il Signore. Il *Verstand* sarà distrutto dalla critica scettica; nello stesso tempo lo Scetticismo è però l'affermazione radicale del dualismo astratto del *Verstand*: in esso l'Uomo si oppone al Mondo come l'essere al nulla. Per Hegel, l'Uomo è effettivamente « altro » rispet-

to al Mondo (Natura). Egli differisce radicalmente dal mondo esterno naturale nella misura in cui è azione (cioè, se si vuole, nulla che nientifica nell'essere dato della Natura, negandolo mediante la lotta e il lavoro, e realizzandosi in e mediante questa negazione). Ma naturalmente la sua attività non ha valore umano se non in quanto è pensata, cosciente (ed è tale solo se è veramente negatrice). (Vi sono d'altronde diversi gradi di coscienza: Sensazione, Percezione, Intelletto, Ragione.) L'atteggiamento scettico è possibile solo mediante l'esistenza del Servo (l'azione del suo lavoro); ma occorre che lo Stoico abbia *pensato* questa esistenza perché essa sia veramente umana. E, in quanto umana, essa è, all'inizio, quella dello Scettico-Nichilista.

Il pensiero dello Stoico è nelle cose (Natura, Scienza). Non potrebbe negare queste cose; non potrebbe negarle senza distruggere se stesso. Al contrario, il pensiero dello Scettico, che è ripiegato su se stesso, può farlo. Esso pensa una sola cosa reale: e questa cosa è umana, è in realtà il lavoro (del Servo).

Qui, Hegel scrive: *Denken* = Infinito. È il « cattivo infinito », quello dei matematici, in cui ogni numero è equivalente a zero. Il pensiero dello Scettico è « infinito » perché nega qualsiasi determinazione. Per Hegel, l'Uomo non è soltanto ciò che è, ma ciò che *può essere negando* ciò che è. La Negatività dell'Uomo è qui rivelata dallo Scettico. Così l'idea di libertà penetra nella filosofia. Lo Scettico però non può realmente negare la propria natura data, cioè la sua posizione servile nel mondo del Signore, mediante un'azione in questo mondo, cioè mediante una lotta contro il Signore in vista del riconoscimento. Qui, la negazione è sempre teorica, mentale.

Lo Scettico non oltrepassa il punto di vista dell'Intelletto, del *Selbstbewußtsein*. E sarà questo a causare il suo scacco.

[I capitoli I-III e il capitolo IV descrivono due aspetti della Coscienza (dell'Uomo) anteriore alla Ragione (cap. v), « non-ragionevole », se si vuole. Capp. I-III: Coscienza del mondo esterno (*Bewußtsein*); cap. IV: Autocoscienza (*Selbstbewußtsein*).

Corrispondenze:

Cap. I: Sensazione ... *Begierde* (IV, A, 1) ... Stoicismo (IV, B, 1) (materialismo sensualista).

Cap. II: Percezione (negazione della Sensazione nella Percezione) ... Lotta (del Signore) (IV, A, 2) ... Scetticismo (IV, B, 2) (negazione del mondo sensibile).

Cap. III: Intelletto (dualismo di sensibile e sopra-sensibile) ... Lavoro (del Servo) (IV, A, 3) ... Coscienza infelice (IV, B, 3) (dualismo tra il mondo di quaggiù e l'aldilà)].

Punto di vista di Hegel: l'*Identità* è l'essere naturale, anche dell'uomo, cioè tutto quanto egli ha ricevuto come un dato fisso, il suo « carattere » innato. Ma l'uomo può negare la Natura e la propria natura: può agire (negare il *Nicht-geant-haben*). La *Negatività* è la libertà (l'azione libera o liberatrice), la possibilità che l'uomo ha di trascendere la sua natura; è quanto di propriamente umano c'è nell'Uomo. La *Totalità* è la storicità dell'uomo, la sua esistenza nel Mondo spazio-temporale in cui lotta e lavora. L'uomo differisce dall'animale perché è un essere negatore; non è però un essere sintetico, non è totalità (cioè una realtà concreta) se non nella misura in cui si ricorda di ciò che ha negato (*Erinnerung*): il che implica la coscienza, nel suo senso più lato.

Libertà – Individualità – Storicità sono legate tra loro. Base: l'idea della morte, della finitudine dell'uomo. Hegel dice: « la Libertà, cioè la Negatività, cioè la Morte ». (Ne consegue che l'essere vivente naturale, propriamente parlando, non muore; ha semplicemente esaurito le sue possibilità, si « putrefà »). Ma l'uomo ha delle possibilità infinite; ecco perché *muore*. L'uomo è un « cattivo infinito », un infinito aperto. Interruzione in una serie infinita. In potenza l'uomo può trascendere la morte (ecco perché immagina l'immortalità, la sopravvivenza): lo fa grazie alla tradizione storica. Ma, al pari dell'umanità, anche le civiltà moriranno.

[Si dovrebbe distinguere tra la realtà dialettica (antropologica), che implica cioè la Negatività, e la realtà del mondo naturale, che non è dialettica e resta identica a se stessa. (Qui, Totalità = Identità). Ma Hegel è monista. Donde la concezione « circolare » della verità e l'*escamotage* finale riguardo all'uomo. La storia deve essere circolare;

la storia deve arrestarsi ed è solo a questo punto che la vera filosofia può realizzarsi. Risultato: imprevedibilità dell'avvenire, come pure impossibilità dell'« eterno ritorno ». Per cui: realtà del tempo e della storia. Le tappe della storia diventano illusioni nel momento in cui si costituisce la vera filosofia (quella di Hegel). In definitiva, ciò che è vero, libero, ecc. è l'*absoluter Geist*, non l'uomo storico. Ma questo *Geist* non è nient'altro né di più che la totalità compiuta della Storia].

La critica dello Scettico riguarda:

a) la scienza dell'Intelletto;

b) la morale dell'Intelletto: nella misura in cui questo implica e « conserva » la sensazione, anche se l'oppone al soprasensibile.

L'Intelletto considera gli oggetti isolati gli uni dagli altri, isolati dal loro ambiente e indipendentemente dal soggetto, dunque oggetti « astratti ». È l'atteggiamento della Scienza « volgare », « ufficiale »; è anche quello dello Stoico, che si isola dalla realtà esterna e si rinchiude in se stesso, ed è pure quello della morale teologica, che si basa su dati definitivi (i giudizi morali sono come oggetti isolati dall'uomo e imposti all'uomo). Idea (aristotelica) delle nature innate (del Signore e del Servo). Morale antica: l'uomo deve realizzare un « ideale » (dato, eterno) nella materia: *Divieni ciò che sei*. Secondo Hegel, questa morale antica è falsa, giacché l'uomo non ha una « natura » eterna, immutabile, data una volta per tutte. Lo Scettico nega il principio stesso della morale pagana dell'Intelletto (ancora sensualista): va già oltre il paganesimo, prepara l'avvento del giudeo-cristianesimo.

La morale hegeliana potrebbe avere un altro comandamento: *Non essere ciò che sei, sii il contrario di ciò che sei*. (*Convertiti; diventa un uomo « nuovo »*). Non c'è una filosofia morale di Hegel (che è ostile ai moralisti), ma soltanto una filosofia della morale. Unico assioma: l'individuo deve vivere conformemente ai costumi e alle consuetudini del popolo in cui vive (fintanto che i costumi di questo popolo corrispondono allo *Zeitgeist*, cioè fintanto che sono « solidi », resistono alle critiche e agli attacchi rivoluzionari). Altrimenti perisce: come criminale o come folle. In quan-

to Uomo opposto alla Natura, lo Scettico ha già l'autocoscienza: ha la certezza soggettiva (*Gewißheit*) della sua libertà, cioè della sua esistenza non-naturale.

Lo Scettico rivela pienamente la Negatività dell'azione.

Il valore antropogeno dell'azione è nel suo essere negazione del dato, della Natura, del « carattere innato ». La base è l'azione: l'Uomo è azione.

(Pagine 119-121): *Critica dello Scetticismo*. La libertà non è una proprietà, è un atto. L'uomo non è libero una volta per tutte. L'uomo è un'inquietudine (*Un-ruhe*) dialettica assoluta. Lo Scettico che non agisce resta all'interno del dualismo del *Bewußtsein*.

L'atteggiamento dello Scettico non è praticabile.

a) Lo Scettico resta all'interno del *Verstand* (e all'interno della percezione), e conserva la distinzione tra il soggetto e l'oggetto (percepiente-percepito).

b) Egli scopre la libertà, ma la isola, vuole pensare la Negatività nell'isolamento. Negatività che sfocia nel nulla, giacché la Negatività non esiste al di fuori della Totalità: isolata dall'Identità (= Uomo al di fuori del Mondo), essa è puro nulla, morte.

Risultato: il suicidio (senza scopo). (Cfr. il tema di Kirilov in Dostoevskij). Altrimenti negazione puramente mentale, addirittura verbale. Lo Scettico resta l'uomo del *Bewußtsein* (vale a dire che egli si isola dalla Società e dalla Natura): Io puro = puro Nulla, « rivelato » nell'esistenza mediante il suicidio.

Lo Scettico non nega un contenuto, una teoria, una morale, ma ogni contenuto, ogni teoria, ogni morale.

« Nel meschino, attività disordinata ». Lo Scettico è in contraddizione con se stesso (lui stesso non fa niente; nel suo discorso nega tutto ciò che è fatto dall'uomo, dagli altri uomini). D'altronde, è sempre *la medesima* negazione che egli ripete: farneticazione. La sua vita è contraddittoria. (Cfr. più indietro: la sua negazione è puramente verbale). Se dura, se non si suicida, la sua durata è contraddittoria.

Non è una Verità, una Realtà nel senso forte del termi-

ne: lo Scetticismo non è praticabile. Se se ne rende conto, diviene:

c) *Coscienza infelice* (pp. 122-131)

È la coscienza religiosa giudeo-cristiana.

Nel capitolo III, Hegel ne ha già parlato; là, si trattava del Teologo che *pensa* da uomo del *Verstand*; qui, si tratta di atteggiamento non cognitivo, bensì emozionale. Si tratta della religiosità (in generale), assunta come fenomeno esistenziale: « l'anima religiosa » (soprattutto quella cristiana).

Qui, l'uomo religioso ha un *Selbstbewußtsein*, è cioè cosciente di sé e della sua opposizione al mondo, si isola dal mondo. Quest'isolamento costituisce la sua infelicità e di questa egli fa il contenuto della sua coscienza religiosa. Se si isola, è perché è ancora Servo, perché vive in un mondo ostile (quello del Signore), in cui non è riconosciuto. Egli diventa dunque il servo di Dio. Ora egli è uguale al Signore, nel senso che entrambi sono ugualmente servi di Dio. Ma non è *realmente libero*: uguaglianza nella servitù, nel non-riconoscimento reciproco.

Punto di partenza (p. 121: *Im Skeptizismus...*): lo Scettico *che vive*, si contraddice. Prendendo coscienza di questa contraddizione, diventa altro: uomo religioso (cristiano). Dovrà considerarsi come duplicato in se stesso (Io empirico, da una parte; Io negatore, libero, trascendente, dall'altra).

Questa contraddizione (cosciente e accettata) deve sparire.

Notare che è lo Scettico a diventare religioso. L'uomo religioso supera lo Scettico perché rende praticabile la contraddizione, accettando i suoi due « Io »; ecco perché egli è infelice; è per questo che è teista. La religione non può vivere se non nell'infelicità: essa genera, alimenta l'infelicità.

Nell'uomo religioso il rapporto tra Signore e Servo è introiettato. Di più: il rapporto tra Dio e l'uomo è il rapporto tra il Signore e il Servitore.

L'Uomo, fintanto che resta Servo, deve cercare un Signore. Qui, l'Uomo religioso resta ancora Servo. Lo

Scettico nega il Signore, ma resta Servo. Ma cos'è un Servo (che resta tale) senza Signore? Si vedrà (cap. vi) che è il Borghese, essenzialmente cristiano.

La Religione fa uscire l'uomo dal solipsismo, ma ricrea un Signore (immaginario: Dio), perché il solipsismo (niente lotta!) è servile.

L'uomo religioso è Signore e Servo a un tempo; Signore nella misura in cui è Servo, Servo nella misura in cui è Signore: Signore del Mondo – Servo di Dio. (Forma laicizzata – e reale: servo del capitale, ma del « suo » capitale).

La riconciliazione dell'uomo con se stesso avviene quando egli si riconosce come *Geist*, superando il dualismo del *Verstand*: attore della Storia, cittadino dello Stato. Allora egli è Dio (« soddisfazione » assoluta, *Befriedigung*). L'uomo religioso sceglie tra i due Io; non li fonde assieme, compie una scelta: opta per l'Io trascendente perché, tra i motivi addotti, l'Io empirico è mortale (in realtà resta asservito, non « riconosciuto »). Nella coscienza religiosa ci sono due esseri essenzialmente differenti, due esseri estranei. Poi, opposizione tra due mondi: quello umano e quello divino. Agli occhi dell'uomo religioso, il primo è nullo, niente, in rapporto all'Essere trascendente, Dio: sopravvivenza dello Scetticismo. L'uomo religioso, sospeso tra i due mondi, non potrà sopprimere la contraddizione unendo i contrari (mediante l'azione della lotta e del lavoro). Sceglierà, pur restando passivo: si consacrerà unicamente a Dio, opposto al Mondo (aldilà). Vuole trascendersi, trascendere il Mondo (senza trasformarlo mediante l'azione negatrice della lotta e del lavoro).

L'uomo religioso s'« inganna », ma nondimeno la religione è una tappa positiva. L'uomo religioso scopre la dualità dell'uomo e, in un certo senso, anche la sua unità. La Religione costituisce la parte terminale del capitolo iv e l'inizio del successivo (dedicato alla *Vernunft*, all'Uomo divenuto « razionale »).

Stoicismo: identità dell'uomo sul trono o in catene; l'uomo cioè, al contrario dell'animale, non è determinato dal posto che occupa nel mondo (Natura, Cosmo): « libertà ». Scetticismo: solipsismo, cioè unicità dell'uomo: « individualità ». Infine, l'Uomo religioso scopre la « trascendenza ». Non sarà però lui a comprenderla; infatti, per lui il

Trascendente non è l'Uomo, è Dio. In realtà, questa trascendenza non si « trova » nell'aldilà, essa si *crea* mediante l'azione che oltrepassa (trascende) ogni dato (anche nell'Uomo), mediante l'azione negatrice (lotta e lavoro).

L'isolamento dell'Uomo comincia con il disprezzo dell'Uomo della *Begierde* che, posto di fronte a un altro uomo, lo uccide. L'Uomo religioso comprende che l'uomo non può uscire da quest'*impasse* esistenziale se non entrando in contatto con un altro essere; ma quest'altro essere è per lui non-umano, divino: egli « riconosce » l'altro, ma crede di riconoscere Dio.

Dall'impossibilità per la coscienza religiosa di sintetizzare l'individuale (particolare) e l'immutabile (universale) nasce la Trinità:

1. il Servo cerca un Signore (terribile) nell'aldilà perché ha paura della morte. (Analogia con la prima fase della Lotta per la Vita e la Morte [p. 123, r. 15]). Giudaismo. Dio Padre.

2. Il Logos, il Dio individuale. Il Vangelo, Gesù.

3. « La coscienza (infelice) si trova essa stessa nell'Immutabile ». Il Cristianesimo, la Chiesa, lo Spirito Santo.

Oppure:

a) l'essenziale immutabile che condanna la particolarità (Giudaismo);

b) l'essenziale immutabile che diviene particolarità (Cristianesimo);

c) lo Spirito nel quale la coscienza si ritrova con Gioia (passaggio all'« immanenza » della Ragione, cap. v; Ateismo).

(Si può anche riferire tutto il passo all'Auto-coscienza [all'Uomo] e non a Dio: si avrà allora il punto di vista di Hegel).

(Pagina 123, secondo capoverso: *Was sich...* è una nota esplicativa).

In questo capitolo non si tratta di teologia, ma di fenomenologia della coscienza religiosa, e di fenomenologia nel senso husserliano.

Lo scopo: l'unione dell'individualità (del particolare) e dell'assoluto (dell'universale). Primo tentativo: teandria.

(In realtà, questa sintesi avrà luogo solo nel *Volk* e nello Stato; capp. VI-VIII). Ma, nella teandria, la realizzazione di questa unione è un *Gegenstand*: il Cristo non è completamente uomo, è al di là: trascendenza. L'uomo religioso tende verso un'unità che concepisce innanzitutto (nel Cristo) come esterna a sé, lontana, separata da sé nel tempo e nello spazio.

La Religione è puramente contemplativa. La conoscenza che la coscienza religiosa ha del Cristo è imperfetta, perché implica un'opposizione. Essa mantiene sia il particolare che l'universale, ma non li fonde insieme.

Denken. — Il pensiero nasce da una negazione, cioè da un'azione (dal lavoro). Esso stesso diviene attivo (« rivoluzionario ») e *alla fine*, quando lo Spirito si sarà realizzato (la Storia compiuta), diventerà puramente contemplativo. Quando il pensiero è staccato dall'azione, è detto « pensiero puro » (*reines Denken*); è il pensiero del *Verstand*, dell'uomo inattivo. *Das reine Denken* non può pervenire all'individuale (Stoicismo e suoi concetti universali); nello Scetticismo, questo pensiero diventa negatore e tende all'azione, ma non *crea* l'individuo, giacché la sua « azione » negatrice è puramente mentale. L'uomo deve agire *realmente*, nel mondo e per la società. Deve realizzare qualcosa di trans-individuale, di universale, di trans-soggettivo. Solo allora l'uomo può vivere da uomo ed essere « soddisfatto ». È il *Verstand* che concepisce l'Universale (nozioni generali); occorre dunque fonderlo con l'Individuale rivelato dalla Percezione.

È l'uomo religioso a fare il primo passo in questa direzione. Egli mantiene entrambi i momenti: il particolare (l'uomo) e l'universale (Dio). In ciò sta la sua verità. La sua imperfezione: egli è così « in sé » e non « per sé »; lo comprende Hegel, ma lui non se ne rende conto. Quindi, ancora niente *Vernunft*. L'uomo religioso non è « ragionevole ».

L'uomo religioso comincia ad agire nel mondo, ma agisce per e mediante un *aldilà*. Agisce per Dio e non per sé. La sua azione è, almeno ai suoi occhi, quella di Dio e non la sua. Dunque, non sa che il « regno di Dio » si realizza quaggiù e mediante l'uomo, mediante l'azione creatrice (negatrice) dell'uomo.

Il suo ideale è a lui esterno (il Cristo). Anche il suo *primo atteggiamento* (pp. 124-126) non è un'azione, ma una contemplazione, la contemplazione di un aldilà, di una trascendenza. La coscienza religiosa non rivela sé a se stessa; è l'individualità divina (lontana, estranea) che si rivela all'uomo (lacerato nell'infelicità). Empirica, la ricerca contemplativa dell'uomo religioso non può che condurre al sepolcro di Dio (pellegrinaggi, crociate); ma questa medesima « realtà » nel mondo non sarà che illusoria (allusione allo scacco delle crociate). Le crociate sono simbolicamente un *Kampf*, che si ricollega alla Lotta per la vita e per la morte. Lotta tra l'anima e Dio. L'uomo, diventando religioso, ridiventa Servo; dunque, ricomincia la lotta: è la lotta dell'uomo contro Dio. Ma questa lotta dev'essere una disfatta, perché quest'uomo è un uomo religioso. Tuttavia, la disfatta non è definitiva. Alla fine, l'uomo sarà vincitore.

Secondo atteggiamento: passaggio dalla contemplazione all'azione (pp. 126-128), ma l'azione dell'uomo religioso fallisce. Essa riuscirà solo nel *Volk* e nello Stato, quando sarà azione nella Società. Il religioso non agisce da individuo sociale, ma da individuo isolato. Non vuole realizzare qualcosa *in questo mondo, né per gli altri*. Egli vuole il riconoscimento da Dio, agisce per se stesso: nell'aldilà vuole realizzare solo la sua anima isolata. Vuole, è vero, distruggere l'individualità isolata empirica. Ma nemmeno così raggiungerà il suo scopo: l'universale gli sfuggirà sempre ed egli resterà particolare: un « singolo ».

(*Der Einzelne* è l'individualità isolata, racchiusa in se stessa; diversa dall'*Einzelheit*, che può avere in potenza l'universale. L'uomo religioso è un *Einzelner*).

Il religioso, dopo la contemplazione, crede di aver perduto il contatto con Dio, ripiomba in se stesso e ritrova la *Begierde* e il Lavoro (ancora servile). Non è ancora una sintesi reale tra Signore e Servo, ma una giustapposizione. È Signore e Servo, vale a dire che è ancora Servo: Servo senza Signore. Sa bene di essere Signore della Natura, ma lo è solo perché è Servo di Dio. L'azione dell'uomo religioso non arriva dunque a realizzare la propria unità.

L'uomo religioso si trova a lavorare; si tratta per lui di

un dato; è perché il Signore (cioè il « Signore feudale » [*Seigneur*]) l'ha ordinato (come per il Servo). Non sa che *l'uomo lavora per realizzare la sua individualità in questo mondo.*

Tuttavia, l'uomo religioso agisce nel mondo; è un passo avanti (sebbene lavori solo per la sua vita trascendente). Ma il religioso non sa che la sua *azione* è *la sua* azione. Crede che l'azione sia efficace solo grazie alla volontà di Dio. Ringrazierà Dio di permettergli d'agire e di agire mediante lui. Per lui, Dio è il solo vero agente. Il religioso si « santifica » (per Hegel: si umanizza, si libera) agendo (lavoro, lotta), ma non è *sua* quell'azione. Il religioso vuole annullare la sua individualità; ma in realtà, mediante il suo lavoro, l'afferma; l'afferma anche rendendo grazie a Dio. Infatti, l'atto di rendere grazie a Dio è *l'azione* del religioso. Quest'atto è *suo*, è lui che lo realizza. Un giorno s'accorge della realtà della sua azione (azione d'altronde negativa, perché egli nega il dato a vantaggio dell'aldilà). Egli si comprende allora come individuo attivo.

Così la *Gewißheit* diventa *Wahrheit*. L'uomo non è più solamente *an sich*, ma anche *für sich*. Egli deve diventare *an und für sich*, qual è in quanto filosofo assoluto (Hegel).

Tuttavia non si passa immediatamente dal capitolo IV al capitolo VIII, perché l'« azione » religiosa non è un'azione vera: la liberazione resta astratta, intellettuale.

Terzo atteggiamento (pp. 128-131). Si hanno ora due estremi: l'azione del religioso e Dio; si tratta di metterli in relazione.

1^a *tappa* (p. 129). Religiosità *ascetica* (Monachesimo).

L'azione religiosa non ha portata sociale. Come potrebbe un essere che si considera nullo attribuire un valore alla sua azione? Egli decide dunque che la sua azione interessa solo lui. Ma allora (poiché si isola dalla Società) egli si scopre in quanto « funzione animale ». Qui appare il Nemico e le funzioni animali divengono, in realtà, per l'asceta quanto di più importante ci sia. Dunque: atteggiamento contraddittorio.

L'asceta vuole unirsi a Dio. Ma soltanto il pensiero media la distruzione dell'essere reale (naturale) da parte dell'asceta (Mistica).

2ª tappa (pp. 129-130). – La Chiesa. Essa non è uno Stato autentico e la comunità dei fedeli non è un'autentica Società. Perché? Perché: « ciascuno per sé e Dio per tutti ». Ma il passo è considerevole.

Il mediatore tra il particolare e l'universale è ora un uomo: *il prete*. È il prototipo del cittadino. La Chiesa è il germe – e lo schema – dello Stato. Il prete non è più un *Knecht* (servo), ma un servitore. Non è però ancora cittadino, giacché è religioso: per lui i due estremi sono il trascendente (Dio) e il peccato (uomo), che restano non mediati nella vita religiosa sociale della Chiesa.

Si ha ora l'opposizione tra il laico e il chierico, che rappresentano l'individuo empirico e l'anima immortale. Non c'è riconoscimento dell'uno da parte dell'altro. E tutto quanto caratterizzava la vita religiosa individuale si ritrova nella vita sociale (l'ascetismo: quaresima, ecc.).

La Chiesa rappresenta il massimo di ciò che possono raggiungere il *Selbstbewußtsein* e il *Verstand*. Al di là, *Vernunft* e *Geist* (capp. v-viii).

Per se stessa, di fronte all'aldilà, l'azione del laico è nulla. Il prete trasmette dunque un'azione nulla, ma ne annulla il carattere peccaminoso. Il prete sopprime il carattere individuale (particolare), la *Einzelheit*, di quest'azione, sopprime l'infelicità. L'azione del laico diventa un'azione universale, trans-individuale: d'altra parte, essa non è più un'azione; è annullata.

3ª tappa (pp. 130-131). – Nella Chiesa, l'uomo è libero *an sich*, ma non ne è consapevole. Non è dunque ancora la libertà vera, cosciente di se stessa. D'altra parte, l'assoluzione viene da Dio, non dal religioso: almeno, dal suo punto di vista. Egli non sa di liberarsi da sé: in realtà, nella Chiesa, la sua azione è diventata sociale, ma egli crede che essa sia diventata quella di un altro, di Dio (incarnato nella Chiesa e nei suoi preti). Per il religioso Dio svolge la funzione che in realtà svolge la Società. Di più, la sua azione si realizza attraverso la mediazione del prete, di conseguenza non è più la sua azione. E, nel prete, l'azione è trans-individuale, non è dunque nemmeno *sua*.

L'uomo religioso vive, perché agisce; ma egli non si rende conto di agire, e non pensa che alla sua nullità e alla

sua morte. Non sa che il mondo in cui vive è *il suo* mondo, che è il risultato della *sua* azione; egli crede che sia l'opera di Dio e resta nel peccato e nell'infelicità. Il prete lo consolerà dicendogli che la sua azione è, nonostante tutto, qualcosa di positivo: ma non è che una *gebrochene Gewißheit* (p. 131). Gli dice: nell'aldilà, la tua infelicità attuale sarà *Genuß* (godimento). Ma l'uomo religioso non ne ha mai la certezza, e d'altronde questa Beatitudine è *an sich* e non *für sich*.

Anche quando è giunto alla perfezione, l'uomo religioso conserva tutte le sue caratteristiche: l'infelicità e l'isolamento, perché crede a un aldilà. L'infelicità, l'isolamento e la religione fanno tutt'uno.

L'uomo comprenderà ora che la sua azione è *an sich* e che il suo *Tun* e il suo *Sein* sono *tutta* la Realtà. Per lui non c'è più *Jenseits*: è ateo. Non è più isolato in rapporto alla Natura: vive nell'immanenza, è Ragione (cap. v).

Questa trasformazione dialettica della Coscienza infelice (e dunque del *Verstand*, in generale del *Bewußtsein* e del *Selbstbewußtsein*) in *Vernunft* (Ragione; sezione C, cap. v) è descritta in una sola frase (l'ultima del capitolo).

Hegel si limita a dire che, un bel giorno, l'Uomo s'accorge che il suo Dio (immaginario) è in realtà egli stesso: si « riconosce » in Dio. Di qui, la fine della sua « infelicità ». Egli è ormai l'Uomo-della-Ragione, è diventato « razionale ».

Vedremo tuttavia che questa Ragione è ancora « astratta ». La Ragione concreta è il *Geist*. L'uomo razionale del capitolo v cerca di vivere « indipendentemente » dalla Natura e dallo Stato (dalla Storia): è l'Intellettuale borghese. Così egli sprofonda nel nulla (dello sproloquio, della follia, del suicidio).

[La brevità del passaggio dialettico sembra indicare che la « conversione » dell'uomo religioso all'ateismo (più esattamente all'antropoteismo) hegeliano non è *necessaria*, che la religione può durare indefinitamente. Ma la vita religiosa è una vita nell'infelicità, senza « soddisfazione » (*Befriedigung*) definitiva e completa. Il « passaggio » è un atto di negazione, cioè di libertà; dunque indeducibile. D'altra

parte, lo stesso avviene per tutte le tappe della *Fenomenologia*: lo Stoicismo è superato perché è « noioso », lo Scetticismo perché è « inquietante » e « sterile », la Religione perché è inseparabile dall'infelicità interiore. Solo che ci si può compiacere nell'infelicità. Di qui la possibilità di una durata illimitata della religione].

RIASSUNTO DEL CORSO 1934-1935

(Estratto dall'Annuario 1935-1936 dell'*École Pratique des Hautes Études*, Sezione di Scienze religiose)

Proseguendo il commento letterale della *Fenomenologia dello Spirito*, abbiamo studiato la sezione dedicata all'analisi della *Coscienza infelice*, cioè religiosa.

Secondo Hegel, la religiosità è caratterizzata dalla *Entzweiung*, dalla scissione dell'unità della Coscienza in un Io empirico, che, essendo collegato al Mondo, è mortale, e in un Io trascendente: l'anima immortale in contatto diretto con Dio. L'impossibilità di sopprimere il *Widerspruch*, l'opposizione dei due elementi contraddittori della *Coscienza duplicata* (gedoppelt) è l'origine dell'*infelicità* (Unglück, Schmerz) dell'Uomo religioso. Quest'Uomo, non pervenendo all'unità con se stesso, non raggiunge mai la *Befriedigung*, la *soddisfazione* che è lo scopo supremo e la giustificazione ultima dell'esistenza umana.

L'origine del dualismo che è alla base della Religione, e di conseguenza dell'infelicità, è duplice. Da una parte, è il desiderio dell'immortalità individuale, la paura servile e asservente della morte. Come nella Lotta per la vita e la morte (descritta precedentemente) l'Uomo diventa il Servo del suo avversario perché vuole conservare la vita a qualsiasi prezzo, diventa Servo di Dio quando vuole evitare la morte cercando in sé, da Uomo religioso, un'anima immortale. D'altra parte, l'Uomo arriva al dualismo reli-

gioso perché non riesce a realizzare la sua libertà, cioè il suo vero essere, in questo mondo. Nella sua disfatta causata dalla paura della morte, il Servo ha ceduto il Mondo al Signore vincitore, e fino a quando non si deciderà a combattere il Signore per conquistare il Mondo, potrà cercare la sua libertà solo oltre il Mondo, nello *Jenseits*, nel trascendente religioso. Il Servo, che cerca la sua libertà vivendo in un Mondo dominato dal Signore, è costretto a fare una distinzione tra l'Io empirico assoggettato e l'Io che si presume sia o diverrà libero nell'aldilà; è costretto cioè a vivere in un atteggiamento religioso. Ma, in realtà, l'Io trascendente è ancora meno libero dell'Io empirico servile, giacché nella sua anima immortale l'Uomo religioso è il Servo di Dio, del Signore assoluto. Così, l'Uomo religioso, *lacerato in se stesso* (entzweit), non riesce a realizzare la sua libertà. Non raggiunge dunque la *soddisfazione*, e resta per sempre nell'infelicità della Servitù.

I testi studiati, volutamente equivoci, non permettono di risolvere il problema dell'ateismo della filosofia hegeliana. Hegel sottolinea che egli si limita a descrivere la Coscienza religiosa, senza porre il problema della verità delle idee sostenute dall'Uomo religioso. Tuttavia, non c'è dubbio che Hegel rifiuta l'idea dello *Jenseits*, della *trascendenza* di Dio. A suo parere, proprio la nozione secondo cui l'Assoluto sarebbe *al di fuori* del Mondo spazio-temporale, *al di là* dell'umanità e della Storia, è tipica della Religione. È questa l'idea che oppone la Teologia (anche cristiana) alla vera Filosofia o alla *Scienza* di Hegel, idea che si traduce sul piano esistenziale nell'*infelicità* dell'Uomo religioso.

« L'essere vero dell'Uomo è la sua azione », dice Hegel. Soltanto nella e mediante l'azione, effettuata da lui in quanto Cittadino (*Bürger*) di uno Stato, l'uomo si realizza come individuo libero, storico, e raggiunge così la *Soddisfazione*, che testimonia la pienezza e la perfezione del suo essere. Ora, a causa dell'idea della trascendenza, l'azione dell'Uomo religioso non è una vera azione, e la Società religiosa (la Chiesa) non è un vero Stato. L'Uomo religioso agisce. Ma lo scopo della sua azione si situa, per lui, nell'aldilà, su cui non ha presa: l'efficacia viene da Dio; è dunque Dio che agisce nell'Uomo; così, la sua azione non realizza

la sua libertà ovvero il suo essere e non gli dà dunque la Soddisfazione che cerca. Allo stesso modo, la Chiesa non è una vera Società o un vero Stato: i suoi membri perseguono uno scopo trascendente (la salvezza), che è strettamente individuale; in questa ricerca non si può né aiutare un altro, né esserne aiutati; di qui l'assenza di una vera interazione sociale, che sola può condurre l'Uomo alla sua perfezione. Così, l'idea della trascendenza toglie ogni efficacia all'azione individuale e sociale dell'Uomo religioso. Ed è egli stesso a riconoscerlo, giacché aspetta la salvezza non dalle proprie azioni, ma dalla grazia divina. Ora, riconoscendo l'inefficacia della sua azione, vale a dire la vanità del suo essere, l'Uomo riconosce e accetta l'*infelicità* che, per lui, è l'essenza stessa della sua esistenza, e che, in realtà, è tanto l'origine quanto la conseguenza della Religiosità.

Dunque, per liberarsi da questa *infelicità*, per arrivare alla *Soddisfazione*, cioè alla pienezza realizzata del suo essere, l'Uomo deve innanzitutto abbandonare l'idea dell'*aldilà*. Deve riconoscere che la sua vera e unica realtà è l'azione liberamente effettuata in e per questo Mondo; deve comprendere che egli non è nulla al di fuori della sua attiva esistenza nel Mondo, dove nasce, vive e muore, e dove può attingere la sua perfezione. E l'Uomo finisce per comprenderlo. Comprendendolo, egli cessa di essere l'*Uomo dell'Auto-coscienza*, che culmina nella *Coscienza infelice*: diviene l'*Uomo della Ragione* (Vernunft), che, per Hegel, « non ha religione ».

RIASSUNTO DEI PRIMI SEI CAPITOLI DELLA « FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO »

*Testo integrale delle prime tre lezioni del Corso
dell'anno 1937-1938*

Restano ancora da leggere gli ultimi due capitoli della *Fenomenologia* (d'ora in avanti *PhG*). Il capitolo VII è intitolato: *Religion*; il capitolo VIII: *Das absolute Wissen*, il Sapere assoluto. Questo « Sapere assoluto » altro non è che il Sistema completo della filosofia hegeliana o della « Scienza », che Hegel espose più tardi nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Nel capitolo VIII non si tratta dunque di sviluppare il contenuto del Sapere assoluto. Si tratta unicamente di questo stesso Sapere inteso, in certo qual modo, come « facoltà ». Si tratta di mostrare ciò che deve essere questo *Sapere*, ciò che deve essere l'Uomo dotato di un Sapere che permette di rivelare in maniera completa e adeguata la *totalità* dell'Essere esistente. Segnatamente, si tratterà di mostrare la differenza tra questo Sapere assoluto filosofico e un *altro* Sapere che si dice anch'esso assoluto: il Sapere implicato nella rivelazione cristiana e nella teologia che ne deriva. Uno dei principali temi del capitolo VIII è dunque il confronto tra la filosofia, o la « Scienza » hegeliana, e la religione cristiana.

Ora, per ben comprendere il carattere essenziale di questi due fenomeni, e dei loro mutui rapporti, occorre considerarli nella loro genesi.

La genesi del Cristianesimo, della « *Religione assoluta* »,

a partire dalla religione più « primitiva », è descritta nel capitolo VII. Quanto alla genesi della filosofia di Hegel, si può dire che tutta la *PhG*, e, in particolare, i capitoli I-VI, che abbiamo già letto, non è altro che una descrizione di questa genesi, culminante nella produzione della stessa *PhG*, che *descrive* la genesi della filosofia e, comprendendone la possibilità, la rende possibile. D'altra parte, i capitoli I-VI, che mostrano come e perché l'Uomo ha potuto alla fine pervenire al Sapere assoluto, completano anche l'analisi della genesi della *Religione* cristiana o assoluta, data nel capitolo VII. Secondo Hegel, per adoperare il linguaggio marxista, la Religione non è altro che una sovra-struttura ideologica che nasce ed esiste solo in funzione di una infra-struttura *reale*. Questa infra-struttura, che fa da supporto sia alla Religione sia alla Filosofia, non è altro che l'insieme delle *Azioni* umane, realizzate nel corso della storia universale, della Storia nella e mediante la quale l'Uomo ha *creato* una serie di *Mondi* specificamente *umani*, essenzialmente differenti dal Mondo naturale. Sono questi Mondi sociali a riflettersi nelle ideologie religiose e filosofiche. E, per dirla subito, il Sapere *assoluto*, che rivela la *totalità* dell'Essere, non può dunque realizzarsi se non alla *fine* della Storia, nell'*ultimo* Mondo creato dall'Uomo.

Per comprendere ciò che è il Sapere assoluto, per sapere come e perché questo Sapere sia diventato possibile, occorre dunque comprendere l'insieme della storia universale. È quanto Hegel ha fatto nel capitolo VI.

Soltanto che, per comprendere l'edificio della storia universale e il processo della sua costruzione, occorre conoscere i materiali che sono serviti a costruirlo. Questi materiali sono gli uomini. Per sapere ciò che è la *Storia*, occorre dunque sapere ciò che è l'Uomo che la realizza. Certo, l'Uomo è tutt'altra cosa che un mattone. Prima di tutto, se si vuole paragonare la storia universale alla costruzione di un edificio, occorre dire che gli uomini non sono soltanto i mattoni che servono alla costruzione: sono anche i muratori che la costruiscono e gli architetti che ne concepiscono il piano, piano che d'altronde viene progressivamente elaborato nel corso della costruzione stessa. D'altra parte, anche come « mattone », l'uomo differisce essenzialmente dal mattone materiale: anche l'uomo-

mattone cambia nel corso della costruzione, alla pari dell'uomo-muratore e dell'uomo-architetto. Nondimeno, c'è qualcosa nell'Uomo, in ogni uomo, che lo rende adatto a partecipare, passivamente o attivamente, alla realizzazione della storia universale. Vi sono, per così dire, le condizioni necessarie e sufficienti per l'inizio di questa storia, che ha la sua conclusione nel Sapere assoluto. Queste condizioni sono studiate da Hegel nei primi quattro capitoli della *PhG*.

Infine, l'Uomo non è soltanto materiale, costruttore e architetto dell'edificio storico. È anche colui per il quale questo edificio viene costruito: ci vive, lo vede e lo comprende, lo descrive e lo critica. E c'è tutta una categoria di uomini che non partecipano attivamente alla costruzione storica e si limitano a vivere nell'edificio costruito e a parlarne. Questi uomini, che vivono in qualche modo « al di sopra della mischia », che si limitano a parlare delle cose che non creano con la loro Azione, sono gli Intellettuali produttori di ideologie da intellettuali, che essi prendono (e spacciano) per filosofia. Nel capitolo v, Hegel descrive e critica queste ideologie.

Dunque, ancora una volta: l'insieme della *PhG*, riassunto nel capitolo VIII, deve rispondere alla domanda: « Cos'è il Sapere assoluto e come è possibile? ». Vale a dire: quali devono essere l'Uomo e la sua evoluzione storica perché, a un certo momento di questa evoluzione, un individuo umano, casualmente chiamato Hegel, si veda in possesso di un Sapere assoluto, cioè di un Sapere che gli rivela non più un aspetto particolare e momentaneo dell'Essere (che egli ha il torto di prendere per la sua totalità), ma l'Essere nel suo insieme integrale, qual è in sé e per sé?

O ancora, per presentare lo stesso problema nel suo aspetto cartesiano: la *PhG* deve rispondere alla domanda del filosofo che si crede capace di attingere la verità definitiva o assoluta: « Io penso, dunque sono; ma che cosa sono? ».

La risposta cartesiana alla domanda del filosofo: « che cosa sono? », la risposta « Io sono un essere pensante », non soddisfa Hegel.

Certo, anche lui si sarà detto: « io sono un essere pensante ». Ma ciò che innanzitutto mi interessa è che sono un

filosofo in grado di rivelare la *verità* definitiva, dotato dunque di un Sapere *assoluto*, cioè *universalmente* ed *eternamente* valido. Ora, se *tutti* gli uomini sono « esseri pensanti », io sono *il solo*, per il momento almeno, a possedere questo Sapere. Domandandomi: « che cosa sono? », e rispondendo: « un essere pensante », io non comprendo dunque niente, o assai poco di me.

Non sono soltanto un essere pensante. Sono portatore di un Sapere assoluto. E questo Sapere è attualmente, nel momento in cui penso, incarnato in me, Hegel. Dunque: non sono soltanto un essere pensante; sono anche, e innanzitutto, *Hegel*. Che cos'è dunque questo Hegel?

Prima di tutto, è un uomo in carne e ossa, che si *sa* tale. Poi, quest'uomo non sta sospeso nel vuoto. È seduto su una sedia, davanti a un tavolo, e scrive con una penna su un pezzo di carta. E *sa* che tutti questi oggetti non sono caduti dal cielo; sa che sono dei prodotti di quella cosa che si chiama il *lavoro* umano. Sa anche che questo lavoro si effettua in un *Mondo* umano, in seno a una Natura, di cui egli stesso fa parte. E questo Mondo è presente nel suo spirito nello stesso momento in cui scrive la risposta al suo « che cosa sono? ». Così, per esempio, ode dei rumori che vengono da lontano. Ma non ode soltanto dei *rumori*. Sa anche che questi rumori sono colpi di cannone, e sa che i cannoni sono anch'essi prodotti di un *Lavoro*, fabbricati, questa volta, in vista di una *Lotta* a morte tra gli uomini. Ma c'è dell'altro. Egli sa che ciò che ode sono i colpi sparati dai cannoni di Napoleone alla battaglia di Jena. Dunque egli sa di vivere in un Mondo in cui agisce Napoleone.

Ora, in ciò vi è qualcosa che Descartes, Platone, e tanti altri filosofi ancora *non* sapevano, *non potevano* sapere. E non è proprio per questo che Hegel arriva a quel Sapere assoluto al quale i suoi predecessori hanno aspirato *invano*?

Forse. Ma, perché allora è *Hegel* a pervenirvi, e non uno qualsiasi dei suoi contemporanei che, tutti, sanno dell'esistenza di un uomo chiamato Napoleone? Ma *come* lo sanno? Lo sanno *veramente*? Sanno *che cos'è* Napoleone? Lo *comprendono*?

Ora, in realtà, che cos'è « comprendere » Napoleone, se non comprenderlo come colui che perfeziona, *realizzando-*

lo, l'ideale della Rivoluzione francese? E si può comprendere questo ideale, questa Rivoluzione, senza comprendere l'ideologia dell'*Aufklärung*, del Secolo dei Lumi? In generale, comprendere Napoleone è comprenderlo in funzione dell'insieme dell'evoluzione storica anteriore, è comprendere l'insieme della storia universale. Ora, quasi nessuno dei filosofi contemporanei a Hegel si è posto questo problema. E nessuno, salvo Hegel, l'ha risolto. Infatti, Hegel è il solo che può accettare e giustificare l'esistenza di Napoleone, cioè « dedurla » a partire dai primi principi della sua filosofia, della sua antropologia, della sua concezione della storia. Gli altri si vedono costretti a condannare Napoleone, cioè a condannare la *realtà* storica, e i loro sistemi filosofici sono tutti, per ciò stesso, condannati da questa realtà.

Hegel sarebbe dunque questo *Hegel*, pensatore dotato di un Sapere *assoluto*, solo perché, da una parte, *vive* al tempo di Napoleone, e, dall'altra, è *il solo a comprenderlo*?

Nella *PhG* Hegel dice precisamente questo.

Il Sapere assoluto è diventato *oggettivamente* possibile, perché in e mediante Napoleone il processo *reale* dell'evoluzione storica, nel corso della quale l'uomo ha *creato* dei Mondi nuovi e, creandoli, si è *trasformato*, è giunto al suo termine. Rivelare *questo* Mondo è dunque rivelare *il* Mondo, cioè rivelare l'essere nella totalità *compiuta* della sua esistenza spazio-temporale. *Soggettivamente*, il Sapere assoluto è diventato possibile perché un uomo chiamato Hegel ha saputo comprendere il *Mondo* in cui viveva e *comprendersi* come uno che vive in questo Mondo e lo comprende. Come ciascuno dei suoi contemporanei, Hegel era un microcosmo, che integrava nel *suo* essere particolare la *totalità* compiuta della realizzazione spazio-temporale dell'essere *universale*. Ma era il solo a *comprendersi* come questa integrità, a dare una risposta corretta e completa alla domanda cartesiana, al « che cosa sono? ». *Comprendendosi* mediante la comprensione della *totalità* del processo storico antropogeno, che sfocia in Napoleone e nei suoi contemporanei, comprendendo questo processo mediante l'*auto*-comprensione, Hegel ha fatto penetrare l'insieme compiuto del processo reale universale nella sua coscienza

particolare, e ha poi penetrato questa coscienza. Essa è dunque diventata altrettanto totale, universale quanto il processo che, comprendendosi, essa rivela: questa coscienza pienamente cosciente di sé è il Sapere assoluto che, sviluppandosi nel discorso, costituirà il contenuto della *filosofia* o della Scienza assoluta, di quella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che è la *summa* di ogni sapere possibile.

La filosofia di Descartes è insufficiente, perché la risposta che dà al « che cosa sono? » è stata fin dall'inizio insufficiente, incompleta. Certo, Descartes non *poteva* realizzare la filosofia assoluta, hegeliana. Al momento in cui egli viveva, la storia non era ancora terminata. Anche se egli avesse compreso *pienamente* se stesso, non avrebbe dunque compreso che una *parte* della realtà umana, e il suo sistema, fondato su questa auto-comprensione, sarebbe necessariamente insufficiente e falso, nella misura in cui aspira alla *totalità*, come deve fare ogni sistema degno di questo nome. Bisogna però aggiungere che Descartes, per ragioni che Hegel spiega, si è comportato in maniera maldestra nel rispondere alla sua domanda iniziale. Perciò la sua risposta: « sono un essere *pensante* » era non soltanto troppo sommaria, ma anche falsa, in quanto unilaterale.

Partendo dall'« io penso », Descartes ha fissato la sua attenzione solo sul « penso », trascurando completamente l'« Io ». Ma questo Io è essenziale. Infatti l'Uomo, e quindi il Filosofo, è non soltanto Coscienza, ma anche, prima di tutto, *Auto-coscienza*. L'Uomo non è soltanto un essere che *pensa*, che cioè rivela l'Essere mediante il Logos, mediante il *Discorso* formato da parole aventi un *senso*. Rivela anche, ugualmente mediante un Discorso, l'essere che *rivela* l'Essere, l'essere che lui stesso è, l'essere rivelatore che egli *oppon*e all'essere rivelato, chiamandolo *Ich, Selbst, Io, Me*.

Certamente, non c'è esistenza umana senza *Bewußtsein*, senza *Coscienza* del mondo esterno. Ma perché ci sia *veramente* esistenza umana, in grado di diventare un'esistenza *filosofica*, occorre che ci sia anche *Auto-coscienza*. E perché ci sia *Auto-coscienza*, *Selbst-bewußtsein*, occorre che ci sia questo *Selbst*, questo qualcosa di specificamente umano, che l'uomo rivela, che si rivela quando l'uomo dice: « Io... ».

Prima di analizzare l'« *Io penso* », prima di procedere alla teoria kantiana della *conoscenza*, cioè del rapporto tra il *soggetto* (cosciente) e l'oggetto (concepito), occorre dunque domandarsi che cos'è questo « soggetto » che si rivela nel e mediante l'*Io* dell'« *Io penso* ». Occorre domandarsi quando, perché e come l'uomo è portato a dire: « *Io...* ».

Perché ci sia Auto-coscienza occorre che ci sia, preliminarmente, Coscienza. In altre parole, occorre che ci sia rivelazione dell'Essere mediante la Parola, foss'anche mediante il solo termine *Sein*, Essere; rivelazione di un Essere che sarà chiamato più tardi « essere *oggettivo, esterno, non-umano* », « *Mondo* », « *Natura* », ecc., ma che, per il momento, è ancora *neutro*, perché non c'è ancora Auto-coscienza, e, di conseguenza, non c'è opposizione tra soggetto e oggetto, tra *Io* e non-*Io*, tra umano e naturale.

La forma più elementare della Coscienza, della conoscenza dell'Essere e della sua rivelazione mediante la Parola, è studiata da Hegel nel capitolo 1, sotto il nome di « *Certezza sensibile* » (*sinnliche Gewißheit*). Non ripeterò il suo discorso. Per il momento, ciò che ci interessa è che, a partire da *questa* Coscienza, da *questa* conoscenza, non c'è alcun mezzo per arrivare alla Auto-coscienza. Per arrivarci, occorre partire da qualcosa *che è altro* rispetto alla conoscenza *contemplativa* dell'Essere, alla sua rivelazione *passiva* che lo lascia qual è in sé, indipendentemente dalla conoscenza che lo rivela.

Infatti, tutti sappiamo che l'uomo che *contempla* con attenzione una cosa, che vuole vederla qual è, senza nulla mutarvi, è « *assorbito* », come suol dirsi, da questa contemplazione, cioè dalla *cosa*. Egli *s'oblia*, pensa unicamente alla *cosa* contemplata; non pensa né alla sua *contemplazione*, né ancor meno a se stesso, al suo « *Sé* », al suo *Selbst*. Tanto meno è *auto-cosciente* quanto più è cosciente della *cosa*. Potrà forse parlare della cosa, ma non parlerà mai di se stesso: nel suo discorso non interverrà mai la parola « *Io* ».

Perché questa parola appaia, occorre che ci sia qualcos'altro che la contemplazione puramente passiva, unicamente *rivelatrice* dell'Essere. E quest'altra cosa è, secondo Hegel, il *Desiderio*, la *Begierde*, di cui egli parla all'inizio del capitolo iv.

Infatti, quando l'uomo prova un desiderio, quando ha

fame, per esempio, e vuole mangiare – e ne prende coscienza – egli diventa necessariamente *auto-cosciente*. Il desiderio si rivela sempre come *il mio* desiderio, e, per rivelarlo, occorre servirsi della parola « Io ». L'uomo ha un bell'essere « *assorbito* » dalla sua contemplazione della cosa; nel momento in cui nasce il *desiderio* di questa cosa, egli sarà immediatamente « *richiamato a sé* ». Perciò vedrà che, oltre alla cosa, c'è anche la sua contemplazione, c'è anche *lui*, che *non* è questa cosa. E la cosa gli appare come un « *oggetto* » (*Gegen-stand*), come una realtà *esterna*, che non è in lui, non è *lui*, ma è un *non-Io*.

Quindi alla base dell'Auto-coscienza, cioè dell'esistenza veramente *umana* (e dunque, in fin dei conti, dell'esistenza filosofica), non c'è la contemplazione puramente cognitiva e passiva, ma il *Desiderio*. (Ecco perché, sia detto per inciso, l'esistenza umana non è possibile se non là dove c'è questo qualcosa che si chiama *Leben*, vita biologica, *animale*. Infatti, non c'è Desiderio senza Vita).

Ora, che cos'è il desiderio – basta pensare al desiderio chiamato « fame » – se non il desiderio di *trasformare*, mediante un'*azione*, la cosa-contemplata, di sopprimerla nel suo essere che è senza rapporto con il mio, indipendente da me, di *negarla* in questa sua indipendenza, e assimilarla a me, farla *mia*, assorbirla nel e mediante il mio *Io*? Perché ci sia Auto-coscienza, e pertanto filosofia, occorre dunque che nell'Uomo ci sia non soltanto contemplazione *positiva*, passiva, unicamente *rivelatrice* dell'essere, ma anche Desiderio *negatore*, e quindi *Azione trasformatrice* dell'essere dato. Occorre che l'Io umano sia un Io del *Desiderio*, cioè un Io *attivo*, un Io *negatore*, un Io che *trasforma* l'Essere, che *crea* un essere nuovo distruggendo l'essere dato.

Ora, che cos'è l'Io del Desiderio – l'Io dell'uomo affamato, per esempio – se non un *vuoto* avido di contenuto, un vuoto che vuole riempirsi mediante ciò che è pieno, riempirsi *vuotando* questo pieno, mettersi, una volta riempito, al posto di questo pieno, occupare con *il suo* pieno il vuoto formato dalla soppressione del pieno che *non* era suo? Dunque, in generale: se la filosofia vera (assoluta) non è, come la filosofia kantiana e pre-kantiana, una filosofia della *Coscienza*, ma una filosofia dell'*Auto-coscienza*, una

filosofia auto-cosciente, che rende conto di se stessa, giustifica se stessa, *sa* di essere assoluta e come tale si rivela a se stessa, occorre che il Filosofo, l'Uomo sia nel fondo stesso del suo essere non soltanto *contemplazione* passiva e positiva, ma anche *Desiderio* attivo e negatore. Ora, per poterlo essere, egli non può essere un *Essere* che è, che è eternamente *identico* a se stesso, che *basta* a se stesso. L'uomo deve essere un vuoto, un niente, che non è puro nulla, *reines Nichts*, ma qualcosa che è, nella misura in cui *annienta* l'Essere, per realizzarsi a sue spese e annientare *nell'essere*. L'Uomo è l'*Azione* negatrice che *trasforma* l'Essere dato e si trasforma, trasformandolo. L'Uomo è ciò che è solo nella misura in cui lo *diventa*; il suo *Essere* (Sein) vero è *Divenire* (Werden), *Tempo*, *Storia*, e lo *diventa*, è Storia solo nella e mediante l'*Azione* negatrice del dato, l'*Azione* della Lotta e del Lavoro: del Lavoro che alla fine produrrà il tavolo sul quale Hegel scrive la sua *PhG*, e della Lotta che sarà infine questa battaglia di Jena, di cui egli ode i rumori mentre scrive la *PhG*. Ecco perché, rispondendo al « che cosa sono », Hegel ha dovuto tener conto e di questo tavolo e di questi rumori.

Non c'è esistenza umana senza Coscienza, e neanche senza Auto-coscienza, cioè senza rivelazione dell'Essere mediante la Parola e senza Desiderio rivelatore e creatore dell'Io. Ecco perché all'interno della *PhG*, cioè dell'*antropologia* fenomenologica, la possibilità elementare della rivelazione dell'Essere dato mediante la Parola (implicata nella « Certezza sensibile ») da una parte, e, dall'altra, l'Azione distruttiva e negatrice dell'Essere dato (che nasce dal e mediante il Desiderio), sono due dati irriducibili, che la *PhG* presuppone come sue premesse. Queste premesse, però, non bastano.

L'analisi che scopre il ruolo costitutivo del Desiderio ci fa comprendere perché l'esistenza umana non è possibile se non sulla base di un'esistenza animale: una pietra, una pianta (prive di Desiderio) non pervengono mai all'Auto-coscienza e di conseguenza alla filosofia. Ma nemmeno l'animale vi perviene. Il Desiderio *animale* è dunque una condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'esistenza umana e filosofica. Ed ecco perché:

il Desiderio animale – la fame, per esempio – e l'Azione

che ne deriva negano, distruggono il dato naturale. Negandolo, modificandolo, facendolo suo, l'animale si eleva al di sopra di questo dato. Secondo Hegel, l'animale, mangiando la pianta, realizza e rivela la sua *superiorità* su di essa. Ma nutrendosi di piante, l'animale *dipende* da esse e dunque non perviene a superarle veramente. In generale, il vuoto avido, o l'Io, che si rivela mediante il Desiderio *biologico*, si riempie, mediante l'azione *biologica* che ne deriva, solo di un contenuto *naturale*, biologico. L'Io, o lo pseudo-Io, realizzato dalla soddisfazione attiva di questo Desiderio, è dunque altrettanto *naturale*, biologico, materiale quanto lo è ciò su cui si dirigono il Desiderio e l'Azione. L'Animale non s'innalza al di sopra della Natura, negata nel suo Desiderio animale, se non per ricadervi immediatamente con la soddisfazione di questo Desiderio. Perciò, l'Animale arriva soltanto al *Selbst-gefühl*, al *Sentimento-di-sé*, ma non al *Selbst-bewußtsein*, all'Auto-coscienza; esso cioè non può parlare di sé, *dire*: « Io... ». E questo perché non trascende realmente se stesso in quanto *dato*, cioè in quanto corpo; non si eleva al *di sopra* di sé per poter *ritornare* a sé; non ha *distacco* da sé, per poter *contemplarsi*.

Perché ci sia Auto-coscienza, perché ci sia filosofia, occorre che ci sia *trascendenza* di sé in rapporto a sé in quanto *dato*. E questo è possibile, secondo Hegel, solo nel caso in cui il Desiderio si diriga non verso un essere *dato*, bensì verso un *non-essere*. Desiderare l'Essere è riempirsi di quest'Essere dato, è asservirsi a esso. Desiderare il non-Essere è liberarsi dall'Essere, realizzare la propria autonomia, la propria Libertà. Per essere antropogeno, il Desiderio deve dunque dirigersi verso un non-essere, cioè verso un altro *Desiderio*, verso un altro vuoto avido, verso un altro *Io*. Infatti il Desiderio è *assenza* di Essere (aver fame è essere *privato* del nutrimento): un Nulla che *annienta* nell'Essere, non un Essere che è. In altre parole, l'Azione destinata a soddisfare un Desiderio animale, che si dirige verso una *cosa* data, esistente, non riesce mai a realizzare un *Io umano*, *auto-cosciente*. Il Desiderio non è umano, o, più esattamente, « umanizzante », « antropogeno », se non a condizione di essere orientato verso un altro *Desiderio* e verso un *Desiderio altro*. Per essere *umano*, l'uomo

deve agire non per sottomettere a sé una *cosa*, ma per sottomettere a sé un altro *Desiderio* (della cosa). L'uomo che desidera umanamente una *cosa* agisce non tanto per impadronirsi della *cosa* quanto per far *riconoscere* da un altro il suo *diritto*, come si dirà più tardi, su questa cosa, per farsi riconoscere come *proprietario* della cosa. E questo, in fin dei conti, per far riconoscere dall'altro la sua *superiorità* su di lui. Solo il Desiderio di questo *Riconoscimento* (Anerkennung), solo l'Azione che deriva da un tale Desiderio, crea, realizza e rivela un Io *umano*, non-biologico.

La PhG deve dunque ammettere una terza premessa irriducibile: l'esistenza di *più* Desideri capaci di desiderarsi reciprocamente, ciascuno dei quali vuol negare, assimilare, far suo, sottomettere a sé l'altro Desiderio in quanto Desiderio. Questa *pluralità* dei Desideri è « *indeducibile* » quanto il Desiderio stesso. Ammettendola, si può già prevedere, o comprendere (« *dedurre* »), ciò che sarà l'esistenza umana.

Se, da una parte, come dice Hegel, l'Auto-coscienza e l'Uomo in generale non sono, in fin dei conti, nient'altro che il Desiderio tendente a soddisfarsi con il fatto di essere riconosciuto da un altro Desiderio nel suo diritto *esclusivo* alla soddisfazione, è evidente che l'Uomo non può realizzarsi e rivelarsi pienamente, cioè *soddisfarsi* definitivamente, se non mediante la realizzazione di un Riconoscimento universale. D'altra parte, se c'è una *pluralità* di tali Desideri di Riconoscimento universale, è evidente che l'Azione che nasce da questi Desideri non può essere, almeno inizialmente, nient'altro che una *Lotta* per la vita e la morte (*Kampf auf Leben und Tod*). Una *Lotta*, poiché ognuno vorrà sottomettere a sé l'altro, *tutti* gli altri, mediante un'*azione* negatrice, distruttiva. Una *Lotta* per la vita e la *morte*, perché il Desiderio, che si dirige su un Desiderio dirigentesi a sua volta su un Desiderio, *supera* il dato biologico, in modo che l'Azione effettuata in funzione di questo Desiderio non è limitata da questo dato. Detto altrimenti, l'Uomo rischierà la propria *vita* biologica per soddisfare il suo Desiderio *non*-biologico. E Hegel dice che l'essere che è incapace di mettere a repentaglio la propria vita per raggiungere gli scopi non immediatamente vitali, che cioè non è in grado di rischiare la pro-

pria vita in una Lotta per il *Riconoscimento*, in una lotta di puro *prestigio*, non è un essere veramente umano.

L'esistenza umana, storica, cosciente di se stessa, non è dunque possibile se non là dove ci sono, o almeno ci sono state, lotte sanguinose, guerre di prestigio. Di una di queste lotte Hegel udiva i rumori mentre terminava la sua *PhG*, in cui prendeva coscienza di sé rispondendo al suo « che cosa sono? ».

È evidente, però, che le tre premesse menzionate nella *PhG* non bastano a spiegare la possibilità della battaglia di Jena. Infatti, se *tutti* gli uomini fossero quali li ho appena descritti, ogni Lotta di prestigio terminerebbe con la *morte* di uno almeno degli avversari: alla fine, cioè, non resterebbe al mondo che un *solo* uomo, e, secondo Hegel, egli non sarebbe più, non sarebbe affatto un essere *umano*, perché la *realtà* umana non è altro che il *riconoscimento* di un uomo da parte di un *altro* uomo.

Per spiegare la battaglia di Jena, la *Storia* che questa battaglia conclude, occorre dunque situare una quarta e ultima premessa irriducibile all'interno della *PhG*. Occorre supporre che la Lotta terminerà in maniera tale che due avversari restino in vita. Ora, perché ciò avvenga, bisogna supporre che uno degli avversari *ceda* all'altro e gli si sottometta, riconoscendolo senza essere riconosciuto da lui. Bisogna supporre che la Lotta termini con la vittoria di colui che è disposto ad andare *fino in fondo* su colui che, posto di fronte alla morte, non riesce a sollevarsi al di sopra del suo *istinto* biologico di conservazione (identità). Per usare il linguaggio di Hegel, bisogna supporre che ci sia un vincitore che diventa il *Signore* del vinto. Oppure, se si preferisce, un vinto che diventa il *Servo* del vincitore. La quarta e ultima premessa della *PhG* è l'esistenza di una differenza tra Signore e Servo, o, più esattamente, è la *possibilità* di una differenza tra *futuro* Signore e *futuro* Servo.

Il vinto ha subordinato il suo desiderio *umano* di *Riconoscimento* al desiderio *biologico* della conservazione della *vita*: questo determina e rivela, a lui e al vincitore, la sua inferiorità. Il vincitore ha rischiato la *vita* per uno scopo *non* vitale: questo determina e rivela, a lui e al vinto, la sua superiorità sulla vita biologica e, di conseguenza, sul vinto.

Così, la differenza tra Signore e Servo è *realizzata* nell'esistenza del vincitore e del vinto, ed è *riconosciuta* da entrambi.

La superiorità del Signore sulla Natura, fondata sul rischio della vita nella Lotta di prestigio, si realizza mediante il *Lavoro* del Servo. Questo Lavoro si interpone tra il Signore e la Natura. Il Servo trasforma le condizioni *dato* dell'esistenza in modo da renderle *conformi* alle esigenze del Signore. La Natura trasformata dal Lavoro del Servo *serve* il Signore, senza che egli abbia bisogno a sua volta di servirla. Il lato subordinante dell'interazione con la Natura ricade sul Servo: assoggettando il Servo e costringendolo a lavorare, il Signore assoggetta la Natura e *realizza* così la sua libertà nella Natura. L'esistenza del Signore può dunque restare esclusivamente *guerriera*: egli lotta, ma non lavora. Quanto al Servo, la sua esistenza si riduce al *Lavoro* (Arbeit) che egli esegue al *Servizio* (Dienst) del Signore. Egli lavora, ma non lotta. Secondo Hegel, solo l'azione effettuata al servizio di un altro è « Lavoro » (Arbeit) nel senso proprio del termine, un'azione essenzialmente umana e umanizzante. L'essere che opera per soddisfare i *propri* istinti, che, in quanto tali, sono sempre *naturali*, non si eleva al di sopra della Natura: resta un essere *naturale*, un animale. Ma agendo per soddisfare un istinto che *non* è mio, io agisco in funzione di ciò che, per me, non è istinto. Agisco in funzione di un'*idea*, di uno scopo *non* biologico. Questa trasformazione della Natura in funzione di un'*idea non* materiale è il *Lavoro* nel senso proprio del termine, Lavoro che crea un Mondo non naturale, tecnico, umanizzato, adattato al Desiderio *umano* di un essere che ha *dimostrato* e realizzato la sua superiorità sulla Natura rischiando la vita per lo scopo *non* biologico del Riconoscimento. E soltanto questo Lavoro ha potuto alla fine produrre il *tavolo* sul quale Hegel scriveva la *PhG*, e che faceva parte del contenuto di quell'Io analizzato da Hegel quando rispondeva al suo: « che cosa sono? ».

In generale, ammettendo le quattro premesse menzionate, cioè: 1° l'esistenza della rivelazione dell'Essere dato mediante la Parola; 2° l'esistenza di un Desiderio produttore un'Azione *negatrice*, trasformatrice dell'Essere dato; 3° l'esistenza di *più* Desideri, capaci di desiderarsi recipro-

camente, e 4° l'esistenza di una *possibilità* di differenza tra i Desideri dei (futuri) Signori e i Desideri dei (futuri) Servi: ammettendo queste quattro premesse, si comprende la possibilità di un processo *storico*, di una *Storia* che è, nell'insieme, la storia delle Lotte e del Lavoro che mettono capo infine alle guerre di Napoleone e al tavolo sul quale Hegel scrisse la *PhG* per *comprendere* e queste guerre e questo tavolo. Inversamente, per spiegare la possibilità della *PhG*, che è scritta su un *tavolo* e spiega le guerre di Napoleone, bisogna supporre le quattro premesse menzionate.¹

In definitiva, possiamo dunque dire che l'Uomo è nato, e la Storia è cominciata, con la prima Lotta che porta all'apparizione di un Signore e di un Servo. Vale a dire che, alla sua origine, l'Uomo è sempre o Signore o Servo; e non c'è Uomo verace se non là dove c'è un Signore e un Servo. (Occorre essere almeno *in due* per essere *umano*). E la storia universale, la storia dell'interazione tra gli uomini e della loro interazione con la Natura, è la storia dell'interazione tra Signori guerrieri e Servi lavoratori. Di conseguenza, la Storia si arresta nel momento in cui sparisce la differenza, l'opposizione tra Signore e Servo; nel momento in cui il Signore cesserà di essere tale, perché non avrà più un Servo, e il Servo cesserà di essere tale, perché non avrà più un Signore, senza, d'altra parte, diventare a sua volta Signore, poiché non ci saranno più Servi.

Ora, secondo Hegel, è nelle e mediante le guerre di Napoleone, e, in particolare, nella e mediante la battaglia di Jena, che si realizza questo compimento della Storia attraverso la soppressione-dialettica (*Aufheben*) tanto del Signore quanto del Servo. Di conseguenza, la presenza

1. Si potrebbe cercare di dedurre la prima premessa dalle altre tre: la Parola (Logos) rivelatrice dell'Essere nasce nella e dall'Auto-coscienza del Servo (mediante il Lavoro). Quanto alla quarta premessa, essa postula l'atto di *libertà*. Infatti, niente *predispone* il futuro Signore alla Signoria, come niente *predispone* alla Servitù il futuro Servo; ognuno può *crearsi* (liberamente) quale Signore o quale Servo. Ciò che è *dato* non è dunque la *differenza* fra Signore e Servo, ma l'atto libero che la *crea*. Ora, l'atto *libero* è per definizione « *indeducibile* ». Si tratta dunque di una *premesse* assoluta. Tutto quello che si può dire è che, senza l'atto libero primordiale che crea la Signoria e la Servitù, la storia e la filosofia non potrebbero esistere. A sua volta, quest'atto presuppone una pluralità di Desideri *reciprocamente desiderantisi*.

della battaglia di Jena nella coscienza di Hegel è di un'importanza capitale. Perché ode i rumori di questa battaglia, Hegel può sapere che la Storia si compie o si è compiuta, e che, di conseguenza, *la sua concezione del Mondo è una concezione totale, il suo sapere è un sapere assoluto.*

Solo che, per *saperlo*, per sapere di essere il pensatore capace di realizzare la Scienza assoluta, egli deve *sapere* che le guerre napoleoniche realizzano la sintesi dialettica del Signore e del Servo. E per saperlo, egli deve sapere, da una parte, che cos'è l'*essenza* (Wesen) del Signore e del Servo, e, dall'altra, come e perché la Storia, che è cominciata con la « prima » Lotta di prestigio, è arrivata alle guerre di Napoleone.

L'analisi del carattere essenziale dell'opposizione Signore-Servo, cioè del principio motore del processo storico, si trova nel capitolo iv. Mentre l'analisi del processo storico è data nel capitolo vi.

La Storia — questo processo umano universale che ha condizionato l'avvento di Hegel, del pensatore dotato di un Sapere *assoluto*, processo che il pensatore deve *comprendere* in e mediante una *Fenomenologia* prima di poter realizzare il Sapere assoluto nel *Sistema della Scienza* —, la storia universale non è dunque nient'altro che la storia del rapporto *dialettico*, cioè *attivo*, tra Signoria e Servitù. La Storia si compirà dunque nel momento in cui sarà realizzata la sintesi del Signore e del Servo, sintesi costituita dall'Uomo integrale, il Cittadino dello Stato universale e omogeneo, creato da Napoleone.

Questa concezione, secondo la quale la Storia è una dialettica o *inter-azione* tra Signoria e Servitù, permette di comprendere il *sensu* della divisione del processo storico in tre grandi periodi (di durata, d'altronde, molto diseguale). Se la Storia comincia con la Lotta a seguito della quale un Signore *domina* un Servo, è necessario che il primo periodo storico sia quello in cui l'esistenza umana è interamente determinata dall'esistenza del *Signore*. Nel corso di questo periodo sarà dunque la *Signoria* a rivelare la sua essenza, realizzando attraverso l'azione le sue possibilità esistenziali. Ma, se la Storia non è che una dialettica della Signoria e della Servitù, occorre che anche quest'ultima si riveli interamente, realizzandosi completamente attraverso

so l'Azione. Occorre dunque che il primo periodo sia completato da un secondo, in cui l'esistenza umana sarà determinata dall'esistenza *servile*. Da ultimo, se la fine della Storia è la *sintesi* della Signoria e della Servitù, e la *comprensione* di questa sintesi, occorre che questi due periodi siano seguiti da un terzo, durante il quale l'esistenza umana in qualche modo neutralizzata, sintetica, si rivela a se stessa, realizzando attivamente le proprie *possibilità*. Stavolta, queste possibilità includono anche la possibilità di *comprendersi*, pienamente e definitivamente, cioè perfettamente.

Questi tre grandi periodi storici sono analizzati da Hegel nel capitolo VI.

Ma, beninteso, per scrivere il capitolo VI, per comprendere che cos'è la Storia, non basta sapere che la Storia si compone di tre periodi. Occorre anche sapere ciò che ognuno di questi è, comprendere il perché e il come dell'evoluzione di ciascuno e del passaggio dall'uno all'altro. Ora, per comprenderlo, occorre sapere ciò che è il *Wesen*, la realtà-essenziale, della Signoria e della Servitù, dei due principi che, nella loro inter-azione, realizzeranno il processo qui esaminato. L'analisi del Signore in quanto tale e del Servo in quanto tale è svolta nella sezione B del capitolo IV.

Cominciamo con il Signore.

Il Signore è l'uomo che è andato fino in fondo in una Lotta di prestigio, che ha rischiato la *vita* per farsi *riconoscere* nella sua superiorità assoluta da un *altro* uomo. Ha dunque preferito alla sua *vita reale*, naturale, biologica, qualcosa di *ideale*, di spirituale, di *non-biologico*: il fatto di essere *anerkannt*, di essere *ricosciuto* in e da una *coscienza*, di portare il *nome* « Signore », di essere *chiamato* « Signore ». Così, egli ha « mostrato », provato (*bewährt*), realizzato e rivelato la sua *superiorità* sull'esistenza biologica, sulla *sua* esistenza biologica, sul Mondo naturale in generale e su tutto ciò che si sa e che egli sa essere *solidale* con questo Mondo, in particolare sul Servo. Questa superiorità, dapprima puramente ideale, consistente nel fatto mentale di essere riconosciuto e di sapersi riconosciuto in quanto Signore dal Servo, si *realizza*, si *materializza* attraverso il *Lavoro* del Servo. Il Signore, che ha saputo costringere il

Servo a *ricoscerlo* come Signore, sa anche costringerlo a *lavorare* per lui, a cedergli il risultato della sua *Azione*. Così, il Signore non ha più bisogno di fare sforzi per soddisfare i suoi desideri (naturali). Il lato *assoggettante* di questa soddisfazione è passato al Servo: il Signore, dominando il Servo lavoratore, domina la Natura e vive in essa da *Signore*. Ora, mantenersi nella Natura senza lottare contro di essa è vivere nel *Genuß*, nel Godimento. E il godimento che si ottiene senza fare sforzi è la *Lust*, il Piacere. La vita dei Signori, nella misura in cui non è Lotta cruenta, Lotta di prestigio con esseri umani, è una vita nel piacere.

A prima vista, sembra che il Signore realizzi il massimo grado dell'esistenza umana, in quanto è l'uomo pienamente soddisfatto (*befriedigt*), nella e mediante la sua esistenza reale, da ciò che è. Ma, in realtà, non è così.

Quest'uomo che cos'è, che cosa *vuole* essere, se non un Signore? È per diventarlo, per essere *Signore* che ha rischiato la vita, non per vivere nel piacere. Ora, quel che voleva ingaggiando la lotta era farsi riconoscere da un *altro*, cioè da un *altro* da lui, che però è *come lui*, da un *altro* uomo. Ma, in realtà, alla fine della Lotta egli non è riconosciuto se non da un *Servo*. Per essere *uomo*, ha voluto farsi riconoscere da un altro uomo. Ma se essere uomo è essere *Signore*, il Servo non è un uomo, e farsi riconoscere da un Servo non è farsi riconoscere da un *uomo*. Sarebbe necessario farsi riconoscere da un altro Signore. Ma questo è impossibile, perché, per definizione, il Signore preferisce la morte al riconoscimento servile della superiorità di un altro. In breve, il Signore non perviene mai a realizzare il suo scopo, lo scopo per il quale rischia la sua stessa vita. Il Signore può essere soddisfatto solo nella e dalla morte, *la sua* o quella del suo avversario. Ma non si può essere *befriedigt* (pienamente soddisfatto) da ciò che è, da ciò che si è nella e mediante la *morte*. Infatti, la morte non è, il morto non è, mentre quello che è, quello che vive, è solo un Servo. Ora, valeva veramente la pena di rischiare la propria vita per sapersi riconosciuto da un *Servo*? No, evidentemente. E per questo, a meno che il Signore non si abbrutisca nel piacere e nel godimento, appena si rende conto del suo *vero* scopo e del movente delle sue *azioni*,

cioè delle sue azioni guerriere, *non sarà affatto*, non sarà *mai* « *befriedigt* », soddisfatto da ciò che è, da ciò che egli è.

Detto altrimenti, la Signoria è un'impasse esistenziale. Il Signore può o *abbrutirsi* nel piacere o *morire* sul campo di battaglia da Signore, ma non può *vivere coscientemente*, sapendosi *soddisfatto* da quel che è. Ora, solo la soddisfazione cosciente, la *Befriedigung*, può dare compimento alla Storia, giacché solamente l'Uomo che si *sa soddisfatto* da ciò che è non tende più a superarsi, a superare ciò che egli è e ciò che è mediante l'Azione trasformatrice della Natura, mediante l'Azione creatrice della Storia. Se la Storia deve *compiersi*, se il Sapere assoluto deve essere possibile, soltanto il Servo può fare ciò, arrivando alla Soddisfazione. Per questo Hegel afferma che la « verità » (= realtà rivelata) del Signore è il Servo. L'ideale umano, nato nel Signore, può *realizzarsi* e rivelarsi, diventare *Wahrheit* (verità), solo nella e mediante la Servitù.

Per potersi fermare e comprendere, occorre essere *soddisfatto*. E per questo occorre certo *cessare* di essere Servo. Ma per poter cessare di essere *Servo*, bisogna esserlo *stato*. E poiché c'è Servo solo là dove c'è un Signore, la Signoria, pur essendo essa stessa un'impasse, è « giustificata » come tappa necessaria dell'esistenza storica che porta alla Scienza assoluta di Hegel. Il Signore appare unicamente per produrre il Servo che lo « sopprime » (*aufhebt*) in quanto Signore, con ciò « sopprimendo » se stesso in quanto Servo. E sarà questo Servo « soppresso » a essere soddisfatto da ciò che egli è e a comprendersi in quanto soddisfatto nella e dalla filosofia di Hegel, nella e dalla *PhG*. Il Signore non è che il « catalizzatore » della Storia che sarà realizzata, compiuta e « rivelata » dal Servo o dall'ex-Servo diventato Cittadino.

Ma, innanzitutto, vediamo cos'è il Servo ai suoi *inizi*, il Servo del Signore, il Servo non ancora soddisfatto dalla Cittadinanza, che realizza e rivela la sua Libertà.

L'Uomo è diventato Servo perché ha avuto paura della morte. Certo, da una parte, questa paura (*Furcht*) rivela la sua dipendenza di fronte alla Natura e così giustifica la sua dipendenza di fronte al Signore, che, lui sì, *domina* la Natura. Ma, dall'altra, questa stessa paura ha, secondo Hegel, un valore positivo, che determina la *superiorità* del

Servo sul Signore. È che attraverso la paura animale della morte (*Angst*), il Servo ha provato il Terrore o l'angoscia (*Furcht*) del Nulla, del suo nulla. Ha intravisto se stesso come nulla, ha compreso che la sua intera esistenza non era che una morte « superata », « soppressa » (*aufgehoben*): un Nulla mantenuto nell'Essere. Ora, l'abbiamo visto e lo vedremo ancora, la base profonda dell'antropologia hegeliana è formata da questa idea che l'Uomo non è un Essere che è in una identità eterna con se stesso nello Spazio, ma un Nulla che *annienta* in quanto Tempo nell'Essere spaziale, mediante la *negazione* di questo Essere; mediante la negazione o trasformazione del dato, a partire da un'idea o da un ideale che *non è* ancora, che è ancora nulla (« progetto »); mediante la negazione che si chiama *Azione* (*Tat*) della Lotta e del *Lavoro* (*Kampf und Arbeit*). Dunque il Servo che, attraverso la paura della morte, tocca il Nulla che sta al fondo del suo Essere (naturale), si comprende, comprende l'Uomo, meglio del Signore. A partire dalla « prima » Lotta, il Servo ha un'intuizione della realtà umana, e in ciò sta la ragione profonda per la quale in fin dei conti sarà lui, e non il Signore, a compiere la Storia, rivelando la verità sull'Uomo, rivelando la sua realtà mediante la Scienza hegeliana.

Ma, sempre grazie al Signore, il Servo ha un altro vantaggio, dovuto al fatto che egli *lavora* e che lavora al *servizio* (*Dienst*) di un *altro*, che *serve* un altro *lavorando*. Lavorare per un *altro* è agire contro gli *istinti* che spingono l'uomo a soddisfare i *propri* bisogni. Non c'è *istinto* che costringa il Servo a lavorare per il Signore. Se lo fa, è per *paura* del Signore. *Questa* paura è però diversa da quella che egli ha provato al momento della Lotta: il pericolo non è più *immediato*; il Servo *sa* soltanto che il Signore può ucciderlo; non lo *vede* nell'atteggiamento omicida. Detto altrimenti, il Servo che *lavora* per il Signore, reprime i propri *istinti* in funzione di un'*idea*, di un *concetto*.¹ E in ciò sta precisamente quel che rende la sua attività un'attività specificamente

1. Secondo Hegel, il Concetto (*Begriff*) e l'Intelletto (*Verstand*) nascono dal Lavoro del Servo, mentre la Conoscenza sensibile (*sinnliche Gewißheit*) è un dato irriducibile. Si potrebbe però tentare di dedurre ogni conoscenza umana dal Lavoro.

umana, un *Lavoro*, un'*Arbeit*. Agendo, egli nega, trasforma il dato, la Natura, la *sua* Natura; e lo fa in funzione di un'*idea*, di ciò che non è nel senso biologico del termine, in funzione dell'*idea* di un *Signore*, cioè di una nozione essenzialmente *sociale*, umana, storica. Ora, poter trasformare il dato naturale in funzione di un'*idea* non naturale significa trovarsi in possesso di una *tecnica*. E l'*idea* che produce una tecnica è un'*idea*, un concetto *scientifico*. Da ultimo, possedere dei concetti scientifici è essere dotati d'Intelletto, di *Verstand*, della facoltà delle nozioni *astratte*.

L'Intelletto, il pensiero astratto, la scienza, la tecnica, le arti – tutto questo ha dunque la sua origine nel lavoro forzato del Servo. È dunque il Servo, e non il Signore, a realizzare tutto quanto si riferisce a queste cose. Segnatamente, la fisica newtoniana (che ha tanto impressionato Kant), la fisica della Forza e della Legge, che, secondo Hegel, sono in ultima analisi la forza del vincitore nella Lotta di prestigio e la legge del Signore, riconosciuta dal Servo.

Ma non sono solo questi i vantaggi procurati dal Lavoro. Esso aprirà inoltre il cammino della Libertà, o, più esattamente, della liberazione.

Infatti, il Signore ha realizzato la sua libertà, superando nella Lotta il suo *istinto* di vita. Ora, lavorando per un *altro*, il Servo supera anch'egli i suoi *istinti*, ed elevandosi così al pensiero, alla scienza, alla tecnica, trasformando la Natura in funzione di un'*idea*, riesce anch'egli a dominare la Natura e la *sua* « Natura », cioè proprio quella Natura che lo dominava al momento della Lotta e che lo ha reso Servo del Signore. Mediante il suo Lavoro, il Servo perviene dunque al medesimo risultato al quale perviene il Signore rischiando la vita nella Lotta: egli non dipende più dalle condizioni date, naturali, dell'esistenza; le *modifica* a partire dall'*idea* che si fa di se stesso. Prendendo *coscienza* di questo fatto, egli prende coscienza della sua *libertà* (*Freiheit*), della sua autonomia (*Selbständigkeit*). E, servendosi del *pensiero* che nasce dal suo Lavoro, egli forma la *nozione* astratta della Libertà che è stata realizzata in lui da questo stesso Lavoro.

Certo, nel Servo propriamente detto, questa *nozione* della Libertà non corrisponde ancora a una *realtà* effetti-

va. Egli si libera mentalmente solo grazie al lavoro *forzato*, solo perché è Servo di un Signore. In realtà, egli *resta* Servo. Egli dunque si libera, per così dire, solo per essere liberamente Servo, per essere più Servo ancora di quanto non fosse prima di aver formato l'*idea* della Libertà. Solo che ciò in cui consiste l'insufficienza del Servo è al contempo la sua perfezione: è perché non è realmente libero che egli ha un'*idea* della Libertà, un'*idea non* realizzata, ma che può essere realizzata mediante la trasformazione cosciente e volontaria dell'esistenza data, mediante l'abolizione attiva della Servitù. Il Signore invece è libero; la sua idea della Libertà non è *astratta*. Ecco perché essa non è un'*idea* nel senso proprio del termine, un'*ideale* da realizzare. Ecco perché il Signore non arriva mai a superare la libertà realizzata in *lui* e l'insufficienza di *questa* libertà. Il *progresso* nella realizzazione della Libertà può essere effettuato solo dal Servo, il quale parte da un ideale *non* realizzato della Libertà. Ed è perché egli ha un'*ideale*, un'*idea astratta*, che il progresso della *realizzazione* della Libertà può compiersi mediante la *comprensione* della Libertà, mediante la nascita dell'*Idea assoluta* (absolute Idee) della Libertà umana, rivelata nel e dal Sapere assoluto.

In generale, è il Servo, e lui soltanto, che può realizzare un *progresso*, oltrepassare il *dato*, e, in particolare, il dato che egli stesso è. Da una parte, come ho appena detto, possedendo l'*idea* della Libertà e *non essendo* libero, egli è portato a trasformare le condizioni (sociali) date della sua esistenza, cioè a realizzare un progresso storico. In secondo luogo, ed è qui il punto importante, questo progresso ha per lui un senso quale non ha, né può avere, per il Signore. La libertà del Signore, nata nella e dalla Lotta, è un'*impasse*. Per realizzarla, occorre farla riconoscere da un *Servo*, occorre trasformare in *Servo* colui che la riconosce. Ora, la mia libertà cessa di essere un sogno, un'illusione, un ideale astratto solo nella misura in cui essa è *universalmente riconosciuta* da coloro che io riconosco degni di riconoscerla. Ed è precisamente questo che il Signore non può *mai* ottenere. Certo, la sua libertà è riconosciuta. È dunque *reale*. Ma non è riconosciuta che da Servi. È dunque insufficiente nella sua realtà, non può *soddisfare* chi la realizza. E, tuttavia, fintanto che essa resta libertà di Signore, la

situazione non può cambiare. Al contrario, se, all'inizio, la libertà del Servo non è riconosciuta da nessun altro al di fuori di lui, se quindi è puramente *astratta*, essa può finire per *realizzarsi*, e realizzarsi nella sua *perfezione*. Infatti, il Servo *riconosce* la realtà e dignità umane del Signore. Gli basta imporre la sua libertà al Signore per raggiungere la soddisfazione definitiva data dal Riconoscimento *reciproco*¹ e, in tal modo, arrestare il processo storico.

Certo, per farlo deve lottare contro il Signore, cioè, precisamente, cessare di essere Servo, superare la sua paura della morte. Deve diventare *altro* da quello che è. Ora, contrariamente al Signore-guerriero, che resterà sempre ciò che già è: Signore, il Servo-lavoratore può cambiare, ed effettivamente cambia grazie al suo lavoro.

L'Azione umana del Signore si riduce al rischio della propria vita. Ma il rischio della vita è dovunque e sempre lo stesso. È il fatto del rischio che conta, e poco importa che venga usata un'ascia di pietra o una mitragliatrice. Quindi, non la Lotta in quanto tale, il rischio della vita, ma il *Lavoro* un giorno produce una mitragliatrice, e non più un'ascia. L'atteggiamento puramente guerresco del Signore non varia nel corso dei secoli, e non sarà dunque questo a produrre un cambiamento storico. Senza il Lavoro del Servo, la « prima » Lotta si riprodurrebbe indefinitamente: nulla cambierebbe in essa; nulla essa cambierebbe nel Signore; nulla cambierebbe dunque nell'Uomo, mediante l'Uomo, per l'Uomo; il Mondo resterebbe identico a se stesso, sarebbe Natura e non Mondo storico, umano.

Del tutto diversa è la situazione creata dal Lavoro. L'Uomo che lavora *trasforma* la Natura data. Se egli ripete il suo atto, lo ripete dunque in *altre* condizioni, e il suo atto sarà anch'esso diverso. Dopo aver fabbricato la prima ascia, l'uomo potrà servirsene per fabbricarne una seconda, che, per ciò stesso, sarà diversa, migliore. La produzione trasforma i mezzi di produzione; la modificazione dei mezzi semplifica la produzione; ecc. Là dove c'è Lavoro, c'è dunque necessariamente cambiamento, progresso, evoluzione storica.¹

1. L'oggetto fabbricato incarna un'idea (« progetto ») che è indipen-

Evoluzione *storica*. Infatti, a cambiare in funzione del Lavoro, non è soltanto il Mondo naturale; è anche, anzi soprattutto, l'Uomo. All'inizio, l'Uomo dipende dalle condizioni date, naturali, della sua esistenza. Certo, egli può elevarsi al di sopra di queste condizioni rischiando la vita in una Lotta di prestigio. Ma, in questo rischio, egli nega in qualche modo l'*insieme* di queste condizioni, che sono sempre le stesse: le nega in blocco, senza modificarle, e questa negazione è sempre la stessa. Quindi, la libertà che egli crea in e mediante quest'atto di negazione non dipende dalle forme particolari del dato. Solo elevandosi al di sopra delle condizioni date, mediante la negazione che si effettua nel e attraverso il *Lavoro*, l'Uomo resta in contatto con il concreto, che è diverso a seconda dello spazio e del tempo. Perciò, trasformando il Mondo, egli cambia se stesso.

Lo schema dell'evoluzione storica è dunque il seguente: all'inizio, il futuro Signore e il futuro Servo sono entrambi determinati da un Mondo dato, naturale, indipendente da loro: non sono dunque ancora degli esseri veramente umani, storici. Poi, rischiando la vita, il Signore si innalza al di sopra della Natura data, della sua « natura » data (animale), e diventa un essere umano, un essere che crea se stesso nella e mediante l'Azione negatrice cosciente. Quindi, egli costringe il Servo a lavorare. Questi cambia il Mondo reale dato. Si innalza dunque anche lui al di sopra della Natura, della sua « natura » (animale), perché riesce a renderla altra da quello che è. Certo, il Servo, come il Signore, come l'Uomo in generale, è determinato dal Mondo reale. Ma poiché questo Mondo è stato *cambiato*,¹ cambia anch'egli. E poiché è *lui* che ha cambiato il Mondo, è *lui* che cambia se stesso, mentre il Signore cambia solo per mezzo del Servo. Il processo storico, il diveni-

dente dall'*hic et nunc* materiale; ecco perché questi oggetti « si scambiano ». Di qui, la nascita di un Mondo « economico », specificamente umano, in cui compare il denaro, il capitale, l'interesse, il salario, ecc.

1. Anche gli animali sono degli (pseudo)-tecnici: il primo ragnolo ha cambiato il Mondo tessendovi la prima tela. Sarebbe dunque meglio dire: il Mondo cambia *essenzialmente* (e diventa umano) mediante « lo scambio », che non è possibile se non in funzione del Lavoro che realizza un « progetto ».

re storico dell'essere umano, è dunque l'opera del Servo-lavoratore, non del Signore-guerriero. Certo, senza Signore non ci sarebbe stata Storia. Ma questo unicamente perché senza di lui non ci sarebbe stato Servo, e quindi Lavoro.

Dunque, ancora una volta, grazie al suo Lavoro, il Servo può cambiare e diventare altro da quello che è, cioè, in fin dei conti, cessare di essere Servo. Il lavoro è *Bildung*, nel duplice significato della parola: da una parte, esso forma, trasforma il Mondo, lo umanizza, rendendolo più adatto all'Uomo; dall'altra, esso trasforma, forma, educa l'uomo, lo umanizza, rendendolo più conforme all'*idea* che egli si fa di se stesso e che, all'inizio, è solo un'*idea astratta*, un *ideale*. Se, dunque, all'inizio, nel Mondo dato il Servo aveva una « *natura* » timorosa e *doveva* sottomettersi al Signore, al forte, non è detto che la situazione resterà *sempre* così. Grazie al suo lavoro *egli* può diventare altro; e, grazie al suo lavoro, il *Mondo* può diventare altro. Ed è quanto è effettivamente successo, come mostrano la storia universale e, da ultimo, la Rivoluzione francese e Napoleone.

L'educazione creatrice dell'Uomo mediante il lavoro (*Bildung*) crea la Storia, cioè il *Tempo* umano. Il Lavoro è Tempo, e perciò è necessariamente *nel tempo*: richiede tempo. La trasformazione del Servo, che gli permetterà di superare il suo terrore, la sua paura del Signore, superando l'angoscia della morte – questa trasformazione è lunga e dolorosa. All'inizio, il Servo che, mediante il Lavoro, si è innalzato all'*idea* astratta della sua Libertà, non arriva a *realizzarla*, perché non osa ancora *agire* in vista di questa realizzazione, cioè lottare contro il Signore e rischiare la vita in una Lotta per la Libertà.

È così che prima di *realizzare* la Libertà, il Servo immagina una serie di ideologie, mediante le quali egli cerca di giustificarsi, di giustificare la sua servitù, di conciliare l'*ideale* della Libertà con il *fatto* della Servitù.

La prima di queste ideologie da Servo è lo Stoicismo. Il Servo cerca di persuadersi di essere *effettivamente* libero per il solo fatto di *sapersi* libero, cioè di possedere l'*idea* astratta della Libertà. Le condizioni *reali* dell'esistenza non avrebbero alcuna importanza: poco importa che si sia imperatore romano o schiavo, ricco o povero, malato o

sano; basta avere l'*idea* della libertà, cioè, precisamente, dell'autonomia, dell'indipendenza assoluta da tutte le condizioni *dato* dell'esistenza. (Donde, sia detto incidentalmente, la variante moderna dello Stoicismo, di cui Hegel parla nel capitolo v: la libertà è identificata con la libertà di *pensiero*; lo Stato è detto libero quando in esso si può *parlare* liberamente; fintanto che *questa* libertà è salvaguardata, non c'è nulla da mutare in questo Stato).

La critica di Hegel o, più esattamente, la sua spiegazione del fatto che l'Uomo non si è arrestato a questa soluzione stoica, a prima vista così soddisfacente, può sembrare poco convincente e bizzarra. Hegel dice che l'Uomo abbandona lo Stoicismo perché, da Stoico, si *annoia*. L'ideologia stoica è stata inventata per giustificare l'inazione del Servo, il suo rifiuto di *lottare* per *realizzare* il suo ideale libertario. Dunque, questa ideologia impedisce all'Uomo di agire: lo obbliga ad accontentarsi di *parlare*. Ora, dice Hegel, ogni discorso che resta tale finisce per *annoiare* l'Uomo.

Quest'obiezione, o spiegazione, solo a prima vista è semplicistica. In realtà, essa ha una base metafisica profonda. L'Uomo non è Essere che è: egli è un Nulla che *annienta* mediante la negazione dell'Essere. Ora, la negazione dell'Essere è l'Azione. Ecco perché Hegel dice: « L'essere *vero* dell'uomo è la sua *azione* ». Non *agire* significa dunque non essere in quanto essere veramente umano. Significa essere in quanto *Sein*, in quanto essere dato, naturale; dunque decadere, abbrutirsi. E questa verità metafisica si rivela all'Uomo mediante il fenomeno della noia: l'Uomo che — al pari della cosa, al pari dell'animale, al pari dell'angelo — resta identico a se stesso, non nega, non si nega, cioè non agisce: si *annoia*. E solo l'Uomo può annoiarsi.

Comunque sia, è la *noia* causata dalla chiacchiera stoica che ha costretto l'Uomo a cercare altro. In realtà, l'Uomo non può essere soddisfatto se non *dall'azione*. Ora, agire è trasformare il reale. E trasformare il reale è *negare* il dato. Nel caso del Servo, agire effettivamente sarebbe negare la Servitù, cioè negare il Signore, dunque rischiare la propria vita in una Lotta contro di lui. Il Servo non osa ancora farlo. E, poiché la noia lo spinge all'azione, egli si accontenta di attivare in qualche modo il suo pensiero, facendo-

lo *negatore* del dato. Il Servo stoico diventa il Servo *scettico-nichilista*.

Questo nuovo atteggiamento culmina nel Solipsismo: il valore, la realtà stessa di tutto ciò che non è me, è negata, e il carattere puramente *astratto*, verbale di questa negazione è compensato dalla sua universalità e dal suo radicalismo.

Tuttavia, l'Uomo non è in grado di mantenersi in questo atteggiamento scettico-nichilista. Non ne è in grado perché, in realtà, egli si contraddice con la sua stessa esistenza: come e perché vivere, quando si negano il valore e l'essere del Mondo e degli altri uomini? Così, prendere sul serio il nichilismo vuol dire suicidarsi, cessare completamente di agire e, quindi, di vivere. Ma lo Scettico *radicale* non interessa a Hegel, perché, per definizione, scompare suicidandosi, cessa di essere e, pertanto, cessa di essere un essere umano, un agente dell'evoluzione storica. Solo il Nichilista che *resta in vita* è interessante.

Ora, costui finirà per accorgersi della contraddizione che la sua esistenza implica. E, in generale, è la presa di coscienza di una *contraddizione* il movente dell'evoluzione umana, storica. Prendere coscienza di una contraddizione è necessariamente volerla eliminare. In realtà, è possibile sopprimere la contraddizione di un'esistenza data solo *modificando* l'esistenza data, trasformandola mediante l'Azione. Ma, nel caso del Servo, trasformare l'esistenza è anche lottare contro il Signore. Egli però non vuole farlo. Cerca dunque di giustificare con una nuova ideologia questa contraddizione dell'esistenza scettica, che, in fin dei conti, è la contraddizione stoica, cioè servile, tra l'*idea* o l'*ideale* della Libertà e la *realtà* della Servitù. Questa terza e ultima ideologia del Servo è l'ideologia *cristiana*.

Adesso, il Servo non nega il carattere contraddittorio della sua esistenza. Cerca però di giustificarlo, dicendo che è necessario, inevitabile, che *ogni* esistenza implica una contraddizione. A questo fine egli immagina un « altro-mondo », che è « al di là » (*Jenseits*) del Mondo naturale, sensibile. Quaggiù egli è Servo, e non fa nulla per liberarsi. Ma ha ragione, giacché *tutto* in *questo* Mondo non è che Servitù, e anche il Signore è in esso Servo come lui. Ma la libertà non è una parola vana, una semplice *idea* astratta,

un ideale irrealizzabile, come nello Stoicismo e nello Scetticismo. La Libertà è *reale*, reale nell'*Aldilà*. Nessun bisogno dunque di lottare contro il Signore, perché si è già liberi nella misura in cui si partecipa all'*Aldilà*, perché si è liberati grazie a questo *Aldilà*, all'intervento dell'*Aldilà* nel Mondo sensibile. Nessun bisogno di lottare per farsi riconoscere dal Signore, perché si è riconosciuti da un Dio. Nessun bisogno di lottare per liberarsi in questo Mondo, che è vano e privo di valore tanto per il Cristiano quanto per lo Scettico. Nessun bisogno di lottare, di agire, perché, nell'*Aldilà*, nel solo Mondo che veramente conta, si è già liberati e *uguali* al Signore (nella Servitù di Dio). Si può dunque mantenere l'atteggiamento stoico, ma, questa volta, a buon diritto, e senza noia, giacché ora non si resta eternamente lo *stesso*; si cambia, e *bisogna* cambiare, bisogna superarsi sempre per innalzarsi al di sopra di sé, di sé in quanto dato nel Mondo reale empirico, per raggiungere il Mondo trascendente, l'*Aldilà* che resta inaccessibile.

Senza Lotta, senza sforzo, il Cristiano realizza dunque l'ideale del Servo: ottiene, in e da (o per) Dio, l'*uguaglianza* con il Signore: l'ineguaglianza non è che un'illusione, come tutto il Mondo sensibile, in cui regnano la Servitù e la Signoria.

Soluzione senza alcun dubbio geniale, dirà Hegel. E nessuna meraviglia che l'Uomo per secoli abbia potuto credersi « soddisfatto » da questa ricompensa religiosa del suo Lavoro. Ma, aggiunge Hegel, tutto questo è troppo bello, troppo semplice, troppo facile, per essere vero. In realtà, ciò che ha fatto dell'Uomo un Servo è il rifiuto di rischiare la vita. Egli non cesserà dunque di esserlo, fintanto che non sarà disposto a rischiare la vita in una *Lotta* contro il Signore, fintanto che non accetterà l'idea della propria *morte*. Una liberazione senza Lotta cruenta è dunque metafisicamente impossibile. E questa impossibilità metafisica si rivela anche nell'ideologia cristiana.

Infatti, il Servo cristiano non può affermare la sua uguaglianza con il Signore se non ammettendo l'esistenza di un « altro Mondo » e di un Dio trascendente. Ora, questo Dio è necessariamente un *Signore*, e un Signore *assoluto*. Il Cristiano non si libera dunque del Signore umano se non per asservirsi al Signore divino. Egli si li-

bera, almeno nella sua idea, del Signore umano. Ma, non avendo più Signore, non cessa d'essere Servo. È Servo senza Signore, è Servo in *se stesso*; è l'essenza pura della Servitù [*Servitude*]. E questa Servitù « assoluta » produce un Signore altrettanto assoluto. È davanti a *Dio* che egli è uguale al Signore. Egli è dunque suo eguale solo nella *servitù* assoluta. Egli resta dunque *Servitore*, servitore di un Signore, alla cui gloria e per il cui piacere egli lavora. E questo nuovo Signore è tale che il nuovo Servo cristiano è addirittura *più* servo di quello pagano.

E se il Servo accetta questo nuovo Signore divino, lo fa per la medesima ragione per la quale ha accettato il Signore umano: per paura della morte. Egli ha accettato, o prodotto, la sua prima Servitù, perché essa era il prezzo della sua *vita* biologica. Egli accetta, o produce, la seconda, perché essa è il prezzo della sua *vita eterna*. Infatti, il movente ultimo dell'ideologia dei « due mondi » e della dualità dell'esistenza umana è il desiderio servile della vita a tutti i costi, sublimato nel desiderio di una *vita eterna*. Il Cristianesimo nasce, in fin dei conti, dall'angoscia del Servo davanti al Nulla, al suo nulla; cioè, per Hegel, dall'impossibilità di sopportare la condizione necessaria dell'esistenza umana: la condizione della morte, della finitudine.¹

Pertanto, sopprimere l'insufficienza dell'ideologia cristiana, liberarsi del Signore assoluto e dell'Aldilà, *realizzare* la Libertà e *vivere* nel Mondo da essere umano, autonomo e libero, tutto questo non è possibile se non a condizione di accettare l'idea della morte e, quindi, l'ateismo. E ogni evoluzione del Mondo cristiano non è altro che un passo verso la presa di coscienza atea dell'essenziale finitudine dell'esistenza umana. È solo così, solo « sopprimendo » la *teologia* cristiana, che l'Uomo cesserà definitivamente di essere Servo e *realizzerà* quella stessa idea della Libertà che, restando idea astratta, cioè ideale, ha prodotto il Cristianesimo.

È quanto si realizza nella e mediante la Rivoluzione

1. Non si dà esistenza umana (cosciente, parlante, libera) senza Lotta implicante il rischio della vita, cioè senza morte, senza finitudine essenziale. « L'uomo immortale » è un « cerchio quadrato ».

francese, che porta a compimento l'evoluzione del Mondo cristiano, e inaugura il terzo Mondo storico, in cui la libertà *realizzata* sarà alla fine concepita (*begriffen*) dalla filosofia: dalla filosofia tedesca, e *per ultimo* da Hegel. Ora, affinché una Rivoluzione pervenga *realmente* a sopprimere il Cristianesimo, occorre che l'ideale cristiano si *realizzi* innanzitutto sotto forma di un *Mondo*. Infatti, affinché un'ideologia possa essere superata, « soppressa » dall'Uomo, occorre che l'Uomo faccia dapprima l'esperienza della *realizzazione* di questa ideologia nel Mondo reale in cui vive. La questione è dunque quella di sapere come il Mondo pagano della Signoria possa diventare un Mondo cristiano della Servitù senza che ci sia stata Lotta tra Signori e Servi, senza che ci sia stata Rivoluzione propriamente detta. Poiché in tal caso il Servo sarebbe diventato il Lavoratore libero che lotta e rischia la vita, cesserebbe allora di essere Servo e non potrebbe quindi realizzare un Mondo *cristiano*, essenzialmente servile.

Hegel risolve questo problema nella sezione A del capitolo vi. Vediamo come.

Nella *PhG* Hegel non parla della *genesì* dello Stato pagano. Studiamolo dunque in quanto Stato già formato.

Il carattere essenziale di questo Stato, della Società pagana, è determinato dal suo essere uno Stato, una Società di *Signori*. Lo Stato pagano riconosceva come cittadini unicamente i Signori. Non è cittadino se non chi fa la guerra, ed è solo il cittadino a fare la guerra. Il lavoro è assegnato ai Servi, che stanno al margine della Società e dello Stato. E lo Stato, nel suo insieme, è quindi uno Stato-Signore, che individua il senso della sua esistenza non nel suo lavoro, ma nel suo prestigio, nelle guerre di prestigio che conduce per far riconoscere, dagli altri Stati, da *tutti* gli altri Stati, la sua autonomia e la sua supremazia.

Ora, secondo Hegel, da tutto ciò consegue che lo Stato pagano dei Signori guerrieri e oziosi non può riconoscere, non potrà far riconoscere o realizzare, se non l'elemento *universale* dell'esistenza umana, dal momento che l'elemento *particolare* resta al margine della Società e dello Stato propriamente detti.

Quest'opposizione della Particolarità e dell'Universalità, dell'*Einzelheit* e dell'*Allgemeinheit*, è fondamentale in

Hegel. E se, secondo lui, la Storia può essere interpretata come una dialettica tra Signoria e Servitù, essa può anche essere intesa come una dialettica del Particolare e dell'Universale nell'esistenza umana. Queste due interpretazioni si completano d'altronde reciprocamente, perché la Signoria corrisponde all'Universalità e la Servitù alla Particolarità.

Ecco cosa significa questo.

Fin dall'inizio, l'Uomo ricerca l'*Anerkennung*, il Riconoscimento. Non si accontenta di attribuirsi da se stesso un valore. Vuole che questo valore *particolare, suo*, sia riconosciuto da *tutti, universalmente*.

Detto altrimenti: l'Uomo non può essere veramente « soddisfatto », la Storia non può arrestarsi se non nella e mediante la formazione di una Società, di uno Stato, in cui il valore strettamente particolare, personale, individuale, di ciascuno è riconosciuto in quanto tale, nella sua stessa particolarità, da *tutti*, dall'Universalità incarnata nello Stato in quanto tale, e in cui il valore universale dello Stato è riconosciuto e realizzato dal Particolare in quanto tale, da *tutti* i Particolari.¹ Ora, un tale Stato, una tale sintesi della Particolarità e dell'Universalità, non è possibile se non dopo la « soppressione » dell'opposizione tra il Signore e il Servo, dato che la sintesi del Particolare e dell'Universale è anche una sintesi della Signoria e della Servitù.

Fintanto che il Signore si oppone al Servo, fintanto che c'è Signoria e Servitù, la sintesi del Particolare e dell'Universale non può essere realizzata, e l'esistenza umana non sarà mai « soddisfatta ». Questo non soltanto perché il *Servo* non è universalmente riconosciuto. E non soltanto perché il Signore stesso non arriva al riconoscimento *veramente* universale, dato che non riconosce una parte di coloro che lo riconoscono: i Servi. Questa sintesi è impossibile perché il Signore è in grado di realizzare e di far riconoscere solo l'elemento *universale* nell'Uomo, mentre il Servo riduce la sua esistenza a un valore meramente *particolare*.

1. D'altronde, il Particolare che realizza un valore universale non è più un Particolare: egli è Individuo (= Cittadino dello Stato universale e omogeneo, sintesi del Particolare e dell'Universale). Allo stesso modo, l'Universale (Stato) realizzato dal Particolare è individualizzato. È lo

Il Signore costituisce il suo valore umano rischiando la propria vita. Ora, questo rischio è ovunque e sempre, in *tutti*, il medesimo. L'Uomo che rischia la propria vita non differisce in nulla, per il solo fatto di aver rischiato la vita, da tutti gli altri che hanno fatto altrettanto. Il valore umano costituito dalla Lotta è essenzialmente *universale*, « impersonale ». Ecco perché lo Stato dei Signori, che riconosce un uomo solo in funzione del fatto che egli rischia la propria vita per lo Stato in una guerra di prestigio, riconosce nell'uomo, nel cittadino, soltanto l'elemento puramente *universale*: il cittadino di questo Stato è *un* cittadino qualunque; in quanto cittadino riconosciuto dallo Stato, non differisce dagli altri; è *un* guerriero anonimo, non è il Signor *tal dei tali*. È lo stesso Capo dello Stato non è che *un* rappresentante qualunque dello Stato, dell'Universale, non un *Individuo* propriamente detto: nella sua attività egli è funzione dello Stato; non è lo Stato a essere funzione della sua volontà personale, particolare. In breve, il Capo dello Stato-città greco non è un « dittatore » nell'accezione moderna, cristiana, romantica del termine. Non è un Napoleone, che *crea* uno Stato con la sua volontà *personale*, per realizzare e far riconoscere la sua *Individualità*. Il Capo pagano accetta uno Stato *dato*, e il suo valore proprio, la sua stessa realtà non è che una funzione di questo Stato, di questo elemento *universale* dell'esistenza. Ecco perché il Signore, il Pagano non è mai « soddisfatto ». Solo l'Individuo potrà esserlo.

Quanto all'esistenza del Servo, essa si limita all'elemento meramente *particolare*. Il valore umano costituito dal *Lavoro* è essenzialmente *particolare*, « personale ». La *Bildung*, la formazione educatrice del Lavoratore mediante il Lavoro, dipende dalle condizioni concrete in cui il lavoro si effettua, condizioni che variano nello spazio e si modificano nel tempo in funzione di questo stesso lavoro. Dunque, in fin dei conti, è mediante il Lavoro che si costituiscono le differenze tra gli uomini, si formano le « particolarità », le « personalità ». Ed è quindi il Servo-lavoratore, e non il Signore-guerriero, a prendere *coscienza* della sua « perso-

Stato-Individuo, o l'Individuo-Stato, incarnato nella persona del Capo universale (Napoleone) e rivelato dal Saggio (Hegel).

nalità » e a immaginare le ideologie « individualiste », in cui il valore assoluto è attribuito alla Particolarità, alla « personalità », e non all'Universalità, allo Stato in quanto tale e al Cittadino considerato come tale.

Solo che a essere riconosciuto *universalmente*, dagli altri, dallo Stato, dalla Signoria in quanto tale, non è il Lavoro, né la « personalità » del lavoratore, ma tutt'al più il *prodotto* impersonale del lavoro. Fintanto che il Servo lavora restando Servo, cioè fintanto che egli non rischia la vita, fintanto che non lotta per imporre il suo valore personale allo Stato, fintanto che non interviene attivamente nella vita sociale, il suo valore particolare resta puramente *soggettivo*: egli è *il solo* a riconoscerlo. Il suo valore è dunque *unicamente* particolare; la *sintesi* del Particolare e dell'Universale, cioè l'Individualità, è realizzata nel Servo altrettanto poco che nel Signore. Ecco perché, ancora una volta, la sintesi della Particolarità e dell'Universalità nell'Individualità, che sola può veramente « soddisfare » l'Uomo, non può realizzarsi se non nella e mediante la « soppressione » sintetica della Signoria e della Servitù.

Ma torniamo allo Stato pagano, allo Stato-città dei Signori-guerrieri non-lavoratori.

Questo Stato, come ogni Stato, si interessa a e riconosce solo l'*Azione* dei cittadini, che qui si riduce all'azione guerriera. Lo Stato pagano non riconosce dunque nel Cittadino se non l'aspetto *universale* dell'esistenza umana. Tuttavia, l'elemento particolare non è, né può essere, del tutto escluso.

Infatti, il Signore non è soltanto Signore di servi e cittadino-guerriero di uno Stato. Egli è anche necessariamente membro di una Famiglia. E alla Famiglia, nel Signore pagano, appartiene l'aspetto *particolare* della sua esistenza.

In seno alla sua Famiglia, l'Uomo non è un Signore qualunque, un Cittadino, un guerriero. È padre, marito, figlio, ed è *questo* padre, *questo* marito: *un tal dei tali*, un « singolo ». Soltanto che la sua singolarità riconosciuta nella e dalla Famiglia non è veramente umana. Infatti, nel Signore pagano che non lavora, l'*Azione* umana, umanizzante, si riduce all'*Azione* guerriera della Lotta. Ora, in seno alla Famiglia, non c'è Lotta, rischio della vita. Non

dunque l'*Azione* umana (la *Tat*) è riconosciuta dalla e nella Famiglia. in quanto tale, ma unicamente il *Sein*, l'*Essere-statico-dato*, l'esistenza biologica dell'uomo, del padre, dello sposo, del figlio, del fratello, ecc.

Ora, attribuire un valore assoluto a un essere non in funzione di ciò che egli *fa*, dei suoi atti, ma semplicemente perché egli *è*, in ragione del suo semplice *Sein*, del suo *Essere*, significa amarlo. Dunque, si può anche dire che è l'Amore a realizzarsi nella e mediante la Famiglia antica. E poiché l'Amore non dipende dagli *atti*, dall'*attività* dell'amato, non può arrestarsi nemmeno con la sua *morte*. Amando l'uomo nella sua *inazione*, lo si considera *come se fosse morto*. La morte dunque non può cambiare nulla nell'Amore, nel valore attribuito nella e dalla Famiglia. Ecco perché l'Amore e il culto dei morti hanno il loro posto in seno alla Famiglia pagana.

La Famiglia *particolare* e particolarista è dunque un complemento necessario dello Stato *universale* e universalista pagano. Soltanto che il Signore pagano è altrettanto poco *befriedigt*, « soddisfatto » dalla vita familiare di quanto non lo sia della sua esistenza di cittadino. Nello Stato e mediante lo Stato è la sua esistenza *umana* a realizzarsi e a essere riconosciuta. Ma questa esistenza non è veramente *sua*: non è *lui* a essere riconosciuto. Quanto alla Famiglia, essa riconosce la sua esistenza personale, particolare. Ma quest'esistenza, essenzialmente inattiva, non è veramente *umana*.

Là dove le Azioni umane della Lotta e del Lavoro non si sintetizzano in un *solo* essere umano, l'Uomo non è mai pienamente « soddisfatto ». La realizzazione e il riconoscimento dell'*Azione* unicamente universale nello Stato « soddisfa » l'Uomo altrettanto poco quanto la realizzazione e il riconoscimento del suo *Essere* personale, particolare nella Famiglia.

Certo, in linea di massima, una sintesi del Particolare familiare e dell'Universale statale potrebbe soddisfare l'Uomo. Nel Mondo pagano, però, una tale sintesi è assolutamente impossibile. Infatti, la Famiglia e lo Stato si escludono a vicenda, senza che l'Uomo possa fare a meno dell'uno o dell'altra.

Per la Famiglia, il valore supremo è il *Sein*, l'*Essere* natu-

rale, la *vita* biologica del suo membro. Ora, ciò che lo Stato esige dal membro della Famiglia è precisamente il rischio della propria vita, la sua *morte* per la causa universale. Adempiere il dovere di Cittadino è dunque necessariamente infrangere la legge della Famiglia; e inversamente.

Nel Mondo pagano tale conflitto è inevitabile e senza via d'uscita: l'Uomo non può rinunciare alla Famiglia, perché non può rinunciare alla Particolarità del suo Essere; e non può nemmeno rinunciare allo Stato, perché non può rinunciare all'Universalità della sua Azione. Così, egli è sempre e necessariamente *criminale*, o verso lo Stato, o verso la Famiglia. È in questo il carattere *tragico* della vita pagana.

Come l'eroe della tragedia antica, il Mondo pagano dei Signori-guerrieri si trova dunque in un conflitto inevitabile e senza via d'uscita, che sbocca necessariamente nella morte, nella rovina completa di questo Mondo. Vedremo adesso come lo svolgimento di questa tragedia viene rappresentato da Hegel nella *PhG*.

In ultima analisi, il Mondo pagano perisce perché esclude il Lavoro. Ma l'agente immediato della sua rovina è, cosa curiosa, la Donna. Infatti, è la Donna che rappresenta il principio familiare, cioè quel principio della *Particolarità* che è ostile alla Società in quanto tale e la cui vittoria significa la rovina dello Stato, dell'Universale propriamente detto.

Ora, da una parte la Donna agisce sull'uomo *giovane*, che non è ancora completamente staccato dalla Famiglia, che non ha ancora completamente subordinato la sua Particolarità all'Universalità dello Stato. Dall'altra, e proprio perché lo Stato è uno Stato *guerriero*, è l'uomo *giovane* – il giovane eroe militare – che deve alla fin fine prendervi il potere. E, una volta arrivato al potere, questo giovane eroe (= Alessandro Magno) fa valere la sua Particolarità familiare, ancora femminile. Egli tende a trasformare lo Stato in sua proprietà *privata*, in patrimonio familiare, a fare dei *cittadini* dello Stato i propri *sudditi*. E ci riesce.

Perché? Ebbene, sempre perché lo Stato pagano esclude il Lavoro. Dato che l'unico valore *umano* è quello che si realizza nella e mediante la Lotta e il rischio della vita, la vita dello Stato deve necessariamente essere una vita guer-

riera: lo Stato pagano è uno Stato *umano* solo nella misura in cui conduce delle perpetue guerre di prestigio. Ora, le leggi della guerra, della forza bruta, sono tali per cui lo Stato più forte deve a poco a poco inghiottire quelli più deboli. La *Città-Stato vittoriosa* si trasforma così a poco a poco in *Impero*: in Impero romano.

... Gli abitanti della Polis-madre, i Signori propriamente detti, sono troppo poco numerosi per difendere l'Impero. L'Imperatore deve far ricorso a dei mercenari. Di colpo, i cittadini della Città-Stato non sono più *obbligati* a fare la guerra. E, a poco a poco, dopo un certo tempo, non la fanno più. Per ciò stesso, essi non possono più opporre resistenza al particolarismo dell'Imperatore, che li « sopprime » in quanto *Cittadini* e li trasforma in « *particolari* » facenti parte del suo *patrimonio*, in « persone private ».

Insomma, gli antichi cittadini diventano dei *servi* del sovrano. E lo divengono perché lo *sono* già. Infatti, essere Signore è lottare, rischiare la propria vita. I cittadini che non fanno più la guerra cessano dunque di essere dei Signori, ragione per cui diventano Servi dell'Imperatore romano. Ecco perché essi accettano l'*ideologia* dei loro servi: Stoicismo, dapprima; Scetticismo, poi; e, infine, Cristianesimo.

Eccoci dunque arrivati alla soluzione del problema che ci interessa: i Signori hanno accettato l'*ideologia* dei loro Servi, l'Uomo pagano della Signoria è diventato l'Uomo cristiano della Servitù, e ciò senza Lotta, senza Rivoluzione propriamente detta, perché i Signori sono *essi stessi* diventati Servi. Più precisamente: *pseudo-Servi* o, se si vuole, pseudo-Signori. Infatti, se non sono più dei veri *Signori*, dato che non rischiano più la vita, non sono nemmeno dei veri Servi, perché non lavorano al servizio d'un altro. Sono, per così dire, Servi senza Signore, pseudo-Servi. E, cessando di essere veri Signori, finiscono per non avere dei veri Servi: li affrancano, e i Servi diventano a loro volta Servi senza Signori, pseudo-Signori. L'opposizione tra Signoria e Servitù è dunque « soppressa ». Tuttavia, non perché i Servi sono diventati effettivamente Signori. L'unificazione si realizza nella *pseudo-Signoria*, che è, in realtà, una *pseudo-Servitù*, una Servitù senza Signori.

Questo Servo senza Signore, questo Signore senza Ser-

vo, è quel che Hegel chiama il *Borghese*, il proprietario privato. È diventando proprietario privato che il Signore greco, *cittadino* della Città-Stato, diventa il pacifico Borghese romano, *suddito* dell'Imperatore, che, a sua volta, è solo un Borghese, un proprietario privato, il cui patrimonio è l'Impero. Ed è sempre in funzione della proprietà privata che si effettua l'affrancamento dei Servi, che diventano proprietari, Borghesi, simili ai loro ex-signori.

Al contrario della Città-Stato, l'Impero romano è dunque un Mondo borghese. E, in quanto tale, esso diventa alla fine un Mondo *cristiano*.

Il Mondo borghese elabora il *Diritto* privato; secondo Hegel, l'unica creazione originale di Roma. E la nozione fondamentale del pensiero giuridico romano, quella di « persona giuridica » (*rechtliche Persönlichkeit*), corrisponde alla concezione *stoica* dell'esistenza umana, come pure al principio del particolarismo familiare. Al pari della Famiglia, il Diritto privato assegna un valore assoluto all'Essere puro e semplice dell'Uomo, indipendentemente dalle sue Azioni. E, come nella concezione stoica, il valore attribuito alla « persona » non dipende dalle condizioni concrete della sua esistenza: ovunque e sempre si è una « persona giuridica », e tutti lo sono ugualmente. E si può dire che lo Stato borghese, fondato sull'idea del Diritto *privato*, è la base reale dello Stoicismo, considerato non in quanto *idea* astratta, bensì in quanto *realtà* sociale, storica.

Lo stesso vale per lo Scetticismo nichilista: la sua base reale e la sua *realtà* sociale, storica, è la *proprietà* privata (*Eigentum*). Lo Scetticismo nichilista del Servo solipsista, che attribuisce un valore e un essere vero unicamente a se stesso, si ritrova nel Proprietario privato, che subordina tutto, anche lo Stato, al valore assoluto della *sua* proprietà. Così, se la sola *realtà* delle ideologie particolariste, dette « individualiste », è la Proprietà privata, è solo in un Mondo borghese, dominato dall'idea di questa proprietà, che tali ideologie possono diventare forze sociali reali.

Infine, è la stessa essenza borghese dell'Impero romano a spiegare la sua trasformazione in un Mondo cristiano, a rendere possibile la *realtà* del Cristianesimo, a trasformare l'*idea* cristiana e l'*ideale* cristiano in una *realtà* sociale e storica. Vediamo perché.

Per diventare un essere veramente umano, il Borghese (che, per principio, non lotta, non rischia la vita) deve *lavorare*, allo stesso modo del Servo. Ma, al contrario del Servo, dato che non ha Signore, egli non deve lavorare al servizio d'un *altro*. Dunque, egli crede di lavorare per se stesso. Ora, nella concezione hegeliana, il lavoro non può essere veramente Lavoro, Azione specificamente *umana*, se non a condizione di effettuarsi in funzione di un'*idea* (di un « progetto »), cioè di qualcosa d'altro rispetto al *dato*, e, in particolare, rispetto al dato che è il lavoratore stesso. Così il Servo ha potuto *lavorare* facendo assegnamento sull'*idea* del *Signore*, della Signoria, del *Servizio* (Dienst). Si può anche (e questa è la soluzione *hegeliana*, definitiva, del problema) lavorare facendo assegnamento sull'*idea* di *Comunità*, di Stato: si può, e si deve, lavorare per lo Stato. Il Borghese, però, non può fare né l'uno né l'altro. Egli non ha più un Signore da servire lavorando. E non ha ancora uno Stato, giacché il Mondo borghese non è che un agglomerato di Proprietari *privati*, isolati gli uni dagli altri, senza comunità vera.

Il problema del Borghese sembra dunque insolubile: egli deve lavorare per un *altro*, ma può lavorare solo per *se stesso*. Ora, in realtà, l'Uomo riesce a risolvere il suo problema, e lo risolve, ancora una volta, secondo il principio borghese della *Proprietà* privata. Il Borghese non lavora per un altro; non lavora però nemmeno per se stesso, considerato come entità biologica. Lavora per se stesso, considerato come « *persona* giuridica », come *Proprietario* privato: lavora per la *Proprietà* considerata in quanto tale, diventata cioè *denaro*; lavora per il Capitale.

Detto altrimenti, il Lavoratore borghese presuppone, e determina, un'*Entsagung*, un'*Abnegazione* dell'esistenza umana; l'Uomo si trascende, si supera, si proietta lontano da se stesso, proiettandosi sull'*idea* della *Proprietà* privata, del Capitale, che, pur essendo opera del Proprietario, diventa indipendente da lui e l'assoggetta proprio come il Signore assoggettava il Servo, ma con la differenza che l'assoggettamento è ora cosciente e liberamente accettato dal Lavoratore. (Si vede, sia detto incidentalmente, che per Hegel, come per Marx, il fenomeno centrale del Mondo borghese non è l'asservimento dell'operaio, del bor-

ghese *povero*, da parte del borghese ricco, ma quello di *entrambi* da parte del Capitale). Comunque sia, l'esistenza borghese presuppone, genera e alimenta l'Abnegazione. Ora, proprio quest'Abnegazione si riflette nell'ideologia cristiana dualista, assicurandole un contenuto nuovo, specifico, non pagano. È il medesimo dualismo cristiano che si ritrova nell'esistenza borghese: l'opposizione tra la « Persona giuridica », il Proprietario privato, e l'uomo in carne e ossa; l'esistenza di un Mondo trascendente ideale, rappresentato nella realtà dal Denaro, dal Capitale, al quale si suppone che l'Uomo voti le sue Azioni, sacrifichi i suoi Desideri sensibili, biologici.

Quanto alla struttura dell'Aldilà cristiano, essa è formata a immagine dei rapporti realizzati nell'Impero romano tra l'Imperatore e i suoi sudditi, rapporti che, come abbiamo visto, hanno la stessa origine dell'ideologia cristiana: il rifiuto della morte, il desiderio della vita animale, del *Sein*, sublimato nel Cristianesimo in desiderio dell'immortalità, della « vita eterna ». E, se il Signore pagano accetta l'ideologia cristiana del suo Servo, ideologia che fa di lui un Servitore del Signore assoluto, del Re dei cieli, di Dio, è perché, avendo cessato di rischiare la vita e diventando Borghese pacifico, egli s'accorge di non essere più un *Cittadino* che può essere soddisfatto da un'attività politica. S'accorge d'essere soggetto passivo di un Imperatore-despota. Allo stesso modo del Servo, egli non ha dunque nulla da perdere, e tutto da guadagnare, se immagina un Mondo trascendente, in cui tutti sono *uguali* al cospetto di un Signore onnipotente, veramente *universale*, che d'altronde riconosce il valore assoluto di ciascun *Particolare* in quanto tale.

Ecco, dunque, come e perché il Mondo pagano dei Signori è diventato un Mondo borghese cristiano.

In opposizione al Paganesimo, alla religione dei Signori, dei Cittadini-guerrieri che attribuivano autentico valore solo all'Universalità, a ciò che è valido per tutti e sempre, il Cristianesimo, la religione dei Servi, o, più esattamente, dei Sudditi-Borghesi, attribuisce un valore assoluto alla Particolarità, al qui e ora. Questo cambiamento di atteggiamento si manifesta chiaramente nel mito dell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, così come nell'idea

che Dio ha un rapporto diretto, immediato, con ciascun uomo. preso isolatamente, senza passare attraverso l'elemento universale, cioè sociale e politico, dell'esistenza dell'Uomo.

Il Cristianesimo è dunque, innanzitutto, una reazione particolarista, familiare e servile, all'universalismo pagano dei Signori-cittadini. Ma esso è qualcosa di più; implica anche l'idea di una sintesi del Particolare e dell'Universale, che è anche sintesi della Signoria e della Servitù: l'idea dell'Individualità, ossia di quella realizzazione dei valori e delle realtà universali in e attraverso il Particolare e di quel riconoscimento universale del valore del Particolare, che soli possono dare all'Uomo la *Befriedigung*, la « Soddisfazione » suprema e definitiva.

Detto altrimenti, il Cristianesimo trova la soluzione della tragedia pagana. Perciò, dall'avvento di Cristo, non c'è più vera tragedia, cioè conflitto inevitabile e veramente senza via di uscita.

Tutto il problema consiste adesso nel realizzare l'idea cristiana dell'Individualità. E la storia del Mondo cristiano non è altro che la storia di questa realizzazione.

Ora, secondo Hegel, non si può realizzare l'ideale antropologico cristiano (che egli accetta integralmente) se non « sopprimendo » la teologia cristiana: l'Uomo cristiano non può realmente divenire ciò che vorrebbe essere se non diventando un uomo senza Dio, o, se si vuole, un Uomo-Dio. Egli deve realizzare *in se stesso* ciò che, all'inizio, credeva realizzato nel suo Dio. Per essere realmente Cristiano, deve diventare *egli stesso* Cristo.

Secondo la Religione cristiana, l'individualità, la sintesi del Particolare e dell'Universale, si opera unicamente nell'Aldilà e mediante l'Aldilà, dopo la morte dell'uomo.

Questa concezione non ha senso se non si presuppone l'Uomo come immortale. Ma, per Hegel, l'immortalità è incompatibile con l'essenza stessa dell'essere umano e, di conseguenza, con la stessa antropologia cristiana.

L'ideale umano non può dunque essere realizzato se non è un ideale realizzabile da un Uomo *mortale* e consapevole di esserlo. Detto altrimenti, la sintesi cristiana deve effettuarsi non nell'Aldilà, dopo la morte, ma quaggiù, durante la vita dell'uomo. Questo significa che l'Universa-

le *trascendente* (Dio), che riconosce il Particolare, deve essere sostituito da un Universale immanente al Mondo. Per Hegel quest'Universale immanente non può essere che lo Stato. È nello e mediante lo Stato, nel regno terreno, che deve realizzarsi ciò che si crede realizzato da Dio nel Regno dei Cieli. Ecco perché Hegel dice che lo Stato « assoluto » cui egli mira (l'Impero di Napoleone) è la *realizzazione* del Regno dei cieli cristiano.

La storia del Mondo cristiano è dunque la storia della progressiva realizzazione di questo Stato ideale, in cui l'Uomo sarà alla fine « soddisfatto », realizzandosi come Individualità, sintesi dell'Universale e del Particolare, del Signore e del Servo, della Lotta e del Lavoro. Ma per poter realizzare questo Stato, l'Uomo deve distogliere lo sguardo dall'Aldilà, fissarlo sull'aldiquà e agire unicamente in vista dell'aldiquà. Detto altrimenti, occorre che egli elimini l'idea cristiana della trascendenza. Ecco perché l'evoluzione del Mondo cristiano è duplice: da una parte, c'è l'evoluzione *reale*, che prepara le condizioni sociali e politiche dell'avvento dello Stato « assoluto », e dall'altra un'evoluzione *ideale*, che elimina l'ideale *trascendente*, e riporta, per dirla con Hegel, il Cielo in Terra.

Quest'evoluzione ideale, che distrugge la *Teologia* cristiana, è opera dell'Intellettuale. Hegel è molto interessato al fenomeno dell'Intellettuale cristiano o borghese. Ne parla nella sezione B del capitolo vi, e gli dedica tutto il capitolo v.¹

Quest'Intellettuale può sussistere solo nel Mondo cristiano borghese, dove è possibile non essere Signore, cioè non avere Servi e non lottare, senza per questo diventare a propria volta Servo. Tuttavia, l'Intellettuale borghese è altro rispetto al Borghese propriamente detto. Infatti, se egli, come il Borghese, il non-Signore, è essenzialmente pacifico e non *lotta*, differisce da questi per il fatto che nemmeno *lavora*. È dunque sprovvisto sia del carattere essenziale del Servo sia di quello del Signore.

1. In realtà, l'Intellettuale del cap. v (l'Uomo che vive in società e in uno Stato, pur credendo o facendo finta di essere « solo al mondo ») si ritrova in tutte le tappe del Mondo borghese. Ma, descrivendolo, Hegel ha soprattutto di mira i suoi contemporanei.

Non essendo Servo, l'Intellettuale può liberarsi dell'aspetto essenzialmente servile del Cristianesimo, vale a dire del suo elemento teologico, trascendente. Ma, non essendo Signore, egli può mantenere l'elemento del Particolare, l'ideologia « individualista » dell'antropologia cristiana. In breve, non essendo né Signore né Servo, egli può, in questo *nulla*, in questa assenza di ogni *determinazione* data, « realizzare » in qualche modo la sintesi ambita di Signoria e Servitù: può *concepirla*. Soltanto che, non essendo né Signore né Servo, cioè astenendosi da ogni Lavoro e da ogni Lotta, egli non può veramente *realizzare* la sintesi che scopre: senza Lotta e senza Lavoro, questa sintesi concepita dall'Intellettuale resta puramente *verbale*.

Ora, è di questa *realizzazione* che si tratta, giacché soltanto la *realtà* della sintesi può « soddisfare » l'Uomo, portare a compimento la Storia e confermare la Scienza assoluta. Occorre dunque che il processo ideale si colleghi con quello reale, occorre che le condizioni sociali e storiche siano tali che l'ideologia dell'Intellettuale si possa realizzare. È quanto avviene nel momento della Rivoluzione francese, nel corso della quale l'idea immanente dell'Individualità, elaborata dagli Intellettuali del Secolo-dei Lumi, si *realizzò* nella e mediante la Lotta dei Borghesi-lavoratori, dapprima rivoluzionari, in seguito cittadini dello Stato universale e omogeneo (dell'Impero napoleonico).

La *realizzazione* dell'Idea cristiana, laicizzata dall'intellettuale, e resa quindi realizzabile, non è possibile senza Lotta, senza guerra sociale, senza rischio della vita. E questo per ragioni in qualche modo « metafisiche ». Dato che l'idea da realizzare è l'idea di una sintesi di Signoria e Servitù, questa non può essere realizzata se non a patto che l'elemento servile del Lavoro si associ all'elemento della Lotta per la vita e per la morte che caratterizza il Signore: per diventare Cittadino – « soddisfatto » – dello Stato « assoluto », il Borghese-lavoratore *deve* diventare Guerriero, deve cioè introdurre la morte nella sua esistenza, rischiando coscientemente e volontariamente la vita, pur sapendosi mortale. Si è visto, però, che nella Storia borghese non c'erano Signori. La Lotta in questione non può dunque essere una lotta di classe propriamente detta, una guerra tra Signori e Servi. Il Borghese non è né l'uno

né l'altro; essendo Servo del Capitale, egli è il *proprio* Servo. È dunque da se stesso che deve liberarsi. Ecco perché il rischio liberatore della vita prende la forma non del rischio sul campo di battaglia, ma del rischio creato dal Terrore di Robespierre. Il Borghese-lavoratore, diventato Rivoluzionario, crea egli stesso la situazione che introduce in lui l'elemento della morte. È solo grazie al Terrore che si realizza l'idea della Sintesi finale che «soddisfa» l'Uomo definitivamente.

È nel Terrore che nasce lo Stato in cui questa «soddisfazione» è raggiunta. Per l'autore della *PhG* questo Stato è l'Impero napoleonico. E Napoleone stesso è l'Uomo integralmente «soddisfatto» che, nella e mediante la Soddisfazione definitiva, porta a compimento il corso dell'evoluzione storica dell'umanità. È lui l'*Individuo* umano nel senso proprio e forte del termine: perché è mediante *lui*, mediante questo particolare, che si realizza la «causa comune» veramente universale, e anche perché questo particolare è riconosciuto nella sua stessa particolarità da tutti, universalmente. Gli manca unicamente l'*Auto*-coscienza; egli è l'Uomo perfetto, ma ancora non lo *sa*; per questo, se si limita solo a lui, l'Uomo non è pienamente «soddisfatto». Egli non può *dire* di se stesso quanto io ne ho appena detto.

Ora, io l'ho detto perché l'ho letto nella *PhG*. Dunque Hegel, l'autore della *PhG*, è in qualche modo l'*Auto*-coscienza di Napoleone. E poiché l'Uomo perfetto, pienamente «soddisfatto» da ciò che egli è, può essere solo un Uomo che *sa* ciò che è, che è pienamente *auto-cosciente*, l'esistenza di Napoleone in quanto *rivelata* a tutti nella e dalla *PhG* è l'ideale realizzato dell'esistenza umana.

Ecco perché il periodo cristiano (cap. vi, B), che culmina in Napoleone, deve essere completato da un terzo periodo storico, d'altronde assai breve (cap. vi, C), quello della Filosofia tedesca, che culmina in Hegel, autore della *PhG*.

Il fenomeno che porta a compimento l'evoluzione storica e che così rende possibile la Scienza assoluta è dunque la «concezione» (*Begreifen*) di Napoleone da parte di Hegel. Questa diade, formata da Napoleone e da Hegel, è l'Uomo perfetto, pienamente e definitivamente «soddisfatto» da ciò che egli è e da ciò che *sa* di essere. È *questa* la

realizzazione dell'ideale rivelato dal mito di Gesù Cristo, dell'Uomo-Dio. Ed è la ragione per cui Hegel termina il capitolo VI con le parole: *Es ist der erscheinende Gott...* « Questo è il Dio rivelato », il Cristo *reale*, vero...

Ora, avendolo affermato, Hegel si vede costretto a giustificarsi nei confronti dell'interpretazione cristiana, teologica, dell'idea del Cristo. Egli deve parlare del rapporto tra la sua filosofia, la *Fenomenologia*, e la teologia cristiana. Deve dire che cos'è in realtà questa teologia.

È questo il tema centrale del capitolo VII.

I
LA DIALETTICA DEL REALE
E IL METODO FENOMENOLOGICO
IN HEGEL

*Testo integrale delle Lezioni VI-IX
del Corso dell'anno 1934-1935*

Che cos'è la Dialettica, secondo Hegel?

Una prima risposta a questa domanda può essere data richiamando un passo che si trova nell'*Enciclopedia*, più esattamente nell'introduzione alla prima parte, intitolata *Logik*.

Nel paragrafo 79 (3^a ediz.), Hegel dice (vol. V, p. 104, rr. 27-30):¹

« Il logico ha, quanto alla forma, tre aspetti (*Seiten*): a) l'aspetto *astratto* o *accessibile-all'intelletto* (*verständige*); b) l'aspetto *dialettico* o *negativamente razionale* (*vernünftige*); c) l'aspetto *speculativo* o *positivamente razionale* ».²

Questo passo assai noto si può prestare a un duplice malinteso. Da una parte, si potrebbe credere che la Dialettica si riduca al secondo aspetto del « Logico », isolabile dagli altri due. Ma, nella Nota esplicativa, Hegel sottolinea che i tre aspetti sono in realtà inseparabili. D'altronde, si sa

1. [Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. V: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig, 1923³, par. 79].

2. [Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., par. 79, p. 95].

che è la presenza simultanea dei tre aspetti in questione a conferire al « Logico » il suo carattere dialettico in senso lato. Ma, sin da ora, va rilevato che il « Logico » è dialettico (in senso lato) solo perché implica un aspetto « negativo » o negatore, chiamato « dialettico » in senso stretto. Tuttavia, la « logica » dialettica implica necessariamente tre aspetti complementari e inscindibili: l'aspetto « astratto » (rivelato dall'Intelletto, dal *Verstand*), l'aspetto « negativo » propriamente « dialettico » e l'aspetto « positivo » (gli ultimi due aspetti rivelati dalla Ragione, dalla *Vernunft*).

D'altra parte, si potrebbe supporre che la Dialettica sia caratteristica del *pensiero* logico; o, in altri termini, che si tratti d'un *metodo* filosofico, d'un procedimento d'indagine o d'esposizione. In realtà, non è affatto così. Infatti, la *Logik* di Hegel non è una logica nel senso corrente del termine, né una gnoseologia, bensì un'ontologia o Scienza dell'Essere, considerato come tale. E « il Logico » (*das Logische*) del passo citato significa non già il *pensiero* logico considerato in se stesso, bensì l'Essere (Sein) rivelato (correttamente) nel e mediante il pensiero o il discorso (*Logos*). I tre « aspetti » in questione sono, dunque, anzitutto aspetti dello stesso Essere: sono categorie *ontologiche*, e non logiche o gnoseologiche; e certamente non sono meri artifici di *metodo* d'indagine o di esposizione. D'altronde, Hegel si è dato cura di sottolinearlo nella Nota che segue il testo citato (vol. V, p. 104, rr. 31-33):

« Questi tre aspetti non costituiscono tre *parti* della Logica, ma sono *elementi-costitutivi* (Moment) di *ogni-entità logico-reale* (Logisch-Reellen), cioè di ogni concetto o di tutto-ciò-che-è-vero (*jedes Wahren*) in generale ».¹

Tutto-ciò-che-è-vero, l'entità-vera, il Vero, *das Wahre*, è un'entità reale, o lo stesso Essere, in quanto rivelato correttamente e compiutamente dal discorso coerente avente un senso (*Logos*). È quel che Hegel chiama anche *Begriff*, concetto: termine che, per lui, significa (salvo che egli non dica, come negli scritti giovanili e, qualche volta, anche nella *PhG*: *nur Begriff*) non « nozione astratta », staccata

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 95].

dall'entità reale cui si riferisce, ma « realtà compresa concettualmente ». Come dice lo stesso Hegel, il Vero e il Concetto sono un *Logisch-Reelles*, qualcosa di logico e di reale, a un tempo, un concetto realizzato o una realtà concepita. Ora, il pensiero « logico » ritenuto vero, il concetto ritenuto adeguato, non fanno che rivelare o descrivere l'Essere qual è o quale *esiste*, senza aggiungervi o togliervi nulla, senza in nulla modificarlo. La struttura del pensiero è dunque determinata dalla struttura dell'Essere ch'essa rivela. Se il pensiero « logico » ha tre aspetti, se è, in altri termini, dialettico (in senso lato), lo è unicamente perché lo stesso Essere è dialettico (in senso lato), in quanto implica un « elemento costitutivo » o un « aspetto » negativo o negatore (« dialettico » nel senso stretto e forte del termine). Il pensiero è dialettico solo nella misura in cui rivela correttamente la dialettica dell'Essere che è e del Reale che *esiste*.

Certo, ciò che possiede una struttura trinitaria o dialettica non è l'Essere puro e semplice (*Sein*), bensì il Logico-reale, il Concetto o il Vero, cioè l'Essere rivelato dal Discorso o dal Pensiero. Si potrebbe dunque essere portati a concludere che l'Essere è dialettico solo nella misura in cui è rivelato dal Pensiero, che è il Pensiero a conferire carattere dialettico all'Essere. Ma questa formula non sarebbe corretta o, per lo meno, darebbe adito a malintesi. Infatti, per Hegel, è in qualche modo vero l'inverso: l'Essere può esser rivelato dal Pensiero, e c'è un Pensiero nell'Essere e dell'Essere, solo perché l'Essere è dialettico; vale a dire, perché l'Essere implica un elemento costitutivo negativo o negatore. È la dialettica reale dell'Essere esistente quella che costituisce, tra l'altro, la rivelazione del Reale e dell'Essere per mezzo del Discorso o Pensiero. E questi, a loro volta, sono dialettici solo perché, e nella misura in cui, rivelano o descrivono la dialettica *dell'Essere e del Reale*.

Comunque sia, il pensiero filosofico o « scientifico » nel senso hegeliano del termine, cioè il pensiero rigorosamente vero, ha lo scopo di rivelare, mediante il senso d'un discorso coerente (*Logos*), l'Essere (*Sein*) qual è ed *esiste* nella totalità della sua Realtà-oggettiva (*Wirklichkeit*).¹ Il

1. La totalità reale *rivelata* dell'Essere non è solamente Essere (*Sein*), ma

METODO filosofico o « scientifico » deve dunque assicurare l'adeguazione tra il Pensiero e l'Essere, il Pensiero dovendo adattarsi all'Essere e al Reale senza modificarli in nulla. Ciò significa che l'atteggiamento del filosofo o del « sapiente » (= Saggio) di fronte all'Essere e al Reale è quello della *contemplazione* puramente passiva, e che l'attività filosofica o « scientifica » si riduce a una pura e semplice *descrizione* del Reale e dell'Essere. Il *metodo* hegeliano non è dunque per nulla « dialettico »: è meramente contemplativo e descrittivo, anzi *fenomenologico* nel senso husserliano del termine. Nella Prefazione e nell'Introduzione alla *PhG*, Hegel insiste a lungo sul carattere passivo, contemplativo e descrittivo del metodo « scientifico ». Egli sottolinea che c'è una dialettica del pensiero « scientifico » solo perché c'è una dialettica dell'Essere rivelata da questo pensiero. Dal momento che la descrizione rivelatrice è esatta, si può dire che *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*; infatti, l'ordine e la connessione del reale sono, per Hegel, dialettici.

Ecco quel che Hegel scrive, per esempio, nella Prefazione alla *PhG* (p. 39, rr. 8-18):

« Ma la conoscenza (*Erkennen*) scientifica esige, tutt'al contrario, che ci si abbandoni (*übergeben*) alla vita dell'oggetto (*Gegenstandes*) o, che è lo stesso, che si abbia presente e si esprima-mediante-la-parola (*auszusprechen*) la necessità interna-o-intima di questo oggetto. Profondandosi (*sich vertiefend*) così nel proprio oggetto-cosale, questa conoscenza dimentica quella visione d'insieme (*Uebersicht*) [che si presume possa essere conseguita dal di fuori] la quale è [in realtà] soltanto la riflessione del sapere (*Wissen*) in se stesso, a partire dal contenuto. Ma, essendo profondata nella materia e progredendo (*fortgehen*) nel movimento[-dialettico] di quest'ultima, la conoscenza scientifica ritorna in se stessa; ma [non lo fa] prima che il riempimento-o-compimento (*Erfüllung*) o il contenuto [del pensiero] si riprenda in se stesso, si semplifichi fino alla determinazio-

anche *rivelazione* dell'Essere o Pensiero (*Denken*); e questa totalità *rivelata* è Spirito (*Geist*). Ciò che è dialettico o trinitario è il *Geist*, non il *Sein*; l'Essere non è che il primo elemento-costitutivo (*Moment*) dello Spirito.

ne-specifica (*Bestimmtheit*), abbassi (*herabsetzt*) se stesso fino a [essere] un aspetto (*Seite*) [soltanto] di un'esistenza-empirica (*Daseins*) [l'altro aspetto essendo il pensiero] e si trasformi (*übergeht*) nella sua superiore (*höhere*) verità [o realtà rivelata]. Così, il Tutto (*Ganze*) semplice-o-indiviso, che ha una visione d'insieme di se stesso (*sich übersehende*), emerge proprio dalla ricchezza [del diverso] in cui la sua riflessione [in se stesso] sembrava perduta ».¹

La « conoscenza scientifica » si dà o si abbandona senza riserve, senza idee preconcepite né secondi fini, alla « vita » e al « movimento dialettico » del Reale. Così, questa conoscenza veramente vera non ha nulla a che fare con la « Riflessione » della pseudo-filosofia (cioè, della filosofia pre-hegeliana) e della pseudo-scienza (newtoniana), che riflette *sul* Reale collocandosi *al di fuori* di esso, senza che si possa dire esattamente dove; riflessione che pretende di dare una « visione d'insieme » del Reale a partire da un soggetto sedicente autonomo o indipendente dall'Oggetto della conoscenza; Soggetto che è, secondo Hegel, soltanto un aspetto artificialmente isolato del Reale conosciuto o rivelato.

Certo, alla fine, la « conoscenza scientifica » ritorna a se stessa e si rivela a sé: il suo scopo ultimo è di descrivere se stessa nella sua natura, nella sua genesi e nel suo svolgimento. Al pari della conoscenza filosofica ordinaria, essa è autoconoscenza. Ma è un'autoconoscenza completa e adeguata, cioè vera nel senso forte del termine. Ed è vera perché, anche nel ritorno a se stessa, si limita a seguire passivamente il movimento dialettico del suo « contenuto » che è l'« oggetto-cosale », cioè il Reale e l'Essere. È il Reale stesso che si organizza e si concreta in modo da divenire una « specie » determinata, suscettibile di venire rivelata da una « nozione generale »; è il Reale stesso che si rivela mediante la conoscenza discorsiva e di colpo diventa oggetto conosciuto, avente per complemento necessario il soggetto conoscente, di modo che l'« esistenza-empirica » si duplica in esseri che parlano e in esseri di cui si parla. Infatti, è l'Essere reale esistente in quanto Natura a pro-

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 44].

durre l'Uomo che rivela questa Natura (e se stesso) parlandone. È l'Essere reale a trasformarsi così in « verità » o in realtà-rivelata-dalla-parola, e a diventare una verità sempre più « alta » via via che la sua rivelazione discorsiva si fa sempre più adeguata e completa.

Solo seguendo questo « movimento dialettico » del Reale la Conoscenza assiste alla propria nascita e contempla la propria evoluzione, pervenendo così, alla fine, al proprio termine, che è la comprensione adeguata e completa di sé, cioè della rivelazione progressiva del Reale e dell'Essere mediante il Discorso – dell'Essere e del Reale che generano nel e mediante il loro « movimento-dialettico » il Discorso che li rivela. Si costituisce così, alla fine, una rivelazione *totale* dell'Essere reale o una Totalità (un « Tutto indiviso ») interamente rivelata: l'insieme coerente dell'Essere realizzato nell'Universo reale, compiutamente e perfettamente descritto nella « visione d'insieme » che ne dà la « Scienza » una e unica o il « Sistema » del Saggio, emerge alla fine dall'Essere che era inizialmente soltanto un Mondo naturale costituito di entità separate e disperate, una « ricchezza » incoerente, in cui non c'era né « riflessione », né conoscenza discorsiva, né coscienza parlante di sé.

Il Soggetto e l'Oggetto, presi isolatamente, sono *astrazioni* che non hanno « realtà-oggettiva » (*Wirklichkeit*), né « esistenza-empirica » (*Dasein*). Ciò che esiste in *Realtà* – giacché si tratta della *Realtà-di-cui-si-parla*; e poiché, di fatto, noi *parliamo* della realtà, per noi può trattarsi soltanto di una *Realtà* di cui si parla – ciò che esiste in realtà è il Soggetto-che-conosce-l'oggetto o, che è lo stesso, l'Oggetto-conosciuto-dal-Soggetto. Questa *Realtà* duplicata e tuttavia una in se stessa, perché indifferentemente reale, considerata nel suo insieme o come Totalità, si chiama in Hegel « Spirito » (*Geist*) o (nella *Logik*) *absolute Idee*. Hegel la chiama anche: *absoluter Begriff*, « Concetto assoluto ». Ma il termine *Begriff* si può applicare anche a un *frammento* dell'Essere-rivelato totale, a un « elemento-costitutivo » (*Moment*) dello Spirito o dell'idea (che può allora essere definita come l'integrazione di tutti i concetti, cioè di tutte le « idee » particolari). Preso in questo senso, *Begriff* significa un'entità reale particolare o un aspetto reale dell'Esse-

re, rivelati dal significato d'una parola, cioè da una « nozione generale »; oppure, che è poi lo stesso, il *Begriff* è un « senso » (« idea ») che esiste-empiricamente non solo sotto forma di parola effettivamente pensata, pronunciata o scritta, ma anche come una « cosa ». Se l'« Idea » (universale o « assoluta ») è la « Verità », o Realtà-rivelata-dal-discorso, della *totalità* una e unica di ciò che esiste, un « Concetto » (particolare) è la « Verità » di un'entità reale particolare considerata *isolatamente*, ma compresa come *elemento-integrante* della Totalità. O anche il « Concetto » è un'« entità-vera-o-verace » (*das Wahre*), cioè un'entità reale *nominata* o rivelata dal senso di una *parola*, senso che la riferisce a tutte le altre entità reali e l'inserisce così nel « Sistema » del Reale integrale rivelato dall'*insieme* del Discorso « scientifico ». Oppure, infine, il « Concetto » è la « realtà-essenziale » o l'*essenza* (*Wesen*) di un'entità concreta, cioè precisamente la realtà che corrisponde in quest'ultima al *significato* del termine che la designa o la rivela.

Al pari dello Spirito o dell'Idea, ogni Concetto è dunque a un tempo duplice e uno, tanto « soggettivo » quanto « oggettivo », pensiero reale d'una entità reale ed entità reale realmente pensata. L'aspetto *reale* del Concetto si chiama « oggetto-cosale » (*Gegenstand*), « essere-dato » (*Sein*), « entità-che-esiste-come-un-Essere-dato » (*Seiendes*), « In-sé » (*Ansich*), ecc. L'aspetto *pensiero* si chiama « sapere-o-conoscenza » (*Wissen*), « atto-di-conoscere » (*Erkennen*), « conoscenza » (*Erkenntnis*), « atto-di-pensare » (*Denken*), ecc.; e talvolta « concetto » (*Begriff*) nel senso corrente (quando Hegel dice: *nur Begriff*). Ma questi due aspetti sono inscindibili e complementari, e poco importa sapere quale dei due debba essere chiamato *Wissen* o *Begriff* (nel senso corrente) e quale *Gegenstand*. Importante è che, nella Verità, c'è *coincidenza* perfetta tra il *Begriff* e il *Gegenstand*, e che in essa il Sapere è un'adeguazione puramente *passiva* alla Realtà-essenziale. Ecco perché il vero Sapiente, o il Saggio, deve ridurre la propria esistenza alla pura *contemplazione* (*reines Zusehen*) del Reale e dell'Essere, e del loro « movimento dialettico ». Egli osserva tutto quel che è e descrive verbalmente tutto quel che vede: non ha dunque nulla da *fare*, giacché nulla modifica, nulla aggiunge e nulla sopprime.

Per lo meno, questo Hegel afferma nell'Introduzione alla *PhG* (p. 59, rr. 13-30):

« Se chiamiamo il *sapere-o-la-conoscenza* (Wissen) concetto e la realtà-essenziale (*Wesen*) o l'entità-*vera-o-verace* (Wahre) – entità-esistente-come-un-essere-dato (*Seiende*) o oggetto-cosale (Gegenstand), allora la verifica (*Prüfung*) consiste nell'osservare (*zuzusehen*) se il concetto corrisponde all'oggetto-cosale. Ma se chiamiamo *concetto la realtà-essenziale* o l'In-sé (*Ansich*) dell'oggetto cosale e intendiamo per contro con *oggetto-cosale* l'oggetto-cosale [considerato] in quanto *tale*, cioè qual è *per un altro* [cioè per il Soggetto conoscente], allora la verifica consiste nell'osservare se l'oggetto-cosale corrisponde al suo concetto. È evidente che i due [modi di esprimersi significano] la stessa cosa. Ma l'essenziale è tener fermo [mentalmente] per tutta la ricerca [*Untersuchung*] che questi due elementi-costitutivi (*Momente*), [cioè] *concetto e oggetto-cosale, Essere-per-un-altro ed Essere-in-se-stesso*, si situano nello stesso sapere-o-conoscenza che studiamo, e che quindi non abbiamo bisogno di portare con noi delle misure (*Maßstäbe*) e di applicare durante la ricerca le nostre [proprie] intuizioni (*Einfälle*) e le nostre idee (*Gedanken*). Per il fatto stesso che omettiamo queste ultime, attingiamo [la possibilità] di considerare la cosa qual è *in e per se stessa*.

Ora, un nostro apporto (*Zutat*) diventa superfluo non solo nel senso (*nach dieser Seite*) che [il] concetto e [l']oggetto-cosale, la misura e ciò che è da verificare, sono presenti (*vorhanden*) nella Coscienza (*Bewußtsein*) stessa [che noi, in quanto filosofi, studiamo nella *PhG*]; ma siamo anche dispensati dalla fatica del confronto dei due, come pure della *verifica* propriamente detta, di modo che – la Coscienza [studiata] verificandosi da sé – ci resta, anche da questo lato, soltanto la contemplazione (*Zusehen*) pura ».¹

Insomma, il « metodo » del Sapiente hegeliano consiste nel non aver metodo o maniera di pensare propri della sua Scienza. L'uomo ingenuo, lo scienziato volgare, lo stesso filosofo pre-hegeliano, si contrappongono, ciascu-

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 74-75].

no a proprio modo, al Reale e lo deformano, opponendogli mezzi d'azione o metodi di pensiero loro propri. Il Saggio, invece, è pienamente e definitivamente riconciliato con tutto ciò che è: s'affida senza riserve all'Essere e s'apre interamente al Reale senza opporgli resistenza. Il suo ruolo è quello d'uno specchio perfettamente piano e indefinitamente esteso: non è lui a riflettere sul Reale, ma il Reale a riflettersi su di lui, a riflettersi nella sua coscienza e rivelarsi nella propria struttura dialettica mediante il « discorso » del Saggio che lo descrive senza deformato.

Se si vuole, il « metodo » hegeliano è puramente « empirico » o « positivista »: Hegel osserva il Reale e descrive ciò che vede, tutto ciò che vede e solamente ciò che vede. In altri termini, fa l'esperienza (*Erfahrung*) dell'Essere e del Reale dialettici, e così fa passare il loro « movimento » nel proprio discorso, che li descrive.

È ciò che Hegel dice nell'Introduzione alla *PhG* (p. 60, rr. 15-18):

« Questo movimento *dialettico* che la Coscienza attua (*ausübt*) in (*an*) se stessa, sia nel suo sapere sia nel suo oggetto-cosale, nella misura in cui da questo movimento *sorge* (*entspringt*) l'oggetto-cosale nuovo [e] vero [che si presenta] alla Coscienza, è propriamente ciò che si chiama *esperienza* (*Erfahrung*) ». ¹

Certo, quest'esperienza è, « propriamente parlando », tutt'altra cosa dall'esperienza della scienza volgare. Questa è attuata da un Soggetto cosiddetto indipendente dall'Oggetto, e si presume che riveli l'Oggetto esistente indipendentemente dal Soggetto. In realtà, l'esperienza è fatta da un uomo che vive in seno alla Natura e indissolubilmente legato a essa, ma anche opposto a essa e mirante a trasformarla: la scienza nasce dal desiderio di trasformare il Mondo in funzione dell'Uomo, ha come fine ultimo l'applicazione tecnica. Perciò la conoscenza scientifica non è mai assolutamente passiva né puramente contemplativa e descrittiva. L'esperienza scientifica perturba l'Oggetto a causa dell'intervento attivo del Soggetto, il quale applica

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 76].

all'Oggetto un *metodo* d'indagine che gli è proprio e a cui nulla corrisponde nell'Oggetto stesso. Quel che essa rivela non è dunque né l'Oggetto, considerato indipendentemente dal Soggetto, né il Soggetto, considerato indipendentemente dall'Oggetto, ma unicamente il risultato della loro *interazione* o, se si vuole, questa stessa interazione. Tuttavia, l'esperienza e la conoscenza scientifica hanno di mira l'Oggetto indipendente dal Soggetto e isolato da questo. Esse quindi non trovano quel che cercano, non danno quello che promettono, giacché non rivelano o non descrivono correttamente quello che *per esse* è il Reale. In generale, la Verità (= Realtà rivelata) è la coincidenza del pensiero o della conoscenza descrittiva con il Reale concreto. Ora, la scienza volgare presume che questo Reale esista indipendentemente dal pensiero che lo descrive. In realtà, essa non attinge mai questo Reale autonomo, la « cosa in sé » di Kant-Newton, perché li perturba continuamente. Il pensiero scientifico non attinge dunque la propria verità, non esiste *verità* scientifica nel senso proprio e forte del termine. L'esperienza scientifica è solo una pseudo-esperienza. Né può essere altrimenti, giacché in realtà la scienza volgare ha da fare non con il reale concreto, ma con un'*astrazione*. Nella misura in cui lo scienziato pensa o conosce il proprio oggetto, ciò che esiste realmente e concretamente è sempre l'*insieme* dell'Oggetto conosciuto dal Soggetto o del Soggetto che conosce l'Oggetto. L'Oggetto isolato è una mera astrazione, per cui non ha un assetto fisso e stabile (*Bestehen*) ma si deforma o si perturba continuamente. Non può dunque servire di base a una Verità, per definizione, universalmente ed eternamente valida. Lo stesso può dirsi dell'« oggetto » della psicologia, della gnoseologia e della filosofia volgari, che è il Soggetto artificialmente isolato dall'Oggetto: cioè, di nuovo, un'*astrazione*.¹

1. Quest'interpretazione della scienza, su cui Hegel ha molto insistito, è attualmente ammessa dalla stessa scienza. Nella fisica quantistica essa è espressa in forma matematica dalle relazioni d'indeterminazione di Heisenberg. Queste relazioni mostrano, da un lato, che l'esperienza fisica non è mai perfetta, dato che essa non può mai metter capo a una descrizione insieme completa e adeguata (precisa) del « reale fisico ». Dall'altro, ne deriva il noto principio delle « nozioni complementari ».

Del tutto diversa è la situazione con l'esperienza hegeliana: essa rivela la realtà *concreta*, e la rivela senza modificarla o « perturbarla ». Perciò, quando si descrive verbalmente quest'esperienza, essa rappresenta una Verità nel senso forte del termine. E perciò essa non possiede *metodo* specifico che le sia proprio in quanto esperienza, pensiero o descrizione verbale; e che, in pari tempo, non sia una struttura « oggettiva » dello stesso Reale concreto che essa rivela descrivendolo.

Il Reale *concreto* (di cui *parliamo*) è a un tempo Reale-rivelato-da-un-discorso e Discorso-rivelante-un-reale. E l'esperienza hegeliana non si riferisce né al Reale né al Discorso isolatamente presi, ma alla loro inscindibile unità. Essendo essa stessa un Discorso rivelatore, è essa stessa

formulato da Bohr: quelle di onda e di corpuscolo, per esempio. Ciò significa che la descrizione fisica (verbale) del Reale implica necessariamente delle contraddizioni: il « reale fisico » è simultaneamente onda che riempie tutto lo spazio e corpuscolo localizzato in un punto, ecc. Per sua stessa ammissione, la fisica non può mai pervenire alla Verità, nel senso forte del termine. In realtà, la fisica studia e descrive non il Reale concreto, bensì solo un aspetto artificialmente isolato del Reale, cioè un'astrazione; e precisamente l'aspetto del Reale dato al « Soggetto fisico »: soggetto il quale è l'Uomo ridotto al proprio occhio (peraltro, idealizzato), cioè, di nuovo, un'astrazione. La fisica descrive il Reale nella misura in cui esso è dato a questo Soggetto, senza descrivere il Soggetto stesso. Tuttavia, essa è obbligata a tener conto dell'atto che « dà » il Reale a questo Soggetto, e che è l'atto di vedere (il che presuppone la presenza della luce, in senso lato). Questa descrizione *astratta* viene fatta non con parole aventi un senso (Logos), ma col ricorso ad algoritmi: se l'Uomo concreto *parla* del Reale, il Soggetto fisico astratto si serve d'un « linguaggio » matematico. Sul piano dell'algoritmo, non c'è né incertezza né contraddizione; ma non c'è nemmeno *Verità* in senso proprio, dato che non c'è *Discorso* (Logos) verace rivelante il Reale. E, appena si voglia passare dall'algoritmo al Discorso *fisico*, s'introducono contraddizioni e un elemento d'incertezza. Non c'è dunque Verità, nel campo della fisica (e della scienza in generale). Solo il Discorso filosofico può pervenirvi, giacché è il solo a riferirsi al Reale *concreto*, cioè alla *totalità* della realtà dell'Essere. Le diverse scienze hanno sempre a che fare con astrazioni: da una parte, perché riferiscono il Reale non all'uomo vivente, bensì a un « Soggetto conoscente » più o meno semplificato, anzi astratto; dall'altra, perché, nelle loro descrizioni, trascurano sia il Soggetto (astratto) che corrisponde all'Oggetto (astratto) da esse descritto, sia l'Oggetto (astratto) che è dato al Soggetto (astratto) da esse studiato. Ecco perché hanno *metodi* di pensiero e d'azione che sono loro propri.

un aspetto del Reale concreto che descrive. Non vi appor-
ta dunque niente *dal di fuori*, e il pensiero o il discorso che
ne nascono non sono una riflessione *sul* Reale: è il Reale
stesso che riflette se stesso ossia si riflette nel discorso o in
quanto pensiero. In particolare, se il pensiero e il discorso
dello scienziato hegeliano o del Saggio sono dialettici, è
unicamente perché riflettono fedelmente il « movimento
dialettico » del Reale di cui fanno parte, e di cui fanno
l'*esperienza* adeguata dandosi a esso senza alcun *metodo*
preconcetto.

Il *metodo* di Hegel non è dunque dialettico, e la Dialettica
è in lui tutt'altro che un metodo di pensiero o di esposizio-
ne. Si può anzi dire che in un certo senso Hegel è stato il
primo ad abbandonare la Dialettica come *metodo* filosofico.
Per lo meno, è stato il primo a farlo volontariamente e
con piena cognizione di causa.

Il metodo dialettico venne usato coscientemente e siste-
maticamente per la prima volta da Socrate-Platone. In
realtà, è antico quanto la filosofia. Infatti, non è altro che il
metodo del dialogo, cioè della discussione.

Tutto sembra indicare che la Scienza sia nata sotto for-
ma di Mito. Il Mito è una teoria, cioè una rivelazione
discorsiva del Reale. Certo, si presume che corrisponda al
Reale dato. In realtà, esso oltrepassa sempre i propri dati,
e, al di là di questi, gli basta essere coerente, privo cioè di
contraddizioni interne, per passare per verità. Lo stadio
del Mito è uno stadio di monologo, e in questo stadio non
si *dimostra* nulla perché non si « discute » nulla, dato che
non ci si trova ancora in presenza di un'opinione contraria
o semplicemente diversa. Proprio per questo si ha « mito »
o « opinione » (*doxa*) vera o falsa, ma non « scienza » o « ve-
rità » propriamente dette.

Poi, per caso, l'uomo che ha un'opinione, o ha creato o
accolto un mito, s'imbatte in un mito differente o in un'o-
pinione opposta. Dapprima, quest'uomo cercherà di sba-
razzarsene: o turandosi in qualche modo le orecchie con
una « censura » interna o esterna, o sopprimendo (nel
senso *non* dialettico del termine) il mito o l'opinione avver-
si, per esempio con la condanna a morte o con l'esilio dei
loro propagatori, o con atti di violenza che costringeranno

gli altri a *dire* la stessa cosa che dice lui (anche se non la *pensano*).

Ma può capitare anche (e sappiamo che ciò è realmente accaduto, un giorno, non sappiamo dove) che l'uomo si metta a *discutere* con il proprio avversario. Con un atto di libertà, egli può decidere di volerlo « convincere », « confutandolo » e « dimostrandogli » il proprio punto di vista. A questo scopo, egli *parla* con l'avversario, s'impegna in un *dialogo* con lui: adopera un *metodo dialettico*. È diventando dialettico che l'uomo del mito o dell'opinione diventa saggio o filosofo.

In Platone (e probabilmente già in Socrate) tutto ciò è diventato cosciente. Se Platone fa dire a Socrate che non gli alberi, ma solo gli uomini nella *polis* possono insegnargli qualcosa, è perché ha capito che, partendo dal mito e dall'opinione (falsa o vera), si perviene alla scienza e alla verità solo mediante la discussione, cioè mediante il dialogo o la dialettica. Insomma, secondo Socrate-Platone, solo dallo scontro di opinioni diverse o avverse sprizza alla fine la scintilla della verità una e unica. Una « tesi » si contrappone a un'« antitesi », che del resto, in generale, essa suscita. Esse si affrontano, si correggono reciprocamente, cioè si distruggono a vicenda, ma anche si combinano insieme, generando alla fine una verità « sintetica ». Ma questa è di nuovo solo un'opinione tra molte altre: è una nuova tesi, che troverà o susciterà una nuova antitesi per associarsi negandola, cioè modificandola, in una nuova sintesi, in cui diventerà altra da quel che era all'inizio. E così via, finché non si arriva a una « sintesi » che non sarà più la tesi di una discussione o una « tesi » discutibile; a una « verità » indiscutibile che non sarà più una semplice « opinione » o *una* delle opinioni possibili; o, parlando oggettivamente, all'Uno unico che non è in opposizione con un Altro perché è il Tutto: l'Idea delle idee o il Bene.

Nella filosofia o nella scienza che nascono dalla discussione, cioè nella verità dialettica (o sintetica) che realizza il Bene nell'uomo rivelando verbalmente l'Uno-Tutto, le tesi, antitesi e sintesi intermedie sono *aufgehoben*, come poi dirà Hegel. Sono « soppresse » nel triplice senso del termine tedesco *aufheben*: cioè, « soppresse-dialetticamente ».

Da una parte, sono soppresse o annullate in ciò che hanno di frammentario, di relativo, di limitato o parziale, ossia in ciò che le rende false quando una di esse sia assunta non come *un'opinione*, ma come *la verità*. Dall'altra, esse sono anche *conservate* o salvaguardate in ciò che hanno d'essenziale o di universale, ossia in ciò che rivela in ciascuna di esse uno dei molteplici aspetti della realtà totale e una. Infine, sono *sublimate*, cioè elevate a un grado superiore di conoscenza e di realtà, e dunque di verità; infatti, completandosi a vicenda, la tesi e l'antitesi si liberano del loro carattere unilaterale e limitato, anzi « soggettivo », e rivelano, in quanto sintesi, un aspetto più comprensivo e, dunque, più comprensibile del reale « oggettivo ».

Ma, se alla fine la dialettica mette capo all'adeguazione tra il pensiero discorsivo e la Realtà e l'Essere, niente le corrisponde in questi ultimi. Il movimento dialettico è un movimento del pensiero e del discorso umani; ma la realtà che viene pensata e di cui si parla non ha nulla di dialettico. La dialettica è solo un *metodo* d'indagine ed esposizione filosofica. E, sia detto per inciso, il metodo è *dialettico* solo perché implica un elemento negativo o negatore: cioè, l'antitesi che si *oppon*e alla tesi in una *lotta* verbale, ed esige uno *sforzo* di dimostrazione che si confonde peraltro con una *confutazione*. Non c'è verità propriamente detta, cioè scientifica o filosofica, ossia dialettica o sintetica, se non dove c'è stata discussione o dialogo, cioè antitesi *negante* una tesi.

In Platone, il metodo dialettico è ancora molto vicino alle sue origini storiche (le discussioni sofistiche). Si tratta, in lui, di veri e propri dialoghi, in cui la tesi e l'antitesi sono presentate da personaggi diversi (mentre Socrate incarna in generale l'antitesi di tutte le tesi sostenute dai suoi interlocutori o formulate successivamente da uno di essi). Quanto alla sintesi, è generalmente l'ascoltatore che deve attuarla – l'uditore che è il filosofo propriamente detto: lo stesso Platone e il suo discepolo capace di comprenderlo. Alla fine, quest'uditore perviene alla verità assoluta risultante dall'insieme della dialettica o dal movimento coordinato di tutti i dialoghi: verità che rivela il Bene « totale » o « sintetico » capace di *soddisfare* pienamente e definitiva-

mente chi lo conosce e che è quindi *al di là* della discussione o della dialettica.¹

In Aristotele, il metodo dialettico è meno evidente che in Platone, ma continua a venir applicato. Diventa il metodo aporetico: la soluzione del problema deriva da una discussione (e talvolta da una semplice giustapposizione) di tutte le opinioni possibili, cioè coerenti o non intrinsecamente contraddittorie. Sotto questa forma « scolastica », il metodo dialettico si è conservato fino ai nostri giorni, sia nelle scienze che nella filosofia.

Ma parallelamente successe dell'altro.

Come ogni opinione, il Mito sorge spontaneamente ed è parimenti accettato (o respinto). L'uomo lo crea nella e con la sua immaginazione (« poetica »), accontentandosi di evitare le contraddizioni nel momento in cui sviluppa la sua idea o « intuizione » di partenza. Ma, quando il confronto con un'opinione o un mito diversi genera il desiderio d'una *prova* che non riesce ancora a soddisfarsi mediante una *dimostrazione* nel corso d'una *discussione*, si avverte il bisogno di fondare la propria opinione o il mito proposti (che si suppone siano inverificabili empiricamente, cioè con un appello all'esperienza sensibile comune) su ben altro che sulla semplice *convinzione* personale o « certezza soggettiva » (*Gewißheit*), la quale è chiaramente dello stesso peso e dello stesso tipo di quella dell'avversario. Si cerca, e si trova, un fondamento di valore superiore o « divino »: il mito viene presentato come « rivelato » da un dio che si presume sia il garante della sua verità, cioè della sua validità universale ed eterna.

Al pari della verità dialettica, la verità mitica « rivelata » non avrebbe potuto essere trovata da un uomo isolato, del

1. Del resto, in Platone c'è un salto, una soluzione di continuità. La dialettica prepara soltanto la visione del Bene, ma non vi conduce necessariamente: questa visione è una specie d'illuminazione mistica o di estasi (cfr. la *Lettera VII*). Forse la visione è silenziosa, e il Bene ineffabile (in tal caso Platone sarebbe un Mistico). A ogni modo, è qualcosa di più e di diverso da un'integrazione dell'insieme del movimento dialettico del pensiero: è un'intuizione *sui generis*. Obiettivamente parlando, il Dio o l'Uno è altro dalla Totalità del Reale: è *al di là* dell'Essere; è un Dio *trascendente*. Platone è certamente un teologo. (Cfr. sopra il corso dell'anno 1938-1939: *Nota sull'eternità, il tempo e il concetto*).

tutto solo di fronte alla natura. Anche in questo caso « gli alberi non insegnano nulla all'uomo ». Ma nemmeno « gli uomini nella polis » gli insegnano alcunché. Chi gli rivela la verità in un « mito » è un Dio. Ma, al contrario della verità dialettica, la verità mitica non è il risultato d'una *discussione* o d'un dialogo: solo Dio ha parlato, l'uomo si è limitato ad ascoltare, a comprendere e a trascrivere (lontano dalla polis, sulla sommità d'una montagna, ecc.).

Dopo esser stato un filosofo platonico, l'uomo può talvolta tornare allo stadio « mitologico ». Tale fu il caso di sant'Agostino. Ma questo « ritorno » è in realtà una « sintesi »: il Dio rivelatore del mito diventa un interlocutore quasi socratico; l'uomo s'impegna in un *dialogo* con il proprio Dio, anche se non si spinge fino a discutere con lui (Abramo tuttavia *discute* con Jahvè!). Ma questo « dialogo » divino-umano non è che una forma ibrida e transitoria del metodo dialettico. Perciò ha subito variazioni all'infinito, nei diversi « Mistici », tra gli estremi del dialogo vero e proprio, in cui « Dio » è soltanto un nome per l'interlocutore umano con il quale si *discute*, e delle diverse « rivelazioni » sulle sommità dei monti, in cui il partner umano è soltanto un ascoltatore muto e già in precedenza « convinto ».

A ogni modo, l'interlocutore divino è, in realtà, fittizio. Tutto avviene nell'anima stessa del « sapiente ». Per questo già sant'Agostino ebbe dei « dialoghi » con la propria « anima ». E un tardo discepolo di questo cristiano platonizzante (o plotinizzante), Descartes, ha deliberatamente lasciato da parte Dio, accontentandosi di dialogare e di discutere con se stesso. Così la Dialettica divenne « Meditazione ». Sotto la forma della « meditazione » cartesiana il metodo dialettico venne utilizzato dagli autori dei grandi « sistemi » filosofici dei secoli XVII e XVIII: da Descartes a Kant-Fichte-Schelling. A prima vista, è un regresso rispetto a Socrate-Platone-Aristotele. I grandi « Sistemi » moderni sono come tanti « Miti » giustappontendosi senza entrare in discussione tra loro, creati di sana pianta dai loro autori senza un dialogo preliminare. In realtà, non è affatto così. Da una parte, l'autore *discute* egli stesso le proprie « tesi » e ne *dimostra* la veracità *confutando* le obiezioni o « antitesi » possibili: egli applica dunque un meto-

do dialettico. Dall'altra, i Dialoghi platonici hanno preceduto, in realtà, questi Sistemi, che ne derivano « dialetticamente » per il tramite delle discussioni aporetiche di Aristotele e degli aristotelici scolastici. E, proprio come in un Dialogo platonico, l'ascoltatore (che è qui uno storico-filosofo della filosofia) scopre la verità assoluta come risultato della « discussione » implicita o tacita tra i grandi Sistemi della storia, come risultato dunque della loro « dialettica ».

Hegel fu il primo di questi ascoltatori-storici-filosofi. In ogni caso, fu il primo a esserlo coscientemente. Ecco perché per primo poté abbandonare scientemente la Dialettica concepita come un *metodo* filosofico. Egli s'accontenta di osservare e di descrivere la dialettica che si è attuata nel corso della storia e non ha più bisogno di farne egli stesso una. Questa dialettica, o il « dialogo » delle Filosofie, ha avuto luogo prima di lui. Egli ha da farne soltanto l'« esperienza » e descrivere in un discorso coerente il risultato finale sintetico: l'espressione della verità assoluta non è altro che la descrizione verbale adeguata della dialettica che la genera. Così, la Scienza di Hegel è « dialettica » solo in quanto è stata dialettica (implicitamente o esplicitamente) la Filosofia che l'ha preparata nel corso della Storia.

A prima vista, l'atteggiamento di Hegel è un semplice ritorno a Platone. Se Platone lascia dialogare Parmenide, Protagora, Socrate e altri, limitandosi a registrare il risultato delle loro discussioni, Hegel registra il risultato della discussione da lui organizzata tra Platone e Descartes, Spinoza e Kant, Fichte e Schelling, ecc. Qui, di nuovo, si tratterebbe di un *metodo* dialettico della ricerca della verità o della sua esposizione, che non tocca per niente il Reale rivelato da questa verità. Ed effettivamente Hegel dice da qualche parte di non aver fatto altro che scoprire la dialettica antica, anzi platonica. Guardando però la questione più da vicino, ci si accorge che non è così, e che in Hegel, quando egli parla di Dialettica, si tratta di tutt'altro che nei suoi predecessori.¹

Volendo, si può dire che anche la luce eterna della

1. Hegel ha tuttavia ragione di dire d'aver riscoperto Platone. Infatti, la dialettica platonica, la dialettica-*metodo*, è effettivamente un aspetto della dialettica *del Reale* scoperta da Hegel.

verità assoluta hegeliana è sprigionata dallo scontro di tutte le opinioni filosofiche che l'hanno preceduta. Solo che questa dialettica *ideale* che è il dialogo delle Filosofie ha avuto luogo, secondo Hegel, unicamente perché è un riflesso della dialettica *reale* dell'Essere. E, solo perché riflette questa dialettica reale, essa mette capo alla fine, nella persona di Hegel, alla verità o alla rivelazione adeguata e completa del Reale. Ogni filosofia rivela o descrive correttamente una svolta o un punto d'arresto, tetico, antitetico o sintetico, della dialettica reale, della *Bewegung* dell'Essere esistente. Ecco perché ogni filosofia è in un certo senso « vera ». Ma lo è solo relativamente o temporaneamente: rimane « vera » finché una nuova filosofia, anch'essa « vera », non sopravvenga a dimostrarne l'« errore ». Non è, però, una filosofia che si trasforma essa stessa e da sé in un'altra o che la produca in e mediante un movimento dialettico autonomo. È il Reale corrispondente a una filosofia data che diviene esso stesso realmente altro (tetico, antitetico o sintetico), ed è quest'altro Reale a produrre un'altra filosofia adeguata, che sostituisce in quanto « vera » la prima diventata « falsa ». Così, il movimento dialettico della storia della filosofia, che mette capo alla verità assoluta o definitiva, non è che un riflesso, una « sovrastruttura », del movimento dialettico della storia *reale* del Reale. Perciò ogni filosofia che sia « vera » è anche essenzialmente « falsa »: è falsa nella misura in cui si presenta non come il riflesso o la descrizione d'un elemento-costitutivo o d'un « momento » dialettico del reale, ma come la rivelazione del Reale nella sua totalità. Tuttavia, pur essendo o diventando « falsa », ogni filosofia (degnata di questo nome) resta « vera », perché il Reale totale implica, e implicherà sempre, l'aspetto o (il « momento ») da essa rivelato. La verità assoluta, o la Scienza del Saggio, ossia di Hegel, cioè la rivelazione adeguata e completa del Reale nella sua totalità, è dunque una sintesi integrale di tutte le filosofie presentatesi nel corso della storia. Solo che né queste filosofie con le loro discussioni, né lo storico-filosofo che le osserva, attuano la sintesi in questione: lo fa la Storia *reale*, al termine del movimento dialettico che le è proprio. E Hegel si limita a registrarla senza aver bisogno di *fare* alcunché e perciò senza far

ricorso a un tipo specifico d'operazione o a un *metodo* che gli sia proprio.

Weltgeschichte ist Weltgericht: « la storia universale è il tribunale che giudica il Mondo ». È essa a giudicare gli uomini, le loro azioni e le loro opinioni e, da ultimo, anche le loro opinioni filosofiche. Certo, la Storia è, se si vuole, una lunga « discussione » tra gli uomini. Ma questa « discussione » storica *reale* è tutt'altro che un dialogo o una discussione filosofica. Si « discute » non a colpi di argomenti verbali, ma a colpi di clava, di spada o di cannone da una parte, a colpi di falce, di martello o di macchina dall'altra. E, se proprio si vuol parlare d'un « metodo dialettico » di cui si serve la Storia, bisogna precisare che si tratta di metodi di guerra e di lavoro. È questa dialettica storica reale, anzi attiva, a riflettersi nella storia della filosofia. E la Scienza hegeliana è dialettica o sintetica unicamente perché descrive questa dialettica *reale* nella sua totalità, così come la serie delle successive filosofie, corrispondente a questa *realtà* dialettica. Ora, sia detto per inciso, la realtà è dialettica solo perché implica un elemento negativo o negatore: cioè, la negazione attiva del dato, la negazione che sta alla base di ogni lotta cruenta e di ogni lavoro cosiddetto fisico.

Hegel non ha bisogno d'un Dio che gli « riveli » la verità. Né ha bisogno, per trovarla, di dialogare con « gli uomini nella *polis* », e nemmeno di « discutere » con se stesso o di « meditare » come Descartes. (D'altronde, nessuna discussione puramente verbale, nessuna meditazione solitaria, possono condurre alla verità, dato che solo la Lotta e il Lavoro sono i suoi « criteri »). Può trovarla da solo, sedendosi tranquillamente all'ombra di quegli « alberi » che nulla insegnavano a Socrate, ma che a lui insegnano molte cose su di loro e sugli uomini. Tutto questo, però, è possibile solo perché ci furono città-stato in cui gli uomini discutevano su uno sfondo di lotta e di lavoro, lavorando e lottando per le loro opinioni e in funzione di esse (città-stato circondate, del resto, da quegli stessi alberi, il cui legno serviva alla loro costruzione). Hegel non discute più, perché beneficia della discussione dei suoi predecessori. E non ha *metodo* che gli sia proprio, non avendo più nulla *da fare*, perché egli trae profitto da tutte le azioni

compiute nel corso della storia. Il suo pensiero riflette semplicemente il Reale. Ma può farlo solo perché il Reale è dialettico, cioè impregnato di azione negatrice di lotta e di lavoro, la quale genera il pensiero e il discorso, li fa muovere e, alla fine, realizza la loro coincidenza perfetta con il Reale, che si presume essi rivelino o descrivano. Insomma, Hegel non ha bisogno d'un *metodo* dialettico, perché la verità da lui incarnata è l'ultimo risultato della dialettica reale o attiva della Storia universale che il suo pensiero si limita a riprodurre con il proprio discorso.

Da Socrate-Platone fino a Hegel, la Dialettica era soltanto un metodo filosofico senza controparte nel Reale. In Hegel, c'è una Dialettica reale, ma il metodo filosofico è quello d'una pura e semplice descrizione, la quale è dialettica solo nel senso che descrive una dialettica della realtà.

Per meglio comprendere il senso e la ragione di questa trasposizione, veramente rivoluzionaria, bisogna acconsentire a fare con Hegel l'esperienza filosofica che egli propone al lettore della *PhG* nel suo primo capitolo. Consultate il vostro orologio – egli dice – e constatate che è, mettiamo, mezzogiorno. Ditelo, e avrete enunciato una verità. Ora, scrivete questa verità su un pezzo di carta: « *adesso* è mezzogiorno ». A questo proposito, Hegel osserva che una verità non cessa d'essere vera per il fatto d'essere messa per iscritto. E ora consultate di nuovo l'orologio, e rileggete la frase scritta. Vedrete che la verità s'è trasformata in errore; infatti, *adesso* è mezzogiorno e cinque minuti.

Che dire, se non che l'essere reale può trasformare una verità umana in errore? Per lo meno, nella misura in cui il reale è temporale, in cui il Tempo ha realtà.

Questa constatazione è stata fatta da molto: da Platone, anzi da Parmenide, e forse da molto prima ancora. Ma, fino a Hegel, è stato trascurato un aspetto del problema: vale a dire il fatto che con il suo discorso, e specialmente con il suo discorso scritto, l'uomo riesce a *mantenere* l'errore nel seno stesso della realtà. Se alla Natura capita di commettere un errore (una malformazione animale, per esempio), essa lo elimina *immediatamente* (l'animale muore o, per lo meno, non si riproduce). Solo gli errori commessi dall'uomo *durano* indefinitamente e si propagano a lungo

grazie al linguaggio. Si potrebbe definire l'uomo come un errore che si mantiene nell'esistenza, che *dura* nella realtà. Ora, poiché *errore* significa *disaccordo* con il Reale, poiché è *falso* ciò che è *altro* da ciò che è, si può anche dire che l'uomo che commette un errore è un Niente che annienta nell'Essere, ovvero un « ideale » presente nel Reale.¹

L'uomo è il solo che possa sbagliarsi senza dover per questo scomparire: può continuare a esistere pur sbagliandosi su quel che esiste; può *vivere* il suo errore o nell'errore; e l'errore e il falso, che in sé sono niente, diventano in lui *reali*. L'esperienza sopra menzionata ci mostra come, grazie all'uomo, il nulla del mezzogiorno passato può essere realmente presente, sotto forma di una frase erronea, nel presente reale delle dodici e cinque.

Questo mantenimento dell'errore nel Reale è possibile solo perché è possibile la sua trasformazione in una verità. E poiché può esser corretto, l'errore non è un puro nulla. E l'esperienza mostra che gli errori umani si correggono effettivamente nel corso del tempo e diventano verità. Si può anzi dire che ogni *verità*, nel senso proprio del termine, è un *errore corretto*. Infatti, la verità è più d'una realtà: è una realtà *rivelata*; è la realtà *più* la sua rivelazione mediante il discorso. Dunque, in seno alla verità c'è una *differenza* tra il Reale e il discorso che lo rivela. Ma una differenza si *attualizza* sotto forma di un'*opposizione*, e un discorso *contrapposto* al Reale è precisamente un errore. Ora, una differenza che non fosse mai *attualizzata* non sarebbe realmente una differenza. Non c'è, dunque, realmente una *verità* se non là dove *c'è stato* un errore. Ma l'errore esiste realmente soltanto sotto forma di discorso umano. Se, dunque, l'uomo è il solo a poter realmente sbagliarsi e vivere nell'errore, è anche il solo a poter incarnare la verità. Se l'Essere nella sua totalità non è soltanto Essere puro e semplice (*Sein*), bensì Verità, Concetto, Idea, Spirito, lo è unicamente perché implica nella sua esistenza reale una realtà umana o parlante, capace di sbagliarsi e di correg-

1. L'asserzione di Parmenide: « l'Essere e il Pensiero sono la stessa cosa » può a rigore applicarsi solo al pensiero *vero*, ma non certamente a quello *falso*. Il falso è certamente *altro* che l'Essere. Tuttavia, non si può dire che il falso « non è niente », che « non c'è » errore. L'errore « esiste » a modo suo: *idealmente*, per dir così.

gere i propri errori. Senza l'Uomo, l'Essere sarebbe muto: sarebbe là (Dasein), ma non sarebbe vero (das Wahre).

L'esempio di Hegel mostra come l'uomo riesca a creare e a mantenere un errore nella Natura. Un altro esempio, che non si trova in Hegel, ma che ne illustra bene il pensiero, permette di capire come l'uomo riesca a trasformare in verità l'errore che ha saputo mantenere nel reale in quanto errore.

Supponiamo che nel Medioevo un poeta abbia scritto in un poema: « *In questo momento un uomo sorvola l'oceano* ». Era senza dubbio un errore; e tale rimase per lunghi secoli. Ma, se rileggiamo adesso quella frase, ci sono forti probabilità che leggiamo una verità, perché è quasi certo che *in questo momento* un aviatore si trovi al di sopra dell'Atlantico, per esempio.

Precedentemente abbiamo visto che la Natura (o l'Essere dato) può rendere falsa una verità umana (che l'uomo riesce tuttavia a mantenere indefinitamente come errore). Vediamo adesso che l'uomo può trasformare in verità il proprio errore.¹ Ha cominciato con l'ingannarsi (volontariamente o no, poco importa) parlando dell'animale terrestre della specie *Homo sapiens* come d'un animale volante; ma ha finito per enunciare una verità parlando del volo d'un animale di questa specie. Non il discorso (erroneo) è stato modificato per diventare conforme all'Essere dato (*Sein*); ma l'Essere è stato trasformato per diventare conforme al discorso.

L'azione che trasforma la realtà data al fine di rendere vero un errore umano, cioè un discorso che era in disaccordo con quel dato, si chiama *Lavoro*: lavorando l'uomo ha costruito l'aeroplano che ha trasformato in verità l'errore (volontario) del poeta. Ora, il lavoro è una *negazione* reale del dato. L'Essere che esiste in quanto Mondo in cui si lavora implica, dunque, un elemento negativo o negatore. Ciò significa che esso ha una struttura dialettica. Proprio per questo esso ha in sé un discorso che lo rivela,

1. Si potrebbe dire che, inventando l'aeroplano, l'uomo ha corretto l'« errore » della Natura che l'ha creato senza ali. Ma questa sarebbe una semplice metafora: dirlo è antropomorfizzare la Natura. Non c'è errore, e quindi verità, se non là dove c'è linguaggio (Logos).

proprio per questo è non soltanto Essere-dato, bensì Essere-rivelato o Verità, Idea, Spirito. La verità è un errore diventato vero (o « soppresso-dialetticamente » in quanto errore); ora, è la negazione reale del dato mediante il Lavoro a trasformare l'errore in verità; la verità è dunque necessariamente dialettica nel senso che risulta dalla dialettica *reale* del lavoro. Quindi, l'espressione verbale veramente adeguata della verità deve tenere e render conto della sua origine dialettica, del suo nascere a partire dal *lavoro* che l'uomo compie in seno alla Natura.

Questo vale per la verità che si riferisce al Mondo naturale, cioè al discorso che rivela la realtà e l'essere della Natura. Ma anche la verità riferentesi all'uomo, cioè il discorso che rivela la realtà umana, è dialettica, nel senso che risulta da una negazione reale del dato umano (sociale, storico) e deve renderne conto.

Per comprenderlo basta considerare un caso in cui un « errore morale » (= delitto) si trasforma in « verità » o in virtù. Infatti, ogni morale è un'antropologia implicita, e l'uomo parla del suo stesso essere quando giudica moralmente le proprie azioni.¹

Supponiamo, dunque, che un uomo uccida il suo re per ragioni politiche. Egli crede di agire bene. Ma gli altri lo trattano come un criminale, lo arrestano e lo mettono a morte. In tali condizioni, egli è effettivamente un criminale. Così il Mondo sociale dato, come il Mondo naturale, può trasformare una verità umana (« soggettiva », cioè una « certezza ») in errore.

Ma supponiamo che quell'assassinio scateni una rivoluzione vittoriosa. Di colpo, la società tratta l'assassino come un eroe. E, in tali condizioni, egli è effettivamente un eroe, un modello di virtù e di civismo, un ideale umano. L'uomo può dunque trasformare un crimine in virtù, un errore morale o antropologico in verità.

Come nell'esempio dell'aeroplano, anche qui si tratta d'una trasformazione reale del Mondo esistente, cioè d'una negazione attiva del dato. Ma, là, si trattava del Mondo

1. Inversamente, ogni antropologia è una morale implicita. Infatti, l'uomo « normale » di cui parla è sempre una « norma » per il comportamento o la valutazione dell'uomo empirico.

naturale, qui, invece, si parla del Mondo umano o sociale, storico. E se là l'azione negatrice era Lavoro, qui è Lotta (Lotta a morte per il riconoscimento, *Anerkennen*). In entrambi i casi, però, c'è effettivamente negazione attiva del dato o, come dice Hegel, « movimento dialettico » del reale.

Questa negazione attiva o *reale* del dato, compiuta nella Lotta e nel Lavoro, è quel che costituisce l'elemento negativo o negatore determinante la struttura dialettica del Reale e dell'Essere. Si tratta, dunque, d'un *Reale* dialettico e d'una dialettica *reale*. Ma questa Dialettica ha una « sovrastruttura » ideale, in qualche modo un riflesso nel pensiero e nel discorso. In particolare, nel corso della storia, una filosofia (in senso lato) è sempre intervenuta a render conto dello stato delle cose realizzato a una svolta decisiva dell'evoluzione dialettica del Mondo. Così, la storia della filosofia e della « cultura » in generale è anch'essa un « movimento dialettico »; ma è un movimento secondario e derivato. Infine, nella misura in cui il pensiero e il discorso di Hegel rivelano e descrivono la totalità del Reale nel suo divenire, sono anch'essi un « movimento dialettico »; ma questo movimento è in qualche modo terziario. Il discorso hegeliano è dialettico nella misura in cui descrive la Dialettica reale della Lotta e del Lavoro, come pure il riflesso « ideale » di questa Dialettica nel pensiero in generale e nel pensiero filosofico in particolare. Ma in se stesso il discorso hegeliano non ha niente di dialettico: non è né un dialogo né una discussione ma una pura e semplice descrizione « fenomenologica » della dialettica reale del Reale e della discussione verbale che ha riflesso questa dialettica nel corso del tempo. Quindi, Hegel non ha bisogno di « dimostrare » le sue affermazioni né di « confutare » quelle altrui. La « dimostrazione » e la « confutazione » sono state fatte *prima* di lui, nel corso della storia precedente, e non mediante argomenti verbali, bensì in ultima analisi mediante la prova (*Bewährung*) della Lotta e del Lavoro. Hegel non ha che da registrare il risultato finale di questa prova « dialettica » e descriverlo esattamente. E poiché, per definizione, il contenuto di questa descrizione non sarà mai modificato, né completato o confutato, si può dire che la descrizione di Hegel è

l'enunciato della verità assoluta o eternamente e universalmente (cioè, « necessariamente ») valida.

Beninteso, tutto ciò presuppone il *compimento* della Dialettica reale della Lotta e del Lavoro, cioè l'arresto definitivo della Storia. Solo « alla fine dei tempi » un Saggio (nell'occasione, chiamato Hegel) può rinunciare a ogni *metodo* dialettico, cioè a ogni negazione, trasformazione o « critica » reali o ideali del dato, limitandosi a descriverlo, ossia a rivelare mediante il discorso il dato precisamente qual è dato. O, più esattamente, solo nel momento in cui l'Uomo, diventato Saggio, è pienamente soddisfatto da siffatta pura e semplice descrizione, non ha più luogo la negazione attiva o reale del dato, di modo che la descrizione rimane indefinitamente valida o vera e, quindi, non viene mai più rimessa in discussione, né mai più genera dialoghi polemici.

In quanto *metodo* filosofico, la Dialettica è dunque abbandonata solo nel momento in cui s'arresta definitivamente la Dialettica *reale* della trasformazione attiva del dato. Fintanto che questa trasformazione dura, una descrizione del Reale dato può essere solo parziale o provvisoria: nella misura in cui il Reale stesso muta, anche la sua descrizione filosofica deve mutare per continuare a essere adeguata o vera. In altri termini, fintanto che dura la dialettica reale o attiva della Storia, gli errori e le verità sono dialettici nel senso che tutti, presto o tardi, sono « soppressi dialetticamente » (*aufgehoben*), dato che la « verità » diviene parzialmente, o in un certo senso, falsa, e l'« errore », vero; e divengono tali nella e mediante la discussione, nel e mediante il dialogo o il *metodo* dialettico.

Per poter rinunciare al metodo dialettico e aspirare alla verità assoluta, limitandosi alla mera descrizione senz'alcuna « discussione » o « dimostrazione », bisogna dunque essere sicuri che la dialettica reale della Storia sia veramente conclusa. Ma come saperlo?

A prima vista, la risposta è facile. La Storia s'arresta quando l'Uomo non agisce più nel senso forte del termine, cioè non nega più, non trasforma più il dato naturale e sociale per mezzo di una Lotta cruenta e di un Lavoro creatore. E l'Uomo cessa di farlo quando il Reale dato gli dà soddisfazione (*Befriedigung*) piena, realizzando piena-

mente il suo Desiderio (*Begierde*, che nell'Uomo è un Desiderio di riconoscimento universale della sua personalità unica al mondo – *Anerkennen* o *Anerkennung*). Se l'Uomo è veramente e pienamente soddisfatto di quel che è, non desidera più niente di reale e non trasforma più la realtà, cessando così di trasformare realmente se stesso. Il solo « desiderio » che può ancora avere, se è un *filosofo*, è quello di *comprendere* quel che è e quel che egli è, e di rivelarlo mediante il discorso. La descrizione adeguata del reale nella sua totalità, data dalla Scienza del Saggio, soddisfa dunque definitivamente l'Uomo, anche in quanto filosofo: egli non si opporrà mai più a ciò che è stato detto dal Saggio, come il Saggio non si opponeva più al reale da lui descritto. Così, la descrizione non-dialettica (cioè non-negatrice) del Saggio sarà la verità assoluta che non genererà più alcuna « dialettica » filosofica, che non sarà mai una « tesi » alla quale venga a opporsi un'antitesi.

Ma, come sapere se l'Uomo è veramente e pienamente soddisfatto di quel che è?

Secondo Hegel, l'Uomo non è nient'altro che Desiderio di riconoscimento (*der Mensch ist Anerkennen*)¹ e la Storia non è che il processo del progressivo soddisfacimento di questo Desiderio, che è pienamente soddisfatto nel e mediante lo Stato universale e omogeneo (coincidente, per Hegel, con l'Impero napoleonico). Ma, innanzitutto, Hegel ha dovuto fare anticipazioni sull'*avvenire* storico (per definizione imprevedibile, perché libero, cioè nascente da una *negazione* del dato presente), poiché lo Stato cui egli mirava era ancora in formazione: e sappiamo che ancora oggi esso è ben lontano dall'aver un'« esistenza empirica » (*Dasein*), o dall'essere una « realtà-oggettiva » (*Wirklichkeit*), ossia un « presente reale » (*Gegenwart*). Inoltre, ed è molto più importante, come sapere se la soddisfazione data in e da questo Stato sia veramente una soddisfazione definitiva dell'Uomo in quanto tale, e non soltanto di uno dei suoi desideri possibili? Come sapere se la stabilizzazione del « movimento » storico nell'Impero non sia una

1. [Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. XX: *Jenenser Realphilosophie II*, cit., p. 206; ora in Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. VIII: *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 215 (cfr. trad. it. *Filosofia dello spirito jenesico*, cit., p. 100)].

semplice pausa, il risultato d'una stanchezza passeggera? Con quale diritto affermare che questo Stato non genererà nell'Uomo un nuovo desiderio, altro da quello del Riconoscimento, e che quindi non sarà un giorno negato da un'Azione negatrice o creatrice (*Tat*) altra da quella della Lotta e del Lavoro?

Si può affermarlo solo supponendo che il Desiderio di riconoscimento esaurisca *tutte le possibilità* umane. Ma si ha il diritto di fare questa supposizione solo se si ha dell'Uomo una conoscenza completa e perfetta, cioè universalmente e definitivamente (« necessariamente ») valida, e cioè *assolutamente vera*. Ora, per definizione, la verità assoluta non può essere attinta se non al termine della Storia. Ma è proprio questa fine della Storia quel che si trattava di determinare.

Ci s'involge dunque in un circolo vizioso. Hegel se n'è reso perfettamente conto. Ha però creduto d'aver trovato un criterio sia della verità assoluta della sua descrizione del Reale, cioè del suo carattere corretto e completo, sia della fine del « movimento » di questo Reale, cioè dell'arresto definitivo della Storia. E, cosa singolare, questo criterio è precisamente la *circolarità* della sua descrizione, cioè del *Sistema della scienza*.

Hegel parte da una descrizione alquanto generica del Reale (rappresentata da una filosofia formulata nel corso della storia), scegliendo tuttavia quella che gli sembra la più semplice, la più elementare, riducentesi, per esempio, a una sola parola (praticamente è una filosofia molto antica; quella di Parmenide, per esempio, la quale si riduce a sostenere: « L'Essere è »). La presentazione corretta di questa descrizione dimostra che essa è incompleta, che rivela solo un aspetto dell'Essere e del Reale, che è soltanto una « tesi », generante necessariamente un'« antitesi », con la quale necessariamente si combinerà per produrre una « sintesi », che sarà a sua volta una nuova « tesi »; e così via.¹ Procedendo così passo dopo passo, mediante

1. Il filosofo che ha esposto la « tesi » non sapeva che si trattava solo d'una « tesi » destinata a generare un'antitesi, ecc. In altri termini, anche l'*aspetto* del reale che egli descriveva non era, in realtà, descritto correttamente. Egli credeva di descrivere la *totalità* del Reale. Hegel, invece, sa che si tratta di un aspetto del Reale, ecco perché lo descrive

semplici descrizioni adeguate, o mediante una ripetizione descrittiva corretta della dialettica (derivata) dalla storia della filosofia, in cui ogni stadio è altrettanto *necessario* o inevitabile dei diversi elementi della descrizione di un Reale complesso (per esempio, la descrizione del tronco, dei rami, delle foglie, ecc. di un albero), alla fine Hegel perviene a un punto che coincide con il suo punto di partenza: la sintesi *finale* è anche la tesi *iniziale*. Egli constata così di aver percorso o descritto un *circolo* e che, se vuole continuare, non può che *girare in tondo*: è *impossibile* estendere la sua descrizione; si può solo *rifarla* tale e quale è già stata fatta una volta.

Il che significa che il « discorso » di Hegel esaurisce *tutte le possibilità* del pensiero. Non gli si può contrapporre alcun discorso che non faccia già parte del suo, che non sia già riprodotto in un paragrafo del Sistema quale « elemento-costitutivo » (*Moment*) dell'insieme. È chiaro così che il discorso di Hegel espone una verità *assoluta*, dato che non può essere negata da nessuno. È dunque chiaro che questo discorso non è dialettico nel senso che non è una « tesi » che possa essere « soppressa dialetticamente ». Ma, se il pensiero di Hegel non può più essere superato dal pensiero, se esso a sua volta non oltrepassa il reale dato ma si limita a descriverlo (infatti si sa e si dice *soddisfatto* di quel che è), allora non è più possibile alcuna negazione ideale o reale del dato. Il Reale resterà dunque eternamente identico a se stesso, e l'intera sua Storia apparterrà per sempre al passato. Una descrizione completa e corretta di questo Reale sarà dunque universalmente ed eternamente valida, cioè assolutamente vera. Ora, la circolarità

correttamente, cioè in modo da far vedere la necessità dell'antitesi che descrive l'aspetto complementare, ecc. (Egli lo sa, perché non *s'oppone* più al reale dato da lui descritto, essendo *soddisfatto* di esso e desiderando solo la sua corretta descrizione, non la sua trasformazione; è il desiderio inefficace di trasformare il Reale che genera l'errore nel filosofo). Hegel vede tutto questo perché conosce già la sintesi *finale* di *tutte* le tesi, antitesi e sintesi intermedie, poiché ha descritto il Reale *compiuto*, veramente *totale*, creato dall'*insieme* della dialettica reale che la storia della filosofia riflette. Ma sarà la presentazione di questa storia (e della Storia in generale) come d'una serie di tesi, antitesi e sintesi a mostrargli che egli ha effettivamente descritto (in maniera corretta e completa) la *totalità* del Reale, cioè che la sua descrizione è una sintesi *finale* o *totale*.

della descrizione hegeliana prova che essa è completa e dunque corretta: infatti, una descrizione erronea o incompleta non ritorna mai su se stessa, perché si ferma a una lacuna o va a finire in un vicolo cieco.

Così, dimostrando senza « discussione », cioè senza « confutazione » né « dimostrazione », la verità assoluta del Sistema, la circolarità semplicemente constatata dal Saggio giustifica il suo *metodo* puramente descrittivo o non-dialettico.

Non è il caso di insistere sul carattere del metodo non-dialettico di Hegel. Non c'è molto da dire. E quel che se ne potrebbe dire è già stato detto da Edmund Husserl a proposito del suo metodo « fenomenologico », che egli ha avuto il grande torto di contrapporre al metodo hegeliano senza conoscerlo. Infatti, il metodo hegeliano non è in realtà nient'altro che il metodo chiamato oggi « fenomenologico ».

È invece il caso di parlare più a lungo della DIALETTICA cui Hegel si riferisce, cioè della struttura dialettica del Reale e dell'Essere, come egli la concepisce e la descrive nella *PhG* e nell'*Enciclopedia*.

Innanzitutto, vediamo che cos'è la struttura trinitaria dell'Essere stesso, com'è descritta nell'Ontologia di Hegel, cioè nella *Logik* che costituisce la prima parte dell'*Enciclopedia*. Poi, dovremo vedere che cosa significhi la triplicità dialettica dell'Essere nell'« apparizione » (*Erscheinung*) della sua « esistenza-empirica » (*Dasein*), com'è descritta nella *PhG*.

Riprendiamo la definizione generale della Dialettica data nel paragrafo 79 dell'*Enciclopedia* (vol. V, p. 104, rr. 27-30):

« Il logico, quanto alla sua forma, ha tre aspetti: a) l'aspetto astratto o accessibile-all'intelletto; b) l'aspetto dialettico [in senso stretto] o negativamente razionale; c) l'aspetto speculativo o positivamente razionale ».¹

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 95].

Il « Logico » o il « Reale-logico » (*das Logisch-Reelle*) — cioè l'Essere e il Reale correttamente descritti da un Discorso (Logos) coerente —, ha dunque necessariamente tre « aspetti » (*Seiten*) o « elementi-costitutivi » (*Momente*). Questi tre elementi sono costitutivi dell'Essere-rivelato, e si ritrovano perciò nel « discorso » che rivela correttamente quest'Essere trinitario o dialettico.

Vediamo adesso che cosa sono questi tre elementi costitutivi o aspetti dell'Essere reale e del Discorso che lo rivela.

Il primo aspetto è definito nel paragrafo 80 dell'*Enciclopedia* (vol. V, p. 105, rr. 2-5):

« Il pensiero (*Denken*) [considerato] in quanto *Intelletto* (*Verstand*) si ferma alla determinazione-specifica (*Bestimmtheit*) fissa (*festen*) e al-fatto-della-distinzione-o-differenziazione (*Unterschiedenheit*) di questa determinazione in rapporto alle altre [determinazioni fisse]; una tale entità-astratta (*Abstraktes*) limitata (*beschränktes*) vale per l'Intelletto come mantenentesi (*bestehend*) ed esistente per sé [cioè indipendentemente dall'esistenza delle altre determinazioni e dal pensiero che le pensa o le rivela] ». ¹

Il pensiero assunto nel modo dell'Intelletto è il pensiero usuale dell'uomo: dell'uomo « ingenuo », dello scienziato comune, del filosofo pre-hegeliano. Questo pensiero non rivela l'Essere nella sua totalità; non riflette i tre « elementi-costitutivi » dell'Essere e di ogni essere, ma si arresta al primo; descrive (del resto, in linea di massima, correttamente) solo l'aspetto « astratto » dell'Essere, che è precisamente l'elemento-costitutivo « accessibile all'Intelletto » (*verständlich*).

Il pensiero dell'Intelletto è dominato esclusivamente dalla categoria ontologica (e, quindi, « logica ») primordiale dell'*Identità*. Il suo ideale logico è l'accordo perfetto del pensiero con se stesso o l'assenza di qualsiasi contraddizione interna, cioè l'omogeneità, anzi l'identità del suo contenuto. Ogni identità è vera per definizione, e ogni verità ha un contenuto identico a sé e in sé. E, sicco-

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 80].

me la verità è una rivelazione adeguata dell'Essere o del Reale, l'Essere e il Reale sono, per l'Intelletto, sempre e dovunque *identici* a sé e in sé. Ora, quel che è vero dell'Essere e del Reale presi nel loro insieme dev'essere vero anche di tutto quello che è o esiste, di ogni entità particolare realmente esistente. Per l'Intelletto, ogni entità reale rimane sempre *identica* a se stessa; è *determinata* una volta per tutte nella sua specificità (*feste Bestimmtheit*) e si *distingue* in maniera precisa, fissa e stabile da tutte le altre entità reali, altrettanto rigidamente determinate (*Unterschiedenheit gegen andere*). Insomma, si tratta di un'entità *data*, che non si può né generare né distruggere, né modificare in alcunché. Ecco perché si può dire che essa esiste per se stessa (*für sich*), cioè indipendentemente dal resto dell'Essere esistente e, in particolare, dall'Intelletto che la pensa.

Ora, secondo Hegel, l'Essere reale è effettivamente quale lo rivela l'Intelletto. L'*Identità* è sicuramente una categoria ontologica fondamentale, che si applica sia all'Essere stesso sia a tutto ciò che è. Infatti, ogni cosa è effettivamente *identica* a se stessa e *differente* da tutte le altre; appunto questo permette al pensiero (scientifico o « ingenuo ») di « definirla », o di rivelarne la « specificità », cioè di riconoscerla come rimanente « la stessa cosa » e come « altra » da quel che non è. In linea di principio, il pensiero dell'Intelletto è dunque vero. Se non ci fosse identità nell'Essere e dell'Essere, nessuna *scienza* del Reale sarebbe possibile (come ben videro i Greci), e non ci sarebbe stata *Verità* o Realtà-rivelata-da-un-discorso-coerente. Ma anche questo pensiero « coerente » o identico è falso se pretende di rivelare la *totalità* dell'Essere, e non soltanto uno dei suoi (tre) aspetti. Infatti, l'Essere e il Reale sono in realtà ben altro che Identità con sé.

D'altronde, il pensiero dell'Intelletto manifesta esso stesso la propria insufficienza. Infatti, nel perseguire il proprio ideale d'Identità esso sbocca alla fine in una tautologia universale priva di senso o di contenuto, e il suo « discorso » si riduce, in fin dei conti, alla sola *parola*: « Essere », o « Uno », ecc. Appena vuole sviluppare questa parola in vero e proprio *discorso*, appena vuole *dire qualco-*

sa, esso introduce il diverso che contraddice l'Identità e la rende caduca o falsa dal suo punto di vista.

Quest'insufficienza del pensiero dell'Intelletto è stata già messa in evidenza da Platone (in particolare, nel *Parmenide*). Hegel ne parla nella *PhG* (in particolare, nel capitolo III) e altrove. Ai giorni nostri, vi ha insistito a lungo Meyerson. Non è dunque il caso di ritornarci. Importa piuttosto sottolineare che, per Hegel, questo pensiero è insufficiente perché l'Essere stesso è di più e altro dall'Identità, e solo perché l'Essere non è soltanto Identità il pensiero può oltrepassare lo stadio dell'Intelletto o del « discorso » tautologico.¹ Questo pensiero non perviene alla Verità perché non si può sviluppare in *discorso* che riveli l'Essere reale; e non è circolare, non *ritorna* al proprio punto di partenza, perché non riesce a oltrepassarlo. Ma questo pensiero non è una Verità, proprio perché l'Essere reale è altro ancora da quello che esso ne rivela. Occorre dunque andare oltre l'Intelletto per rivelare l'Essere reale nella sua totalità; o, più esattamente, il pensiero dell'Intelletto viene superato perché l'auto-rivelazione discorsiva dell'Essere reale rivela non soltanto la sua Identità con se stesso, ma anche gli altri suoi aspetti ontologici fondamentali.

Per giungere alla verità, cioè per rivelare la totalità dell'Essere reale, il pensiero deve dunque andare oltre lo stadio dell'Intelletto (*Verstand*) e diventare Ragione (*Vernunft*) o pensiero « razionale-o-ragionevole » (*vernünftig*). Questo pensiero rivela gli altri aspetti fondamentali dell'Essere in quanto tale e di tutto ciò che è reale. In primo luogo, come Ragione « negativa », rivela mediante il suo discorso l'aspetto « negativamente razionale » di ciò che è, ossia l'elemento-costitutivo dell'Essere e del Reale (rivelati) che Hegel chiama « dialettico » nel senso stretto o pro-

I. La tautologia si riduce a una sola parola; non è dunque un vero e proprio discorso (Logos). Ma ammette uno sviluppo algoritmico indefinito e, in questa forma, può esser considerata come una « rivelazione » del Reale o come una « verità ». Ma la tautologia (matematica o di altro genere) può rivelare solo l'aspetto *identico* dell'Essere e del Reale. Si potrebbe dire che essa rivela correttamente e completamente l'Essere-dato (*Sein*) o la Realtà-naturale, cioè il Mondo naturale a esclusione dell'Uomo e del suo Mondo sociale o storico. Ma Hegel non lo dice.

prio del termine, appunto perché si tratta di un elemento negativo o negatore.

Ecco come questo secondo elemento-costitutivo dell'Essere (in realtà: dell'Essere-rivelato) è definito nel paragrafo 81 dell'*Enciclopedia* (vol. V, p. 105, rr. 7-9):

« L'elemento-costitutivo [propriamente] *dialettico* è il proprio (*eigene*) atto-di-sopprimersi-dialetticamente (*Sich-aufheben*) di queste determinazioni-specificanti (*Bestimmungen*) finite e la loro trasformazione (*Uebergehen*) nelle loro opposte (*entgegengesetzte*) ».¹

Importa innanzitutto constatare che non è il pensiero negativamente razionale (o la Ragione) a introdurre l'elemento negativo nell'Essere, rendendolo così dialettico: sono le stesse entità *reali* determinate e fisse (rivelate dall'Intelletto) a negarsi « dialetticamente » (cioè, conservandosi) e a diventare così *effettivamente* altre da quelle che sono o sono state. Il pensiero « negativamente razionale » o « dialettico » si limita a descrivere questa negazione *reale* del dato « accessibile-all'Intelletto » e delle sue « determinazioni-specifiche » fisse.

Su ciò lo stesso Hegel, del resto, insiste nella seconda nota esplicativa al paragrafo citato, in cui, tra l'altro, egli scrive (vol. V, p. 105, rr. 13-17):

« La Dialettica è generalmente considerata come un'arte esteriore[, cioè come un « metodo »] ... Spesso la Dialettica non è effettivamente altro che un sistema soggettivo-di-altalena d'un ragionamento che fa la spola (*hin- und herüberggehendem Rasonnement*) ... [Ma] nella sua determinazione-specifica autentica (*eigentümlichen*), la Dialettica è, invece, la natura propria (*eigene*), vera (*wahrhafte*), delle determinazioni-specificanti-dell'Intelletto, delle cose (*Dinge*) e dell'entità-finita-in-quanto-tale (*Endlichen überhaupt*) ... La Dialettica ... è quest'andare oltre (*Hinausgehen*) *immanente*, in cui l'unilateralità e la limitazione (*Beschränktheit*) delle determinazioni-specificanti-dell'Intelletto si presentano (*darstellt*) come quel che sono, cioè come la loro

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 96].

[propria] negazione. Tutto ciò-che-è-finito (*alles Endliche*) è un atto di sopprimersi-dialetticamente da se stessi. Perciò, il dialettico (*das Dialektische*) costituisce l'anima motrice del progresso (*Fortgehens*) scientifico ed è il solo principio grazie al quale una *connessione* (*Zusammenhang*) *immanente e una necessità* (*kommt*) penetrano nel contenuto della Scienza... »¹

Dunque, lo stesso Reale è dialettico, e lo è perché implica, oltre all'Identità, un secondo elemento-costitutivo fondamentale, che Hegel chiama *Negatività*.

L'Identità e la Negatività sono due categorie ontologiche primordiali e universali.² Grazie all'Identità, ogni es-

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 96].

2. Nell'*Enciclopedia*, Hegel dice che ogni entità può « sopprimersi » da sé ed è quindi dialettica. Ma, nella *PhG*, afferma che soltanto la realtà *umana* è dialettica, la Natura essendo determinata dalla sola Identità (cfr., per esempio, p. 112, rr. 18-20 [cfr. *Fenomenologia*, I, p. 158] e p. 433, rr. 8-13 [cfr. *Fenomenologia*, II, p. 304]). Personalmente, condivido il punto di vista della *PhG* e non ammetto la dialettica dell'Essere-naturale, del *Sein*. Non posso discutere qui questo problema; tuttavia, dirò che l'implicazione della Negatività nell'Essere identico (*Sein*) equivale alla presenza dell'Uomo nella Realtà; l'Uomo, e lui soltanto, rivela l'Essere e la Realtà per mezzo del Discorso; l'Essere *rivelato* nella sua *totalità* implica necessariamente la Negatività; è dunque una categoria onto-logica *universale*; ma, nella Realtà totale, bisogna distinguere, da una parte, la realtà *naturale* puramente identica, che non è quindi dialettica in se stessa, che non si sopprime dialetticamente da sé; dall'altra, la realtà *umana*, essenzialmente negatrice, che sopprime dialetticamente tanto se stessa quanto la realtà identica naturale che le è « data ». Ora, la soppressione dialettica del dato (per mezzo della Lotta e del Lavoro) sbocca necessariamente nella sua rivelazione per mezzo del « Discorso »; la Realtà-rivelata-mediante-il-discorso, cioè la Realtà assunta nella sua *totalità* o la Realtà *concreta*, è dunque dialettica. Esempio: la ghianda, la quercia e la trasformazione della ghianda in quercia (come l'evoluzione della specie « quercia ») non sono dialettiche; invece, la trasformazione della quercia in tavolo di quercia è una negazione *dialettica* del dato naturale, cioè la creazione di qualcosa di *essenzialmente* nuovo: è perché l'Uomo « lavora » la quercia che egli ha « scienza » della ghianda, della quercia, ecc.; questa scienza è dialettica, ma non nella misura in cui rivela la ghianda, la sua trasformazione in quercia, ecc., che non sono dialettiche; è dialettica nella misura in cui essa evolve in quanto scienza (della Natura) nel corso della Storia; ma essa evolve dialetticamente solo perché l'Uomo procede a negazioni dialettiche reali del dato mediante il Lavoro e la Lotta.

sere rimane *il medesimo* essere, eternamente *identico* a *se stesso* e *differente* dagli *altri*: oppure, come dicevano i Greci, ogni essere rappresenta con la sua esistenza temporale un'« idea » eterna immutabile, ha una « natura » o « essenza » date una volta per tutte, occupa un « posto » (*topos*) fisso e stabile in seno a un Mondo ordinato da tutta l'eternità (*cosmos*). Ma, grazie alla Negatività, un essere identico può negare o sopprimere la propria identità con se stesso e diventare altro da quello che è, anzi il proprio contrario. In altri termini, l'essere negatore, lungi dal « rappresentare » o dal « mostrare » necessariamente (in quanto « fenomeno ») la sua identica « idea » o « natura » data, può esso stesso *negarle* e diventare a esse contrario (cioè « perversito »). O anche: l'essere negatore può spezzare i vincoli rigidi delle « differenze » fisse che lo distinguono dagli altri esseri identici (« liberandosi » da questi vincoli); può abbandonare il posto assegnatogli nel Cosmo. Insomma (come Hegel dice nella prima edizione della *Logik*), l'essere dell'Essere negativo o negatore, dominato dalla categoria della negatività, consiste nel « non essere ciò che è ed essere ciò che non è » (*das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist*).

L'Essere reale concreto (rivelato) è insieme Identità e Negatività. Non è dunque soltanto Essere-statico-dato (*Sein*), Spazio e Natura, ma anche Divenire (*Werden*), Tempo e Storia. Non è soltanto Identità-o-eguaglianza-con-se-stesso (*Sichselbstgleichheit*), ma anche Essere-altro (*Anderssein*) o negazione di se stesso come dato e creazione di sé come altro da questo dato. In altri termini, non è soltanto Esistenza-empirica (*Dasein*) e Necessità (*Notwendigkeit*), ma anche Azione (*Tat, Tun, Handeln*) e Libertà (*Freiheit*).

Ora, essere altro da ciò che si è (Negatività) pur restando se stessi (Identità), o identificarsi con un altro pur distinguendosi, è insieme *essere* (e *rivelare* mediante il Discorso) tanto ciò che si è quanto ciò che non si è.¹ Diveni-

1. L'Essere che si « sopprime » in quanto Essere pur restando se stesso, cioè Essere, è il *concetto* « Essere ». Identificarsi con l'albero senza *diventare* un albero significa formare e avere il *concetto* (adeguato) dell'albero.

re altro da ciò che si è significa prender posizione di fronte a se stessi, significa esistere (come si è stati) *per sé* (come si è attualmente). L'essere che nega dialetticamente il reale dato lo conserva altresì in quanto negato, cioè come irrealo o « ideale »: lo conserva come « senso » del discorso mediante il quale lo rivela. È dunque « cosciente » di ciò che nega. E, se nega se stesso, è cosciente di sé. L'essere semplicemente identico, invece, esiste solamente *in sé e per gli altri*, cioè nella sua identità con se stesso e mediante le relazioni di differenza che lo legano al resto degli esseri identici in seno al cosmo: non esiste *per sé*, e gli altri non esistono *per lui*.

Così, l'Essere che è insieme *Identità e Negatività* non è soltanto *Essere-in-sé* (Ansichsein) omogeneo e immutabile e *Essere-per-un'altra-entità* (Sein für Anderes) fisso e stabile, ma anche *Essere-per-sé* (Fürsichsein) scisso in essere reale e discorso rivelatore, e *Essere-altro* (Anderssein) in trasformazione perpetua che lo libera da se stesso qual è *dato a sé* e agli altri.

L'essere identico e negatore è dunque « libero » nel senso che è più del suo essere-dato, essendo anche la rivelazione di quest'essere mediante il Discorso. Ma, se questo Discorso rivela l'Essere nella sua totalità, se è veramente vero, rivela non solo l'Identità, ma anche la Negatività dell'Essere. Ecco perché il Discorso non è solo quello dell'Intelletto (dominato dalla sola categoria onto-logica dell'Identità), ma anche Discorso della Ragione negativa o propriamente « dialettica » (dominata dalla categoria onto-logica della Negatività). Vedremo subito, però, che questo non basta ancora: il Discorso non è veramente vero o rivelatore della totalità concreta dell'Essere (rivelato) se non a condizione di essere altresì un Discorso della Ragione positiva o « speculativa ».

Infatti, l'Essere negatore si nega *da sé*. È, dunque, in quanto *medesimo* che si nega o diviene ed è *altro*: è negatore in quanto identico e identico in quanto negatore. Non si può, quindi, dire che l'Essere è Identità e Negatività: essendo l'una e l'altra a un tempo, non è né l'una né l'altra

Diventare altro restando se stessi significa avere e conservare il *concetto* del proprio Sé (nella e mediante la « memoria »).

singularmente prese. L'Essere reale concreto (rivelato) non è né *Identità* (pura, che è Essere, *Sein*) né *Negatività* (pura, che è Nulla, *Nichts*), ma *Totalità* (che è Divenire, *Werden*). La *Totalità* è dunque la terza categoria onto-logica fondamentale e universale: l'Essere è reale o concreto solo nella sua *totalità*, e ogni entità reale concreta è la *totalità* dei suoi elementi costitutivi, identici o negatori. E sotto l'aspetto della *Totalità* l'Essere e il Reale sono rivelati dal pensiero « positivamente razionale » che Hegel qualifica come « speculativo ». Ma questo pensiero è possibile solo perché nell'Essere e nel Reale stessi c'è un elemento costitutivo « speculativo » o « positivamente razionale » reale, che il pensiero « speculativo » si limita a rivelare.

Ecco come Hegel lo definisce nel paragrafo 83 dell'*Enciclopedia* (vol. V, pp. 105, r. 41-106, r. 2):

« Lo *speculativo* o il *positivamente-razionale* comprende (*faßt ... auf*) l'unità-unificante (*Einheit*) delle determinazioni-specificanti nella loro opposizione (*Entgegensetzung*), [cioè] l'*affermativo* contenuto nella loro dissoluzione (*Auflösung*) e nella loro trasformazione (*Übergehen*) ».¹

L'essere negatore nega la propria identità con se stesso e diventa il proprio opposto, ma resta il medesimo essere. E questa sua unità nell'opposizione a se stesso è la sua *affermazione* a dispetto della sua « negazione » o « dissoluzione », ossia della sua « trasformazione ». In quanto è quest'affermazione negatrice di sé, in quanto è ri-affermazione della propria identità originaria con se stesso, l'essere è un'entità « speculativa » o « positivamente razionale ». Così, l'Essere che si ri-afferma come Essere identico a se stesso dopo essersi negato in quanto tale non è né *Identità*, né *Negatività*, bensì *Totalità*. E in quanto *Totalità* l'Essere è veramente e pienamente dialettico. Ma esso è *Totalità* dialettica, e non *Identità* tautologica, perché è anche *Negatività*. La *Totalità* è l'unità-unificante dell'*Identità* e della *Negatività*: è l'affermazione mediante la negazione.

In altri termini, l'Essere, assunto in quanto *Totalità*, non è né *Essere-in-sé* soltanto, né soltanto *Essere-per-sé*, ma

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 97].

l'integrazione dei due o *Essere-in-e-per-sé* (An- und Fürsichsein). Questo significa che la Totalità è l'Essere-rivelato o l'Essere autocosciente (che Hegel chiama « Concetto assoluto », « Idea » o « Spirito »): esso viene scisso dalla Negatività nell'Essere-statico-dato (*Sein*) e nel suo contrario « ideale » discorsivo, ma è o ridiventa uno e omogeneo in e mediante questo sdoppiamento (*Entzweiung*) quando la Totalità dell'Essere è correttamente rivelata dal Discorso « totale » o circolare del Saggio. Così, a dispetto della *Negatività* che racchiude e presuppone, la *Totalità* finale è altrettanto una e unica, omogenea e autonoma, dell'*Identità* prima e primordiale. Come *Risultato* della Negazione, la Totalità è altrettanto un'Affermazione quanto l'Identità che è stata negata per *diventare* Totalità.

Nella prima nota esplicativa al paragrafo 82 dell'*Enciclopedia*, Hegel spiega perché la Negatività non è Nulla visto che non porta alla distruzione pura e semplice dell'essere auto-negatore, ma a una nuova determinazione *positiva* di quest'essere, il quale ridiventa *nella sua totalità* assolutamente identico a se stesso. (La Sintesi è una nuova Tesi).

Egli dice (vol. V, p. 106, rr. 3-8):

« La Dialettica ha un risultato *positivo* perché ha un contenuto *specificamente-determinato* (bestimmten); cioè perché il suo risultato non è *effettivamente* (wahrhaft) il Nulla (Nichts) vuoto [e] astratto, ma la Negazione di *certe determinazioni-specificanti* (gewissen Bestimmungen), che sono contenute nel risultato precisamente perché questo è non già un *Nulla immediato* (unmittelbares), ma un risultato ».¹

La Negazione (dialettica) è la negazione di un'Identità, cioè di qualcosa di *determinato*, di *specifico*, che corrisponde a un'« idea » eterna o a una « natura » fissa e stabile. Ora, la determinazione-specifica (*Bestimmtheit*) del negato (identico) determina e specifica tanto la stessa negazione quanto il suo risultato (totale). La negazione di A ha un contenuto *positivo* o specificamente determinato perché è una negazione di A, e non già di M o di N, per esempio, o di un qualsiasi indeterminato X. Così, l'« A » è *conservato*

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 97].

nel « non-A »; o, se si vuole, vi è « soppresso-dialetticamente » (aufgehoben). Perciò non-A non è puro Nulla, ma un'entità altrettanto « positiva », cioè determinata o specifica, ossia identica a se stessa, quanto l'A che vi è negato: il non-A è tutto questo perché *risulta* dalla negazione di un A determinato o specifico; oppure, il non-A non è in nessuna parte perché A ha un posto fisso e stabile in seno a un Cosmo ben ordinato.

Se l'Identità s'incarna nell'« A » identico a se stesso ($A=A$), la Negatività si concretizza in e mediante (o come) il *non* del « non-A ». Considerato in se stesso, questo *non* è un puro e semplice Nulla: è qualcosa solo grazie all'A che esso nega. Il *non* isolato è assolutamente *indeterminato*: rappresenta, nella *libertà* assoluta, l'indipendenza da ogni determinazione data, da ogni « natura » fissata una volta per tutte, da ogni localizzazione in un Cosmo ordinato. Solo la presenza del *non* nel « non-A » permette a ciò che è stato « A » di andare ovunque a partire dal posto che occupava « A » nel Cosmo, di crearsi qualsiasi « natura » altra dalla natura « innata » di « A », di determinarsi da sé diversamente da com'era determinato « A » mediante le sue differenze fisse da ciò che non era. Ma la presenza di « A » nel « non-A » limita la libertà assoluta del *non* e lo concretizza: cioè, lo determina o lo specifica. Certo, è possibile andare ovunque: ma soltanto a partire dal posto *che occupava* « A »; certo, è possibile crearsi qualsiasi « natura »: ma soltanto a condizione che sia altra da *quella di* « A ». Insomma, se il punto d'arrivo della negazione (dialettica) è uno qualsiasi, il suo punto di partenza è fisso e stabile, o determinato e specifico, cioè *dato*. Così, la negazione non è una negazione qualsiasi, ma la negazione *di* « A ». E questo « A » nel « non-A » è ciò che *concretizza* o determina la libertà assoluta del « non », che in quanto *assoluta* è puro Nulla, o morte.

D'altra parte, dal momento che c'è « non-A », il « non » puramente negatore è altrettanto un'*astrazione* dell'« A » puramente identico. Realmente esistente è l'unità dei due, cioè il « non-A » come *totalità* o entità altrettanto una e unica, determinata e specifica, di « A »; il « non-A » che è un « B ».

A è conservato in B (= non-A). Ma anche il *non* che nega A vi è mantenuto. A è dunque conservato solo nella sua negazione (così come il *non* è mantenuto solo come il non di A). O, più esattamente, B è la negazione di A: una negazione che si mantiene nell'esistenza positiva (*Bestehen*). O, più esattamente ancora, B è il risultato (positivo) della negazione di A. Così, B è un A non soltanto *soppresso* e insieme *conservato*, ma anche *sublimato* (*aufgehoben*) da questa negazione conservatrice. Infatti, se A è *immediato* (*unmittelbar*), B è *mediato* (*vermittelt*) dalla negazione; se A è *Identità* pura, B è *Totalità* implicante la *Negatività*; se A è puramente e semplicemente *dato*, B è risultato d'una azione negatrice, cioè *creato*; se A esiste solo *in sé* (*an sich*) o per gli altri (*für Anderes*), B esiste anche *per sé* (*für sich*), giacché in esso A prende posizione contro se stesso, negandosi come dato e affermandosi come creato da questa auto-negazione.

Ma B non esiste soltanto *per sé*; esiste *in sé e per sé* (*an und für sich*). Infatti, in esso A si afferma come totalità, mantenendo la propria identità con se stesso, assunto come negato, negante e risultante dalla negazione: lo stesso A si nega mediante il « non », e diventa il « non-A » che è B. Ecco perché B è non soltanto Totalità risultante dalla negazione e quindi implicante la Negatività, ma anche Identità. Come tale, B è anch'esso *dato* e *in sé*: ha anch'esso una « natura » determinata specifica e un posto ben delimitato nel Cosmo.

Ciò significa che B può suscitare un nuovo « non », che la Negatività può concretizzarsi in e mediante un « non-B ». Questo « non-B » sarà « C », che potrà generare un « non-C ». E così via, indefinitamente. O, più esattamente, fino a quando la negazione di un « N » qualsiasi non ci riconduca al punto di partenza: « non-N = A ». Allora, non si potrà che ripercorrere indefinitamente il circolo che si è appena chiuso con quest'ultima negazione *creatrice*.

In realtà, la *Dialettica reale* (o attiva) si ferma a « N » di cui il « non-N » è « A ». Questo « N » è la Totalità nel senso proprio e forte del termine: è l'integrazione di *tutto* ciò che è stato affermato, negato e ri-affermato, e di tutto ciò

che può esserlo: infatti, negare « N » significa affermare « A » che è già stato affermato, ecc. Ora, « N » è Totalità, cioè Essere-in-e-per-sé, cioè l'Essere-reale perfettamente *autocosciente* o completamente *rivelato* a se stesso da un Discorso coerente (che è la Scienza assoluta del Saggio). Per negarsi realmente, cioè attivamente, l'Essere reale totale avrebbe dovuto desiderarsi altro da quello che è. Ma, essendo perfettamente autocosciente, sa che, negandosi qual è, può diventare solo quello che è stato (giacché: non-N = A). Ma, qual è stato, egli si è già negato, ed è diventato alla fine qual è adesso. Volerlo negare qual è adesso, è dunque, in ultima analisi, renderlo tale e quale è adesso: in altri termini, non volerlo realmente negare.¹ « N » non si nega dunque *realmente*, e non ridiventa mai « A » diventando « non-N ».

Tuttavia, la volontà dell'Essere totale di *ridiventare* quel che è non è assurda. Questa volontà è pur sempre, se si vuole, una volontà *negatrice*: è una volontà di *ri-diventare* quel che si è in maniera diversa da come lo si è *divenuti*. Ora, ogni negazione trasforma l'« In sé » in « Per sé », l'incosciente in cosciente. La volontà in questione è dunque semplicemente il desiderio della totalità del Reale di comprendere se stesso in e mediante un « Discorso » coerente, e di comprendersi nel proprio *divenire* reale *riproducendolo* mediante il Discorso o il pensiero. Dall'« N » *reale* si passa, mediante la negazione (o la rinuncia della *vita* a profitto della *conoscenza*), al « non-N = A » *ideale*, e si rifà nel pensiero il processo che ha messo capo a « N »; termine finale che, in questo caso, è anch'esso *ideale* (l'*Idee* della *Logik*). E quest'ultima azione negatrice dell'Essere reale s'incarna nella volontà del Saggio di produrre la propria Scienza.

Solo che la negazione del Saggio è ideale e non reale. Essa non crea alcuna nuova *realtà*, limitandosi a *rivelare* il

1. Noi sappiamo che la Dialettica *reale* (la Storia) progredisce per mezzo della negazione che la Lotta e il Lavoro dell'Uomo implicano. Ora, la *Realtà totale* (il nostro « N ») implica l'Uomo *soddisfatto*, cioè non agente più per mezzo della *negazione* del dato. Donde l'arresto definitivo della *Dialettica reale*.

Reale nella totalità del suo divenire. Il movimento della Scienza è dunque dialettico solo nella misura in cui riproduce o descrive la Dialettica della realtà. Ecco perché tale movimento è non solo circolare, ma anche ciclico: arrivando all'« N » ideale, lo si nega idealmente (essendo questa negazione il desiderio di ripensare la Scienza o di rileggere il libro che la contiene) e si torna così all'« A » iniziale, che costringe a procedere fino ad arrivare a « N ». In altri termini, il discorso della Scienza che descrive l'insieme della Dialettica reale può essere ripetuto indefinitamente, ma non può essere in nulla modificato. Ciò significa che questo Discorso « dialettico » è la Verità assoluta.

L'Essere reale concreto è Totalità. Implica dunque l'Identità e la Negatività, ma in quanto « soppresse-dialetticamente » nella e mediante la Totalità. Isolatamente prese, Identità e Negatività non esistono realmente; al pari della stessa Totalità, non sono che *aspetti* complementari d'un solo e medesimo essere reale. Ma nella *descrizione* discorsiva di quest'Essere reale concreto, i suoi tre aspetti devono esser descritti *isolatamente e l'uno dopo l'altro*. Così, la descrizione corretta del Reale concreto *trinitario* è un discorso « dialettico » che si attua in *tre tempi*: la *Tesi* precede l'*Antitesi*, che è seguita dalla *Sintesi*; la quale si presenta poi come una nuova Tesi, ecc.

La Tesi descrive il Reale sotto l'aspetto dell'Identità. Essa rivela un essere assumendolo come *dato*, cioè come un essere statico che resta ciò che è senza mai diventare veramente altro.¹ L'Antitesi descrive invece l'aspetto della Negatività nell'essere reale. Essa rivela un essere (dialettico) considerandolo come *atto* di negarsi nel modo in cui è dato e di divenire *altro*. Se la Tesi descrive l'*essere* (Sein) del Reale, l'Antitesi ne descrive l'*azione* (Tun); e così pure la *coscienza* che esso ha di se stesso, la quale non è altro che lo sdoppiamento del Reale in un reale *negato* nel suo essere

1. Tuttavia, l'essere identico può *divenire* ciò che è. In altri termini, può rappresentare la sua eterna « natura » data sotto forma di un'evoluzione temporale: come l'uovo che diventa gallina (un nuovo uovo). Ma quest'evoluzione è sempre circolare, anzi ciclica. Si può, cioè, sempre trovare un segmento dell'evoluzione che resterà indefinitamente *identico* a se stesso (l'evoluzione che va dall'uovo al nuovo uovo, per esempio).

dato (essere il quale diviene così « nozione astratta » o « significato ») e in un reale che *nega* quest'essere dato mediante un'azione spontanea. Infine, la Sintesi descrive l'essere reale in quanto Totalità. Essa rivela un essere (dialettico) considerandolo come *risultato* della sua azione, con la quale si è soppresso come essere *dato* di cui ha preso coscienza in e mediante questa stessa soppressione. Se nella Tesi l'Essere è semplicemente, in sé e per gli altri, nell'Antitesi esiste anche per sé, come un *dato* che esso si appresta a sopprimere realmente o attivamente; e nella Sintesi è in sé e per gli altri come esistente per sé (cioè, come autocosciente) e come risultante dalla sua azione negatrice. Se si vuole, la Tesi descrive il materiale *dato* a cui s'applicherà l'azione; l'Antitesi rivela tanto quest'azione stessa quanto il pensiero cui s'ispira (il « progetto »), mentre la Sintesi mostra il risultato di tale azione, cioè l'*opera* (Werk) compiuta e oggettivamente reale. Quest'opera è, proprio come il dato iniziale; solo che esiste non come *data*, bensì come *creata* dall'azione negatrice del dato.

Ma la trasformazione dell'essere *dato* in opera *creata* dall'azione negatrice non si attua d'un sol colpo. Certi aspetti o elementi del materiale dato sono conservati tali e quali nell'opera, cioè senza trasformazione negatrice o creatrice attiva. Per certi suoi aspetti, in certi suoi elementi, l'opera è anch'essa un *dato* puro e semplice, suscettibile d'essere negato attivamente e di servire da materiale per una nuova opera. Per questo la Sintesi deve descrivere l'essere non soltanto come *opera* o risultato dell'Azione, ma anche come *dato* capace di provocare altre azioni negatrici, cioè come un essere da rivelare in una (nuova) Tesi. A meno che l'essere descritto nella Sintesi (che sarà allora la Sintesi finale) non sia tale da non implicare più *dati* trasformabili in *opere* mediante l'azione negatrice.

Hegel esprime la differenza tra l'Essere e il Reale « tetici » (Identità) e l'Essere e il Reale « sintetici » (Totalità) dicendo che i primi sono *immediati* (unmittelbare), mentre i secondi sono *mediati* (vermittelt) dall'azione « antitetica » (Negatività) che li nega come « immediati ». Si può dire che le categorie fondamentali dell'*Immediatezza* (Unmittelbarkeit) e della *Mediazione* (Vermittlung) riassumono l'in-

tera Dialettica reale di cui parla Hegel. L'*entità-immediata* (das Unmittelbare) è l'essere-statico-dato (*Sein*), la necessità (*Notwendigkeit*), il mantenersi-fissa-e-stabile (*Bestehen*) privo di ogni azione effettiva e di autocoscienza. L'*entità-mediata* (das Vermittelte) è, invece, azione realizzata in un'opera, libertà, movimento dialettico e comprensione discorsiva di sé e del proprio mondo. Solo che nell'Immediatezza e nella Negazione ci sono vari gradi. Ogni progresso nella Dialettica reale rappresenta una mediazione (parziale) di un'immediatezza (relativa); e tale Dialettica ha termine quando *ogni* immediato (mediabile) è stato effettivamente mediato dall'azione negatrice (cosciente). Quanto alla Dialettica « ideale » della Scienza, essa si limita a descrivere tale « movimento » o processo di mediazione progressiva, a partire dal suo inizio, che è l'Immediato assoluto, fino al suo termine, che è lo stesso Immediato completamente mediato.

Ma si può dire che la Dialettica hegeliana si riassume tutta quanta in una sola categoria fondamentale: quella della *Soppressione-dialettica* (*Aufheben*). Infatti, ciò che va « soppresso » è precisamente l'Immediato, e la stessa « soppressione » è la Mediazione per mezzo dell'azione negatrice che crea il Mediato, il quale non è altro che l'Immediato assunto o posto come « soppresso » dialetticamente. Beninteso, lo stesso Essere reale viene infine interamente « soppresso »: le « soppressioni » verbali della Scienza non fanno che descrivere il processo reale della « soppressione » attiva o della Mediazione dell'Essere-dato o dell'Immediato mediante l'Azione.¹

In ultima analisi, si può dire che la filosofia di Hegel ha un carattere dialettico perché cerca di render conto del

1. Hegel parla spesso di « Negatività », ma si serve raramente dei termini di « Identità » e « Totalità ». In lui, le espressioni « Tesi », « Antitesi », « Sintesi » non compaiono quasi mai. I termini « dialettici » correnti sono « Immediatezza », « Mediazione », « Soppressione » (e i loro derivati). Talvolta, Hegel esprime la struttura dialettica dell'Essere e del Reale dicendo che essi sono un « Sillogismo » (*Schluss* o *dialektischer Schluss*), in cui il « termine medio » (*Mitte*) media i due « estremi » (*Extreme*) dell'Immediato e del Mediato. Quando vuol parlare del processo dialettico reale, Hegel dice semplicemente: « movimento » (*Bewegung*; molto raramente *dialektische Bewegung*).

fenomeno della Libertà o, che è lo stesso, dell'Azione nel senso proprio del termine, cioè dell'Azione umana cosciente e volontaria; oppure, che è ancora lo stesso, perché vuole rendere conto della Storia. Insomma, questa filosofia è « dialettica » perché vuole rendere conto del fatto dell'esistenza dell'Uomo nel Mondo, rivelando o descrivendo l'Uomo com'è realmente, e cioè nella sua specificità irriducibile o in quanto *essenzialmente* differente da tutto ciò che è soltanto Natura.

Se la libertà non è un sogno o un'illusione soggettiva, essa si deve inscrivere nella realtà oggettiva (*Wirklichkeit*) e può farlo solo realizzandosi come *azione* operante nel reale e sul reale. Ma, se l'azione è *libera*, essa non dev'essere un risultato per così dire automatico del dato reale quale che sia; dev'essere dunque *indipendente* da questo dato, pur agendo su di esso e amalgamandosi a esso nella misura in cui si attua e diventa essa stessa un dato. Hegel ha avuto il merito di comprendere che questa solidarietà nell'indipendenza e questa indipendenza nella solidarietà hanno luogo solo là dove c'è *negazione* del dato: Libertà = Azione = Negatività. Ma, se l'azione è indipendente dal reale dato perché lo *nega*, realizzandosi, essa *crea* qualcosa di *essenzialmente* nuovo rispetto a questo dato. La libertà non si *mantiene* nel reale, non *dura* realmente, se non creando perpetuamente qualcosa di nuovo a partire dal dato. Ora, l'evoluzione veramente creatrice, cioè la materializzazione d'un avvenire che non è un semplice prolungamento del passato da parte del presente, si chiama Storia: Libertà = Azione = Negatività = Storia. Ma ciò che caratterizza veramente l'Uomo, ciò che lo distingue essenzialmente dall'animale, è precisamente la sua *storicità*. Render conto della Storia significa dunque render conto dell'Uomo inteso come un essere libero e storico. E non si può render conto dell'Uomo così inteso se non tenendo conto della Negatività che egli implica o realizza, cioè descrivendo il « movimento dialettico » della sua esistenza reale, quella d'un essere che rimane se stesso pur non restando lo stesso. Per questo nella Scienza hegeliana le « descrizioni » hanno carattere dialettico.

Certo, non soltanto l'Antropologia (esposta nella *PhG*) di Hegel è dialettica (quanto al suo contenuto); lo sono

anche la sua Ontologia e la sua Metafisica (esposte nell'*Enciclopedia*). Ma, per scoprire il carattere dialettico dell'Essere come tale e del Reale in generale, a Hegel è bastato prendere sul serio la nozione di *concreto* e ricordarsi che la filosofia deve descrivere il Reale *concreto* piuttosto che foggiare *astrazioni* più o meno arbitrarie. Infatti, se l'Uomo e il suo mondo storico esistono realmente e concretamente allo stesso titolo del Mondo naturale, il Reale *concreto* e l'Essere stesso che è implicano effettivamente, oltre alla realtà naturale, una realtà umana e dunque la Negatività. Ciò significa che, come sappiamo, l'Essere e il Reale sono dialettici.

A più riprese Hegel ha insistito sul concetto che la filosofia deve aver a che fare con la realtà *concreta*; specialmente nella seconda nota esplicativa al paragrafo 82 dell'*Enciclopedia* (vol. V, p. 106, rr. 9-15):

« Questo razionale [positivo o speculativo, cioè l'Essere come Totalità], sebbene sia un [razionale] pensato e astratto, è in pari tempo un'entità-concreta (ein Konkretes) ... Di conseguenza, la filosofia non ha, in generale, assolutamente niente a che vedere con le astrazioni pure (*bloßen*) o con le idee (*Gedanken*) formali; [essa ha] invece unicamente [a che fare] con idee concrete [cioè con nozioni che corrispondono alla realtà concreta].¹

Hegel non si limita a dire che la sua filosofia si riferisce alla *realtà concreta*. Afferma inoltre che la filosofia che l'ha preceduto, al pari delle scienze volgari o dell'uomo « ingenuo », hanno tutte a che fare con *astrazioni*. Ora, il reale concreto è dialettico; le astrazioni non lo sono. Per questo la Scienza hegeliana è la sola che riveli o descriva la Dialettica reale.

Per comprendere quest'asserzione, a prima vista paradossale, ricorriamo a un esempio semplice.

Consideriamo un tavolo *reale*. Non è né il Tavolo « in generale », né un tavolo « qualsiasi », bensì sempre *questo* tavolo *concreto*. Ora, quando l'uomo « ingenuo » o il rappresentante di una scienza qualsiasi parlano di *questo* tavo-

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 97].

lo, lo isolano dal resto dell'Universo; parlano di *questo* tavolo senza parlare di ciò che esso non è. Ora, *questo* tavolo non si libra nel vuoto. Si trova su *questo* pavimento, in *questa* stanza, in *questa* casa, in *questo* luogo della Terra, la quale è a una determinata distanza dal Sole, che a sua volta ha un posto determinato in seno alla galassia, ecc. Parlare di questo tavolo senza parlare del resto significa dunque *fare astrazione* da questo resto, che in realtà è altrettanto reale e concreto del tavolo stesso. Parlare di *questo* tavolo senza parlare dell'insieme dell'Universo che lo implica, come pure parlare dell'Universo senza parlare di *questo* tavolo che vi è implicato, significa parlare di un'*astrazione*, e non di una *realtà-concreta*. E quel che è vero rispetto allo spazio è vero anche rispetto al tempo. *Questo* tavolo ha una determinata « storia », e non un'altra, né un passato in generale. È stato fatto in un dato momento, con *questo* legno, ricavato in un dato momento da *quest'*albero, che è nato in un momento dato da questo seme, ecc. In breve, ciò che esiste come *realtà-concreta* è la *totalità* spazio-temporale del mondo naturale: tutto quanto ne viene isolato è perciò soltanto un'*astrazione*, che, in quanto isolata, esiste solo nel e mediante il *pensiero* dell'uomo che la pensa.

Tutto ciò non è nuovo, dato che già Parmenide se n'era reso conto. Ma c'è un altro aspetto del problema che Parmenide e tutti i filosofi pre-hegeliani hanno dimenticato. È che *questo* tavolo (anzi ogni *tavolo*) implica e presuppone quel qualcosa di reale e di concreto che si chiama un lavoro effettuato. Dal momento che *questo* tavolo esiste, parlare del Reale *concreto* significa dunque parlare anche del Lavoro. Il Reale *concreto*, cioè *totale*, implica il lavoro umano allo stesso titolo di questo tavolo, del legno di cui è fatto e del mondo naturale in generale. Ora, il Reale concreto implicante il Lavoro ha precisamente la struttura dialettica trinitaria descritta dalla Scienza hegeliana. Infatti, il Lavoro reale implicato nel Reale *trasforma* realmente questo Reale, negandolo attivamente in quanto dato e conservandolo come negato nell'opera compiuta in cui il dato appare sotto una forma « sublimata » o « mediata ». Ciò significa che questo Reale concreto è precisamente la Dialettica reale o il « movimento dialettico » di cui parla

Hegel. E se l'uomo ingenuo, lo scienziato volgare o il filosofo pre-hegeliano possono ignorare questa Dialettica, è proprio perché hanno a che fare non già con il Reale concreto, ma con delle astrazioni.

Ora, introdurre il Lavoro nel Reale significa introdurvi la Negatività, e quindi la Coscienza, e il Discorso che rivela il Reale. In realtà, *questo* tavolo è il tavolo di cui parlo in questo momento, e le mie parole fanno parte di questo tavolo quanto i suoi quattro piedi o la stanza che lo contiene. Certo, si può *far astrazione* da queste parole e da molte altre cose, per esempio dalle qualità cosiddette « secondarie ». Nel farlo, però, non bisogna dimenticare che allora si ha a che fare non più con la realtà concreta, ma con un'*astrazione*. Il Reale concreto implica *questo* tavolo, tutte le sensazioni che esso ha provocato, tutte le parole che sono state dette a proposito di esso, ecc. E il Tavolo astratto non è veramente *questo* tavolo, cioè una realtà concreta, se non nella e per la sua unione inseparabile con queste sensazioni, parole, ecc., e in generale con tutto quanto esiste realmente ed è realmente esistito. Ancora una volta, il Reale *concreto* non è altro che la *Totalità* spazio-temporale del Reale; totalità che implica, oltre alla Natura, l'insieme delle azioni e dei discorsi reali, cioè la Storia.

Nel corso della Storia, l'Uomo parla del Reale e lo rivela con il senso del suo Discorso. Il Reale-*concreto* è dunque un Reale-rivelato-dal-Discorso. È ciò che Hegel chiama « Spirito » (*Geist*). Di conseguenza, quando egli dice (per esempio, nella *PhG*, p. 22, r. 6)¹ che la Natura non è che un'*astrazione* e che solo lo Spirito è *reale* o *concreto*, non enuncia nulla di paradossale. Dice semplicemente che il Reale concreto è la *totalità* del Reale a cui nulla sia stato tolto con l'*astrazione*, e che questa totalità, tale e quale, esiste realmente, implica quel qualcosa che si chiama « Storia ». Descrivere il Reale concreto significa descriverne anche il divenire *storico*. Questo divenire è precisamente ciò che Hegel chiama « Dialettica » o « Movimento ». Dire che il Reale concreto è Spirito significa affermare ch'esso ha la struttura trinitaria o dialettica, e affermare il carattere dialettico del Reale

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 19].

significa dire che è un Reale-rivelato-mediante-il-discorso o Spirito.¹

Come ogni filosofia vera, la Scienza di Hegel si sviluppa

1. Il ragionamento di Hegel è indubbiamente corretto: se la Totalità del reale implica l'Uomo e l'Uomo è dialettico, anche la Totalità lo è. Ma, partendo da questa premessa, Hegel commette, a mio avviso, un grave errore. Dalla dialetticità della Totalità reale egli inferisce la dialetticità dei suoi due elementi costitutivi fondamentali: la Natura e l'Uomo (= Storia). In questo modo, egli non fa che seguire la tradizione del monismo ontologico risalente ai Greci: tutto ciò che è è in una sola e medesima maniera. I Greci, che hanno filosoficamente scoperto la Natura, hanno esteso all'Uomo la loro ontologia « naturalistica », dominata dalla sola categoria dell'Identità. Hegel, che ha scoperto (continuando gli sforzi di Descartes, Kant, Fichte) le categorie ontologiche « dialettiche » della Negatività e della Totalità analizzando l'essere umano (concetto conformemente alla tradizione pre-filosofica giudaico-cristiana), ha esteso la sua ontologia dialettica « antropologica » alla Natura. Questa estensione non è per nulla giustificata (e, in Hegel, nemmeno discussa). Infatti, se il fondamento ultimo della Natura è l'identico Essere-statico-dato (*Sein*), non si trova in esso nulla di comparabile a un'Azione (*Tun*) negatrice, che costituisce la base dell'esistenza specificamente umana o storica. L'argomento classico: tutto ciò che è è in una sola e medesima maniera, non avrebbe dovuto obbligare Hegel ad applicare all'Uomo e alla Natura una sola e medesima ontologia (che è, in lui, un'ontologia dialettica), giacché egli stesso dice (nella *PhG*) che « l'essere vero dell'Uomo è la sua azione ». Ora, l'Azione (= Negatività) *agisce* altrimenti da come l'Essere (= Identità) è. In ogni caso, c'è una differenza essenziale, da una parte, tra la Natura che è « rivelata » unicamente dal Discorso dell'Uomo, cioè da una realtà *altra* da lei, e, dall'altra, l'Uomo che rivela *da se stesso* tanto la realtà che è, quanto quella (naturale) che egli non è. Sembra dunque necessario distinguere, in seno all'ontologia dialettica dell'Essere-rivelato o dello Spirito (dominata dalla Totalità), un'ontologia non-dialettica (d'ispirazione greca e tradizionale) della Natura (dominata dall'Identità), e un'ontologia dialettica (d'ispirazione hegeliana, ma modificata di conseguenza) dell'Uomo o della Storia (dominata dalla Negatività). L'errore monistico di Hegel ha due gravi conseguenze. Da una parte, basandosi sulla sua ontologia dialettica unica, egli cerca di elaborare una metafisica e una fenomenologia dialettiche della Natura, chiaramente inaccettabili, che dovrebbero, secondo lui, sostituire la scienza « volgare » (antica, newtoniana e, quindi, anche la nostra). Dall'altra, ammettendo la *dialetticità* di tutto ciò che esiste, Hegel è stato costretto a ravvisare nella *circolarità* del sapere il solo criterio di verità. Ora, noi abbiamo visto che la circolarità del sapere relativo all'Uomo è possibile solo al termine della Storia; infatti, fintanto che l'Uomo *muta* radicalmente, cioè *si crea altro* da quello che è, la sua descrizione, anche se corretta, è sempre una « verità » parziale e del tutto provvisoria. Se, dunque, la Natura è creatrice o storica allo stesso titolo dell'Uomo, la verità e la scienza propriamente dette sono possibili solo « alla fine dei

su tre piani sovrapposti. Essa descrive anzitutto la totalità dell'Essere reale quale « appare » (*erscheint*) o si mostra all'Uomo reale che fa parte del Reale, e in esso vive, agisce,

tempi »? Fino ad allora, non ci sarà vero *sapere* (Wissen), e si avrà solo da scegliere tra lo *scetticismo* (il relativismo, lo storicismo, il nichilismo, ecc.) e la *fede* (Glauben).

Ma, se si ammette che l'ontologia « identica » tradizionale si applica effettivamente alla Natura, una verità relativa a quest'ultima, e dunque una scienza della natura, sono, in via di principio, possibili in qualsiasi momento del tempo. E, poiché l'Uomo non è altro che la negazione attiva della Natura, si dà anche la possibilità di una scienza dell'Uomo, nella misura in cui egli appartiene al passato e al presente. Solo l'*avvenire* dell'Uomo sarebbe allora votato allo scetticismo o alla fede (cioè alla certezza della speranza, per parlare con san Paolo); essendo un processo « dialettico », cioè creatore o libero, la Storia è essenzialmente imprevedibile, al contrario della Natura « identica ».

Sembra, d'altronde, che un dualismo ontologico sia indispensabile per spiegare lo stesso fenomeno della Storia. Infatti, la Storia implica e presuppone una *comprensione* delle generazioni passate da parte di quelle presenti e future. Ora, se la Natura mutasse allo stesso titolo dell'Uomo, il Discorso sarebbe incomunicabile attraverso il tempo. Se le pietre e gli alberi così come i corpi e lo « psichismo » animale degli uomini dell'età di Pericle fossero differenti dai nostri come sono differenti da noi i cittadini della *polis* antica, noi non potremmo comprendere né un trattato greco d'agricoltura e d'architettura né la storia di Tucidide, né la filosofia di Platone. In generale, se noi possiamo comprendere una qualsiasi lingua diversa dalla nostra è unicamente perché essa si compone di parole che si riferiscono a realtà le quali sono dovunque e sempre identiche a se stesse: se possiamo sapere che *Hund* e *canis* significano *canè*, è perché esiste il cane reale, che è lo stesso in Germania e in Francia, nella Roma dell'età dei Cesari e nella Parigi contemporanea. Ora, queste realtà *identiche* sono precisamente realtà *naturali*. — Un'immagine può forse far ammettere che il tentativo di un'ontologia dualistica non è assurdo. Prendiamo un anello d'oro. Esso ha un buco, e questo buco è altrettanto essenziale all'anello dell'oro: senza l'oro, il « buco » (che, d'altronde, non esisterebbe) non sarebbe anello; ma, senza il buco, neanche l'oro (che pure esisterebbe) sarebbe anello. Ma, se nell'oro si sono trovati degli atomi, non è affatto necessario cercarli nel buco. E niente dice che l'oro e il buco sono assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto « buco », e non dell'aria che è « nel buco »). Il buco è un nulla che sussiste (in quanto presenza di un'assenza) solo grazie all'oro che lo circonda. Allo stesso modo, l'Uomo che è Azione potrebbe essere un niente che « nientifica » nell'essere, grazie all'essere che egli « nega ». E nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della descrizione dell'essere dell'Essere.

Il primo tentativo (d'altronde, assai insufficiente) di un'ontologia (o,

pensa e parla. Questa descrizione avviene sul piano cosiddetto « fenomenologico »: la *Fenomenologia* è la « Scienza delle apparizioni dello Spirito », cioè della totalità dell'Essere reale che si rivela a se stesso mediante il Discorso dell'Uomo che quest'Essere implica (*Wissenschaft der Erscheinungen des Geistes* è il sottotitolo della *PhG*). Ma il filosofo non si accontenta di questa descrizione *fenomenologica* (che è *filosofica* perché si riferisce al *Concreto*, cioè alla *totalità* del Reale, all'opposto delle descrizioni « volgari » che si riferiscono ad *astrazioni*). Il filosofo si domanda anche quale debba essere la Realtà-oggettiva (*Wirklichkeit*), cioè il Mondo reale (naturale e umano), per poter « apparire » nel modo in cui effettivamente « appare » in quanto « fenomeno ». La risposta a tale domanda è data dalla *Metafisica*, che Hegel chiama *Philosophie der Natur* e *Philosophie des Geistes* (*Geist* qui significa Uomo). Infine, andando oltre questo piano della descrizione *metafisica*, il filosofo si eleva al piano *ontologico*, per rispondere alla questione di sapere quale debba essere l'Essere stesso, assunto in quanto *essere*, per poter *realizzarsi* o *esistere* come quel Mondo naturale e umano descritto nella *Metafisica*, mondo che *appare* nella maniera descritta nella *Fenomenologia*. Questa descrizione della struttura dell'Essere in quanto tale viene fatta nell'*Ontologia*, che Hegel chiama *Logik* (e che espone prima della *Metafisica*, ma dopo la *Fenomenologia*).¹

Ora, Hegel ha descritto (nella *PhG*) il carattere *dialettico* dell'Esistenza-empirica (*Dasein*) « fenomenica ». E

più esattamente, di una *metafisica dualistica* (« identica » e « dialettica ») è stato fatto da Kant; e in questo sta la sua grandezza senza uguali, paragonabile a quella di Platone, che ha posto i principi dell'ontologia (monista) « identica ». Dopo Kant, Heidegger sembra sia stato il primo a porre il problema d'una duplice ontologia. Non si ha l'impressione che egli sia andato al di là della *fenomenologia dualistica* svolta nel primo volume di *Sein und Zeit* (che è solo un'introduzione all'ontologia che dev'essere esposta nel secondo volume, non ancora apparso). Ma ciò basta a farlo riconoscere come un grande filosofo. Quanto all'ontologia dualistica, essa sembra essere il principale compito filosofico dell'avvenire. Non è finora stato fatto quasi nulla.

1. Nell'ipotesi *dualistica*, l'Ontologia descriverebbe separatamente l'Essere che si realizza in quanto Natura, e l'Azione che nega l'Essere e si realizza (nella Natura) in quanto Storia.

può spiegarla solo supponendo una struttura dialettica della Realtà-oggettiva e dell'Essere in quanto tale. Di conseguenza, se il metodo della filosofia hegeliana è quello d'una semplice descrizione, il contenuto di questa filosofia è dialettico non solo nella « Fenomenologia », ma anche nella « Metafisica » e nell'« Ontologia ».

Finora ho parlato soprattutto della Dialettica dell'Essere e del Reale (descritta da Hegel nella *Logik* e nell'*Enciclopedia*). Ma ora debbo parlare anche della Dialettica reale dell'Esistenza-empirica, cioè dei « Fenomeni » o delle « apparizioni » (*Erscheinungen*) dell'Essere dialettico nella sua realtà. Infatti, se, oggettivamente parlando, questa Dialettica « fenomenica » non è che l'« apparizione » delle Dialettiche « metafisiche » e « ontologiche » del Reale e dell'Essere, essa è, soggettivamente parlando, il solo dato dialettico che possa essere descritto direttamente, e solo a partire da esso o dalla sua descrizione è possibile descrivere o ricostruire le altre due Dialettiche « di base ».

Tuttavia, prima di indicare che cos'è in Hegel la Dialettica « fenomenologica » (descritta dall'insieme della *PhG*), occorre fare un'osservazione generale.

Secondo Hegel, ciò che è dialettico è il Reale concreto, cioè la Totalità o la Sintesi totale, anzi lo Spirito. In altri termini, ciò che ha una struttura dialettica non è l'Essere-dato (Sein) ma l'Essere-rivelato (*Begriff*). Ora, l'Essere rivelato implica, sul piano ontologico, due elementi-costitutivi: l'Essere in quanto *rivelato* (Identità, Tesi) e l'Essere in quanto *rivelante* (Negatività, Antitesi). Di conseguenza, sul piano metafisico, bisogna distinguere due Mondi, inseparabili ma essenzialmente differenti: il Mondo naturale e il Mondo storico o umano. Infine, il piano fenomenologico è costituito dal riflesso dell'esistenza-empirica *naturale* nell'esistenza-empirica *umana* (Coscienza-esteriore, *Bewusstsein*), che si riflette a sua volta in se stessa (Autocoscienza, *Selbstbewusstsein*).

Ora, Hegel dice espressamente che l'« elemento-costitutivo » specificamente dialettico è la Negatività. L'Identità non ha niente di dialettico, e la Totalità è dialettica solo perché implica la Negatività. Passando dal piano ontologico al piano metafisico, bisognerebbe dunque dire che il Reale è dialettico unicamente perché il Mondo naturale

implica un Mondo umano, dato che la Natura non è per nulla dialettica in se stessa. E, per quanto concerne i « Fenomeni », bisognerebbe dire che c'è Dialettica fenomenica perché il Reale « appare » *all'Uomo*: solo l'esistenza « fenomenica » dell'Uomo è intrinsecamente dialettica, e i « fenomeni » naturali sono dialettici solo in quanto implicati nella « fenomenologia » umana (per esempio, in quanto scienze naturali).

Nella *PhG*, Hegel sembra ammettere questo modo di vedere. A più riprese, egli sottolinea la differenza *essenziale* tra l'Uomo e l'Animale, tra la Storia e la Natura. E, nel farlo, rileva sempre il carattere dialettico dell'umano e il carattere non-dialettico del naturale. Così, quando identifica (nel capitolo VIII) la Natura con lo Spazio e la Storia (ossia l'Uomo) con il Tempo, ciò significa che per lui la Natura è dominata dalla sola Identità, mentre la Storia implica la Negatività ed è, pertanto, dialettica. (Cfr., per esempio, il primo capoverso di p. 112; come pure p. 433, rr. 8-13).¹

Ma, nella stessa *PhG*, la posizione di Hegel manca di chiarezza. Da una parte, egli oppone l'esistenza specificamente umana (*Bewußtsein* o *Geist* nel senso di « Uomo »), che è dialettica, alla vita animale (*Leben*) che non lo è. Ma, dall'altra, egli dà (nel capitolo V, A, a) una descrizione « fenomenologica » vitalistica della Natura, che la presenta come un « fenomeno » dialettico. Certo, si tratta qui della descrizione della Natura da parte di un dato tipo d'Intellettuale « borghese », rappresentato da Schelling. E Hegel non solidarizza completamente con Schelling, nel senso che egli vede nella *Naturphilosophie* di quest'ultimo soltanto una descrizione *fenomenologica*, mentre Schelling riteneva di aver fatto una *metafisica* della Natura. Hegel, però, ritiene che in quanto « fenomeno » la Natura sia effettivamente quale « appare » a Schelling, e vorrebbe sostituire le scienze naturali « volgari » con il vitalismo schellinghiano. Ora, questo vitalismo assume, sotto la penna di Hegel, un carattere decisamente dialettico.

Nell'*Enciclopedia* tale modo di vedere è affermato senza ambiguità. Da una parte, Hegel vi espone una metafisica

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 157-158; II, p. 304].

della Natura, in cui questa è descritta come una realtà apertamente dialettica, avente la stessa struttura trinitaria della realtà umana, descritta nella *Metafisica* dell'Uomo o dello « Spirito ». Dall'altra, nella stessa *Ontologia*, cioè nella *Logik*, Hegel non tiene alcun conto, per così dire, del fatto che l'Essere totale o l'« Idea » (= *Geist*), da lui descritto, presenta, da una parte, un aspetto dialettico, il quale trasmette il suo carattere dialettico alla totalità dell'Essere, ma esso stesso è *Azione* (*Tun*) e non Essere (*Sein*); e, dall'altra, un aspetto radicalmente non-dialettico, che è l'Essere-dato-statico o l'Essere naturale.

Questo è, a mio avviso, un errore di Hegel. Beninteso, non posso fare qui una critica della filosofia hegeliana che sia appena appena convincente. Vorrei tuttavia segnalare che, secondo me, la *Dialettica reale* (metafisica) e fenomenica della *Natura* esiste solamente nell'immaginazione (« schellinghiana ») di Hegel.

In queste condizioni, mi sarebbe difficile riassumere la *Dialettica* dei « fenomeni » naturali che si trova nella *PhG* (capitolo v, A, a) e che confesso di comprendere assai poco. D'altronde, non ci tengo a propagare questo errore di Hegel, che può soltanto nuocere alla sua autorità filosofica e potrebbe creare dubbi circa il valore della *Dialettica* in generale, e, in particolare, della descrizione della *Dialettica* « fenomenica » dell'esistenza umana. A mio avviso, questa descrizione (contenuta nella *PhG*) costituisce il principale titolo di gloria di Hegel. È soltanto di questa che ora voglio parlare, esponendo la trasposizione fenomenologica della *Dialettica* metafisica e ontologica di cui ho finora parlato. Certo, per conoscere che cos'è per Hegel la *Dialettica* fenomenologica dell'esistenza-empirica umana, bisogna leggere l'insieme della *PhG*, che è interamente dedicata alla sua descrizione.¹ Ma si trovano nella *PhG* alcuni passi molto brevi che mettono bene in luce il vero significato della *Dialettica* in questione, e mostrano

1: La fenomenologia (dialettica) della Natura, esposta nel capitolo v, A, a, può esser considerata come un elemento della fenomenologia dell'Uomo: è la descrizione dell'esistenza dell'Uomo, che (in certe condizioni sociali e storiche) si dedica interamente all'osservazione (*Beobachtung*) della Natura e l'interpreta vitalisticamente, alla maniera di Schelling. Così intesa, la descrizione del capitolo v, A, a rimane valida.

come le tre categorie dialettiche fondamentali dell'Ontologia e della Metafisica «appaiano» all'uomo, sul piano fenomenologico, come categorie fondamentali dell'«Antropologia» in cui si descrive l'«esistenza-empirica» umana.

Vorrei ora citare e interpretare questi passi.

Hegel espone i principi fondamentali della sua antropologia fenomenologica criticando la *Frenologia* di Gall, cioè, di fatto, qualsiasi antropologia naturalistica, che assimili l'Uomo all'animale, non scorgendo tra loro alcuna differenza essenziale. A tale concezione statica e monistica dell'Uomo Hegel contrappone la sua concezione dialettica e «trinitaria».

Egli dice (pp. 171, r. 30-172, r. 8):

«L'individuo [umano] è in sé e per sé; è *per sé*, è cioè un'azione (*Tun*) libera; ma è anche *in sé*, cioè ha egli stesso un *essere-dato innato* specificamente-determinato (*ursprüngliches bestimmtes Sein*) ... Quest'*essere-dato*, [cioè] il *corpo* (*Leib*) dell'individualità specificamente-determinata, è il suo *essere innato* (*Ursprünglichkeit*), il suo non-averlo-fatto (*Nichtgetanhaben*). Ma, dato che l'individuo è in pari tempo solo ciò che egli ha fatto (*getan*), il suo corpo è anche l'espressione (*Ausdruck*) di se stesso *prodotta* (*hervorgebrachte*) da sé; [il suo corpo] è in pari tempo un *segno* (*Zeichen*), che esso non è restato una cosa immediata (*unmittelbare Sache*), ma [che è qualcosa] per cui l'individuo dà soltanto a conoscere (*erkennen*) ciò che è, nel senso che mette all'opera (*ins Werk richtet*) la sua natura innata».¹

Dire che l'Uomo è, esiste e «appare» (*erscheint*) come essente ed esistente «in sé e per sé», significa dire che è Essere-in-sé-e-per-sé, cioè Totalità o Sintesi; significa dunque che è un'entità dialettica (o «spirituale»), che la sua esistenza reale e «fenomenica» è un «movimento».²

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 256-257].

2. Ammettendo che soltanto l'essere umano sia *dialettico* nel senso hegeliano del termine, si può dire che la *Dialettica* di Hegel è una *dialettica esistenziale*, nel senso moderno del termine. In ogni caso, è tale la *Dialettica* descritta nella *PhG*.

Ora, ogni Totalità dialettica è anche, e prima di tutto, Identità, cioè Essere-in-sé o Tesi. Ontologicamente parlando quest'Identità è *Sein*, Essere-dato; metafisicamente parlando è Natura. Nell'Uomo « apparente » l'aspetto (*Seite*) o momento-costitutivo (*Moment*) dell'Identità, del *Sein* o della Natura, è il suo « corpo » (*Leib*) o la sua « natura innata » (*ursprüngliche Natur*) in generale.

Per quest'aspetto del suo *corpo*, l'Uomo è un essere naturale dai caratteri fissi, un animale « specificamente determinato » che vive in seno alla Natura, in cui ha il proprio « luogo naturale » (*topos*). È senz'altro evidente che l'antropologia dialettica non lascia spazio per una « sopravvivenza » dell'Uomo al di fuori del Mondo naturale. L'Uomo è veramente dialettico, cioè umano, solo in quanto è anche Natura, entità spaziale o materiale « identica »: può diventare ed essere veramente umano solo essendo e restando in pari tempo un animale che, come ogni animale, *si annienta nella morte*.

Ma, nell'Uomo, l'Identità o l'In-sé non sono solamente il suo corpo in senso proprio: sono il suo « essere innato » in generale, cioè il suo « Non-averlo-fatto ». Si tratta, prima di tutto, della « natura innata » dell'Uomo, cioè di tutto quanto esiste in lui in virtù della sola eredità biologica: il suo « carattere », i suoi « talenti », i suoi « gusti », ecc. È anche il semplice fatto di *essere nato* « schiavo » o « libero » (*als Freier geboren*). Per Hegel, questa sedicente « libertà » puramente *innata* (così come la nobiltà ereditaria, e in generale l'appartenenza a una « classe ») è solo un carattere naturale o animale, che non ha nulla a che vedere con la vera libertà umana, *guadagnata attivamente* mediante la Lotta o il Lavoro: un uomo è libero solo quando si è *fatto* (getan) libero. Ma questo Non-averlo-fatto « identico » e « naturale », nell'Uomo è anche tutto quanto penetra in lui in maniera puramente passiva, tutto quanto egli è e fa « per abitudine » o « automaticamente », per tradizione, per imitazione, ecc., cioè per semplice inerzia. Se, per assurdo, l'Uomo cessasse di negare il dato e di negarsi in quanto dato o innato, cioè di creare qualcosa di nuovo e di crearsi come « uomo » nuovo, accontentandosi di conservare l'identità con sé e il « posto » che già occupa nel

Cosmo; o, in altri termini, se cessasse di vivere in funzione dell'avvenire o del « progetto » e si lasciasse interamente dominare dal passato o dal « ricordo », egli cesserebbe di essere veramente umano; sarebbe un animale, forse « sapiente » e molto « complesso », diversissimo dagli altri esseri naturali, ma non essenzialmente « altro » da loro. E, quindi, non sarebbe « dialettico ».¹

L'Uomo è « totale » o « sintetico », ossia « dialettico », esiste « per sé » o come essere cosciente e parlante, è dunque « spirituale » o veramente umano solo nella misura in cui implica nel suo essere, nella sua esistenza e nella sua « apparizione », l'elemento-costitutivo della Negatività. Considerata in se stessa, la Negazione è puro nulla; non è, non esiste, non « appare ». Essa è solo in quanto *negazione dell'Identità*, cioè in quanto *Differenza*.² Non può dunque esistere se non come negazione reale *della Natura*. Ora, quest'esistenza della Negatività è appunto l'esistenza spe-

1. Ho detto: « per assurdo », perché secondo Hegel l'Uomo, presto o tardi, nega sempre il dato, fintanto che non abbia realizzato la Sintesi totale che « appare » come la sua « soddisfazione » definitiva (*Befriedigung*). Personalmente ammetto la possibilità d'un arresto nel corso del cammino. Ma penso che in questo caso l'Uomo cesserebbe effettivamente d'essere umano. Hegel ammette l'arresto finale del « movimento » storico: dopo la fine della Storia, l'Uomo non nega più nel senso rigoroso del termine (cioè *attivamente*). Tuttavia, l'Uomo non diventa un animale, perché continua a *parlare* (la negazione passa nel *pensiero* « dialettico » del Saggio). Ma l'Uomo post-istorico, l'Uomo onnisciente, onnipotente e soddisfatto (il Saggio) non è nemmeno un Uomo nel senso proprio del termine: è un « dio » (un dio mortale, è vero). – Ogni educazione implica una lunga serie di *auto-negazioni* compiute dal fanciullo: i genitori l'incitano soltanto a negare certi aspetti della sua natura innata animale, ma chi deve farlo effettivamente è lui. (Il cucciolo basta che non faccia più certe cose; il fanciullo deve in più *avere vergogna* di farle, ecc.). È unicamente in virtù di queste *auto-negazioni* (« repressioni ») che ogni fanciullo « educato » non è soltanto un animale addomesticato (« identico » a se stesso e in se stesso), ma un essere veramente umano (o « complesso »), pur essendolo, nella maggior parte dei casi, solo in misura assai esigua, dato che l'« educazione » (cioè le *auto-negazioni*) cessa generalmente troppo presto.

2. Parmenide aveva ragione di dire che l'Essere è e che il Nulla non è; ma egli ha dimenticato di aggiungere che c'è una « differenza » tra il Nulla e l'Essere, la quale è in certa misura al pari dell'Essere, giacché senza di essa, se non ci fosse *differenza* tra l'Essere e il Nulla, l'Essere stesso non sarebbe.

cificamente umana; e si capisce perché l'Uomo si riduce a nulla quando muore come animale, cioè si situa per così dire al di fuori della Natura e non può più quindi negarla *realmente*. Fintanto però che la Negatività *esiste* sotto forma di negazione reale del dato naturale identico, essa anche *appare*; e la sua « apparizione » non è che l'« azione libera » (*freies Tun*) dell'Uomo, come Hegel dice nel testo citato. Sul piano « fenomenico » (umano), la Negatività è dunque la *libertà* reale che si attua e si manifesta o si rivela come *azione*.

Nel testo citato Hegel dice anche che « l'individuo [umano] è solo ciò che ha *fatto* (getan hat) ».

E, un po' più oltre, dirà (p. 178, rr. 24-25, 27-28):

« L'essere (Sein) *vero-o-verace* dell'Uomo è, a dir il vero (*vielmehr*), la sua *azione-o-atto* (Tat); in essa l'Individualità è *oggettivamente-reale* (wirklich) ... L'Individualità si presenta [o si manifesta, o appare] (*stellt sich dar*) nell'azione-effettiva (*Handlung*) come la realtà-essenziale (*Wesen*) *negativa-ognegatrice*, che è solo in quanto sopprime-dialetticamente (*aufhebt*) l'Essere-dato (Sein) ».¹

Se, sul piano ontologico, l'Essere-dato (Sein) corrisponde alla Natura, ciò che, su questo piano, rappresenta l'Uomo in quanto Uomo è l'Atto (Tat). L'Uomo in quanto Uomo non è Essere-dato, bensì Azione-creatrice. Se la « realtà-oggettiva » della Natura è la sua *esistenza* reale, quella dell'Uomo propriamente detto è la sua *azione* effettiva. L'animale si limita a *vivere*; l'Uomo invece, vivendo, *agisce*, e mediante la sua attività effettiva (*Handeln*) egli « manifesta » la sua umanità e « appare » come essere veramente umano. Certo, l'Uomo è anche Essere-dato e Natura: egli esiste anche « in sé », come esistono gli animali e le cose. Ma soltanto nella e mediante l'Azione egli è specificamente umano, ed *esiste e appare* in quanto tale, cioè in quanto Essere-per-sé o come un essere autocosciente e capace di parlare di sé e di ciò che egli non è: « egli è *per sé*, è cioè

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 267-268].

un'azione libera ». Agendo, egli realizza e manifesta la Negatività o la sua Differenza dall'Essere-dato naturale.

Sul piano « fenomenologico », la Negatività non è dunque altro che la *Libertà* umana, ossia ciò per cui l'Uomo si differenzia dall'animale.¹ Ma la Libertà è ontologicamente Negatività, proprio perché può *essere* ed *esistere* solamente come *negazione*. Ora, per poter negare, occorre che ci sia qualcosa da negare: un *dato* esistente, e dunque un Essere-dato identico. Ecco perché l'Uomo può esistere liberamente, cioè umanamente, solo vivendo da animale in un Mondo naturale dato. Ma ci vive *umanamente* solo nella misura in cui egli *nega* questo dato naturale o animale. Ora, la negazione si *attua* in quanto *azione* effettuata, e non in quanto pensiero o semplice desiderio. L'Uomo non è dunque veramente libero o realmente umano né nelle sue « idee » (o nella sua immaginazione) più o meno « elevate », né per le sue « aspirazioni » più o meno « sublimi » o « sublimite », ma unicamente nella e mediante la negazione effettiva, cioè attiva, del reale dato. La libertà non consiste in una *scelta* tra due *dati*: essa è la *negazione* del dato, sia di quello che si è (come animale o come « tradizione incarnata ») sia di quello che non si è (il *Mondo* naturale e sociale). D'altronde, queste due negazioni sono in realtà un'unica negazione. Negare « dialetticamente » il Mondo naturale o sociale, cioè negarlo conservandolo, è trasformarlo; e allora bisogna o cambiare se stessi per adattarvisi, o perire. Inversamente, negare se stessi mantenendosi nell'esistenza significa cambiare l'aspetto del Mondo, perché questo Mondo implica allora un elemento costitutivo modificato. Così, l'Uomo esiste umanamente solo nella misura in cui trasforma realmente il proprio Mondo naturale e sociale con la propria azione negatrice, e cambia se stesso in funzione di questa trasformazione; o, che è lo stesso, solo in quanto trasforma il Mondo in conseguen-

1. Cfr. Rousseau: « ... il tratto specifico che distingue l'uomo dagli altri animali non è dunque tanto l'intelligenza, quanto la sua qualità di agente libero » [*Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari, 1971, vol. I, pp. 149-150].

za di un'autonegazione attiva della sua « natura innata » animale o sociale.

La Libertà che si realizza e si manifesta come Azione dialettica o *negatrice* è per ciò stesso essenzialmente una *creazione*. Infatti, negare il dato senza finire nel nulla significa produrre qualcosa che ancora non esisteva, che è appunto quel che si chiama « creare ». Inversamente, si può creare veramente solo *negando* il reale dato. Infatti, questo reale è in qualche modo onnipresente e in se stesso compatto, non essendoci niente (tranne il Nulla) di esterno a esso o di altro da esso; nel Mondo non c'è, per così dire, posto per il nuovo; sorgendo dal Nulla, il nuovo non può penetrare nell'Essere ed esistere se non prendendo il posto dell'Essere-dato, vale a dire negandolo.

D'altro canto, nell'interpretazione dialettica dell'Uomo, cioè della Libertà o dell'Azione, i termini « negazione » e « creazione » devono essere presi nella loro accezione forte. Non si tratta semplicemente di sostituire un dato con un altro *dato*, bensì di sopprimere il dato a vantaggio di quel che *non è* (ancora), realizzando così ciò che non è mai stato *dato*. Vale a dire che l'Uomo non muta se stesso e non trasforma il Mondo allo scopo di realizzare una conformità con un « ideale » *datogli* (imposto da Dio o semplicemente « innato »). Egli crea e si crea perché nega e si nega « senza idea preconcetta »: diventa altro unicamente perché non vuol più essere lo stesso. E unicamente perché non vuole più essere *quel che è*, ciò che egli sarà o potrà essere costituisce per lui un « ideale », il quale « giustifica » la sua azione negatrice o creatrice, cioè il suo cambiamento, conferendo loro un « senso ». In generale, la Negazione, la Libertà, l'Azione non nascono dal pensiero, né dalla coscienza di sé e dell'esterno; sono invece queste che nascono dalla Negatività, realizzandosi e « rivelandosi » (per mezzo del pensiero nella Coscienza) come azione libera effettiva.

Insomma, la Negatività (o la Libertà) che si realizza e si manifesta come Azione creatrice è l'Uomo il quale, vivendo nel Mondo naturale, resta se stesso pur non essendo sempre (o « necessariamente ») il medesimo. Si può dunque dire che l'Antropologia dialettica è la scienza filosofica

dell'Uomo quale appare nella concezione (pre-filosofica) giudaico-cristiana, cioè dell'Uomo che si ritiene capace di *convertirsi*, nel senso forte del termine, di diventare essenzialmente e radicalmente *altro*. Sulla base di questa concezione, l'Uomo, che fu creato perfetto, può tuttavia pervertire radicalmente questa natura innata o data; ma l'Uomo essenzialmente perverso può rin-negare il « vecchio Adamo », diventando così il « nuovo Adamo », diverso dal primo, ma anche più perfetto di lui; l'Uomo può « sopprimere » il suo peccato ereditario, che pure determina la sua natura, e diventare così un santo, che tuttavia è altro rispetto all'Uomo di prima della caduta; un pagano, il cui « luogo naturale » è l'Inferno, può « convertirsi » al cristianesimo e così conquistare il Cielo, ecc. Ora, nella concezione hegeliana o dialettica dell'Uomo si ha proprio la stessa cosa: le tappe della Dialettica descritta nella *PhG* non sono altro che una serie di « conversioni » successive che l'Uomo compie nel corso della sua storia e che sono descritte dal Saggio il quale vive alla fine di essa e si converte anch'egli alla Verità assoluta (incarnata nell'Impero napoleonico).

In accordo con Aristotele, Hegel ammette una differenza radicale tra il Signore e il Servo. Secondo lui, l'Uomo può apparire nella Natura o crearsi in quanto Uomo, partendo dall'animale che era, solo se una lotta a morte in vista del Riconoscimento (*Anerkennen*) metta capo a una relazione tra un uomo libero e un uomo che gli è asservito. Fin dall'inizio, l'Uomo è dunque necessariamente o Signore o Servo. È quanto diceva Aristotele. Ma, secondo Aristotele (che non ha colto la dialetticità dell'esistenza umana), sarà sempre così: l'Uomo *nasce* con una « natura » servile o libera, e non potrà *mai* sopprimerla o modificarla; i Signori e i Servi costituiscono come due « specie » animali distinte, irriducibili o « eterne », nessuna delle quali può abbandonare il proprio « luogo naturale » nel Cosmo immutabile. Secondo Hegel, invece, la differenza radicale tra il Signore e il Servo esiste solo *all'inizio*, e può essere soppressa nel corso del tempo. Per lui Signoria e Servitù non sono caratteri *dati* o *innati*. In origine almeno, l'Uomo non *nasce* schiavo o libero, ma si *crea* schiavo o libero mediante l'Azione libera o volontaria. Il Signore è

colui che è andato fino in fondo nella Lotta, pronto a morire se non fosse stato riconosciuto, mentre il Servo ha avuto paura della morte e si è volontariamente sottomesso, riconoscendo il Signore senza essere da lui riconosciuto. È però una sola e medesima natura animale innata che è stata trasformata mediante l'Azione libera della Lotta in « natura » umana libera o servile: il Signore avrebbe potuto creare se stesso come Servo, e il Servo come Signore. Non c'era ragione alcuna perché uno dei due animali (della specie *Homo sapiens*) diventasse Signore piuttosto che Servo. La Signoria e la Servitù non hanno alcuna « causa », non sono « determinate » da alcun *dato*, non possono essere « dedotte » o previste a partire dal passato che le ha precedute: esse risultano da un Atto (*Tat*) libero. Ecco perché l'Uomo può « sopprimere » la propria « natura » servile e *diventare* libero, anzi *crearsi* (liberamente) in quanto libero; anche se nato nella Servitù, egli può negare la propria « natura » servile innata. E tutta la Storia, cioè tutto il « movimento » dell'esistenza umana nel Mondo naturale, non è altro che la negazione progressiva della Servitù da parte del Servo, la serie delle sue successive « conversioni » alla Libertà (che tuttavia non sarà la libertà « identica » o « tetica » del Signore, il quale è libero solo *in sé*, bensì la libertà « totale » o « sintetica », esistente anche *per sé*, del Cittadino dello Stato universale e omogeneo).¹

Se la Negatività è la Libertà che si realizza in quanto Azione negatrice del dato, e se costituisce la stessa umanità dell'Uomo, la Negatività e l'Uomo possono « apparire » per la prima volta nella Natura solo come un essere il quale neghi o « sopprima » la propria natura animale in-

1. Veramente, soltanto il Servo « sopprime » la propria « natura » e diventa alla fine Cittadino. Il Signore non muta: piuttosto che cessare d'essere Signore muore. La lotta finale, che trasforma il Servo in Cittadino, sopprime la Signoria in maniera *non-dialettica*: il Signore viene semplicemente ucciso, e muore in quanto Signore. Dunque solo nel suo aspetto servile l'esistenza umana è dialettica o « totale »: il Signore non rappresenta in fondo che l'Identità (seppure umana). Si può dire che Aristotele ha descritto correttamente il Signore. Si è sbagliato soltanto nel ritenere che egli sia l'Uomo in generale, ossia nel negare l'umanità del Servo. Aveva ragione di dire che il Servo in quanto tale non è veramente umano; ma aveva torto ritenendo che non potesse *diventarlo*.

nata: l'Uomo crea la propria umanità solo negandosi come animale. Ecco perché la prima « apparizione » della Negatività è descritta nella *PhG* (cap. iv) come una lotta a morte per il Riconoscimento o, più esattamente, come il Rischio della vita (*Wagen des Lebens*) che questa Lotta implica. Il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio, cioè di qualcosa che non *esiste* realmente (il Desiderio essendo la « presenza » manifesta dell'*assenza* d'una realtà): voler farsi « riconoscere » significa voler farsi accettare come un « valore » positivo, cioè precisamente farsi « desiderare ». Voler rischiare la *vita*, che è l'*intera* realtà dell'essere vivente, per qualcosa che non *esiste* né può esistere alla maniera delle *cose* reali inerti o solamente viventi, significa dunque *negare* il dato che si è, significa esserne *libero* o *indipendente*. Ora, negarsi così, nell'accezione forte del termine, e tuttavia mantenersi nell'esistenza, significa propriamente *crearsi* come qualcosa di nuovo e quindi esistere come creato da sé, cioè come libero o autonomo.

Il rischio della *vita*, della vita che integra per il vivente la totalità del *dato* (e che è anche il « valore » naturale o biologico supremo) – rischio corso in una lotta di puro prestigio, cioè assolutamente priva di qualsiasi « ragion d'essere » biologica, di qualsiasi « interesse vitale » – questo rischio è l'Azione negatrice creatrice o libera, che realizza e « manifesta » la Negatività o la Libertà, e quindi l'Uomo. L'Uomo realizza (= crea) e « manifesta » la propria umanità (= libertà) rischiando la propria vita, o, per lo meno, potendo e volendo rischiarla, unicamente « per la gloria » o solo in funzione della sua « vanità » (la quale, con questo rischio, cessa di essere « vana » o « inesistente » e diviene il valore specificamente umano dell'*onore*, altrettanto reale dei « valori » animali, ma essenzialmente diverso da quelli); ●, che è lo stesso, rischiando la propria vita per il solo « dovere » (che è *Dovere-essere* precisamente perché non è *Essere-dato* e *esiste* quindi solo in quanto *riconosciuto*, tale riconoscimento presupponendo e implicando, anzi esigendo, il rischio della vita).¹ Nessun anima-

1. Si agisce solo in funzione del *dovere* che si *riconosce*. Ma il dovere riconosciuto da sé si ritiene sempre che debba essere riconosciuto dagli

le può suicidarsi per semplice vergogna o per pura vanità (come voleva fare Kirilov nei *Demoni* di Dostoevskij); nessun animale rischia la propria vita per conquistare o riconquistare una bandiera, per guadagnarsi dei galloni o per essere decorato; gli animali non sostengono mai lotte cruente di puro prestigio, la cui sola ricompensa è la gloria che ne deriva, e che non si possano spiegare né con l'istinto di conservazione (difesa della vita o ricerca del nutrimento), né con quello di riproduzione; mai un animale si è battuto in duello per vendicare un affronto che non abbia leso uno dei suoi interessi vitali, come pure nessuna femmina di animale è morta « difendendo il proprio onore » contro un maschio. È dunque solo con siffatti atti negatori che l'Uomo realizza e manifesta la propria libertà, cioè l'umanità che lo distingue dall'animale.

Ma la Lotta e il Rischio non sono l'unica « apparizione » della Negatività o della Libertà, cioè dell'Umanità, nel Mondo naturale. Un'altra è il Lavoro.

In senso stretto, nessun animale lavora, perché non trasforma mai il Mondo in cui vive in funzione di « progetti » che non si spieghino con le condizioni date della sua esistenza reale in questo Mondo. Un animale terrestre

altri, i quali devono, per definizione, riconoscere anche il valore di colui che agisce conformemente a questo dovere. Voler agire in funzione del dovere significa dunque in realtà voler farsi « riconoscere ». Ma si può non rendersene conto; si può *pensare* al dovere *senza pensare* al « riconoscimento ». Spesso l'essere che si ritiene « riconosca » colui che agisce « per dovere » è Dio. Così, agendo, si può *credere* di voler essere « riconosciuto » soltanto da Dio. Ma, in realtà, « Dio » non è altro che l'« ambiente sociale » sostanzializzato e proiettato nell'aldilà. Talvolta *sembra* che si compia il proprio dovere unicamente per non scadere ai propri occhi. Ma anche questa non è che un'illusione. In tal caso, si ha uno sdoppiamento dell'individualità nelle sue due componenti: colui che agisce rappresenta la Particolarità dell'agente; colui che lo giudica « moralmente » rappresenta la sua Universalità, cioè l'aspetto *sociale* della sua esistenza; l'uomo giudica le proprie azioni « particolari » in funzione di valori « universali » ammessi dalla società di cui fa parte. Certo, si può non riconoscere i valori « ammessi ». Ma, se si prende sul serio il proprio « non-conformismo », se cioè lo si *attua* mediante l'*azione*, allora si trasforma o si vuol trasformare la società data precisamente in modo da farle ammettere i valori in nome dei quali si agisce. Anche qui dunque si agisce in funzione del desiderio del « riconoscimento »; ma non sempre ci si rende conto di ciò.

non costruisce mai apparecchi che gli permettano di vivere in un elemento diverso da quello che gli è naturale: per esempio, sott'acqua o nell'aria. Orbene, l'Uomo ha costruito con il suo lavoro il sottomarino e l'aeroplano. In realtà, il Lavoro trasforma essenzialmente il Mondo naturale dato e sloggia dal suo « luogo naturale » in questo Mondo il lavoratore, modificandolo così essenzialmente, solo nella misura in cui tale azione è veramente negatrice, cioè solo nella misura in cui non deriva da un « istinto » qualsiasi o da una tendenza data o innata, ma piuttosto nega un istinto ereditario e sopprime la « natura » innata, la quale allora si « manifesta » *opponendovisi* come « pigrizia ». L'animale in libertà non è mai pigro, morirebbe infatti di fame o non si riprodurrebbe. L'uomo può esser pigro solo *nel lavoro*, appunto perché il lavoro propriamente detto non corrisponde ad alcuna necessità *vitale*.

Essendo una realizzazione e una « manifestazione » della Negatività, il Lavoro è sempre « forzato »: per lavorare, l'Uomo si deve sforzare, deve far violenza alla sua « natura ». E, perlomeno all'inizio, chi lo forza e gli fa violenza è *un altro*. Nella *Bibbia*, chi impone il Lavoro all'uomo decaduto è Dio (si tratta però d'una conseguenza « necessaria » della caduta, che è stata « libera »; anche qui il lavoro è dunque la conseguenza d'un atto libero, la manifestazione dell'azione negatrice mediante cui l'Uomo ha negato la sua innata natura « perfetta »). In Hegel, il Lavoro « appare » per la prima volta nella Natura sotto forma di lavoro servile imposto dal primo Signore al suo primo Servo (d'altronde, assoggettatosi a lui volontariamente, giacché si sarebbe potuto sottrarre alla servitù e al lavoro accettando la morte in combattimento, o suicidandosi dopo la sconfitta). Il Signore fa lavorare il Servo per soddisfare con il suo lavoro i propri desideri, che, in quanto tali, sono desideri « naturali » o animali (il Signore, nel soddisfarli, non differisce dall'animale se non perché li soddisfa senza fare sforzi, dato che lo sforzo necessario è stato fornito dal Servo; è questo il motivo per cui, a differenza dell'animale, il Signore può vivere da « gaudente »). Ma, per soddisfare i desideri del Signore, il Servo ha dovuto reprimere i propri istinti (preparare una vivanda che non mangerà, pur desiderando farlo, ecc.), ha dovuto far violenza alla

propria « natura » e quindi negarsi o « sopprimersi » come dato, cioè come animale. Perciò, essendo un Atto auto-negatore, il Lavoro è un Atto auto-creatore: realizza e manifesta la Libertà, cioè l'autonomia di fronte al dato in generale e al dato che noi stessi siamo; crea e « manifesta » l'umanità del lavoratore. Nel e mediante il Lavoro, l'Uomo si nega come animale, altrettanto che nella e mediante la Lotta. Ecco perché il Servo lavoratore può trasformare essenzialmente il Mondo naturale in cui vive, creandovi il Mondo specificamente umano della tecnica. Egli lavora in funzione di un « progetto » che non proviene necessariamente dalla sua « natura » innata; mediante il lavoro egli realizza qualcosa che non *esiste* (ancora) in lui: può, quindi, creare cose che non esistono al di fuori del Mondo prodotto dal suo lavoro: strumenti tecnici o opere d'arte, cose cioè che la Natura non produce mai.

Gli « oggetti fabbricati », creati dalle auto-negazioni attive del Servo lavoratore, s'inseriscono nel Mondo naturale e dunque lo trasformano *realmente*. Per potersi mantenere nella realtà di questo Mondo trasformato (= umanizzato), il Servo deve anch'egli cambiare. Ma, poiché è stato *lui* a trasformare con il lavoro il Mondo naturale, il cambiamento ch'egli sembra *subire* di contraccolpo è in realtà un'*auto-creazione*: è egli stesso a mutarsi, a *crearsi* altro da com'era stato *dato* a se stesso. Ecco perché il Lavoro può innalzarlo dalla Servitù alla Libertà (che tuttavia sarà una libertà diversa da quella del Signore ozioso).

Così, nonostante le apparenze, il Servo lavora (anche) *per sé*. Certo, il Signore trae profitto dal suo lavoro. Avendo negato la propria natura animale con il Rischio accettato nella Lotta per il Riconoscimento, il Signore ha realizzato la propria umanità. Al contrario dell'animale, egli può dunque far propri, come fa l'Uomo, i prodotti specificamente umani del lavoro del Servo, anche se non li ha « ordinati »: è capace di servirsi dei manufatti e di godere delle opere d'arte, sebbene all'inizio non le abbia « desiderate ». Ecco perché anch'egli muta in funzione delle modifiche che il Lavoro del Servo apporta al Mondo dato. Ma poiché non lavora, non è lui a produrre questi cambiamenti al di fuori di sé, e dunque in se stesso. Il Signore si evolve perché consuma i prodotti del lavoro del Servo.

Questi, però, gli fornisce qualcosa di più e di diverso da quello che egli ha desiderato e ordinato, ed egli consuma dunque questo surplus (veramente umano, non « naturale ») involontariamente e come per costrizione: subisce una sorta di ammaestramento (o di educazione) da parte del Servo, visto che deve far violenza alla sua natura per consumare quel che quest'ultimo gli offre. Dunque, egli subisce la Storia, non la crea; « si evolve », ma solo passivamente, come evolve la Natura o una specie animale. Il Servo invece si evolve umanamente, cioè volontariamente e coscientemente, ossia attivamente o liberamente (negando se stesso con cognizione di causa). Negando mediante il Lavoro la propria natura data, si eleva al di sopra di essa ed è in *relazione* (negatrice) con essa. Egli prende, cioè, coscienza di sé e contemporaneamente anche di quello che non è. Le entità che *crea* mediante il lavoro, e che perciò non posseggono una realtà *naturale*, si riflettono in lui alla stregua di entità *ideali*, cioè di « idee » che gli appaiono come « modelli » o « progetti » dei lavori da lui eseguiti.¹ L'Uomo che lavora *pensa* ciò che lavora e ne *parla* (proprio come pensa la Natura e ne parla come della « materia prima » dei suoi lavori); e solo pensando e parlando l'Uomo può *lavorare* davvero. Così, il Servo lavoratore ha coscienza di ciò che fa e che ha fatto; *comprende* il

1. L'Idea (*Gedanke*) nasce dal Desiderio, cioè dalla negazione non ancora realizzata del dato. Solo l'Azione effettiva del Lavoro realizza questa negazione. Si può dunque dire che il Lavoro si effettua in funzione di un'Idea preconcepita o di un Progetto: il reale è trasformato in funzione dell'Ideale. Ma l'Idea è *a priori* solo nei confronti del Lavoro effettivo ed effettuato, e non nei confronti dell'Uomo che lavora: non è un'Idea « innata » o « platonica ». L'Uomo *crea* l'Idea creando idealmente il dato (naturale o sociale), e *realizza* l'Idea inserendola effettivamente nel dato mediante il Lavoro che trasforma realmente questo dato in funzione dell'Idea. L'evoluzione dei mezzi di trasporto, per esempio, non si è verificata in funzione dell'« idea » o dell'« ideale » dell'automobile: « idea » che sarebbe già data in precedenza e a cui ci si avvicinerrebbe sempre di più con sforzi successivi. L'uomo ha cominciato facendosi portare da altri uomini o da animali unicamente perché non voleva più camminare « naturalmente », cioè a piedi. E, negando successivamente i diversi mezzi di trasporto che all'inizio gli erano *dati*, alla fine ha prodotto l'automobile, che è una vera e propria creazione, non solo come oggetto materiale, ma anche come « idea », non « preesistente da tutta l'eternità » né nell'uomo, né altrove.

Mondo che egli ha trasformato, e *si rende conto* della necessità di modificare se stesso per adattarvi; egli vuole dunque « seguire il progresso » che egli stesso realizza e rivela con il proprio discorso.¹

Il Lavoro è dunque l'« apparizione » autentica della Negatività o della Libertà, giacché è esso a fare dell'Uomo un essere dialettico, che non resta eternamente lo stesso, ma diventa senza posa altro da come è realmente nel dato e in quanto dato. La Lotta e il Signore che la incarna sono, per così dire, soltanto i catalizzatori della Storia o del « movimento » dialettico dell'esistenza umana: generano questo movimento, ma non ne sono investiti. Tutti i Signori (veri) si equivalgono, e nessuno ha « soppresso » da sé (in quanto Signore) la propria natura di Signore per divenire altro da

1. Se è veramente autocosciente, l'Uomo che ha creato un Mondo tecnico *sa* di poter vivere in esso solo vivendoci (anche) da lavoratore. Ecco perché l'Uomo può *voler* continuare a lavorare anche dopo aver cessato d'essere Servo: può diventare un Lavoratore libero. — In realtà, il Lavoro è nato dal Desiderio di Riconoscimento (per mezzo della Lotta) e si conserva ed evolve in funzione di questo stesso Desiderio. Per realizzare un progresso tecnico l'Umanità deve lavorare di più e meglio, cioè fornire un sovrappiù di sforzo « contro natura ». Certo, ci sono sempre stati uomini che sapevano di lavorare « per la gloria ». (Il solo desiderio di conoscere il dato porta alla sua « osservazione » scientifica, ma non alla sua trasformazione mediante il Lavoro; e nemmeno all'intervento « sperimentale », come dimostra l'esempio dei Greci). Ma la maggior parte della gente crede di lavorare di più per guadagnare più soldi o per accrescere il proprio « benessere ». Tuttavia è facile vedere che il surplus guadagnato è assorbito da spese di mero prestigio e che il preteso « benessere » consiste soprattutto nel fatto di vivere meglio del proprio vicino o meno peggio degli altri. Così, il surplus di Lavoro, e dunque il progresso tecnico, sono in realtà una funzione del desiderio di « riconoscimento ». Certo, i « poveri » traggono profitto dai progressi tecnici. Ma non sono loro a crearli, né i loro bisogni o desideri a procurarli. Il progresso è realizzato, iniziato e stimolato dai « ricchi » o dai « potenti » (anche nello Stato socialista). E questi sono « materialmente » soddisfatti. Dunque, essi agiscono solo in funzione del desiderio di accrescere il loro « prestigio » o la loro potenza, o, se si vuole — per dovere (il dovere essendo tutt'altra cosa che l'amore del prossimo o la « carità », che non ha mai prodotto un progresso tecnico, né quindi soppresso realmente la miseria, appunto perché essa non è un'azione negatrice, bensì lo sfogo istintivo d'una « natura caritatevole » innata, in realtà perfettamente compatibile con le « imperfezioni » del Mondo dato, che tuttavia la fanno « soffrire ». Kant si rifiutava di ravvisare in un'azione che deriva da una « inclinazione istintiva », da una *Neigung*, una « virtù », cioè una manifestazione specificamente umana).

quel che è (dato che non sarebbe potuto divenire altro che Servo); se i Signori hanno avuto un'evoluzione, la loro evoluzione è stata puramente esteriore o « materiale », e non veramente umana, cioè voluta; e il contenuto umano della Lotta, cioè il Rischio della vita, non è cambiato nel corso dei secoli, nonostante il fatto che dei lavoratori più o meno servili abbiano fornito ai combattenti tipi sempre nuovi di armi belliche. Soltanto il Servo può *voler* cessare di essere quel che è (cioè Servo); e se si « sopprime » mediante il Lavoro, che può variare indefinitamente, egli diventa sempre altro, sino a divenire veramente libero, cioè pienamente soddisfatto di ciò che è. Si può dunque dire che la Negatività si « manifesta » come Lotta solo per poter « apparire » come Lavoro (che altrimenti non si sarebbe potuto produrre). Certo, alla fine, per liberarsi definitivamente o divenire veramente *altro*, il Servo o l'ex-Servo lavoratore deve riprendere la Lotta a morte di puro prestigio contro il Signore o l'ex-Signore: infatti, nel Lavoratore ci sarà sempre un resto di servitù finché ci sarà al mondo un resto di Signoria oziosa. Ma quest'ultima trasformazione o « conversione » dell'Uomo prende la forma d'una Lotta mortale soltanto perché il Signore ozioso è ineducabile, dato che la trasformazione-educatrice (*Bildung*) pacifica può avvenire solo per mezzo del Lavoro. Il Servo è costretto a sopprimere la Signoria mediante una soppressione non-dialettica del Signore, che si ostina nella propria identità (umana) con se stesso, cioè mediante il suo annullamento o la sua messa a morte. E questo annullamento si manifesta in e mediante la Lotta finale per il Riconoscimento, necessariamente implicante il « rischio della vita » da parte del Servo liberato. D'altronde, proprio questo rischio completa la sua liberazione, iniziata dal Lavoro, introducendo in lui l'elemento-costitutivo (*Moment*) della Signoria che gli mancava. Nella e mediante la Lotta finale, in cui l'ex-Signore lavoratore agisce combattendo per la sola gloria, si crea il Cittadino libero dello Stato universale e omogeneo, il quale, essendo insieme Signore e Servo, non è più né l'uno né l'altro, ma l'Uomo unico « sintetico » o « totale », nel quale la tesi della Signoria e l'antitesi della Servitù sono « soppresse » dialetticamente, cioè *annullate* in ciò che hanno d'unilaterale o

d'imperfetto, ma *conservate* in ciò che hanno d'essenziale o di veramente umano, e dunque *sublimate* nella loro essenza e nel loro essere.

Dire che l'Uomo è « dialettico » e « appare » come tale equivale dunque a dire che è un essere che resta se stesso senza restare lo stesso, perché con la Lotta e il Lavoro egli si *nega* come *dato*, cioè sia come animale sia come uomo nato in un certo ambiente sociale o storico e *determinato* da esso, ma si mantiene anche nell'esistenza o, se si vuole, nell'identità umana con se stesso, nonostante queste auto-negazioni. Equivale dunque a dire che l'Uomo non è né soltanto Identità né soltanto Negatività, bensì Totalità o Sintesi che si « sopprime » conservandosi e sublimandosi, o che si « media » nella e con la sua stessa esistenza. Dire questo è dire che egli è un essere essenzialmente *storico*.

Se l'Identità o l'Essere-in-sé si « manifesta » nell'Uomo come la sua *Animalità* in senso lato, cioè come tutto ciò che in lui è dato o innato, ossia ereditato; se la Negatività o l'Essere-per-sé « appare » nel mondo come la *Libertà* umana, che si realizza in quanto Azione negatrice della Lotta e del Lavoro, la Totalità o l'Essere-in-sé-e-per sé si « rivela » sul piano « fenomenico » umano come *Storicità*. Infatti, l'Uomo che lotta e lavora, negandosi così come animale, è un essere essenzialmente storico, ed è il solo a esserlo: la Natura e l'animale non hanno storia vera e propria.¹

Perché ci sia Storia, occorre che ci sia non soltanto una realtà data, ma anche una negazione di questa realtà e nello stesso tempo una conservazione (« sublimata ») di quanto è stato negato. Infatti, solo allora l'evoluzione è veramente *creatrice*, e c'è in essa vera *continuità* effettiva e *progresso* reale. È precisamente questo a distinguere la Storia umana da una semplice evoluzione biologica o « naturale ». Ora, conservarsi in quanto negato significa *ricordarsi* di quel che si è stati, pur essendo divenuti radicalmente diversi. È grazie al ricordo storico che l'*identità* dell'Uomo si mantiene attraverso la Storia, nonostante le *auto-negazioni* che vi si effettuano, tanto che egli può, mediante la storia, realizzarsi come integrazione del suo

1. Nella *PhG* Hegel *contrappone* la Storia alla Natura (cfr. p. 433, rr. 8-13 [cfr. *Fenomenologia*, II, p. 304]).

passato contraddittorio o come *totalità*, cioè come entità dialettica. La storia è dunque sempre una *tradizione* cosciente e voluta, e ogni storia reale si manifesta anche come una storiografia: non c'è Storia senza ricordo storico cosciente e vissuto.

Mediante il ricordo (*Er-innerung*) l'Uomo « interiorizza » il proprio passato facendolo veramente suo, conservandolo in sé e inserendolo realmente nella sua esistenza presente, che è a un tempo una negazione radicale attiva ed effettiva di questo passato conservato. Solo mediante il ricordo l'Uomo che si « converte » può restare lo « stesso » uomo, mentre una specie animale che si converta per « mutazione » in un'altra non ha più niente a che vedere con quella da cui è derivata. È il ricordo che *rende concreta* l'auto-negazione dell'Uomo, facendo di questa negazione una *realtà* nuova. Infatti, l'Uomo, ricordandosi del dato che è stato e che ha negato, rimane « specificamente-determinato » (*bestimmt*) dai caratteri concreti di questo dato, pur essendo libero nei suoi confronti perché l'ha *negato*. Soltanto così l'Uomo diventa *specificamente* altro per mezzo della sua auto-negazione e si conserva come reale e perciò *concreto*: un *altro* uomo in un *nuovo* Mondo, ma pur sempre un *uomo* dai caratteri specifici e specificamente umani, vivente in un Mondo *umano* che è sempre un *Mondo* storico specificamente organizzato. È dunque solo in virtù della Storia creata, vissuta e rammemorata realmente in quanto « tradizione », che l'Uomo si *realizza* o « appare » in quanto *totalità* dialettica, invece di annientarsi e « scomparire » per effetto d'una negazione « pura » o « astratta » di qualsiasi dato, reale e pensato.¹

1. Nella mancanza di ricordo (o di comprensione) storici sta il pericolo mortale del Nichilismo o dello Scetticismo, che vorrebbero negare tutto senza nulla conservare, nemmeno sotto forma di ricordo. Una società che passa il proprio tempo ad ascoltare l'Intellettuale radicalmente « non-conformista », che si diverte a negare (verbalmente!) qualsiasi dato (perfino il dato « sublimato », conservato nel ricordo storico), unicamente perché è un dato, finisce con il precipitare nell'anarchia inattiva e con lo scomparire. Allo stesso modo, il Rivoluzionario che sogna una « rivoluzione permanente », negando qualsiasi tradizione e non tenendo conto del passato concreto, se non per sopprimerlo, finisce necessariamente o nel nulla dell'anarchia sociale o nel proprio annullamento, fisico o politico. Soltanto il Rivoluzionario che arriva a conserva-

L'Uomo totale o dialettico, cioè reale o concreto, non è dunque soltanto Azione *negatrice*: è un'Azione creatrice effettuata, cioè un'*opera* (Werk) nella quale il dato negato è conservato, come la materia prima è conservata nel prodotto lavorato. Ecco perché, alla fine del passo della *PhG* da me citato, Hegel ha detto che l'Uomo esiste umanamente solo nella misura in cui « mette in opera (*ins Werk richtet*) la sua natura innata ». L'Uomo « non è rimasto una cosa immediata (*unmittelbare Sache*) », dice qui Hegel, perché egli « è solo ciò che ha fatto (*getan*) », ossia perché ha agito *negandosi* come dato. Ma egli è una *realtà* concreta, che « appare » o « si fa conoscere » (*erkennen läßt*) per mezzo d'un « segno » (*Zeichen*), perché è un'*opera* (Werk) prodotta assieme al dato, nella quale ciò che è stato negato è stato perciò *conservato*. Ora, questa conservazione del negato nell'Uomo si effettua nel e mediante il ricordo di colui che l'ha negato. Ecco perché l'Uomo è una *realtà* umana dialettica solo nella misura in cui egli è *storico*: ed è tale solo *ricordandosi* del suo passato superato.

Insomma, descrivere l'Uomo come un'entità *dialettica* significa descriverlo come un'Azione *negatrice*, che nega il dato in seno al quale è nata, e come un'*Opera* creata da questa stessa negazione a partire dal dato che è stato negato. Sul piano « fenomenologico » ciò significa che l'esistenza umana « appare » nel Mondo come un succedersi continuo di *lotte* e di *lavori* integrati dal *ricordo*, cioè come la *Storia* nel corso della quale l'Uomo crea *liberamente* se stesso.

La Dialettica hegeliana rende dunque filosoficamente conto di due categorie fondamentali implicate nell'antropologia pre-filosofica giudaico-cristiana, che, laicizzandosi, è diventata l'antropologia moderna: le categorie di Libertà e di Storicità. Tale Dialettica permette pure di comprendere perché queste due categorie siano in realtà inseparabili. È infatti evidente che c'è Storia, cioè evoluzione creatrice o imprevedibile, solo dove esistono agenti liberi, e che la Libertà si *realizza* solo con la creazione d'un

re o a ristabilire la tradizione storica, conservando in un ricordo positivo il presente dato, ch'egli ha relegato con la sua negazione nel passato, riesce a creare un nuovo *Mondo* storico capace di *esistere*.

Mondo specificamente umano, cioè storico. Ora, la Dialettica ci mostra che la Negatività (= Libertà) differisce dal Nulla solo nella misura in cui è inserita nella Totalità (= sintesi storica in cui l'avvenire è incorporato nel presente tramite il passato), e che il reale è Totalità invece che Identità pura, solo nella misura in cui implica la propria negazione (che lo libera precisamente da se stesso considerato come dato). La Storia è quel che è, cioè Totalità o Sintesi, vale a dire evoluzione creatrice o progresso e non già semplice tautologia o « eterno ritorno », perché è l'unità d'elementi costitutivi *essenzialmente* differenti, cioè creati *mediante negazione* degli elementi precedenti, e dunque indipendenti rispetto a essi, o liberi.

Ora, l'antropologia giudaico-cristiana e moderna implica (più o meno esplicitamente) una terza categoria fondamentale e inseparabile dalle altre due: quella dell'*Individualità*. L'Uomo di tale antropologia è un *Individuo libero storico*. L'antropologia filosofica di Hegel accetta questa concezione. Così, nei testi citati, si è sempre trattato dell'Individuo, dell'Individualità umana.

Al contrario d'un animale, d'una pianta o d'una cosa inanimata, un essere umano non è un semplice « esemplare » o un rappresentante qualsiasi d'una « specie » naturale, interscambiabile con gli altri rappresentanti. (E Hegel insiste spesso sul fatto che in francese l'espressione « une espèce de... » [razza di...], applicata a un uomo, ha un senso peggiorativo). Si ritiene che un uomo sia « unico nel suo genere » perché differisce essenzialmente da tutti gli altri uomini. E, allo stesso tempo, si ritiene che egli abbia, nella sua insostituibile unicità, un valore positivo ancora più assoluto o più universale di quello spettante a una specie in quanto tale.¹ Ora, questo valore universale attribuito a qualcosa di assolutamente unico è precisamente quello che caratterizza l'Individualità, dal momento che viene attribuito solo a essa.

1. Così, per esempio, non si vede niente di male nell'uccidere o nel distruggere un rappresentante qualsiasi d'una specie animale o vegetale. Ma lo sterminio di un'intera specie è considerato quasi come un delitto.

Nella terminologia di Hegel, l'*Individualità* che caratterizza l'esistenza umana è una sintesi del *Particolare* e dell'*Universale*. Nella misura in cui questa esistenza si « manifesta » sul piano « fenomenico », l'*Individualità* « appare » come realizzazione attiva del desiderio specificamente umano del *Riconoscimento* (*Anerkennen*). Per Hegel, l'Uomo non è veramente umano (cioè, libero e storico) se non nella misura in cui è *riconosciuto* in quanto tale dagli altri (al limite: da *tutti* gli altri), ed egli stesso li riconosce a sua volta (infatti, non si può essere veramente « riconosciuti » se non da colui che noi stessi « riconosciamo »). E si può dire che il *Riconoscimento* sociale distingue l'Uomo, in quanto entità spirituale, dall'animale e da tutto ciò che è soltanto Natura. L'*Individualità* si realizza e si manifesta nel e mediante il riconoscimento *universale* della *particolarità* umana.

Hegel lo ha detto molto chiaramente a Jena, nel 1805-1806 (vol. XX, p. 206, rr. 16-19, 22-27):¹

« Nell'atto-di-riconoscere (*Anerkennen*), l'Io-personale cessa d'essere questo particolare-isolato (*Einzelne*); egli esiste (*ist*) giuridicamente [ossia *universalmente*, o in quanto valore *assoluto*] nell'atto-di-riconoscere, cioè non è più nella sua esistenza-empirica (*Dasein*) immediata [o naturale] ... L'Uomo è necessariamente riconosciuto, ed è necessariamente riconoscente. Questa necessità è la sua, non quella del nostro pensiero, in opposizione al contenuto. In quanto atto-di-riconoscere, l'Uomo è egli stesso il movimento[-dialettico], ed è precisamente questo movimento che sopprime-dialetticamente (*hebt auf*) il suo stato di natura: esso è [l']atto-di-riconoscere; l'entità-naturale (*Natürliche*) esiste (*ist*) solamente, non è [un']entità-spirituale (*Geistiges*) ».²

Ogni uomo, nella misura in cui è umano (o « spirituale »), vorrebbe, da una parte, differire da tutti gli altri ed

1. [Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. XX: *Jenenser Realphilosophie II*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 245].

2. [Cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 99-100].

essere « unico al mondo »;¹ ma, dall'altra, nella sua stessa particolarità unica, vorrebbe essere riconosciuto come un valore positivo dal maggior numero, possibilmente da tutti. Vale a dire, nella terminologia di Hegel, che l'Uomo veramente umano o radicalmente differente dall'animale cerca sempre il Riconoscimento e si realizza solo se è effettivamente riconosciuto. Ciò significa che egli desidera (attivamente) l'Individualità e che può essere reale solo realizzandosi (attivamente) grazie al Riconoscimento come Individuo.

L'Uomo non può dunque essere veramente umano se non vivendo in società. Ora, la Società (e l'appartenenza a una Società) è reale solo nella e mediante l'inter-azione effettiva dei suoi membri: inter-azione che si « manifesta », tra l'altro, come esistenza politica o Stato. L'Uomo non è dunque veramente umano, cioè « individuale », se non in quanto vive e agisce come cittadino « riconosciuto » di uno Stato (cfr. vol. VII, p. 475, rr. 23-25).² Ma, al momento della sua apparizione, così come in tutta la sua evoluzione storica, lo Stato non soddisfa pienamente il desiderio umano di Riconoscimento e quindi non realizza perfettamente l'Uomo in quanto Individuo. Il fatto è che, nelle condizioni storiche reali della sua esistenza, un uomo non è mai solamente « questo individuo particolare », riconosciuto dallo Stato come cittadino nella sua particolarità unica e insostituibile. Egli è sempre anche « rappresentante » intercambiabile d'un tipo di « specie » umana: d'una famiglia, d'una classe sociale, d'una nazione o d'una razza, ecc. E solo in quanto siffatto « rappresentante » o in quanto « particolarità-specifica » (*Besonderheit*), egli è riconosciuto *universalmente*, essendo riconosciuto dallo Stato

1. Napoleone fu profondamente offeso e rattristato quando il suo giardiniere malese lo prese per un conquistatore leggendario dell'Estremo Oriente. Una donna di mondo è offesa e rattristata quando vede addosso a un'amica il vestito che le è stato venduto come « unico nel suo genere ». In generale, nessuno vuol essere quell'« uomo medio » di cui si parla spesso, ma sempre come di un altro da sé.

2. [Hegel, *System der Sittlichkeit*, in Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, cit. (trad. it. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 258)].

come Cittadino che gode di tutti i diritti politici e come « persona giuridica » del diritto civile. L'Uomo non è dunque veramente *individuale*, e per questo non è pienamente *soddisfatto* (befriedigt) della sua esistenza sociale e politica. Per questo, inoltre, egli trasforma attivamente e liberamente (cioè, per mezzo della negazione) la realtà sociale e politica data, allo scopo di renderla tale da potervi realizzare la propria Individualità vera. E questa realizzazione progressiva dell'*Individualità*, mediante il progressivo soddisfacimento attivo o *libero* del desiderio di Riconoscimento, è il « movimento dialettico » della *Storia*, che è l'uomo stesso.

In realtà, l'Individualità non può essere pienamente realizzata, il desiderio di Riconoscimento completamente soddisfatto, se non nel e dallo Stato universale e omogeneo. Infatti, nello Stato *omogeneo* le « differenze-specifiche » (Besonderheiten) di classe, di razza, ecc., sono « soppresse »; e questo Stato si rapporta dunque direttamente al particolare in quanto tale, che viene riconosciuto come cittadino nella sua stessa particolarità. E tale riconoscimento è veramente universale, giacché, per definizione, lo Stato ingloba l'insieme del genere umano (anche del passato, grazie alla tradizione storica totale che questo Stato perpetua nel presente, e dell'avvenire, perché l'avvenire ormai non differisce più dal presente in cui l'Uomo è già pienamente soddisfatto).

Realizzando pienamente l'Individualità, lo Stato universale e omogeneo conchiude la Storia, dato che l'Uomo soddisfatto in e di questo Stato non sarà tentato di negarlo e di creare così al suo posto qualcosa di nuovo. Ma questo Stato presuppone anche la totalità già trascorsa del processo storico e non può essere realizzato subito dall'Uomo (giacché lo Stato, e l'Uomo stesso, nascono dalla Lotta, che presuppone una *differenza* e non si può realizzare nell'*omogeneità* universale). In altri termini, un essere può essere veramente *individuale* (e non solamente particolare) solo a condizione di essere anche *storico*. E noi abbiamo visto che non può esserlo se non è realmente *libero*. Inversamente, un essere realmente *libero* è necessariamente *storico*; e un

essere storico è sempre più o meno *individuale*, per diventarlo completamente alla fine.¹

Già la descrizione « fenomenologica » dell'esistenza empirica umana rivela dunque le tre categorie fondamentali (scoperte implicitamente dai Giudeo-cristiani) che dominano quest'esistenza, distinguendola da quella puramente naturale: le categorie dell'Individualità, della Libertà e della Storicità. Questa stessa descrizione mette in luce la loro inscindibile solidarietà, mostrando che l'uomo non può « apparire » come un individuo senza « manifestarsi » come l'agente libero della Storia; che non può « rivelarsi » come libero se non « apparendo » come un individuo storico; e che non può « manifestarsi » storicamente se non a condizione di « apparire » nella sua libertà individuale e nella sua individualità libera. Ora, rivelando questa solidarietà delle tre categorie fondamentali, la descrizione « fenomenologica » presenta l'Uomo come un essere che è dialettico nella sua esistenza empirica. O, più esattamente, essa deve presentarlo come dialettico per poter rendere conto sia della solidarietà delle tre categorie in questione sia di ciascuna di esse singolarmente presa.

Abbiamo già visto che un essere libero o storico è necessariamente dialettico. Ed è facile vedere che lo stesso vale per un essere che sia un Individuo nel senso hegeliano del termine.

Infatti, l'Individualità è una *sintesi* del Particolare e dell'Universale, l'Universale essendo la *negazione* o l'*antitesi* del Particolare, che è il dato *tetico* o *identico* a se stesso. In altri termini, l'Individualità è una *Totalità* e l'essere che è individuale è, per ciò stesso, dialettico.

La particolarità di un'entità, determinata dal suo *hic et*

1. A dire il vero, il Saggio non è più « individuale », nel senso di essenzialmente differente da tutti gli altri. Se la Saggezza consiste nel possesso della Verità (che è *una*, ed è *la stessa* per Hegel e per tutti i suoi lettori), un Saggio non si diversifica in nulla da un altro Saggio. Ciò significa che egli non è umano allo stesso titolo dell'Uomo *storico* (non essendo nemmeno *libero* nello stesso senso, dato che non nega più nulla mediante l'azione): egli è piuttosto « divino » (ma mortale). Il Saggio è tuttavia un Individuo in questo senso: che nella sua *particolarità* esistenziale egli possiede la Scienza *universale*. In questo senso, egli è ancora *umano* (e quindi mortale).

nunc e dal suo « luogo naturale » (*topos*) nel Cosmo, non la distingue soltanto in maniera rigida da tutto ciò che essa non è, ma la fissa anche nella sua Identità con se stessa. E questa particolarità è un *dato* o una « tesi », anzi un essere-dato (*Sein*). Infatti, ciò che è all'origine (a dispetto di quanto pensano i « creazionisti » di ogni genere, a cominciare da Platone) non è l'Universale, bensì il Particolare: per esempio, non *il* tavolo in generale o *un* animale qualsiasi, bensì *questo* tavolo particolare e *questo* animale particolare. Tuttavia (almeno nel Mondo *di cui si parla*, cioè in cui vive l'Uomo), si può *negare* la particolarità dell'entità esistente scindendola dal suo *hic et nunc* dato e facendola passare dal Cosmo naturale nell'Universo del discorso. Così, per esempio, *questo* tavolo, che ora è qui, può diventare la nozione « generale » del Tavolo, che in certo modo è sempre e in nessun luogo (se non « nel pensiero »); e *questo* animale, la nozione « astratta » di *un* Animale qualsiasi. Ma ciò che costituisce la realtà concreta (del Mondo abitato dall'Uomo) non sono né le entità particolari da sole, né le nozioni universali corrispondenti, prese isolatamente. La realtà concreta è l'insieme, o la Totalità, delle entità particolari rivelate dal discorso di contenuto universale (o vero) e dei concetti generali (anzi generici) realizzati nel Mondo spazio-temporale dell'*hic et nunc* delle particolarità. Solo in quanto realizzazione particolare d'un concetto universale, o in quanto « rappresentante » d'una specie o d'un genere, un'entità reale data è un « individuo ». (Allo stesso modo, il Concetto sarebbe una pura astrazione, cioè un puro nulla, se non corrispondesse all'Essere-dato; ed è la Particolarità identificante implicata in quest'Essere che differenzia, « individualizzandoli », i concetti generali).

Ma, quando si tratta d'entità particolari reali puramente naturali (di animali, di piante o di cose inanimate), la negazione universalizzante si attua solo nel e mediante il pensiero (o il Discorso) dell'Uomo, cioè *al di fuori* delle stesse entità. Ecco perché si può dire che l'entità naturale è in sé soltanto particolare: essa è in pari tempo universale, e quindi « individuale », solo mediante e per l'Uomo che la pensa o che ne parla. Così, l'Individualità (e, quindi, la Dialettica in generale) può « apparire » solo nella *scienza* umana della natura, ma non nella Natura stessa. A rigore,

l'entità puramente naturale non è un Individuo: non lo è né in se stessa, né da sé, né per sé. L'Uomo invece è individuale (e dunque dialettico) in sé e da sé, e lo è pure per sé. Lo è *per sé* perché si conosce non solo come « questo particolare », ma anche come un « rappresentante » del genere umano (e può *agire* in quanto tale). Lo è anche *da sé*, giacché è lui stesso a negarsi nella sua particolarità animale data per concepirsi e manifestarsi (attraverso la parola e l'azione) nella sua universalità umana. E l'Uomo è infine individuale *in se stesso*, cioè *realmente* o nella sua stessa esistenza empirica, giacché l'universalità del suo essere particolare è non soltanto *pensata* da lui e dagli altri, bensì *riconosciuta* come un valore reale, e riconosciuta *realmente* o attivamente da un Universale reale o statuale (d'altronde, da lui stesso creato), che l'universalizza *realmente* perché fa di lui un Cittadino agente (e dunque *esistente*) in funzione dell'« interesse generale ».

Dire che l'Uomo è un Individuo o una sintesi (reale, anzi « esistenziale ») del Particolare e dell'Universale equivale a dire che egli stesso è la negazione conservatrice (universalizzatrice) di se stesso assunto come dato (particolare): ciò che equivale a dire che è necessariamente un essere dialettico. Ora, noi abbiamo visto che sul piano « ontologico » l'essere dialettico dev'essere descritto come, a un tempo, Identità, Negatività e Totalità. Abbiamo pure visto che la Negatività si « manifesta » sul piano « fenomenico » come Libertà umana, mentre la Totalità vi « appare » come Storicità. È dunque naturale dire che l'Identità si « rivela » fenomenologicamente come Individualità, che è la terza categoria antropologica fondamentale.

Ho detto, è vero, che l'Identità si « manifestava » sul piano « fenomenico » umano come *Animalità*. Ma questa non è una contraddizione. Infatti, non si trattava dell'Animalità pura e semplice, quale « appare » nella Natura, bensì dell'Animalità *nell'Uomo*, cioè della sua natura (originariamente animale) data come soppressa dialetticamente o conservata in quanto sublimata nella totalità dell'esistenza umana. Ora, la « natura » data o innata (animale e sociale) d'un uomo è precisamente ciò che determina la sua *particolarità*, la differenza rigida e irriducibile da tutto ciò che non è lui. In quanto soppressa dialetticamente,

questa « natura » appare dunque come una particolarità *negata*, cioè come un'universalità. E, nella misura in cui questa « natura » si conserva e si sublima nella sua negazione, l'Universalità nell'Uomo implica la Particolarità ed è quindi una manifestazione dell'Individualità. Si può dunque dire che effettivamente l'Individualità « rivela » l'Identità nell'Uomo nella misura in cui la sua individualità conserva e sublima la *particolarità* della sua « natura » innata. Se la Negatività serve da base ontologica alla Libertà, e la Totalità alla Storicità, l'Identità è il fondamento ontologico dell'Individualità. È grazie all'Identità implicata nell'Individualità che un uomo può restare « il medesimo individuo », a dispetto del fatto che è diventato « tutt'altro » e che, *negando* le particolarità date del proprio « carattere » e *liberandosi* così da questo, è *essenzialmente* cambiato. E solo come quell'« individuo » che, pur negandosi, resta il medesimo, un uomo possiede una « storia » personale.¹

Tuttavia, questo modo d'esprimersi non è assolutamente corretto. Quel che realmente esiste non è l'Identità né la Negatività, bensì la Totalità che le implica entrambe in quanto elementi costitutivi. Dunque, è sempre la Totalità quella che « appare » sul piano « fenomenico » come Individualità, Libertà e Storicità. Questi tre « fenomeni » umani sono solo tre aspetti, diversi ma complementari, dell'« apparizione » di un'unica e medesima Totalità reale che è l'esistenza dello stesso essere dell'Uomo. L'Individualità « rivela » la Totalità in quanto implica la Libertà; la Libertà « manifesta » questa stessa Totalità in quanto implicante la Negatività; e la Storicità è l'« apparizione » della Totalità come tale, cioè come sintesi dell'Identità individuale e della Negatività libera o, meglio ancora, liberatrice.

Dire che l'Uomo è un Individuo libero e storico signifi-

1. Oggigiorno si parla spesso della « personalità » di un uomo. Ora, « Personalità » (*Person*, in Hegel) non significa nient'altro che « Individualità libera e storica »: non è una categoria antropologica nuova, ma un termine che designa l'insieme (di fatto inseparabile) delle tre categorie fondamentali dell'antropologia giudaico-cristiana.

ca dire che « appare » (*erscheint*) nella sua esistenza-empirica (*Dasein*) come un'entità dialettica, e che perciò è dialettico sia nella sua realtà-oggettiva (*Wirklichkeit*) che nel suo stesso essere (*Sein*). Significa dunque dire che l'Uomo è ed *esiste* solo nella misura in cui si sopprime *dialetticamente*, cioè conservandosi e sublimandosi.

Ora, in un passo già citato dell'*Enciclopedia* (vol. V, p. 105, r. 33),¹ Hegel ha affermato che è proprio d'ogni entità *finita* (alles Endliche) il sopprimersi dialetticamente da sé.

Lasciamo stare l'affermazione, contenuta in tale passo, secondo la quale *ogni* entità finita è dialettica e lo è *necessariamente*. Si tratta d'una scorrettezza del linguaggio o di un errore estremamente grave su cui non vorrei insistere. Teniamo a mente soltanto che, in base al contesto, il passo afferma che soltanto un'entità *finita* può essere dialettica, che ogni entità che è (o può essere) dialettica è necessariamente finita, tanto nel suo essere stesso, quanto nella sua realtà-oggettiva e nella sua esistenza-empirica « fenomenica ». Dire che l'Uomo è dialettico significa dunque non solo dire che è individuale, libero e storico, ma anche che è essenzialmente finito. Ora, la finitezza radicale dell'essere e della realtà « appare », sul piano « fenomenico » umano, come ciò che si chiama la *Morte*. Perciò, dire che l'Uomo si « rivela » come *Individuo libero storico* (o come « Personalità ») e « appare » come essenzialmente *mortale* nel senso proprio e forte del termine significa esprimere diversamente una sola e medesima cosa: un individuo libero storico è necessariamente mortale, e un essere veramente mortale è sempre un individuo libero storico.²

Per togliere a quest'asserzione il suo aspetto paradossale, bisogna subito dire che per Hegel la morte umana è essenzialmente altro dalla finitezza degli esseri puramente naturali. La morte è una finitezza *dialettica*. L'essere dialettico, cioè l'Uomo, è il solo *mortale* nel senso proprio del termine. La morte d'un essere umano è essenzialmente diversa dalla « fine » d'un animale o d'una pianta, o dalla « scomparsa » d'una cosa per semplice « usura ».

1. [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 96-97].

2. Sull'idea della morte nella filosofia di Hegel, si veda l'Appendice II.

In un frammento del giovane Hegel (1795?) dedicato all'analisi dell'Amore (a cura di Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907) c'è un passo relativo alla morte, in cui compaiono già i temi principali che egli svilupperà in seguito (p. 379, ultimo capoverso, e p. 381):

« Dato che l'Amore è un sentimento (*Gefühl*) del vivente (*Lebendigen*), gli Amanti non possono distinguersi [l'uno dall'altro] se non nella misura in cui sono mortali, [cioè, nella misura] in cui essi pensano questa possibilità di separazione, [e] non nella misura in cui qualcosa sarebbe realmente separato, in cui il possibile congiunto con un essere-dato (*Sein*) sarebbe un'entità-reale (*Wirkliches*). Non c'è materia [bruta o data] negli Amanti [in quanto Amanti]; essi sono un Tutto vivente [o spirituale, giacché in quel periodo Hegel identificava Vita e Spirito]; [che] gli Amanti abbiano un'indipendenza-o-autonomia (*Selbständigkeit*), un principio-vitale proprio-o-autonomo (*eigenes*), [ciò] significa soltanto che possono morire. La pianta ha sali e parti terrose, aventi in sé le leggi proprie-o-autonome del loro modo-d'azione; [la pianta] è la riflessione di un'entità estranea (*Fremden*), e si può dire soltanto che la pianta può corrompersi (o putrefarsi, *verwesen*). Ma l'Amore tende a sopprimere dialetticamente (*aufzuheben*) anche questa distinzione-o-differenziazione (*Unterscheidung*), questa possibilità [assunta] come possibilità pura (*bloße*), e a riunire il mortale (*Sterbliche*) stesso, a farlo immortale ... E così si ha l'uno-unico (*Einige*), i separati e il riunito-di-nuovo (*Wiedervereinigte*). I riuniti si separano di nuovo, ma nel figlio la riunione (*Vereinigung*) stessa è rimasta non-separata (*ungetrennt worden*) ».¹

Per intendere a pieno il valore di questo testo « romantico », bisogna sapere che, all'epoca in cui fu scritto, Hegel credette per un momento d'aver trovato nell'Amore il contenuto specificamente umano dell'esistenza dell'Uomo, e che, analizzando il rapporto amoroso egli descrisse per la prima volta la Dialettica di quest'esistenza, la quale la distingue dall'esistenza puramente animale. Quindi,

1. [Cfr. *Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 530-531].

descrivere l'Uomo come Amante significava per Hegel descrivere l'Uomo come specificamente umano ed essenzialmente diverso dall'animale.

Nella *PhG*, l'Amore e il desiderio d'amore sono diventati Desiderio di riconoscimento e Lotta a morte per la sua soddisfazione, con tutto quanto ne deriva: cioè la Storia che mette capo all'avvento del Cittadino soddisfatto e del Saggio. Il mutuo Riconoscimento nell'Amore è qui diventato il Riconoscimento sociale e politico per mezzo dell'Azione. E la Dialettica « fenomenica » è dunque descritta non più come una dialettica amorosa, bensì come una dialettica storica, in cui la realizzazione oggettiva (*Verwirklichung*) del Riconoscimento nell'atto sessuale e nel figlio (menzionati nell'ultima frase del testo citato) è sostituita dalla sua realizzazione oggettiva nella Lotta, nel Lavoro e nel progresso storico che mette capo al Saggio.¹ Nella *PhG*,

1. Le origini « romantiche » e « vitalistiche » della dialettica del Riconoscimento e della Lotta appaiono chiaramente nella descrizione « formale » di questa dialettica che si trova nell'Introduzione al capitolo IV della *PhG* (pp. 105, r. 11-107, r. 9 [cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 146-149]). Gli stretti legami con il testo giovanile citato sono evidenti. ~ L'Amore (umano) è anch'esso desiderio di Riconoscimento: l'amante vuol essere amato, cioè riconosciuto come valore assoluto o *universale*, nella sua stessa *particolarità* che lo distingue da tutti gli altri. Dunque, l'Amore realizza, in una certa misura, l'Individualità: ecco perché esso può procurare, in una certa misura, la Soddisfazione. In ogni caso, è un fenomeno specificamente umano, giacché in esso si desidera un altro *desiderio* (l'amore dell'altro) e non una realtà empirica (come, per esempio, quando si « desidera » semplicemente qualcuno). Ciò che, nella *PhG*, Hegel rimprovera (implicitamente) all'Amore è, da una parte, il suo carattere « privato » (non si può essere amati che da pochissime persone, mentre si può essere riconosciuti *universalmente*) e, dall'altra, la sua « mancanza di serietà », vista la mancanza del Rischio della vita (solo questo Rischio è una realizzazione veramente oggettiva del contenuto specificamente umano che distingue essenzialmente l'Uomo dall'animale). Non presupponendo il Rischio, l'Amore (= Riconoscimento amoroso) non presuppone l'Azione in generale. Dunque, non l'Azione (*Tun*) né l'Opera (*Werk*) vi sono riconosciuti come valori assoluti, ma l'Essere-dato (*Sein*), cioè precisamente ciò che non è veramente umano nell'Uomo. (Come diceva Goethe: si ama qualcuno non per quello che fa, bensì per quello che è; ecco perché si può amare un morto, giacché l'uomo che non *faceisse* veramente nulla sarebbe già come morto; ecco anche perché si può amare un animale, senza poterlo « riconoscere »: facciamo presente che non ci sono mai stati duelli tra un uomo e un animale – o una donna; facciamo anche presente che è « indegno per un

l'« uno-unico » del testo citato è l'Uomo (o, più esattamente, il pre-uomo) prima della Lotta, animato dal Desiderio di riconoscimento, che è (in origine) il medesimo in tutti. Qui, « i separati » sono il Signore e il Servo, che si creano nella e mediante la « prima » Lotta, e differiscono essenzialmente l'uno dall'altro. Infine, qui « il riunito-di-nuovo » non è più né l'atto sessuale, né il figlio, ma il Cittadino soddisfatto e il Saggio, che « sintetizzano » la Signoria e la Servitù e risultano dall'insieme dell'evoluzione storica dell'umanità, in quanto totalità integrante del « movimento dialettico » della Lotta e del Lavoro. In generale, la « rivelazione » completa e adeguata della realtà umana dialettica qui non è più l'Amore, che è un « sentimento del vivente » uni-totale dato, bensì la Saggezza o la Scienza, cioè la comprensione discorsiva o concettuale della Totalità dell'Essere, dato all'Uomo e da lui creato.

Ma nelle due descrizioni « fenomenologiche » della Dialettica umana la morte svolge un ruolo capitale. Infatti, già nel suo scritto giovanile, Hegel afferma che gli Amanti (i quali « manifestano » l'umano nell'Uomo) non si possono distinguere l'uno dall'altro, e da tutto ciò che essi non sono se non nella misura in cui sono *mortali*; ciò significa che solo in quanto *mortali* essi possiedono un'*Individualità*, poiché questa implica e presuppone necessariamente la Particolarità « unica al mondo ». Allo stesso modo, unicamente grazie alla *morte* gli Amanti hanno un'esistenza indipendente o autonoma, anzi *libera*. Infine, sempre a causa della

uomo » consacrarsi interamente all'amore: leggende di Ercole, di Sansone, ecc.). Perciò, anche un uomo « fortunato in amore » non è pienamente « soddisfatto » fino a quando non è universalmente « riconosciuto ». Accettando il punto di vista della PhG, bisognerebbe dire che l'Uomo non può veramente *amare* (cosa che nessun animale può fare) se non perché egli si è già *precedentemente* creato quale essere umano con il Rischio corso in una Lotta per il Riconoscimento. Ecco perché solo la Lotta e il Lavoro (nati dal Desiderio di Riconoscimento propriamente detto) producono una *realtà-oggettiva* (Wirklichkeit) specificamente umana (Mondo tecnico e sociale, ossia storico); la *realtà-oggettiva* dell'Amore è semplicemente naturale (atto sessuale, nascita del figlio): il suo contenuto umano rimane sempre puramente interno-o-intimo (*innerlich*). È la Storia, non l'Amore, a *creare* l'Uomo; l'Amore non è che una « manifestazione » secondaria dell'Uomo, già esistente come essere umano.

mortalità degli Amanti l'Amore si realizza come « ri-unione » dialettica dei « separati », cioè come Sintesi o Totalità che si svolge e si integra nel *Tempo* sotto forma d'una serie di generazioni successive o di un'evoluzione *storica* (la « Sintesi » degli Amanti essendo il Figlio). Ora, noi sappiamo che negli scritti della sua maturità Hegel conserva questo legame indissolubile tra la Morte, da una parte, e l'Individualità, la Libertà e la Storicità, dall'altra.

Ma quel che più importa sottolineare è che il testo « romantico » contrappone in maniera radicale la *morte* dell'Uomo (= degli Amanti) alla semplice scomparsa o « decomposizione » delle entità puramente naturali (tutto ciò che Hegel dice della pianta vale anche per l'animale e per la cosa inanimata). La finitezza e la scomparsa effettiva delle entità naturali (per esempio, la « morte » d'un animale) sono determinate, in maniera necessaria e univoca, da leggi che sono loro *estranee* (*Fremdes*), o, se si vuole, dal luogo naturale (*topos*) che occupano nel Cosmo dato. Invece, la morte dell'Uomo (= degli Amanti) è una legge *immanente*, un'auto-soppressione: è veramente la *sua* morte, cioè qualcosa che gli è proprio e gli appartiene in proprio e che può pertanto essere conosciuto da lui, voluto o negato da lui. La « morte » dell'essere naturale esiste soltanto « in sé o per noi », cioè per l'Uomo che ne prende coscienza: l'essere naturale finito, lui, non sa nulla della propria finitezza. La morte, invece, esiste anche *per* l'Uomo, è « in sé e per sé »: gli Amanti « *pensano* la possibilità della separazione » nella e mediante la loro morte. Per questo l'Uomo (= gli Amanti) è l'unico capace di *volere* l'infinito e l'immortalità di ciò che è finito e mortale, come pure è il solo a poter *darsi* la morte: nella Natura la morte non è che un *dato*, ma nell'Uomo e nella Storia è anche (o almeno può sempre essere) un'opera, cioè risultato di un'azione cosciente e volontaria.

Ora, dire tutto questo significa dire che la « decomposizione » o « corruzione » di un'entità naturale che pone termine alla sua « esistenza-empirica » è un annichilamento puro e semplice (o « identico »), mentre la morte umana è una « soppressione dialettica » (o « totale ») che annulla conservando e sublimando. Significa contrapporre al Mondo naturale « identico » della « generazione e corru-

zione » (aristoteliche) il Mondo umano o storico « dialettico » della *creazione* (attiva o negatrice) e della *morte* (sempre cosciente e talvolta voluta, ossia volontaria).

Vedremo che cosa significhi, in Hegel, questo carattere *dialettico* della morte umana. Ma sappiamo già che « la conservazione e sublimazione » che essa comporta non ha nulla a che vedere con la *sopravvivenza*, giacché sappiamo che l'essere *dialettico* è necessariamente *finito* o mortale in senso forte. Se l'Uomo, secondo Hegel, non può essere veramente umano se non perché deve e può morire, egli non muore per risuscitare, né per vivere in un Mondo diverso dal Mondo naturale dove nasce e dove mediante l'Azione crea il proprio Mondo storico.

In generale, l'introduzione della nozione della Morte non modifica affatto la descrizione hegeliana della Dialettica che già conosciamo. Insomma, dire che l'Uomo è *mortale* (nel senso che è cosciente della propria morte, che può darsela volontariamente o « negarla » iri un mito d'immortalità) significa semplicemente dire che l'Uomo è una Totalità o un'entità dialettica: la Totalità *appare* sempre come un Individuo libero storico che è necessariamente mortale, e l'essere veramente mortale è necessariamente un Individuo libero storico che è ed *esiste* come una Totalità o entità dialettica.

Si tratta, però, di chiarire più particolareggiatamente il perché.

Anzitutto, è evidente che un essere dialettico o « totale » non può essere che finito o mortale. Infatti, per definizione, c'è Dialettica, e dunque Totalità, solo dove c'è Negatività. Ora, la Negatività, presa isolatamente, è puro Nulla. La sua « sintesi » con l'Identità o l'Essere-dato (*Sein*) non può dunque essere che una penetrazione del Nulla nell'Essere, cioè un annientamento di quest'ultimo o un nientificarsi del Nulla in esso. Ma l'Essere non si annienta se non nel Tempo, e il Nulla nientifica nell'Essere in quanto Tempo. L'Essere dialettico o totale (cioè, lo *Spirito* nella *PhG*, o la *Vita* nella terminologia del giovane Hegel) è dunque necessariamente *temporale*: è il Tempo *realizzato* o, se si vuole, *materializzato*, cioè un Tempo che *dura* (nell'Essere o nello Spazio). Ora, *durare* significa avere necessariamente un inizio e una fine (nel Tempo) che « appaiono »

come nascita e morte. Un essere dialettico o totale è dunque effettivamente sempre mortale, per lo meno nel senso che la sua esistenza-empirica è finita o limitata nel e dal Tempo.

Ma la Morte « dialettica » è qualcosa di più di una semplice fine o limite imposto dall'esterno. Come sappiamo, se la Morte è un'« apparizione » della Negatività, la libertà ne è un'altra. La Morte e la Libertà non sono dunque che due aspetti (« fenomenologici ») di un'unica e medesima cosa, tanto che dire « mortale » significa dire « libero », e inversamente. Ed effettivamente Hegel lo afferma a più riprese, specialmente in un passo del suo scritto sul *Diritto naturale* (1802).

Ecco quello che dice (vol. VII, p. 370, rr. 10-13):¹

« Quest'Assoluto negativo-o-negatore, la libertà pura, è nella sua apparizione (*Erscheinung*) la morte; e per mezzo della facoltà (*Fähigkeit*) della morte il Soggetto [= l'Uomo] si dimostra (*erweist sich*) come [quello che è] libero e assolutamente elevato (*erhaben*) al di sopra di qualsiasi costrizione (*Zwang*) ».²

Sul piano « metafisico » è facile vedere che questa è la situazione. Se l'Essere-dato è determinato nel suo insieme (altrimenti non ci sarebbe né Scienza possibile, né Verità), esso determina, con il suo insieme, tutto quanto ne fa parte. Un essere il quale non potesse evadere dall'Essere non potrebbe sfuggire al proprio destino, e sarebbe fissato una volta per tutte nel e dal posto che occupa nel Cosmo. O, in altri termini, se l'uomo vivesse eternamente e non potesse morire, non potrebbe neppure sottrarsi all'onnipotenza di Dio. Ma, se da sé può darsi la morte, può rifiutare qualsiasi destino imposto, giacché, cessando d'esistere non lo subirà. Sul piano « fenomenologico », appare chiaro che il suicidio, o la morte volontaria senza « ne-

1. [*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, cit., p. 370; ora in Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*, cit., p. 448].

2. [Cfr. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 90].

cessità vitale », è la « manifestazione » più evidente della Negatività o della Libertà. Infatti, darsi la morte per sfuggire a una situazione data alla quale ci si è adattati *biologicamente* (dato che si potrebbe continuare a *vivere* in essa) significa manifestare la propria indipendenza nei suoi confronti, cioè la propria autonomia o la propria libertà. E, dal momento che ci si può uccidere per sfuggire a *qualsiasi* situazione data, si può dire con Hegel che « la facoltà della morte » è l'« apparizione » della « libertà pura » o assoluta (almeno in potenza) di fronte a qualsiasi dato in generale.¹ Ma se il suicidio (il quale distingue in modo evidente l'Uomo dall'animale) « manifesta » la libertà, esso però non la *realizza*, giacché conduce al nulla e non a un'*esistenza* libera. Ciò che, secondo Hegel, rivela e realizza la libertà è la Lotta di puro prestigio, sostenuta senza alcuna necessità biologica in vista del solo Riconoscimento. Ma questa Lotta non rivela e non realizza la Libertà se non nella misura in cui implica il Rischio della vita, cioè la possibilità reale di morire.²

1. Questo tema hegeliano è stato ripreso da Dostoevskij nei *Demoni*. Kirilov vuol uccidersi unicamente per dimostrare la possibilità di farlo « senza alcuna necessità », cioè *liberamente*. Il suo suicidio deve dimostrare la libertà assoluta dell'uomo, cioè la sua indipendenza di fronte a Dio. L'obiezione teistica di Dostoevskij consiste nel dire che l'uomo non può farlo, che egli indietreggia necessariamente davanti alla morte: Kirilov si suicida per la vergogna di non poterlo fare. Ma questa obiezione non è valida, perché un suicidio « per vergogna » è anch'esso un atto *libero* (nessun animale lo fa). E se, suicidandosi, Kirilov si annienta, egli ha, come voleva, soppresso ogni potenza esterna (del « trascendente ») morendo « prematuramente » (prima di quanto « fosse scritto ») e ha limitato l'infinitezza di Dio. — Sono debitore dell'interpretazione dell'episodio di Kirilov a Jacob Klein.

2. Del resto, la Lotta di puro prestigio è un *suicidio* (dall'esito incerto), come Hegel dice nelle *Lezioni di Jena* del 1805-1806 (vol. XX, p. 211, ultime tre righe [ora in *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 211, rr. 2-4]): « [A ogni avversario, assunto] come Coscienza-esteriore, sembra che egli vada alla *morte* di un altro; ma egli va alla propria [morte]; [è un] suicidio, nella misura in cui egli si espone [volontariamente] al *pericolo* ». — Il fatto di restare in vita assoggetta gli avversari alle *necessità* dell'esistenza; ma questa necessità passa nel Servo (che ha rifiutato il rischio), mentre il Signore (che l'ha accettato) resta libero: nel suo lavoro il Servo subisce le leggi del dato, ma il Signore ozioso che consuma prodotti già « umanizzati » dal lavoro, preparati per l'Uomo, non subisce più la costrizione della Natura (beninteso, in via di principio). Si potrebbe

La Morte non è dunque che un aspetto complementare della Libertà. Ma in qual misura è anche un complemento dell'Individualità?

Per definizione, l'Individualità è una sintesi dell'Universale e del Particolare « unico al mondo ». Ora, elevandosi al piano « ontologico », si può mostrare che la Particolarità *libera* (o la libertà particolare) è incompatibile con l'infinità.

Già Aristotele ha perfettamente compreso che una « possibilità » che non si attuasse o non si realizzasse *mai* (= fintanto che dura il Tempo) sarebbe in realtà un'*impossibilità* assoluta. Se, dunque, un essere qualsiasi, e in particolare un essere umano, fosse infinito nel senso che durasse *eternamente* (= fintanto che dura il Tempo) e non realizzasse alcune possibilità dell'Essere, queste possibilità sarebbero delle impossibilità per lui o rispetto a lui. In altri termini, egli sarebbe rigorosamente *determinato* da queste impossibilità sia nel suo essere e nella sua esistenza, sia nella sua « apparizione »: egli non sarebbe veramente *libero*. Esistendo *eternamente*, un essere realizzerà necessariamente *tutte* le sue possibilità, e non realizzerà nessuna delle sue impossibilità. L'insieme *dato* delle sue possibilità o, ciò che è lo stesso, delle sue impossibilità costituisce la sua « essenza » immutabile, o la sua « natura » eterna, o il suo « carattere » innato, o la sua « idea » platonica, ecc., che egli può *sviluppare* nel Tempo realizzandola e « manifestandola », ma che non può né modificare, né annientare. Nel Mondo reale e « fenomenico », quest'essere non sarebbe che il « rappresentante » (il quale potrebbe essere unico) di una « specie », determinata nella sua « essenza » dalla struttura data dell'Essere, di cui fa parte, in qualche modo « prima » della sua realizzazione e della sua « manifestazione » tem-

anche dire che il Signore è in realtà umanamente morto nella Lotta: a rigore, egli non *agisce* più, dato che resta ozioso; dunque egli vive come se fosse morto; ecco perché non evolve più nel corso della Storia, alla cui fine è semplicemente annientato: la sua esistenza è una mera « sopravvivenza » (limitata nel tempo) o una « morte differita ». Mediante il Lavoro che *manifesta* la sua libertà, il Servo progressivamente si libera; ma alla fine egli deve riprendere la Lotta e accettare il Rischio per realizzare questa libertà, creando con la sua vittoria lo Stato universale e omogeneo di cui sarà il Cittadino « riconosciuto ».

porali. Oppure, per dirla con Calvino, che su questo punto è stato di una logica implacabile: l'uomo che esistesse *eternamente* sarebbe « eletto » o « dannato » *prima* della sua « creazione », essendo assolutamente incapace di modificare in alcunché il proprio « destino » o la propria « natura » per mezzo della sua esistenza « attiva » nel Mondo.

L'essere infinito o eterno, e specialmente l'uomo immortale o che beneficia di una « sopravvivenza », sarebbe *particolarizzato* dalle proprie ristrette possibilità o dalle proprie impossibilità, e potrebbe essere distinto da tutti gli altri esseri, avendo delle impossibilità che gli altri non hanno. Sarebbe dunque un essere *particolare*. Ma questo Particolare non sarebbe *libero*; e non sarebbe dunque un'Individualità nel senso proprio del termine. Non potendo sorpassare la propria « natura », non potrebbe negare o « sopprimere », vale a dire « trascendere », la propria Particolarità data ed elevarsi così all'Universale. E, non avendo in sé nulla d'*universale*, sarebbe *soltanto* particolare, senza essere un *individuo* vero e proprio. Quindi, in questa concezione dell'Uomo, l'Individualità compare solo là dove la Particolarità umana è proiettata sull'Universalità *divina*. L'Uomo di Calvino non è un'Individualità differente dalla semplice Particolarità animale e cosale, se non per il fatto d'essere « eletto » o « dannato », cioè « riconosciuto » nella sua *particolarità* stessa da un Dio *universale*. Ma, « riconoscendolo », questo Dio lo *determina*, e lo « riconosce » unicamente in funzione di una *pre-determinazione*, anteriore in qualche modo all'esistenza stessa e all'« apparizione » del determinato da « riconoscere ». Considerato in se stesso, l'Uomo « immortale » dalle possibilità *limitate* non è dunque né libero, né individuale nel senso proprio del termine. Quanto all'essere infinito che realizza *tutte* le possibilità dell'Essere, volendo, si può dire di lui che è « libero »: almeno nel senso antico e spinoziano dell'assenza in lui d'ogni *costrizione* immanente o esterna. Ma, se ogni uomo realizza e manifesta *tutte* le possibilità dell'Essere (sia pure dell'Essere umano), non ci sarà più tra gli uomini una vera differenza e nessuno di essi rappresenterà una Particolarità, senza la quale non c'è Individualità propriamente detta. Aristotele già l'aveva compreso, e la sua scoperta fu ripresa dai filosofi Arabi e da

Spinoza. L'essere infinito o eterno (« immortale »), il quale è « libero » nel senso che non è limitato da impossibilità realizzabili altrove, è necessariamente uno e unico: una « sostanza » divina *universale*, realizzantesi e manifestantesi in e mediante una moltitudine infinita di « attributi » e di « modi » *particolari*. Dunque, in questa concezione infinitistica ci sono, se si vuole, Libertà e Individualità; ma qui il solo Individuo libero è Dio, e non c'è più un Mondo puramente naturale, né dunque l'Uomo nel senso proprio del termine; pertanto non c'è più quel « movimento » che si chiama « Storia ». ¹ Se l'Uomo è immortale, se « sopravvive » alla sua morte biologica, in lui non c'è dunque più libertà, né individualità. La Libertà dell'Uomo è la *negazione* effettiva da parte sua della sua « natura » data, cioè delle sue « possibilità », che egli ha già realizzato e che determinano le sue « impossibilità », cioè tutto quanto è incompatibile con esse. E la sua Individualità è una sintesi della sua particolarità con un'universalità ugualmente sua. L'Uomo non può dunque essere individuale e libero se non nella misura in cui implica nel suo essere *tutte* le possibilità dell'Essere, *senza* però avere il tempo di realizzarle e manifestarle tutte. La libertà è la realizzazione d'una possibilità *incompatibile* (in quanto realizzata) con l'insieme delle possibilità realizzate precedentemente (che perciò devono essere *negate*); non c'è dunque libertà se non là dove quest'insieme non comprenda *tutte* le possibilità in generale, e in cui ciò che è al di fuori di esso non sia un'impossibilità assoluta. E l'uomo non è un individuo se non nella misura in cui l'*universalità* delle possibilità del suo essere si associa in lui con la *particolarità* unica nel suo genere delle loro realizzazioni e manifestazioni temporali. Unicamente perché è infinito in potenza, e sempre limitato in atto dalla sua morte, l'Uomo è un Individuo libero che ha una storia e può crearsi liberamente un posto nella Storia, invece di accontentarsi, come l'animale e la cosa, d'occupare passivamente un luogo naturale nel Cosmo dato, luogo determinato dalla struttura di quest'ultimo. ²

1. Si veda sopra, il Corso 1938-1939. Lezione sesta: Nota sull'eternità, il tempo e il concetto.

2. Se un animale, o un uomo in quanto animale, si trova di fronte a due

L'Uomo è dunque un Individuo (libero) solo in quanto è mortale, e può realizzarsi e manifestarsi come un dato individuo solo realizzando e manifestando anche la Morte. Cosa facile da vedere considerando l'esistenza dell'Uomo sul piano « fenomenologico ».

Hegel l'ha compreso nella sua giovinezza « romantica », analizzando l'esistenza « manifesta » degli « Amanti », cioè di due esseri umani che trascendono la loro animalità e sono in completa comunione in una sola e medesima vita veramente umana (in cui il valore umano attribuito a sé è una funzione di quello attribuito all'altro, e viceversa). Egli ha capito che solo la morte poteva separare e distinguere i due esseri, cioè particolarizzarli, dunque individualizzarli. Infatti, se ciascuno poteva vivere nell'altro e mediante l'altro, e in qualche modo al posto dell'altro, ciascuno doveva morire per sé, essendo la sua morte veramente e solamente sua. Ora, questa constatazione resta vera anche se la si toglie dalla sua cornice romantica, anche se si considera l'esistenza storica dell'Uomo e non la sua vita amorosa. Se nell'umanità veramente omogenea, realizzata come Stato alla fine della Storia, le esistenze *umane* diventano realmente intercambiabili, nel senso che l'azione (e, secondo Hegel, « l'essere vero dell'Uomo è la sua azione ») di ognuno sarà anche l'azione di tutti, e inversamente (*Tun Aller und Jeder*), la morte contrapporrà ne-

sentieri che si biforcano, può andare a destra o a sinistra: le due possibilità sono compatibili in quanto possibilità. Ma, se prende effettivamente il sentiero di destra, è impossibile che abbia preso il sentiero di sinistra, e viceversa: le due possibilità sono incompatibili in quanto realizzate. L'animale che abbia imboccato il sentiero di destra deve tornare sui suoi passi per prendere quello di sinistra. Lo stesso deve fare l'Uomo in quanto animale. Ma, in quanto Uomo, cioè in quanto essere *storico* (o « spirituale », anzi dialettico), non torna mai sui suoi passi. La Storia non torna indietro, e tuttavia si ritrova sul sentiero di sinistra dopo aver preso quello di destra. Il fatto è che c'è stata una Rivoluzione, che l'Uomo si è *negato* in quanto incamminato sul sentiero di destra, ed essendo diventato altro da quello che è, si è trovato sul sentiero di sinistra. Si è negato senza scomparire completamente, e senza cessare d'essere Uomo. Ma l'animale in lui, che era sul sentiero di destra, *non poteva* trovarsi sul sentiero di sinistra: è dunque *dovuto* scomparire, e l'Uomo che esso incarnava, morire. (Sarebbe un miracolo, se una rivoluzione potesse riuscire senza che una generazione rimpiazza l'altra: in maniera naturale, o più o meno violenta).

cessariamente ciascuno a tutti gli altri e lo particolarizzerà nella sua esistenza empirica, tanto che l'azione *universale* sarà sempre anche *particolare* (o suscettibile di fallire là dove un'altra riesce), e dunque *individuale*.¹

La libertà e l'individualità dell'Uomo presuppongono dunque la sua morte. E lo stesso dicasi per la sua storicità, la quale non è altro, come abbiamo visto, se non l'individualità libera o la libertà individuale o individualizzata.

Per Hegel, la Storia comincia soltanto con la « prima » Lotta per il Riconoscimento, la quale non sarebbe quel che è, cioè antropogena, se non implicasse un rischio reale della vita. E la Storia non è nel suo insieme che uno svolgimento della « contraddizione » (*Widerspruch*) che nasce dalla soluzione « immediata » (*unmittelbar*) di questo primo conflitto sociale o umano, per l'opposizione (*Entgegensetzung*) della Signoria e della Servitù. Dunque, secondo Hegel la Storia non avrebbe alcun senso, alcuna ragione né possibilità d'essere, se l'Uomo non fosse mortale. Ed è facile vedere che è proprio così.

Infatti, se l'Uomo vivesse eternamente (= fintanto che dura il Tempo), potrebbe certamente « subire un'evoluzione », come l'animale e la pianta. Ma, « evolvendosi » nel Tempo, egli non farebbe che « sviluppare » una « natura » determinata eterna, a lui *data* o imposta in precedenza; e la sua evoluzione non sarebbe altro che un dramma storico di cui non si conoscerebbe la fine. Una situazione storica non diventa seria e una situazione esistenziale data non si trasforma in « storica » se non nella misura in cui l'Uomo può fallire definitivamente il proprio destino umano o la Storia non conseguire il proprio scopo; e ciò è possibile solo se la Storia è limitata nel e dal Tempo, e dunque se l'Uomo, che ne è il creatore, è mortale. Unicamente a causa della finitezza essenziale dell'Uomo e della Storia questa è qualcosa di diverso da una tragedia, se non da una commedia, recitata da attori umani per il divertimento degli dèi, che ne sono gli autori, ne conoscono dunque l'esito e perciò non possono prenderla sul serio né davvero sul tragico, al pari degli stessi attori, ammesso che

1. Che cosa resterebbe dell'*individualità* del Cristo, se Gesù non fosse nato e morto?

sappiano di recitare una parte loro assegnata. È la finitezza d'ogni azione storica, cioè la possibilità d'un insuccesso assoluto, a produrre la serietà che caratterizza la partecipazione effettiva d'un uomo alla Storia: serietà che permette all'Uomo che crea la Storia di fare a meno d'ogni spettatore diverso da lui stesso.¹

In definitiva, la morte umana si presenta dunque come una « manifestazione » della libertà, dell'individualità e della storicità dell'Uomo, cioè del carattere « totale » o dialettico del suo essere e della sua esistenza. Più precisamente, la morte è un'« apparizione » della Negatività, che è il vero motore del movimento dialettico. Ma se la morte è una manifestazione della dialetticità dell'Uomo, lo è in quanto essa lo sopprime *dialetticamente*, cioè conservandolo e sublimandolo, e solo come soppressione *dialettica* essa differisce essenzialmente dalla semplice « fine » d'un essere puramente naturale.

Ancora una volta, in Hegel non si può parlare di una « sopravvivenza » dell'uomo dopo la morte; questa « sopravvivenza », che lo manterrebbe eternamente nell'Esse-re-dato, è incompatibile con la finitezza essenziale d'ogni essere dialettico. Nella e mediante la sua morte, l'Uomo si annienta completamente e definitivamente; egli diventa,

1. Nemmeno la soluzione proposta da Platone, e ripresa da Kant, è soddisfacente. Secondo Platone-Kant, ogni uomo, pur essendo eterno o immortale, sceglie (al di fuori del Tempo) un'esistenza particolare determinata, che egli vive per un certo tempo. È però evidente che una siffatta esistenza temporale non ha niente di veramente *storico*. La serietà sta tutt'al più nella « scelta trascendentale »: la sua realizzazione temporale non è solo una commedia, di cui è difficile dire perché e per chi sia recitata, il contenuto e l'esito essendo già noti in precedenza. Per di più, se l'uomo eterno recita una sola parte temporale, è perché c'è qualcosa (in realtà, Dio) che gli impedisce di recitarne altre (soprattutto se quello che ha recitato finisce male): è dunque *libero* solo in quanto eterno. D'altronde, non si vede perché l'uomo ultramondano scelga una parte piuttosto che un'altra, né perché scelga una parte « cattiva » (a meno che non scelga « a caso », cioè precisamente senza alcuna libertà). Calvino aveva quindi ragione di dire che nell'ipotesi platonica la scelta della parte è necessariamente *determinata* da Dio, e non da colui che sembra farla. Infine, se ogni uomo può scegliere qualsiasi parte, e se l'esclusione delle parti diverse da quella che egli ha scelto gli è imposta da Dio, è quest'ultimo che particolarizza la sua universalità, e l'uomo è dunque un *individuo* solo per e grazie a Dio.

se così si può dire, puro Nulla (*Nichts*), cessando d'essere Essere-dato (*Sein*). La « soppressione dialettica » della e mediante la morte è dunque qualcosa di ben diverso dall'immortalità.

La Negatività nell'Essere (= Identità) gli attribuisce la Temporalità (= Totalità), che esiste come durata reale del Mondo e si manifesta come Tempo storico o Storia. La Negatività si realizza dunque mediante la negazione dell'Essere (che sprofonda nel nulla del « passato »). Ma questa negazione è dialettica, nel senso che non conduce al Nulla puro: superando o trascendendo l'Essere-dato (*Sein*) si crea il Concetto (*Begriff*), il quale è l'Essere meno l'essere dell'Essere. La negazione *conserva* dunque il « contenuto » dell'Essere (come concetto: « Essere »), e lo *sublima* facendolo sussistere sotto forma « ideale », non « reale ». E, senza la Negatività, cioè senza la finitezza o la temporalità, l'Essere non sarebbe mai un essere *concepito* (*begriffen*).

Se, dunque, la Morte è una manifestazione della Negatività nell'Uomo (o, più esattamente, dell'Uomo), essa è una trasformazione del suo essere reale in concetto ideale. Solo perché è mortale l'Uomo può concepirsi (*begreifen*) qual è in realtà, cioè precisamente come mortale: al contrario dell'animale, egli si *pensa* come mortale, pensa la propria morte. Dunque, se si vuole, la « trascende », e in qualche modo si situa al di là di essa; ma lo fa nella sola maniera in cui è possibile « superare » l'Essere-dato senza sprofondare nel puro Nulla, cioè nel e mediante il pensiero.

Secondo Hegel, l'Uomo si eleva « per la prima volta » al di sopra del semplice sentimento-di-sé (*Selbstgefühl*) e perviene all'autocoscienza umana (*Selbstbewußtsein*), alla coscienza discorsiva e concettuale in generale, mediante il « rischio della vita » accettato senz'alcuna necessità, con l'andare alla morte senz'esservi costretto. Infatti, grazie all'accettazione autonoma della morte egli « supera » o « trascende » l'essere-dato ch'egli stesso è, dal momento che questo « superamento » è precisamente il pensiero che « rivela » quest'essere a se stesso e agli altri, illuminandolo in certo modo dall'esterno e a partire da un « aldilà inesistente ». Se non fosse volontariamente mortale (cioè, libe-

ro, individuale e storico, vale a dire totale o dialettico), l'Uomo non potrebbe né pensare, né parlare: non differirebbe dunque in niente dall'animale.

Dire che la morte umana, al contrario della « fine » animale, è una « soppressione dialettica » (cioè *libera*, dato che può essere biologicamente prematura) significa anzitutto dire che l'Uomo *sa* di dover morire. L'animale, la pianta o la cosa finiscono « in sé o per noi », cioè soltanto per un osservatore esterno. La morte d'un uomo, invece, esiste anche « per sé », giacché egli stesso ne è cosciente. Questa fine « in sé e per sé », cioè dialettica o « totale », costituisce la Morte, nel senso proprio del termine, che ha luogo solo nell'Uomo; e solo perché è *mortale* in questo senso l'Uomo è veramente umano ed essenzialmente diverso dall'animale.¹

Solo rischiando effettivamente la propria vita (senza necessità), l'Uomo s'innalza alla coscienza della propria morte. E, una volta acquisita questa coscienza, egli può, contrariamente all'animale, o morire consapevolmente e volontariamente o rifiutarsi alla morte nel e mediante il proprio pensiero e il proprio volere. Da un lato, l'Uomo può morire senza « perdere conoscenza »; può anche affrontare volontariamente la morte in un rischio meditato e calcolato o rendendosi conto dell'imminenza dell'esito fatale; può addirittura darsi la morte, per qualsiasi motivo che gli sembri valido. Dall'altro, può negare la propria morte, come può negare (ingannandosi) tutto quanto gli è effettivamente dato nella e mediante la sua coscienza: egli può dichiararsi immortale.

1. Il famoso ragionamento di Epicuro vale soltanto per l'animale, o per l'essere non-dialettico in generale, che può soltanto *subire* la propria fine, senza mai poterla anticipare. Quest'essere è fintanto che vive, e, una volta morto, s'annienta. *Per lui*, dunque, la morte non esiste effettivamente, e di lui non si può dire che « muore ». Ma l'uomo si trascende nella e mediante la sua stessa esistenza; vivendo, egli è anche al di là della sua esistenza reale; la sua assenza futura è presente nella sua vita, e non c'è argomento di Epicuro che possa cancellare questa presenza dell'assenza nella sua esistenza. Così, l'uomo è mortale *per se stesso*; ecco perché è il solo a poter *morire* nel senso proprio del termine. Infatti, è il solo a poter vivere sapendo di morire. Ed ecco perché, in certi casi, egli può vivere in funzione dell'idea della morte, subordinandole tutto ciò che gli è unicamente dettato dalla vita (ascesi).

Ma l'uomo non può divenire immortale *realmente*. È l'essere del negato quel che passa nella negazione e ne realizza il risultato. Così, negando (attivamente) il Mondo naturale reale, l'Uomo può creare un Mondo storico umano (« tecnico »), altrettanto reale, anche se in maniera diversa. Ma la morte è Nulla puro, ed esiste solamente in quanto *concetto* della morte (= presenza dell'assenza della vita). Ora, negando un concetto, si perviene soltanto alla creazione d'un altro concetto. Dunque, l'Uomo che nega la propria morte può soltanto « immaginarsi » immortale; può soltanto *credere* alla propria « vita eterna » o alla propria « risurrezione », non può però *vivere* realmente la propria « sopravvivenza » immaginaria. Ma questa fede, che ha come contropartita e come origine la facoltà di darsi liberamente la morte, distingue anch'essa l'Uomo dall'animale. L'Uomo non è solo l'unico essere vivente che sa di dover morire e di poter darsi liberamente la morte; è anche il solo che possa aspirare all'immortalità e crederci più o meno fermamente.

Così, affermare che la morte dell'Uomo, e quindi la sua stessa esistenza, sono dialettiche significa dire tra l'altro che l'Uomo si « manifesta » come un essere che si sa mortale e aspira all'immortalità, « che supera » cioè la propria morte nel e mediante il proprio pensiero. Ma la « trascendenza » dell'Uomo rispetto alla propria morte si « manifesta » in maniera ancora diversa dalla erronea « certezza soggettiva » (*Gewißheit*) di sopravvivenza; questa trascendenza « appare » altresì come una verità (*Wahrheit*), essendo la rivelazione d'una « realtà oggettiva » (*Wirklichkeit*).

Dire che l'Uomo è dialettico o mortale nel senso proprio del termine significa dire che egli può andare liberamente incontro alla propria morte o superare la propria esistenza data qualunque essa sia, indipendentemente dal carattere specifico di questa. Significa dunque dire che le sue possibilità superano tutte le sue realizzazioni effettive e che non ne sono determinate in maniera univoca. Ma significa anche dire che egli può realizzare effettivamente solo un numero limitato delle sue infinite (o, meglio, indefinite, com'è indefinito ogni non-A) possibilità. In altri termini, l'Uomo muore sempre in qualche modo prematuramente (il che « giustifica » in una certa misura il suo

desiderio di sopravvivenza), cioè prima d'aver esaurito tutte le possibilità del suo essere (o, meglio, della sua azione negatrice o creatrice). L'animale può annientarsi dopo aver realizzato tutto ciò di cui era capace, tanto che un prolungamento della sua vita non avrebbe più alcun senso: la sua morte è allora « naturale ». Ma l'Uomo muore sempre, se si vuole, di morte « violenta », giacché la morte gli impedisce di fare ancora qualcos'altro che non ha fatto.¹

Ogni uomo che è morto avrebbe potuto prolungare la propria attività o negarla: egli non ha dunque esaurito le proprie possibilità esistenziali umane. Ecco perché le sue possibilità umane possono realizzarsi umanamente, cioè in e per mezzo d'un altro uomo, che riprenderà la sua opera e prolungherà la sua azione (che era il suo stesso essere). Così la Storia è possibile, e perciò essa può realizzarsi a dispetto o, piuttosto, a causa della morte. Infatti, sapendosi mortali, gli uomini educano i loro figli in modo che questi possano completare le loro opere, agendo in funzione dei ricordi degli avi scomparsi. Ora, è proprio questa proiezione nell'avvenire che non sarà mai un presente per chi lo pensa, come pure questo prolungamento nell'esistenza d'un passato che non è suo, quel che caratterizza l'esistenza storica e la distingue essenzialmente dalla semplice evoluzione osservabile in natura.

Questa trascendenza della morte nella e mediante la Storia costituisce la *verità* (= *realtà rivelata*) della certezza soggettiva della « sopravvivenza »: l'uomo « oltrepassa » la propria morte nella misura in cui il suo stesso essere non è nient'altro che la sua azione, e quest'azione si propaga attraverso la Storia (anch'essa, d'altronde, finita). Ma l'uo-

1. Persino la fine detta « violenta » o « accidentale » dell'animale appare come « naturale » se si considera la Natura nel suo insicme: questa fine è sempre determinata, anzi « giustificata », dal nesso naturale dell'animale nel Cosmo. — Il fatto che la progenitura dell'animale non faccia che riprodurre la sua esistenza prova che procreando esso ha esaurito tutte le proprie possibilità esistenziali essenziali. Il « figlio spirituale », invece, si spinge sempre più lontano del « padre », anche se sbaglia strada; per questo il « padre » aveva in certo qual modo il « diritto » (o la possibilità umana) di vivere di più di quanto non abbia vissuto.

mo perviene a questa verità solo molto tardi e sempre a malincuore. All'inizio, crede (o, meglio, vorrebbe credere) alla propria sopravvivenza dopo la morte, e, nella sua immaginazione, nega il proprio annientamento definitivo. Ma, solo vivendo in un Mondo, l'uomo è umano. Perciò, egli non può pensarsi come vivente umanamente quaggiù dopo la sua morte se non immaginando un Mondo trascendente o un « aldilà » cosiddetto « divino » (il divino o il « sacro » non essendo altro che il « luogo naturale » degli uomini morti). Solo che, come abbiamo visto, là dove c'è vita *eterna*, e dunque Dio, non c'è più posto né per la libertà, né per l'individualità, né per la storicità umane. Perciò, l'uomo che si dichiara immortale finisce sempre, se supera la contraddizione, col concepirsi come un essere puramente naturale, determinato una volta per tutte nella sua esistenza meramente particolare e per nulla creatrice. E, se possiede l'idea dell'individualità libera storica, è a Dio che egli l'attribuisce esclusivamente, attribuendogli per ciò stesso la morte che rifiuta a se stesso. Ma l'uomo non può essere soddisfatto se non realizzando la propria individualità, e *sapendo* di farlo. Perciò, l'uomo che si crede immortale o, che è lo stesso, che crede in Dio, non arriva mai alla soddisfazione (*Befriedigung*) e vive sempre in contraddizione con se stesso: come dice Hegel, è una « Coscienza infelice » (*unglückliches Bewußtsein*) e vive nello « sdoppiamento » (*Entzweiung*).

La soddisfazione definitiva dell'Uomo, che mette termine alla Storia, implica necessariamente la *coscienza* dell'individualità realizzata (mediante il riconoscimento universale della particolarità). E questa coscienza implica necessariamente la coscienza della morte. Se dunque la completa soddisfazione dell'Uomo è lo scopo e il termine naturale della Storia, si può dire che questa giunge a compimento grazie alla comprensione perfetta da parte dell'Uomo della propria morte. Ora, è nella e mediante la Scienza hegeliana che l'Uomo ha per la prima volta compreso pienamente il senso fenomenologico, metafisico e ontologico della sua finitezza essenziale. Se dunque questa Scienza, che è la Saggiezza, è potuta apparire solo alla fine della Storia, vuol dire che solo per opera sua questa è perfetta e definitivamente compiuta. Infatti, solo com-

prendendosi in questa Scienza come mortale, cioè come un libero individuo storico, l'Uomo perviene alla pienezza della coscienza di un sé che non ha più bisogno di negarsi e di diventare altro.

La Scienza hegeliana culmina nella descrizione dell'Uomo compreso come un essere totale o dialettico. Ora, dire che l'Uomo è dialettico significa dire che egli « appare » a se stesso come mortale (piano fenomenologico); o, ed è lo stesso, che egli esiste necessariamente in un Mondo naturale privo di « aldilà », nel quale cioè non c'è posto per un Dio (piano metafisico); o, ed è sempre lo stesso, che è essenzialmente temporale nel suo stesso essere, il quale è così, in verità, *azione* (piano ontologico).¹

In conclusione:

La Dialettica hegeliana non è un *metodo* di ricerca o d'esposizione filosofica, ma la descrizione adeguata della *struttura* dell'Essere, come pure della realizzazione e dell'apparizione dell'Essere.

Dire che l'Essere è dialettico significa anzitutto (sul piano ontologico) dire che è una *Totalità* che implica l'*Identità*

1. Da sempre, ci sono stati uomini che hanno negato Dio e la sopravvivenza. Ma Hegel è il primo ad aver tentato una compiuta *filosofia* atea e finitistica in riferimento all'Uomo (per lo meno nella grande *Logik* e negli scritti anteriori). Non solo egli ha dato una descrizione corretta dell'esistenza umana *finita* sul piano « fenomenologico », il che gli ha permesso di servirsi senza contraddizione delle categorie fondamentali del pensiero giudaico-cristiano. Egli ha anche tentato (in verità, senza riuscirci completamente) di completare questa descrizione con un'analisi metafisica e ontologica, anch'essa radicalmente atea e finitistica. Ma pochissimi dei suoi lettori hanno compreso che la dialettica significava, in ultima analisi, l'ateismo. — Dopo Hegel, l'ateismo non si è mai più innalzato al livello metafisico e ontologico. Ai nostri giorni, Heidegger è il primo ad aver avviato una compiuta filosofia atea. Ma non sembra che l'abbia spinta al di là dell'antropologia fenomenologica sviluppata nel primo volume di *Sein und Zeit* (il solo apparso). Questa antropologia (indubbiamente notevole e autenticamente filosofica) non aggiunge, in fondo, nulla di nuovo all'antropologia della *PhG* (che probabilmente non sarebbe mai stata compresa se Heidegger non avesse pubblicato il suo libro); ma l'ateismo o il finitismo ontologico vi sono implicitamente affermati in maniera perfettamente conseguente. Il che non ha impedito a certi lettori, del resto competenti, di parlare di una teologia di Heidegger e di trovare nella sua antropologia una nozione di sopravvivenza.

e la *Negatività*. Significa poi (sul piano metafisico) dire che l'Essere si realizza non soltanto come *Mondo naturale*, ma anche come un *Mondo storico* (o umano), dato che questi due Mondi esauriscono la totalità del reale-oggettivo (non c'è un Mondo divino). Significa infine (sul piano fenomenologico) dire che il reale-oggettivo esiste-empiricamente e appare, non soltanto come cosa inanimata, pianta e animale, ma anche come *individuo libero storico* essenzialmente temporale o *mortale* (che lotta e che lavora). O anche: dire che c'è *Totalità*, o *Mediazione*, o *Soppressione-dialettica* significa dire che, oltre all'*Essere-dato*, c'è anche l'*Azione-creatrice* che mette capo a un'*Opera*.

II

L'IDEA DELLA MORTE NELLA FILOSOFIA DI HEGEL

*Testo integrale delle due ultime lezioni
del Corso del 1933-1934*

In un passo capitale della Prefazione alla *PhG* (pp. 18-22),¹ Hegel traccia le grandi linee della sua filosofia e ne indica lo scopo principale; egli vi enumera i princìpi che sono alla base del suo pensiero e le principali conseguenze che ne derivano. La comprensione di tale passo fornisce la chiave per la comprensione dell'intero sistema hegeliano, e in particolare della *PhG*. Esso mostra chiaramente il ruolo essenziale che l'idea della morte svolge nella filosofia di Hegel.

Hegel comincia con l'indicare in che cosa consista, secondo lui, il contenuto essenziale e inedito della sua filosofia.

Dice questo (p. 18, rr. 3-5):

« Secondo il mio modo di vedere, che deve giustificarsi solo con l'esposizione del Sistema stesso, tutto dipende (*es kommt alles darauf an*) dal fatto che si esprima e intenda (*aufzufassen*) il Vero (*Wahre*) non [soltanto] come *sostanza*, ma altrettanto come *soggetto* ».²

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 13-19].

2. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 13].

Questa frase è anzitutto diretta contro Schelling e la sua concezione dell'« Assoluto » come « Sostanza ». Ma la concezione schellinghiana non faceva che riprendere la concezione spinoziana, la quale, a sua volta, rappresenta una forma radicale dell'ontologia tradizionale, greca o pagana. Hegel contrappone dunque la propria filosofia a tutte quelle che l'hanno preceduta (con la sola eccezione delle filosofie di Kant e di Fichte e, in una certa misura, di Descartes). Sull'esempio di Talete e di Parmenide, i filosofi pre-hegeliani si sono attenuti esclusivamente alla nozione di « Sostanza », dimenticando che quella di « Soggetto » è altrettanto fondamentale e irriducibile.

La filosofia non è soltanto una verità o una descrizione vera; è anche, o dovrebbe essere, una descrizione del Vero. Ora, se la Verità (*Wahrheit*) è la « rivelazione » (= descrizione) corretta e completa dell'Essere e del Reale per mezzo del Discorso coerente (Logos), il Vero (*das Wahre*) è l'Essere-rivelato-dal-discorso-nella-sua-realtà. Dunque, al filosofo non basta descrivere l'Essere; egli deve anche descrivere l'Essere-rivelato e giustificare il fatto che la rivelazione dell'Essere avvenga mediante il Discorso. Il filosofo deve descrivere la *totalità* di ciò che è ed esiste. Ora, questa totalità implica di fatto il Discorso, e, in particolare, il Discorso filosofico. Il filosofo non ha quindi a che fare soltanto con l'Essere-statico-dato (*Sein*) o con la *Sostanza*, che costituiscono l'Oggetto del Discorso, ma anche con il *Soggetto* del Discorso e della filosofia; non gli basta parlare dell'Essere che gli è dato, deve anche parlare di se stesso e spiegare sé a se stesso in quanto parlante dell'Essere e di sé.

In altri termini, la filosofia deve spiegare come e perché l'Essere si realizza non soltanto come Natura e Mondo naturale, ma anche come Uomo e Mondo storico. La filosofia non deve accontentarsi d'essere una Filosofia della natura; deve essere anche un'antropologia; oltre che le basi ontologiche della realtà naturale, essa deve cercare quelle della realtà umana, che è la sola capace di rivelare sé a se stessa mediante il Discorso.

Descrivendo il Vero anche come Soggetto o, in altri termini, analizzando i caratteri specifici della realtà umana, Hegel scopre la struttura *dialettica* dell'Essere e del

Reale, e la categoria ontologica della *Negatività* che sta alla base di questa dialetticità. E, descrivendo la Dialettica reale, egli scopre la *circolarità* del Vero e della Verità, e dunque della sua stessa filosofia.

Lo stesso Hegel lo dice in un passo di poco successivo al testo sopra citato (p. 18, rr. 18-28).

« Inoltre, la Sostanza vivente [cioè né statica, né data] è l'Essere il quale è in verità *Soggetto*; o, che è poi lo stesso, — l'essere il quale è in verità oggettivamente-reale solo nella misura in cui la sostanza è il movimento[-dialettico] dell'atto-di-porsi-da-sé (*Sichselbstsetzens*) o la mediazione (*Vermittlung*) con se stesso dell'atto-di-diventar-altro-da-sé (*Sichanderswerdens*). Come Soggetto, la Sostanza è la pura *Negatività semplice-o-indivisa* (*einfache*) e, per ciò stesso, lo sdoppiamento (*Entzweiung*) del semplice-o-dell'indiviso, o la duplicazione (*Verdopplung*) opponente (*entgegensetzende*), che è egualmente (*wieder*) la negazione di questa distinzione-o-differenziazione (*Verschiedenheit*) indifferente (*gleichgültigen*) e del suo opposto (*Gegensatzes*). Solo quest'uguaglianza che si *ri-costituisce*, o la riflessione in se stesso nell'esser-altro (*Anderssein*), è il Vero, [e] non l'unità-unificante *primordiale* (*ursprüngliche*) in quanto tale, cioè [l'unità-unificante] *immediata* (*unmittelbar*) in quanto tale. Il Vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone il suo termine-finale (*Ende*) come proprio scopo (*Zweck*) e lo ha come inizio, e che è oggettivamente-reale solo mediante lo svolgimento-realizzatore (*Ausführung*) e il suo termine-finale ».¹

Questo passo, molto denso, implica tutte le nozioni fondamentali della « dialettica » di Hegel e riassume tutto ciò che la sua filosofia ha d'essenziale e di veramente nuovo.

Se la *Sostanza* concepita come Essere-statico-dato (*Sein*) naturale ha per fondamento ontologico l'Identità (con se stessa), il *Soggetto* del Discorso rivelante quest'Essere e se stesso, cioè l'Uomo, ha per fondamento ultimo la Negatività. Ora, l'Uomo dominato nel suo stesso essere dalla Negatività è non già *Essere-statico-dato*, bensì *Azione* o

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 14].

Atto-di-porsi o crearsi da sé. Ed è « oggettivamente reale » solo come « movimento dialettico » il cui risultato è « mediato » dalla *negazione* dell'Essere-dato che gli serve da punto di partenza. Questa Negatività, associata nell'Essere all'Identità dell'Essere, scinde quest'Essere in Oggetto e Soggetto, creando l'Uomo contrapposto alla Natura. Ma la stessa Negatività, realizzata in quanto esistenza umana in seno alla Natura, è anche quel che riunisce nuovamente il Soggetto e l'Oggetto nella e mediante la conoscenza vera, in cui il Discorso « coincide » con l'Essere che esso rivela. Il Vero, o l'Essere-rivelato, non è dunque, come pensavano Parmenide e i suoi emuli, l'Identità prima e primordiale, ossia « immediata » o data e naturale, dell'essere e del pensiero, bensì il *risultato* d'un lungo processo attivo, che comincia con l'*opporre* l'Uomo alla Natura di cui parla e che « nega » con la sua azione.

Il ripristino dell'Unità, o la coincidenza finale tra la « Sostanza » e il « Soggetto », si compie nella descrizione adeguata della *totalità* dell'Essere e del Reale da parte della filosofia « assoluta » (alla cui elaborazione si riduce l'intera esistenza umana del suo autore, del Saggio, il quale cessa perciò di opporsi attivamente, come « Soggetto », alla Natura assunta come « Sostanza »). Ma la Totalità del Reale implica la realtà umana, che non esiste se non come *movimento* creatore. Perciò, l'adeguazione perfetta e definitiva dell'Essere (= Sostanza) e del Discorso (= Soggetto) si può realizzare solo alla fine dei tempi, quando giunge a compimento il movimento creatore dell'Uomo. E questo compimento si rivela nel fatto che l'Uomo non procede più oltre e s'accontenta di rifare (nel suo pensiero filosofico) il cammino già percorso (con la sua esistenza attiva). Così, la filosofia « assoluta », o il Vero nel senso forte del termine, non possono apparire che sotto forma d'una descrizione *circolare* della Dialettica reale presa nella sua totalità. Questa filosofia, da una parte, descrive il cammino che porta dalla nascita del Discorso (= Uomo) in seno all'Essere (= Natura) fino all'avvento dell'Uomo che con il suo Discorso rivelerà la totalità dell'Essere; e, dall'altra, è essa stessa questo Discorso rivelatore della Totalità. Ma tale Totalità implica il Discorso che la rivela, nonché il processo del divenire di questo Discorso. Così, pervenendo alla fine

della descrizione filosofica, si è risospinti verso il suo inizio, che è la descrizione del suo divenire. Il « termine-finale » di questo divenire descritto è l'avvento della filosofia assoluta. Ma questo avvento è anche lo scopo perseguito fin dall'inizio, giacché la filosofia non è assoluta, non descrive la *totalità*, se non nella misura in cui si comprende da sé descrivendo il proprio divenire. Questa descrizione, però, può essere fatta solo dal punto di vista della filosofia assoluta, la quale è quindi il « cominciamento » o l'origine di ogni descrizione adeguata. Ciò significa che, al pari della Totalità da essa descritta, la filosofia assoluta può realizzarsi oggettivamente solo nel e per il suo « svolgimento », cioè come *insieme* del suo discorso circolare costituente un tutto indivisibile, il quale riproduce la dialettica chiusa della realtà. È questa circolarità del discorso filosofico a garantire la sua *totalità* insuperabile e immodificabile, e dunque la sua *verità* assoluta.

Lo dice lo stesso Hegel (p. 19, rr. 12-15), riprendendo (dopo una Nota esplicativa) l'idea enunciata alla fine del passo citato:

« Il Vero è il Tutto. Ora, il Tutto non è che la realtà-essenziale (*Wesen*) che si-compie-o-si-perfeziona mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto occorre dire che è essenzialmente *risultato*, che è solo alla *fine* ciò che è in verità; e precisamente in questo consiste la sua natura, nell'essere entità-oggettivamente-reale (*Wirkliches*), soggetto o atto-divenire-se-stesso (*Sichselbstwerden*) ». ¹

Il Vero, o l'Essere-rivelato-dal-Discorso, è una *Totalità*, cioè l'insieme d'un *movimento* creatore o dialettico, che produce il Discorso in seno all'Essere. L'Assoluto, o la *totalità* del reale, è non soltanto Sostanza, ma anche Soggetto rivelante perfettamente il reale; ma esso è tale solo alla fine del suo divenire dialettico (= storico), che conduce alla sua rivelazione. E questo divenire rivelatore significa che la Totalità implica la realtà *umana*, la quale non è un dato eternamente identico a sé, bensì un *atto* di progressiva auto-creazione temporale.

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 15].

Quest'auto-creazione dell'Uomo si realizza mediante la *negazione* del dato (naturale e umano). La realtà umana, l'Io, non è dunque una realtà naturale o « immediata », ma una realtà dialettica o « mediata ». Concepire l'Assoluto come Soggetto (e in ciò sta, secondo Hegel, l'essenziale) significa dunque concepirlo come implicante la Negatività e come realizzantesi non soltanto come Natura, ma anche come Io o Uomo, cioè in quanto divenire creatore o storico.

È quel che Hegel dice (dopo una nuova Nota esplicativa) nella frase successiva al passo citato (p. 19, rr. 29-32):

« La mediazione non è nient'altro che l'eguaglianza-con-se-stesso (*Sichselbstgleichheit*) che si muove[-dialetticamente]; o [anche] essa è la riflessione in se stesso, l'elemento-costitutivo (*Moment*) dell'Io esistente-per-sé, la Negatività pura o, [quando è] abbassata alla sua astrazione pura, — il *divenire semplice-o-indiviso* ». ¹

E (dopo un'altra Nota) Hegel prosegue (p. 20, rr. 11-12):

« Quanto è stato appena detto può essere anche espresso dicendo che la Ragione (*Vernunft*) è un'Azione teleologica (*zweckmäßiges Tun*) ». ²

Dire che l'Assoluto è non soltanto Sostanza, ma anche Soggetto, equivale a dire che la Totalità implica, oltre all'Identità, la Negatività. Significa pure dire che l'Essere si realizza non solamente come Natura, ma anche come Uomo; e infine che l'Uomo, il quale differisce essenzialmente dalla Natura solo nella misura in cui egli è Ragione (Logos) o Discorso coerente dotato d'un senso che rivela l'Essere, è egli stesso non già Essere-dato, bensì Azione creatrice (= negatrice del dato). L'Uomo è movimento dialettico o storico (= libero) rivelante l'Essere mediante il Discorso unicamente perché vive in funzione dell'*avvenire*, che gli si presenta sotto forma d'un *progetto* o d'uno « sco-

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 16].

2. [*Loc. cit.*].

po » (*Zweck*) da realizzare mediante l'azione negatrice del dato, e perché egli stesso è reale come Uomo unicamente nella misura in cui si crea con tale azione come un'*opera* (*Werk*).

Dall'introduzione della categoria fondamentale della Negatività o dell'Azione (*Tat* o *Tun*, che è « l'essere vero dell'Uomo ») nell'ontologia derivano tutti i tratti caratteristici della filosofia hegeliana (= « dialettica »).

Ne deriva, tra l'altro, una conseguenza a noi già nota, e formulata così da Hegel (p. 21, rr. 16-18):

« Tra le varie conseguenze che derivano da ciò che si è detto, si può rilevare quella [che consiste nel dire] che il sapere non è oggettivamente-reale e non può essere esposto (*dargestellt*) se non come Scienza o come *Sistema* ».¹

In Hegel, « Scienza » o « Sistema » significano la descrizione adeguata, e dunque *circolare*, della totalità compiuta o *chiusa* del movimento dialettico reale. Infatti, appena s'introduce la Negatività o l'Azione *creatrice* nell'Essere-dato, non si può pretendere la verità *assoluta*, ossia *totale* e *definitiva*, se non ammettendo che il processo dialettico creatore è *compiuto*. Ora, una descrizione del processo dialettico *compiuto*, cioè del processo che mette capo a un termine, la cui negazione non è più la creazione di un termine *nuovo*, non può effettivamente essere che *circolare*.²

Infine, terminando il passo (pp. 18-22) in cui espone brevemente i tratti essenziali dell'insieme del suo Sistema, Hegel afferma che si può riassumere tutto quanto egli enuncia sulla dialetticità dell'Essere dicendo che l'Assoluto è *Spirito* (*Geist*).

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 18].

2. Secondo Hegel, *nessuna* verità è possibile prima del compimento del processo dialettico (= storico). Ma questa conseguenza è necessaria solo se si ammette la dialettica della *totalità* dell'Essere. Ammettendo, invece, che la Negatività intervenga unicamente nella realtà umana e che l'Essere *dato* sia retto unicamente dall'Identità, si può conservare la nozione tradizionale di verità, per lo meno rispetto alla Natura e al passato dell'Uomo.

Hegel si esprime nel modo seguente (p. 22, rr. 3-9, 18-20):

« [Il fatto] che il Vero non è oggettivamente-reale se non come Sistema, o che la Sostanza è essenzialmente Soggetto, è espresso nella rappresentazione (*Vorstellung*) che enuncia (*ausspricht*) l'Assoluto come [ciò che è] *Spirito*, – concetto altissimo, appartenente-in-proprio ai tempi moderni e alla loro religione [cristiana]. Soltanto l'entità-spirituale (*das Geistige*) è l'entità-oggettivamente-reale (*das Wirkliche*): essa è [da una parte] la realtà-essenziale o l'entità-esistente-in-sé (*Ansichseiende*); [dall'altra, è] l'entità-che si-riferisce [a se stessa e alle altre] (*das sich Verhaltende*) e l'entità-determinata-specificamente (*das Bestimmte*), l'esser-altro (*Anderssein*) e l'essere-per-sé (*Fürsichsein*); ed [è, infine,] l'entità-che-resta in se stessa (*in sich selbst Bleibende*) in questa determinazione-specifica o nel suo essere-fuori-di-sé (*Aussersichsein*): cioè essa è *in sé e per sé* (*an und für sich*) ... Lo Spirito che si sa-o-conosce [come quello che è] così sviluppato (*entwickelt*) in quanto Spirito è la *Scienza*. Essa è la realtà-oggettiva dello Spirito e il regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento ».¹

Dire che l'Assoluto è Spirito significa affermare la struttura *dialettica* dell'Essere e del Reale assunti nel loro insieme o come totalità integrata. Infatti, lo Spirito è a un tempo Essere-in-sé (Identità, Tesi, Essere-dato, Natura), Essere-per-sé (Negatività, Antitesi, Azione, Uomo) ed Essere-in-sé-e-per-sé (Totalità, Sintesi, Opera, Storia = « movimento »). Essendo *totalità* dialettica, l'entità-spirituale è l'entità-oggettivamente-reale, ed è l'unica a esserlo. Infatti, la realtà concreta implica *tutto* ciò che in una qualsiasi maniera è: tanto il Mondo naturale, quanto il Mondo umano o storico e l'Universo del discorso. Il Soggetto e l'Oggetto, il Pensiero e l'Essere, l'Uomo e la Natura sono mere *astrazioni*, se isolatamente presi, allo stesso modo che sono *astrazioni* i discorsi isolati e le entità cosali particolari. Solo l'*insieme* della Realtà, rivelato dall'*insieme* del Discorso, è una Realtà-oggettiva; e quest'*insieme* dal

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 19-20].

duplice aspetto, vale a dire il Mondo naturale implicante l'Uomo che ne parla, è appunto ciò che Hegel chiama « Spirito ».

Studiare filosoficamente il Reale concependolo come Spirito non significa dunque limitarsi, come hanno fatto i Greci e la tradizione filosofica, alla descrizione fenomenologica, metafisica e ontologica dell'Essere-dato e del Cosmo naturale « eterno », ma estendere questa triplice descrizione all'Azione creatrice che è l'Uomo, e al suo Mondo storico. Allora soltanto il Reale descritto appare come dialettico o « trinitario », anzi come « spirituale ».

Ora, l'Uomo cui Hegel si riferisce non è quello che i Greci credettero di scorgere e lasciarono in eredità alla posterità filosofica. Il presunto Uomo della tradizione antica è in realtà un essere puramente naturale (= identico), che non ha né libertà (= Negatività), né storia, né individualità propriamente detta. Al pari dell'animale, egli si limita a « rappresentare », nella e con la sua esistenza reale e attiva, un'« idea » o « essenza » eterna, data una volta per tutte e sempre identica a se stessa. Al pari della vita dell'animale, la sua esistenza-empirica è assolutamente determinata dal « luogo naturale » (*topos*) che esso da sempre occupa in seno all'immutabile Cosmo dato (visto che i suoi eventuali « scarti » sono soltanto effetti del « caso »). E, se differisce essenzialmente dall'animale, è unicamente per il suo pensiero o discorso coerente (Logos), la cui apparizione nel Cosmo non si è del resto mai potuta spiegare. Ma questo Discorso non nega e non crea niente: si limita a rivelare il reale dato (infatti, l'errore resta in realtà inesplicabile). Il Discorso, cioè l'Uomo, fa dunque tutt'uno con l'Essere-dato. E ciò che in ultima analisi esiste è quest'Essere uno e unico, pensante eternamente se stesso nella sua totalità data. O, come in seguito dirà Spinoza, ciò che in ultima analisi esiste è Dio, che è Sostanza.

Invece l'Uomo analizzato da Hegel è l'Uomo che compare nella tradizione pre-filosofica giudaico-cristiana, la sola veramente antropologica. Questa tradizione si è mantenuta nel corso dei « tempi moderni » sotto forma di « fede » o di « teologia », incompatibili con la scienza o la filosofia antiche e tradizionali. Questa tradizione ha trasmesso la nozione di *Individuo libero storico* (o di « Perso-

na ») a Hegel, che è stato il primo ad analizzarla *filosoficamente*, cercando di conciliarla con le nozioni fondamentali della filosofia pagana della Natura.¹ Secondo questa tradizione giudaico-cristiana, l'Uomo differisce *essenzialmente* dalla Natura, e ne differisce non nel solo pensiero, ma per la sua stessa attività. Nell'Uomo, e per l'Uomo, la Natura è « peccato »: egli può e deve *oppor*si a essa e *negarla* in se stesso. Pur vivendo nella Natura, non ne subisce le leggi (miracoli!): nella misura in cui le si oppone e la nega, egli ne è indipendente; è autonomo o *libero*. E, vivendo nel Mondo naturale « da straniero », opponendosi a esso e alle sue leggi, vi crea un Mondo nuovo a lui proprio; un Mondo *storico*, in cui l'uomo può « convertirsi » e diventare radicalmente *altro* da quello che è come essere naturale dato (*Anderssein*). In questo Mondo *storico*, e grazie a questa « conversione » *libera*, l'uomo non è un rappresentante qualsiasi d'una « specie » eterna o immutabile data: è creato, e si crea, come un *individuo* unico nel suo genere.

Perciò, quando Hegel afferma che tutta la sua filosofia non è altro che un tentativo di concepire la Sostanza come Soggetto, egli vuol dire che il suo scopo principale è quello di render conto dell'esistenza dell'Uomo nel Mondo naturale, l'Uomo essendo concepito allo stesso modo in cui lo concepiva la tradizione antropologica giudaico-cristiana. Ecco perché nel testo citato Hegel si serve proprio del termine « Spirito » per riassumere l'insieme della sua filo-

1. In realtà, su questa strada, Hegel è stato preceduto da Descartes (primo tentativo di *filosofia* cristiana), Kant e Fichte (filosofi cristiani per eccellenza). Ma questi tre tentativi d'antropologia filosofica fallirono perché i loro autori non osarono abbandonare l'idea tradizionale (e, in ultima analisi, « pagana » o « naturalistica »: Identità!) dell'*immortalità* dell'Uomo o dell'« anima ». — Con le sue nozioni di « monade » e di « ragione sufficiente », Leibniz è un precursore della nozione hegeliana dello Spirito, cioè della *totalità* a un tempo « soggettiva » e « oggettiva ». Ma Leibniz non ha visto la differenza essenziale tra la Natura e la Storia, e in lui non c'è un'antropologia propriamente detta (esplicita). — Quanto a Hegel, egli non è riuscito a *conciliare* la sua antropologia (« dialettica ») con la filosofia tradizionale (« identica ») della Natura. A ragione, egli si è rifiutato d'applicare all'Uomo le categorie « naturalistiche » dei Greci e ha rinunciato alla loro pseudo-antropologia. Ma, a torto, egli ha abbandonato anche la loro filosofia della natura, tentando d'applicare all'*insieme* del Reale (sia umano che naturale) le proprie categorie dialettiche, che in realtà sono specificamente ed esclusivamente antropologiche.

sofia. Infatti, egli si preoccupa di sottolineare l'origine giudaico-cristiana della nozione *antropologica* di *Geist* e di contrapporre questa nozione « moderna » a tutta la tradizione antica o pagana, in cui si ha solo la « Sostanza » o l'Essere-dato *naturale* (Sein).

Ma se, stando al testo citato, Hegel si stacca dalla tradizione filosofica pagana e accetta quella antropologica giudaico-cristiana, in questo stesso testo sottolinea che egli si separa anche da questa tradizione su un punto di estrema importanza filosofica.

Il fatto è che la tradizione antropologica giudaico-cristiana è una tradizione essenzialmente religiosa, anzi teistica (e « teologica »). Certo, i Giudeo-cristiani hanno scoperto la « spiritualità » (= dialetticità) dell'Uomo, cioè la sua libertà, la sua storicità e la sua individualità. Ma per loro la « spiritualità » si realizza e si manifesta pienamente solo nell'aldilà, e lo Spirito propriamente detto, lo Spirito davvero « oggettivamente-reale », è Dio: un essere infinito ed eterno. L'Uomo stesso, fatto a immagine di Dio, è veramente « spirituale » solo nella misura in cui è eterno, ed è « eterno » o « immortale » per il fatto stesso che è Spirito. L'Uomo trascende *realmente* il Mondo naturale nel senso che egli vive anche in un Mondo *trascendente* (e non solo in un Mondo storico « trascendentale », *immanente* alla Natura). Questo Mondo è *al di là* della Natura, che tra l'altro implica l'Uomo, assunto nella sua esistenza-empirica (*Dasein*); ma è dichiarato ancora più « oggettivo » e « reale » del Mondo naturale di quaggiù. L'Uomo vi penetra dopo la morte, e non lo lascia più; ma vi partecipa anche da vivo, essendovi già stato prima di nascere. Dire che l'Uomo ha un'« anima immortale » (che è precisamente lo Spirito in lui) significa ammettere la realtà di questo Mondo trascendente; e ammettere questa realtà significa affermare l'immortalità o l'infinità dell'Uomo. Ora, questo Mondo non dipende dall'Uomo; esso gli è *dato* una volta per tutte, essendo « anteriore » ed essenzialmente immutabile in se stesso. È invece l'Uomo temporale a dipendere assolutamente da questo Mondo trascendente: il Mondo storico che l'Uomo crea quaggiù in realtà è solo un riflesso nella Natura spazio-temporale del Mondo eterno dell'aldilà. A rigore, questo Mondo eterno non è dun-

que umano: esso è *al di là* dell'individuo libero storico, allo stesso modo che è al di là dell'animale e della cosa. Questo Mondo eterno e infinito è un Mondo *divino*, e la sua totalità una e unica, che è lo Spirito, non è l'Uomo, ma Dio: l'Uomo accede a Dio solo *dopo la sua morte*, e solo allora realizza e manifesta a pieno la sua « spiritualità ».

Ora, secondo Hegel, l'essere « spirituale » o « dialettico » è necessariamente *temporale e finito*. La nozione cristiana d'uno Spirito infinito ed eterno è in se stessa contraddittoria: l'essere infinito è di necessità l'Essere-statico-dato « naturale », eternamente identico a sé; e l'essere « dinamico » creato o creatore, ovvero storico o « spirituale », è necessariamente limitato nel tempo, cioè essenzialmente mortale. E la tradizione giudaico-cristiana alla fine se n'è resa conto. Ammettendo l'immortalità dell'anima, essa ha ammesso la realtà del Mondo divino, che è il « luogo naturale » dell'Uomo dopo la sua morte (infatti la morte lo annulla come elemento integrante del Mondo naturale e umano di quaggiù). E, per la forza logica delle cose, il pensiero cristiano ha dovuto subordinare l'Uomo immortale al suo Dio eterno, infinito e trascendente. Esso ha dovuto rinunciare alla libertà umana, e quindi all'individualità e alla storicità effettive dell'Uomo. Perciò, le tre categorie antropologiche (= dialettiche) fondamentali furono applicate alla lettera solo allo Spirito vero e proprio che è Dio; per il pensiero teologico cristiano, Gesù Cristo è il solo Individuo libero storico propriamente detto: infatti, la libertà, la storicità e l'individualità dell'uomo comune non sono che semplici effetti della « grazia » divina, cioè di un'azione sovr-umana del Dio sovra-mondano. Ma, anche applicando queste categorie all'Uomo-Dio eterno, si va incontro a difficoltà insuperabili. Il Cristo è veramente autonomo solo in quanto è Dio. Ma, dato che è Dio, non può essere nient'altro che l'Essere uno e unico che pensa se stesso, rimanendo eternamente identico a se stesso. Invece di un Individuo libero storico, si ha dunque quest'Assoluto-Sostanza a cui già si riferiva Parmenide, che Spinoza ha ritrovato e che Schelling ha ripreso proprio nel momento in cui Hegel elaborava la sua filosofia « dialettica » o antropologica.

Fin dall'inizio, Hegel ha voluto applicare all'Uomo la

nozione giudaico-cristiana dell'Individualità libera storica, sconosciuta all'antichità pagana. Ma, analizzando filosoficamente questa nozione « dialettica », egli ha visto che essa implicava la finitezza o la temporalità. Ha compreso che l'Uomo non può essere un Individuo libero storico se non a condizione d'essere *mortale* nel senso proprio e forte del termine, cioè finito nel tempo e cosciente della propria finitezza. E, avendolo compreso, Hegel ha negato la sopravvivenza: l'Uomo cui egli si riferisce è reale solo in quanto vive e opera in seno alla Natura: fuori del Mondo naturale, egli è un puro nulla.

Ma negare la sopravvivenza significa in realtà negare Dio stesso. Infatti, dire che l'Uomo, il quale effettivamente *trascende* la Natura nella misura in cui la nega (mediante l'Azione), tuttavia si *annienta* non appena si situa *fuori* di essa morendo come animale, significa dire che non c'è *nulla* al di là del Mondo naturale. Il Mondo *non-naturale*, cosiddetto « trascendente » o « divino », non è in realtà se non il Mondo « trascendentale », (o parlante) dell'esistenza storica *umana*, che non oltrepassa i quadri spazio-temporali del Mondo naturale. Non c'è dunque Spirito fuori dell'Uomo che vive nel Mondo. E « Dio » non è oggettivamente reale se non all'interno di questo Mondo naturale, in cui esiste soltanto sotto la forma di discorso teologico dell'Uomo.

Così, Hegel non accetta la tradizione giudaico-cristiana se non in una forma radicalmente laicizzata o atea. L'Assoluto-Spirito o la Sostanza-Soggetto, di cui Hegel parla, non sono Dio. Lo Spirito hegeliano è la totalità spazio-temporale del Mondo naturale che implica il Discorso umano rivelante questo Mondo e se medesimo. O, che è poi lo stesso, lo Spirito è l'Uomo-nel-Mondo: l'Uomo mortale che vive in un Mondo senza Dio e parla di tutto ciò che vi esiste e di tutto ciò che vi crea, compreso se stesso.

È quanto Hegel implicitamente dice alla fine del passo citato. Vi afferma che lo « Spirito » è la « Scienza », che la « Scienza » è la sola « realtà-oggettiva » dello Spirito. Ora, questa « Scienza » non è nient'altro che la filosofia hegeliana, la quale fa la sua apparizione nel Mondo naturale alla fine del divenire storico dell'Uomo. Lo Spirito non è dunque nient'altro che la totalità spazio-temporale del Mondo

naturale, nella misura in cui essa è interamente rivelata dal discorso dell'uomo perfetto (= soddisfatto) o del Saggio; discorso che, a sua volta, è una semplice integrazione del verace senso di tutti i discorsi pronunciati dagli uomini nel corso della Storia. Oppure: lo Spirito, che i Giudeo-cristiani chiamavano « Dio », è in realtà la filosofia hegeliana nella misura in cui questa è assolutamente *vera*, cioè nella misura in cui essa rivela correttamente e completamente *tutto* ciò che è stato, è e sarà.

Ora, secondo Hegel, la rivelazione discorsiva dell'Essere è possibile solo se l'essere rivelatore o parlante è essenzialmente finito o mortale. Dunque, lo Spirito hegeliano non è affatto uno Spirito « divino » (infatti, non esistono dèi *mortali*): esso è *umano* nel senso che è un Discorso immanente al Mondo naturale e avente come « supporto » un essere naturale limitato nella sua esistenza dal tempo e dallo spazio.

Quando Hegel afferma che il contenuto essenziale di tutta la sua filosofia può essere riassunto dicendo che esso interpreta la Sostanza come Soggetto o concepisce l'Assoluto come Spirito, ciò significa che questa filosofia deve innanzitutto render conto filosoficamente di se stessa come d'un Discorso rivelante in maniera completa e adeguata la totalità dell'Essere e del Reale. Essa lo fa spiegando come e perché l'Uomo arrivi a parlare in maniera coerente di se stesso e del Mondo nel quale egli vive e che egli crea. E questa spiegazione è una descrizione fenomenologica, metafisica e ontologica dell'Uomo considerato come Individuo libero storico. Ora, descrivere l'Uomo come Individuo libero storico significa descriverlo come « finito » in se stesso e per se stesso, sul piano ontologico; come « mondano » o spaziale e temporale, sul piano metafisico; e come « mortale », sul piano fenomenologico. Su quest'ultimo piano, l'Uomo « appare » come un essere che è sempre cosciente della propria morte, spesso l'accetta liberamente e, con cognizione di causa, talvolta se la dà egli stesso. Così, la filosofia « dialettica » o antropologica di Hegel è, in ultima analisi, *una filosofia della morte* (o, che poi è lo stesso, dell'ateismo).

L'analisi del passo della Prefazione alla *PhG*, in cui Hegel traccia le grandi linee della sua filosofia, mostra chia-

ramente il ruolo fondamentale che in questa filosofia svolge l'idea della morte. L'accettazione senza riserve del fatto della morte, o della finitezza umana cosciente di se stessa, è la fonte ultima di tutto il pensiero hegeliano, che non fa che trarre tutte le conseguenze, anche le più remote, dell'esistenza di questo fatto. Secondo tale pensiero, solo accettando volontariamente il pericolo della morte in una Lotta di puro prestigio l'Uomo per la prima volta fa la sua apparizione nel Mondo naturale; e solo rassegnandosi alla morte, rivelandola con il proprio discorso, l'Uomo perviene alla fine al Sapere assoluto o alla Saggezza, portando così a compimento la Storia. Infatti, è muovendo dall'idea della morte che Hegel elabora la sua Scienza o filosofia « assoluta », la sola capace di render conto filosoficamente del fatto dell'esistenza nel Mondo di un essere finito che è cosciente della propria finitezza e talora ne dispone a proprio piacimento.

Così, Sapere assoluto hegeliano o Saggezza e accettazione cosciente della morte, intesa come annichilamento completo e definitivo, fanno tutt'uno. Lo stesso Hegel lo dice chiaramente in un altro passo della Prefazione (pp. 27-28), di un'importanza assolutamente capitale. E solo leggendo questo passo si possono cogliere i motivi ultimi del pensiero hegeliano, si comprende il suo vero significato e ci si rende conto dell'intera sua portata.

Il testo del passo può esser tradotto press'a poco così (pp. 27, r. 18-28, r. 4):

« L'attività (*Tätigkeit*) della separazione (*Scheidens*) è la forza e il lavoro dell'intelletto (*Verstandes*), [cioè] della potenza (*Macht*) [che è] la-più-degna-di-stupore (*verwundersamsten*) e la più grande [di tutte], o piuttosto [della potenza] assoluta. Il circolo che riposa [essendo] chiuso su se stesso e che tiene (*hält*) i propri elementi-costitutivi (*Momente*) come [lo fa una] sostanza è il rapporto (*Verhältnis*) immediato e perciò nient'affatto (*nicht*) degno-di-stupore. Ma [il fatto] che l'accidentale (*Akzidentelle*) in quanto tale, separato dal proprio ambito (*Umfange*), [che] l'entità-che-è-legata (*Gebundne*) e che non è oggettivamente-reale se non nella sua connessione (*Zusammenhang*) con altro, ottenga un'esistenza-empirica (*Dasein*) propria e una li-

bertà separata-o-isolata (*abgesonderte*), è [l'espressione del]la prodigiosa (*ungeheure*) potenza del Negativo; è l'energia del pensiero (*Denkens*), dell'Io-astratto (*Ichs*) puro. La morte – se così vogliamo chiamare quest'irrealtà (*Unwirklichkeit*) – è ciò-che-c'è-di-più-terribile (*Furchtbarste*), e tenere fermo il morto è ciò che esige la più grande forza. La bellezza impotente odia l'intelletto, perché esso esige ciò (*zumutet*) da lei; e di ciò essa è incapace. Ora, la vita dello Spirito non è la vita che s'impaurisce (*scheut*) di fronte alla morte e si sottrae (*rein bewahrt*) alla rovina (*Verwüstung*), bensì quella che sopporta la morte e si conserva (*erhält*) in essa. Lo Spirito ottiene la sua verità solo trovando se stesso nella dilacerazione (*Zerrissenheit*) assoluta. Esso è questa potenza [prodigiosa] non in quanto Positivo che si distoglie (*wegsieht*) dal Negativo, come quando diciamo di qualcosa: questo non è niente o [questo è] falso e, avendolo [così] liquidato (*damit fertig*), passiamo a qualcos'altro; no, lo Spirito è questa potenza solo nella misura in cui contempla bene-in-faccia (*ins Angesicht schaut*) il Negativo [e] si sofferma (*verweilt*) presso di esso. Questo soggiorno-prolungato (*Verweilen*) è la forza-magica (*Zauberkräft*) che traspone (*umkehrt*) il Negativo nell'Essere-dato (*Sein*). – Questa [potenza dello Spirito, o questa forza-magica] è quella stessa cosa che più sopra [p. 18, r. 5] si è chiamato il Soggetto, il quale, dando nel [proprio] elemento un'esistenza-empirica alla determinazione-specifica, sopprime-dialetticamente (*aufhebt*) l'Immediatezza (*Unmittelbarkeit*) astratta, cioè solamente *esistente-come-un-essere-dato* in generale (*nur überhaupt Seiende*), e [che] è perciò stesso la Sostanza vera-o-verace (*wahrhafte*), [cioè] l'Essere-dato o l'Immediatezza che non ha la Mediazione (*Vermittlung*) fuori di sé, ma che è esso stesso questa mediazione ».¹

Per capire l'inizio un po' enigmatico di questo passo, per il resto perfettamente chiaro e univoco, occorre aver presente quanto segue.

La filosofia è la ricerca della Saggezza, e la Saggezza è la pienezza dell'autocoscienza. Aspirando e pretendendo al-

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, pp. 25-26].

la Saggiezza, Hegel vuol dunque, in ultima analisi, rendersi conto e render conto di sé: di quel che è e di quel che fa. Ora, la sua attività, cui si riduce la sua esistenza veramente umana, è quella d'un filosofo o d'un Saggio, il quale rivela mediante il proprio discorso l'essere che egli stesso è e non è. Filosofando, Hegel deve dunque anzitutto render conto del proprio discorso filosofico. Ora, osservando questo discorso, Hegel constata che non si tratta d'un dato passivo, bensì del risultato di un'« attività » che può esser chiamata un « lavoro » ed esige una grandissima « forza », fornita da quel che qui egli chiama « Intelletto ». Egli constata dunque che l'Intelletto è una « potenza », e dice che questa potenza è « maggiore » di tutte le altre e veramente « degna di stupore ».

È evidente che qui « Intelletto » significa quel che c'è di veramente e specificamente umano nell'Uomo, giacché la facoltà del discorso è quella che lo distingue dall'animale e dalla cosa. È anche quel che c'è d'essenziale in qualsiasi filosofo, e dunque nello stesso Hegel. Tutto il problema è di sapere che cosa esso sia. Hegel ci dice che l'Intelletto (= Uomo) è una « potenza assoluta », che si manifesta nella e mediante l'« attività della separazione » o, meglio ancora, in quanto « atto-di-separare » (*Scheiden*). Perché afferma questo?

Perché l'attività dell'Intelletto, cioè il pensiero umano, è essenzialmente *discorsiva*. L'Uomo non rivela istantaneamente, come in un lampo, la totalità del reale; non la coglie in un'unica parola-concetto. Egli rivela a uno a uno, per mezzo di parole isolate o di discorsi parziali, gli elementi costitutivi della totalità, e, per poterlo fare, li *separa* da questa; e solo l'insieme del suo discorso protraentesi nel tempo può rivelare la realtà totale, anzi simultanea. In realtà, questi elementi sono *inseparabili* dal tutto che costituiscono, essendo collegati tra loro da legami spaziali e temporali, vale a dire materiali, che sono indissolubili. La loro *separazione* è dunque un « miracolo », e la potenza che la attua merita certo d'essere chiamata « assoluta ».

La forza o potenza assoluta dell'Intelletto cui Hegel si riferisce altro non è, in ultima analisi, che la forza o potenza dell'*astrazione* che si trova nell'Uomo.

Quando si descrive un qualsiasi oggetto isolato, si fa

astrazione dal resto dell'universo. Per esempio, parlando di « questo tavolo » o di « questo cane », se ne parla come se fossero soli al mondo. In realtà, in quanto reali il tavolo e il cane, in un momento dato, occupano luoghi ben determinati nel Mondo reale, e non possono essere separati da ciò che li circonda. Ma l'uomo che con il suo pensiero li isola può, in questo pensiero, combinarli a suo piacere. Per esempio, egli può collocare questo cane sotto questo tavolo, anche se in realtà, in questo momento, essi sono separati da una distanza di mille chilometri. Ora, questa potenza del pensiero di separare e di ricombinare le cose è effettivamente « assoluta », giacché nessuna forza reale di connessione o di repulsione è tanto potente da resisterle. E questa potenza non è affatto fittizia o « ideale ». Infatti, proprio separando e ricombinando le cose nel e mediante il suo pensiero discorsivo, l'uomo dà forma ai suoi progetti tecnici che, una volta realizzati per mezzo del lavoro, trasformano realmente l'aspetto del Mondo naturale dato, creandovi un Mondo culturale.

In generale, quando si crea il *concetto* di un'entità reale, la si scinde dal suo *hic et nunc*. Il concetto d'una cosa è questa stessa cosa, scissa dal suo *hic et nunc* dato. Così, il concetto: « questo cane » non differisce in nulla dal cane reale concreto cui si « riferisce », salvo che questo cane è ora qui, mentre il suo concetto è ovunque e in nessun luogo, sempre e mai. Ora, scindere un'entità dal suo *hic et nunc* significa separarla dal suo supporto « materiale », determinato in maniera univoca dal resto dell'universo spazio-temporale dato di cui essa fa parte. Ecco perché, dopo essere diventata un concetto, l'entità può essere rimaneggiata « o semplificata » a piacimento. Così questo cane reale, in quanto concetto, è non solo « questo cane », ma anche « un cane qualsiasi », « il cane in generale », « quadrupede », « animale », ecc., finanche « Essere » puro e semplice. E, ancora una volta, questa potenza di *separazione*, che è all'origine delle scienze, delle arti e dei mestieri, è una potenza « assoluta », alla quale la Natura non può opporre alcuna resistenza efficace.

Tuttavia, non è corretto dire che l'entità reale diventata concetto si colloca al di fuori del tempo e dello spazio. Aristotele aveva ragione a precisare che le « idee » platonici-

che esistono solo nelle cose spaziali e temporali « materiali », di cui costituiscono le « essenze » o le « entelechie ». La potenza assoluta dell'Intelletto riesce a *separare* un'« essenza » dal suo supporto naturale: l'essenza « cane » – da questo cane che corre e abbaia qui e ora. Ma non può trasportarla in un mondo per così dire « iper-uranio », al di fuori dello spazio-tempo. Scissa dal suo supporto naturale, l'« essenza » diventa « significato » o « idea ». Ma il « significato » non si libra nel vuoto; è necessariamente il significato d'una *parola* o d'un *discorso*: – pronunciati, scritti o solamente pensati, ma pur sempre esistenti in seno al mondo spaziale e temporale. Il concetto non è un'« idea » o un « significato », ma una *parola-avente-un-significato*, o un *discorso* coerente (Logos). Così, la potenza assoluta dell'Intelletto *separa* l'idea-essenza dal suo supporto solo per ricongiungerla, in quanto idea-significato, al supporto specifico d'un discorso, che è anch'esso qui e ora (dato che è discorso-dotato-d'un-*significato* solo nella misura in cui è compreso da un uomo *concreto*).

Ciò non toglie però il fatto che la *separazione* dell'« essenza » dal suo supporto *naturale* non è un evento che abbia luogo spontaneamente in seno alla Natura, ma il risultato di un'« attività » dell'« Intelletto », o d'un « lavoro » che esige una « forza » dotata d'una « potenza assoluta ». Si può quindi dire con Hegel che questa potenza è « degna di stupore », e che il compito principale della filosofia o della Scienza è di renderne conto.

Ma i precursori filosofici di Hegel non hanno saputo rispondere al problema che si pone, spiegare il miracolo in questione. Essi hanno visto e posto male il problema. Hanno parlato del « Soggetto » in generale o del « Pensiero » in quanto tale, chiedendosi come e perché l'Essere sia anche Concetto, cioè perché e come possa avere un *significato*; hanno dimenticato, però, di dire che vi sono anche i discorsi dotati di significato pronunciati, scritti o pensati dagli uomini nello spazio e nel tempo. Così, semplificando il problema, essi arrivarono certo a un risultato. Parmenide afferma l'identità dell'Essere e del Pensiero; Aristotele parla dell'Essere che pensa eternamente se stesso nella sua totalità; Spinoza, ispirandosi a Descartes e ispirando a sua volta Schelling, dice che il Pensiero è un attributo della

Sostanza. Hegel non contesta questo risultato della filosofia precedente alla sua. Dice soltanto che il rapporto tra l'Essere e il Pensiero, che stava a cuore a questa filosofia, non è particolarmente importante. Per render veramente conto di questo rapporto, sarebbe bastato identificare, come fa Hegel, il Concetto e il Tempo; o, che è lo stesso, affermare la *temporalità* dell'Essere stesso. Infatti, il *concetto*, o più esattamente il *significato* dell'Essere, non differisce in nulla dall'Essere stesso, se non per l'assenza nel *significato* dell'essere di quest'Essere. E questo vale per il « significato » di qualsiasi cosa che è, dato che l'Essere è l'integrazione di *tutto* ciò che è, così che il significato « Essere » è un'integrazione di tutti i « significati » in generale. Il significato-essenza d'una cosa è, come si dice, questa stessa cosa meno la sua *esistenza*. Ora, la « sottrazione » che toglie l'essere all'Essere non è nient'altro che il Tempo, che fa passare l'Essere dal presente, in cui è, al passato, in cui *non è* (non è più), e in cui dunque non c'è che *significato* puro (o essenza senza esistenza). E, poiché quello che è nel presente non è un Essere *nuovo*, ma l'Essere « antico » o *passato*, si può dire che l'Essere è un'essenza che ha acquisito l'esistenza; o, che è lo stesso, che l'essere non è soltanto Essere, bensì Concetto; o, che è ancora lo stesso, che l'Essere ha un *significato* nella misura stessa in cui è (in quanto Tempo). Allo stesso modo, dato che è lo stesso Essere passato che è nel presente e sarà nell'avvenire (in cui, *non essendo* ancora, è ugualmente essenza priva di esistenza), si può dire che l'Essere ha uno *scopo* (scopo che, essendo la trasformazione dell'avvenire in presente o la concessione dell'esistenza da parte dell'essenza, coincide con la trasformazione del presente in passato, cioè dell'Essere in Concetto): cosa che si può anche esprimere dicendo che l'essere stesso dell'Essere ha un significato; o, che è lo stesso, che l'Essere ha una ragion d'essere (questa « ragione » essendo il pensiero dell'essere da parte dell'Essere). Così, se l'Essere e il Tempo fanno tutt'uno, si può ben dire che l'Essere coincide con il Pensiero il quale pensa eternamente se stesso, e che il Pensiero è l'attributo della sua Sostanza, o, se si vuole, il suo « scopo ».

Anche Hegel è d'accordo nell'affermare questo. Solo che, per lui, questo rapporto dell'Essere e del Pensiero

in seno alla « Sfera » di Parmenide, o al « Circolo » aristotelico (evocato da Hegel nel testo citato), o nella « Sostanza » spinoziana e schellinghiana (di cui egualmente parla), non ha nulla di « miracoloso ». Infatti, dice Hegel, questo rapporto è « immediato ». E, in effetti, *questo* rapporto non presuppone alcuna « attività », alcun « lavoro », alcuna « forza » o « potenza ». Qui, infatti, l'« essenza » non è *separata* dal proprio supporto « naturale »: l'essenza dell'Essere sussiste nell'Essere stesso, e soltanto in esso, così come l'essenza del cane sussiste unicamente nel cane (ecco perché in *quest'*Essere non possono esserci tavole, cioè *artefatti*). Qui non c'è né azione, né lavoro, né potenza, perché l'Essere dato resta così com'è dato, nella sua immutabile identità con se stesso.

« Miracolosa » è invece la *separazione* effettuata dall'Intelletto. Infatti, essa è effettivamente « contro natura ». Senza l'intervento dell'Intelletto, l'essenza « cane » esisterebbe soltanto nei e per i cani reali, i quali a loro volta la determinerebbero in maniera univoca con la loro stessa esistenza. Pertanto si può dire che il rapporto tra il cane e l'essenza « cane » è « naturale » o « immediato ». Ma quando, grazie alla potenza assoluta dell'Intelletto, l'essenza diventa « significato » e s'incarna in una *parola*, tra essa e il suo supporto naturale non c'è più rapporto « naturale »; parole non aventi nulla in comune tra loro in quanto realtà spazio-temporali fonetiche o grafiche, d'altronde comuni (cane, chien, dog, Hund, ecc.), non potrebbero servire da supporto a una sola e medesima essenza, avendo tutte un solo e medesimo « significato ». Qui, dunque, c'è stata *negazione* del dato così come è dato (con i suoi rapporti « naturali » tra l'essenza e l'esistenza), cioè *creazione* (di concetti o di parole-aventi-un-significato, le quali, come parole, non hanno per se stesse nulla a che vedere col significato da esse incarnato): *azione* o *lavoro*.

Ora, se la concezione tradizionale dell'Essere-Pensiero dà ragione della *possibilità* del discorso che rivela il significato di ciò che è, spiegando come e perché l'Essere ha un significato, essa non spiega come e perché il discorso diventi *reale*, cioè come e perché si pervenga effettivamente a « far venire alla luce il significato dell'essere » e a incarnarlo in un insieme di parole non aventi nulla in comu-

ne con questo senso e create di sana pianta in vista di questa incarnazione. Ora, è precisamente la realtà del discorso il miracolo che la filosofia dovrebbe spiegare.

Miracoloso è, dice Hegel, il fatto che qualcosa che è realmente inseparabile da un'altra cosa ottenga tuttavia un'esistenza *separata*; o anche, che un semplice attributo o « accidente » divenga una realtà *autonoma*.

Ora, l'essenza è un'« entità-legata » al suo supporto, ed è « oggettivamente-reale solo nella sua connessione con altro » da essa, cioè appunto con il suo supporto. Ciò nonostante, l'Intelletto riesce a *separare* l'essenza dal suo supporto naturale e a conferirle « un'esistenza-empirica propria » incarnandola in una parola o in un discorso pronunciato, scritto o pensato. E quest'« esistenza-empirica », propria dell'essenza divenuta significato, è anche la « libertà-distinta-o-isolata ». Infatti, il « significato » incarnato nella parola e nel discorso non è più assoggettato alla necessità che regge le essenze legate ai loro rispettivi supporti naturali, determinati in maniera univoca dal loro *hic et nunc*. Così, per esempio, il significato incarnato nella parola « cane » può continuare a sussistere anche dopo che sulla terra sono scomparsi tutti i cani; può (se trasmesso dal telegrafo senza fili) superare ostacoli insormontabili per un cane reale; può situarsi là dove non ci sarebbe posto per quest'ultimo, ecc. Ed è questa « libertà separata », e la « potenza assoluta » da cui deriva, a determinare la possibilità dell'*errore*, di cui le filosofie pre-hegeliane non hanno mai potuto render conto. Infatti, questa « libertà » permette ai « significati » incarnati nelle parole di combinarsi in maniera diversa dalle essenze corrispondenti, legate ai loro supporti naturali.

Questa « attività », capace di *far venire alla luce* il significato dell'Essere, di *separare* l'essenza dall'esistenza e di incarnare il significato-essenza nel discorso, è il miracolo di cui la filosofia (o, più esattamente, la Scienza o la Sapienza) dovrebbe render conto. E cercando di rendersene conto Hegel ha scoperto (o precisato) la categoria (ontologica) fondamentale della *Negatività*, che egli qui chiama il « Negativo » o « l'entità-negativa-o-negatrice ». Questa Negatività è l'« energia del pensiero » che fa venir alla luce il significato dell'Essere, separando l'essenza dall'esisten-

za. È essa l'«energia dell'Io-astratto puro» generante il «pensiero», cioè l'«Intelletto» e il suo discorso. Ora, sebbene lo si sia talvolta detto, il discorso non cade dal cielo, né si libra nel vuoto «sopra le acque». Se esprime un «pensiero» appartenente in proprio a un «Io», quest'Io, essendo un Io umano, ha necessariamente un'esistenza-empirica nel Mondo spazio-temporale naturale. Quel che è «Io-astratto» (*Ich*) sul piano ontologico (Io che è la forma sotto la quale sussiste la Negatività nell'Identità o nell'Essere-dato), sul piano metafisico è «Io-personale» (*Selbst*) umano: — e, sul piano fenomenologico, è l'Uomo che «appare», come un individuo libero storico *parlante*.

Il miracolo dell'esistenza del discorso, di cui la filosofia deve render conto, non è dunque altro che il miracolo dell'esistenza dell'Uomo nel mondo. E difatti, si può benissimo riferire all'Uomo la frase di Hegel che ho interpretato riferendola al Discorso. Infatti, l'Uomo è anch'egli un'«entità-legata», che è «oggettivamente reale solo nella sua connessione con altro»: non è nulla senza l'animale che gli serve da supporto, ed è mero nulla al di fuori del Mondo naturale. E, nondimeno, egli si *separa* da questo Mondo e vi *s'oppone*. Si crea un'«esistenza-empirica propria», essenzialmente differente da tutte le esistenze empiriche puramente naturali. E acquista una «libertà-separata-o-isolata», che gli permette di muoversi e d'agire in maniera diversa da come avrebbe fatto l'animale che lo incarna, se quest'animale non incarnasse la Negatività e non fosse perciò un Io pensante e parlante. Dotato d'una «potenza assoluta», che in lui diventa una «forza» effettiva «degnadi-stupore», l'Uomo produce nell'«attività», ossia nel «lavoro» razionale o compenetrato dall'«Intelletto», un Mondo reale contro-natura, creato dalla sua «libertà-separata» per la sua «esistenza-empirica propria»: il Mondo tecnico o culturale, sociale o storico.

Dunque, al pari dei discorsi da lui proferiti, l'Uomo non è un Essere-dato, né l'«accidente» d'una «Sostanza». Egli è il *risultato* dello sforzo d'una *potenza* assoluta, ed è questa stessa potenza: è *Negatività* incarnata, o come dice Hegel — «entità-negativa-o-negatrice» (*das Negative*). Solo intendendo l'Uomo come Negatività lo si intende nella sua specificità umana «miracolosa», facendo di lui un Io che

pensa e parla, o che « separa » l'essenza dalla sua « connessione » naturale o data con l'esistenza.

D'altronde, noi sappiamo che, sul piano ontologico, la Negatività si attualizza come *Atto* negatore o creatore (per sussistere come « Io-astratto »). Sappiamo anche che, sul piano metafisico, « l'essere vero dell'Uomo è la sua azione » e che in essa soltanto « l'Individualità è oggettivamente-reale » (*PhG*, p. 178, rr. 24-25).¹ E, infine, sappiamo che sul piano fenomenologico, l'Uomo si « manifesta » per la prima volta nel Mondo dei fenomeni « naturali » mediante l'azione della *lotta*, e che in conseguenza dell'azione del *lavoro* « appare » nel Mondo l'Intelletto con i suoi pensieri e i suoi discorsi.²

Ora, la Negatività, isolatamente presa, è puro Nulla (sul piano ontologico). Questo Nulla nientifica come Azione (dell'Io-astratto) nell'Essere. Ma l'Azione nientifica annientando quest'Essere, e quindi annientando se stessa, dato che senza l'Essere essa è Nulla. Dunque, la Negatività non è altro che la *finitezza* dell'Essere (o la presenza in esso di un vero avvenire, che non sarà mai il suo presente); e l'Azione è essenzialmente *finita*. Perciò (sul piano metafisi-

1. [Cfr. *Fenomenologia*, I, p. 267].

2. Hegel lo dice nella sezione A del capitolo IV della *PhG*. Se ne veda più sopra la traduzione, pubblicata in *A guisa di introduzione*. — L'Azione rovescia il corso « naturale » del Tempo in cui si mantiene l'Essere-dato temporale o avente un significato. Essa introduce il primato dell'avvenire nel Tempo, in cui l'Essere è ed è dato solo nel presente. Infatti, il presente dell'Azione è la realizzazione d'un progetto d'avvenire: nella e mediante l'Azione (o, meglio, come Azione), l'avvenire ha una *presenza reale* nell'Essere. Ora, come il passato, l'avvenire è anch'esso il nulla dell'essere, cioè il suo *significato*. Ma questo significato non era e non è collegato realmente all'esistenza presente o data. Perciò può in qualche maniera essere distratto dalla sua esistenza « naturale » (di cui sarebbe l'essenza) e orientato verso un'esistenza « artificiale », quella del discorso (di cui sarà il significato). È solo in quanto progetto discorsivo l'avvenire è *realmente presente* come tale. Certo, il progetto si *realizza* nel presente, e nel passato è come già *realizzato*. Ma il presente, e dunque il passato del progetto, sono compenetrati e determinati dall'avvenire, che sussiste in esso sotto forma di discorso. Il reale creato dell'Azione è dunque un reale rivelato dal pensiero o dalla parola. È l'Azione (= l'Uomo) a creare il Mondo dominato dall'avvenire, il Mondo della Scienza e delle Arti, in seno a un Mondo naturale dominato dal presente (nella misura in cui il Mondo è inanimato o « materiale ») e dal passato (nella misura in cui il Mondo è vivente).

co) il Mondo storico creato dall'Azione ha necessariamente un inizio e una fine. E l'entità che è Azione nel suo stesso essere « appare » (sul piano fenomenologico) a sé e agli altri come irrimediabilmente *mortale*.

Ecco perché, nel passo citato, Hegel può chiamare *Morte* l'« irrealtà » che è la Negatività o l'« entità-negativa-ognegatrice ». Ma, se l'Uomo è Azione e l'Azione è Negatività che « appare » come Morte, l'Uomo non è, nella sua esistenza umana o parlante, che una *morte*: più o meno differita, e cosciente di se stessa.

Dunque: rendere filosoficamente conto del Discorso, o dell'Uomo come parlante, significa accettare senza tergiversare il fatto della morte, e descriverne, sui tre piani filosofici, il significato e la portata. Ma questo è precisamente ciò che i filosofi prima di Hegel hanno ommesso di fare.

Hegel non se ne stupisce. Infatti, sa che la morte « è ciò che c'è di più terribile », e che l'accettazione della morte è « ciò che esige la forza maggiore ». Egli dice che l'Intelletto esige quest'accettazione. Infatti, l'Intelletto, grazie al suo discorso, rivela il reale e rivela se stesso. E, poiché nasce dalla finitezza, solo pensando la morte e parlandone, esso è veramente quel che è: discorso cosciente di se stesso e della propria origine. Ma Hegel sa anche che « la bellezza impotente » è incapace di piegarsi alle esigenze dell'Intelletto. L'esteta, il romantico, il mistico rifuggono dall'idea della morte e parlano del Nulla come di qualcosa che è.

Ora, dice Hegel, la « vita dello Spirito » non è quella che « si spaventa di fronte alla Morte e si sottrae alla rovina, bensì quella che sopporta la Morte e si conserva in essa ». Il fatto è che lo Spirito è l'Essere rivelato dalla parola, e la vita dello Spirito è l'esistenza del filosofo o del Saggio, cosciente del Mondo e di se stessa. Ora, solo prendendo coscienza della propria finitezza, e quindi della propria morte, l'uomo prende veramente coscienza di sé. Infatti, egli è finito e mortale.

D'altra parte, lo Spirito « ottiene la propria verità solo trovando se stesso nella dilacerazione assoluta ». Infatti, lo ripetiamo, lo Spirito è il Reale rivelato dal Discorso. Ora, il Discorso nasce nell'Uomo che s'opponesse alla Natura, o che nega, nella Lotta, il dato animale ch'egli stesso è, e con il

Lavoro, il Mondo naturale a lui dato. Da questa dilacerazione del Reale in Uomo e Natura nascono l'Intelletto e il suo Discorso, i quali rivelano il Reale e così lo trasformano in Spirito. Quest'*opposizione*, questo conflitto tra l'Uomo e il Reale dato, si manifesta dapprima nel carattere *erroneo* del discorso rivelatore umano, e solo alla fine dei tempi, al termine della Storia, il discorso del Saggio si ricongiunge con la realtà. Solo allora si può dire che « lo Spirito ritrova se stesso » e « ottiene la propria verità », la quale è la rivelazione adeguata della realtà. Ma si ritrova solo nella e mediante la « dilacerazione », che si è manifestata sotto le molteplici forme dell'errore nel corso del processo storico. E questo processo è quello d'una serie di generazioni che si susseguono, che nascono, dunque, e muoiono nel tempo.

La morte genera l'Uomo nella Natura, e la morte lo fa avanzare fino al suo destino finale: la condizione del Saggio pienamente cosciente di sé e, quindi, cosciente della propria finitezza. Così, l'Uomo non perviene alla Saggezza o alla pienezza dell'autocoscienza fintanto che, seguendo il volgo, finge d'ignorare la Negatività, che è il fondamento stesso dell'esistenza umana, e si manifesta in lui e a lui non solo come lotta e lavoro, ma anche come morte o finitezza assoluta. Il volgo tratta la morte alla stregua di qualcosa di cui si dice: « Non è niente o è falso »; e, distogliendosi il più presto possibile, s'affretta a passare all'ordine del giorno.¹ Ma, se il filosofo vuole conseguire la Saggezza, deve « guardare bene in faccia il Negativo e soffermarsi presso di esso ». E in questa contemplazione discorsiva della Negatività rivelantesi con la morte, si manifesta la « potenza » del Saggio autocosciente che incarna lo Spirito. Hegel dice che questo « soggiorno » presso il Negativo è « la forza magica che traspone il Negativo in Essere-dato ». Dicendolo, egli allude a quella che è, secon-

1. Tale tema è stato ripreso da Heidegger in *Sein und Zeit*, vol. I: « Das Man und das Gerede ». [L'indicazione sommaria di Kojève è al paragrafo 27: « Das alltägliche Selbstsein und das Man » e al paragrafo 35: « Das Gerede » di *Sein und Zeit* (trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1986, pp. 214-220, 269-272)].

do lui, la nascita dell'Uomo nel Mondo.¹ Infatti, proprio nella Lotta, in cui la potenza del Negativo si manifesta con l'accettazione volontaria del rischio della vita (il Signore) o con l'angoscia ispirata dall'apparizione cosciente della morte (il Servo), l'Uomo crea il proprio essere umano, trasformando così, come per « magia », il Nulla che egli è e che si manifesta a lui e mediante lui come morte nell'*esistenza* negatrice del combattente e del lavoratore, creatori della Storia. Solo questo « soggiorno » presso la morte realizza la Negatività e l'inserisce nel Mondo naturale sotto forma d'*essere* umano. E, solo riprendendo nel suo discorso questo contatto antropogeno con la morte, il Saggio trasforma il *nulla* della descrizione *erronea* dell'Uomo nell'*essere* rivelato che è la *verità*.

Questa « forza magica », prosegue Hegel, è quel che egli prima (pp. 17-18) ha chiamato il « Soggetto » o l'« Io-astratto » dell'« Intelletto ». Ciò equivale a dire che il pensiero e il discorso rivelatore del Reale nascono dall'Azione negatrice che realizza il Nulla annientando l'Essere: l'essere-dato dell'Uomo, nella Lotta; l'essere-dato della Natura, mediante il Lavoro (che, del resto, deriva dal contatto reale con la morte nella Lotta). Dunque, ciò significa che lo stesso essere umano non è altro che quest'Azione; è la morte la quale vive una vita umana.

L'essere umano, che è per così dire una morte differita, o un'affermazione del Nulla mediante la negazione del dato, o anche *creazione*, non è dunque un *essere-dato*. Egli si « determina-specificamente » *da se stesso*, non è, come l'essere naturale, l'« immediatezza *che-esiste-come-un-essere-dato* ». Al contrario, egli esiste umanamente solo nella misura in cui « sopprime dialetticamente » o « media » questa « immediatezza » naturale mediante l'Azione negatrice. Quest'« immediatezza » ha « la mediazione fuori di sé », giacché chi nega o trasforma la Natura è l'Uomo con il proprio Lavoro e le sue Lotte, ed è il Discorso umano a rivelarla. L'Uomo, invece, si nega *da se stesso*; è *egli stesso* a crearsi e a trasformarsi; è *egli stesso* la « mediazione » del-

1. Hegel ne parla nella sezione A del capitolo IV della *PhG*. Si veda la traduzione di questa sezione pubblicata più sopra in *A guisa di introduzione*.

l'essere-dato grazie alla negazione attiva, e dunque discorsiva o rivelatrice. Ecco perché l'Uomo è il solo essere che riveli l'Essere e sia *autocosciente*. O, che è lo stesso, l'essere umano, nella misura in cui implica la coscienza e la volontà della propria morte, è un essere « mediato » dalla Negazione, cioè un essere *dialettico*.

È questo il senso del passo della Prefazione alla *PhG* sopra citato. Interpretato sul piano ontologico, il passo significa che la *Totalità* (infinita) dell'Essere (o dell'Uno-che-è) non si rivela da sé a se stessa, ma è rivelata da una delle sue *parti* (limitate), la quale rivela anche se stessa. Metafisicamente parlando, il passo significa che lo Spirito, cioè l'Essere il quale si rivela da sé a se stesso, non è Dio, ma l'Uomo-nel-Mondo. Infatti, la parte rivelatrice dell'Essere è l'essere *umano*, essenzialmente *finito*, che si crea nel tempo mediante la negazione attiva dell'Essere, e che, essendo Negazione o Negatività, si annienta da sé dopo aver *durato*. E questa rivelazione dell'Essere da parte dell'essere umano temporale e temporaneo è una rivelazione *discorsiva* o « dialettica », che si svolge nel tempo in cui è nata e in cui un giorno scomparirà. In tale rivelazione discorsiva, l'essere umano *si riferisce* alla totalità dell'Essere-dato: dapprima, mediante l'*azione* negatrice e il discorso *erroneo* che ne deriva; alla fine, però, mediante il discorso *adeguato* che nasce dalla *contemplazione* passiva del Saggio, il quale, « soddisfatto » dell'Essere-dato, cessa di negarlo, di trasformarlo e di « sfigurarlo », non foss'altro che nei suoi discorsi.

E, fatto curioso, non menzionato da Hegel nel passo citato, ma risultante dall'insieme del suo Sistema, questa « soddisfazione » (*Befriedigung*) del Saggio, che presuppone la coscienza perfetta del Mondo e di sé, consegue essa stessa la sua perfezione e la sua pienezza solo nella e mediante la coscienza della Morte.

Infatti, l'Uomo non può essere soddisfatto se non essendo *cosciente* della propria soddisfazione, cioè *autocosciente* in quanto soddisfatto. Ora, se l'Uomo è essenzialmente finito, può essere pienamente cosciente di sé solo acquistando coscienza della propria morte. Dunque, solo sapendosi irrimediabilmente *mortale* il Saggio può conseguire la pienezza della soddisfazione.

Esaminando la cosa più da vicino, si constata che questa conseguenza ultima dell'hegelismo è psicologicamente meno paradossale di quanto a prima vista non sembri. Certo, l'idea della morte non accresce il *benessere* dell'uomo: non lo rende *felice*, né gli procura alcun *piacere* e alcuna *gioia*. Ma essa è l'unica a poter *soddisfare il suo orgoglio*, cioè a poter procurargli proprio quella « soddisfazione » di cui parla Hegel. Infatti, la « soddisfazione » hegeliana non è altro che la piena soddisfazione del desiderio antropogeno e umano del Riconoscimento (*Anerkennen*), del desiderio dell'Uomo di vedere tutti gli altri uomini attribuire un valore assoluto alla sua *individualità libera storica* o alla sua *personalità*. Ora, solo essendo e sapendosi mortale o finito, cioè esistendo e sentendosi esistere in un universo senza aldilà o senza Dio, l'Uomo può affermare e far riconoscere la propria libertà, la propria storicità e la propria individualità « unica al mondo ».

Il passo della Prefazione alla *PhG* sopra citato mette bene in evidenza il ruolo decisivo che l'idea della morte svolge nella filosofia hegeliana. Vorrei tuttavia citare una serie di altri testi che permettono di precisare questa nozione. Tuttavia, per svariati motivi, li attingerò solo dalla *PhG* e dagli scritti anteriori.

Il tema della morte appare già nel frammento del 1795 sull'amore, tradotto nell'Appendice I (cfr. sopra, pp. 636 sgg.).

In questo frammento, l'amore appare a Hegel come quel che c'è di più umano nell'uomo: l'« amante » è l'uomo considerato come essere umano. Hegel sottolinea la differenza essenziale tra la morte dell'uomo e la « fine » o la « corruzione » d'un essere puramente naturale: egli dice « d'una pianta », ma avrebbe anche potuto dire « d'un animale o d'una cosa inanimata ». La differenza sta nel fatto che la fine dell'essere naturale è determinata dalle leggi generali della natura, è imposta in qualche modo dal di fuori, dal resto dell'universo, da ciò che è « estraneo » all'essere finito stesso. La morte dell'uomo, invece, va intesa come una fine « immanente » o « autonoma », cioè volontaria o voluta, e pertanto cosciente.

D'altronde, Hegel dice che l'uomo non è *individuale* se non nella misura in cui è mortale. Se lo Spirito (che qui è

chiamato « Amore ») fosse infinito o immortale, sarebbe rigorosamente uno. Se lo Spirito si realizza come molteplice, sotto forma di esseri umani che differiscono gli uni dagli altri e di cui ciascuno vive una vita individuale a lui propria, è unicamente perché gli esseri umani o « spirituali », o « amanti », sono mortali.

Allo stesso modo, l'« autonomia », o la *libertà*, dell'essere umano è legata alla morte. Dire d'un essere che è « autonomo » significa dire che è mortale.

Infine, lo stesso frammento contiene anche l'idea della sopravvivenza storica dell'uomo in questo mondo. Gli uomini si separano e si annientano definitivamente nella morte e mediante la morte; ma vivono umanamente e restano socialmente uniti nei e per i loro figli (grazie all'educazione e alla tradizione storica, come vedremo più avanti). Il figlio implica e presuppone la morte dei genitori; ma, a dispetto della « negazione » che le separa, c'è « identità » tra le generazioni che si succedono. È precisamente quel che si chiama Storia. O, se si vuole, è l'esistenza « totale », « sintetica » o « dialettica » dell'essere umano, in cui la tesi dell'« unito » (Identità) e l'antitesi del « separato » (Negatività) coincidono nella sintesi del « ri-unito » (Totalità). La *storicità* (o la dialetticità) dell'Uomo è dunque inseparabilmente connessa al fatto della sua morte.

Tutti i principali temi della filosofia hegeliana della morte si trovano dunque già in uno dei suoi primi scritti. E tutti saranno ripresi, precisati e sviluppati negli scritti successivi.

Il tema della differenza essenziale tra la morte dell'uomo, che è la morte propriamente detta, e la morte-corruzione di un essere semplicemente vivente, è ripreso nell'Introduzione alla *PhG* (p. 57, rr. 22-25):

« Ciò che è limitato a una vita naturale non può da se stesso andare-al-di-là (*hinauszugehen*) della propria esistenza-empirica (*Dasein*) immediata [o data]; ma è sospinto al di là (*hinausgetrieben*) di questa esistenza da altro [da sé], e questo fatto-di-essere-strappato[-e-proiettato]-al di là (*Hinausgerissenwerden*) è la sua morte ».¹

1. [Cfr. *Fenomenologia*, 1, p. 72].

Di nuovo, la « fine » dell'essere naturale è presentata come una legge esterna passivamente subita. L'essere naturale è essenzialmente « dato », cioè « statico » o « identico » a se stesso; qualsiasi mutamento radicale, che è altro dallo « sviluppo » della propria « natura » data o innata, gli è imposto dal di fuori e significa il suo annientamento. L'Uomo, invece, può spontaneamente trascendere se stesso e da se stesso andare al di là della propria « natura innata », pur restando quel che è, cioè un essere *umano*. Ma per l'animale che gli serve da supporto questa trascendenza significa la morte. Solo che, nell'animale *umano*, questa morte non è più esteriore: egli stesso (in quanto uomo) è la causa della propria morte (in quanto animale). Soltanto questa morte « autonoma » o « spontanea » può essere cosciente, e anche liberamente accettata o voluta (rischio della vita). E solo essa è veramente umana, umanizzante o antropogena.

Essendo un essere negatore, l'uomo avrebbe potuto andare indefinitamente al di là di se stesso (senza cessare di essere Uomo, senza aver bisogno di diventare un « *Super-uomo* »). Solo la fine dell'animale antropoforo mette fine all'auto-trascendenza umana. Ecco perché la morte dell'uomo è sempre in qualche modo prematura e violenta, al contrario della « morte naturale » dell'animale o della pianta che hanno compiuto il ciclo della loro evoluzione. Ed ecco perché la trascendenza umana si può realizzare come Storia una e unica, a dispetto (o a causa) della successione delle generazioni, che nel regno vegetale e animale restano assolutamente separate le une dalle altre.

Hegel lo dice nelle *Lezioni di Jena* del 1803-1804 (vol. XIX, n. 4, ultima frase):¹

« Gli individui sono anzitutto essi stessi questa morte in-via-di-divenire (*werdend*)... ma nel loro atto-di-divenire-morti (*Totwerden*) essi contemplanò ugualmente il loro atto-di-divenire-viventi. Il figlio [umano] non è, come nel

1. [Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. XIX: *Jenenser Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803-1804*, cit.; ora in Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. VI: *Jenaer Systementwürfe I*, cit., p. 303].

rapporto animale, il genere esistente, ma i genitori [si riconoscono in lui...] ».¹

Come vedremo ancora, l'atto auto-negatore, cioè individuale, libero e storico, interrotto dalla morte dell'animale che l'incarnava, si prolunga, si compie e si perfeziona nel e mediante il figlio educato o creato come umano grazie a questo stesso atto.

Ma l'uomo non avrebbe potuto negarsi o trascendersi da se stesso se non fosse finito o mortale. L'umanità dell'uomo *presuppone* dunque la finitezza dell'animale che lo incarna, e quindi la morte dell'uomo stesso. D'altra parte, l'uomo *provoca* anche la morte dell'animale, trascendendo, per mezzo dell'azione negatrice, la propria « natura » data: al limite, rischia la propria vita e si fa uccidere senza una ragione biologica valida. Si può dunque dire che l'uomo è una *malattia* mortale dell'animale.

Ed Hegel effettivamente lo dice.

Nelle *Lezioni* del 1803-1804 si trovano i seguenti passi:

« Nella misura in cui il sistema universale eleva l'animale all'interno di se stesso fino al punto in cui la sua entità-universale si fissa per opposizione (*gegen*) alla sua differenza [che lo distingue da tutto ciò che esso non è], esiste per se stessa [e] non coincide con questa differenza, viene posta *la malattia*, in cui l'animale vuole [andare] al di là di se stesso. [Ma] nella misura in cui non può organizzare l'entità-universale per se stessa, senza riferirla al processo animale ... esso non fa che passare nella propria morte ... [vol. XIX, p. 174, rr. 28-33].² – Con la malattia l'animale oltrepassa il limite della propria natura; ma la malattia dell'animale è il divenire dello Spirito. *Nella malattia, l'entità-universale ... si è isolata; e ciò ... non può finire che con la morte* [vol. XIX, p. 186, rr. 12-15, 18].³ – L'universalità fissata della malattia non fa che annientare l'infinità dell'opposizione (*Gegensatzes*) ed [essa] si trasforma (*geht über*) in morte; l'universalità dello Spirito [invece] fa sì che

1. [Cfr. *Filosofia dello spirito jenesico*, cit., p. 39].

2. [Ora in *Jenaer Systementwürfe I*, cit., p. 244, rr. 8-13].

3. [*Ibid.*, p. 259, rr. 13-15, 17].

l'opposizione permanga (*bestehen*), nella misura in cui tale universalità ha soppresso-dialetticamente (*aufgehoben*) l'opposizione in se stessa » [vol. XIX, p. 189, rr. 4-7].¹

La malattia e la morte dell'animale non sono che un tentativo fallito d'auto-trascendenza. La malattia è un disaccordo tra l'animale e il resto del mondo naturale; l'animale malato è per così dire sloggiato dal suo « luogo naturale », dal suo *hic et nunc*, che fissa la sua particolarità e lo distingue da tutto ciò che esso non è. Ora, staccare dall'*hic et nunc* significa universalizzare, trasformare in nozione generale o concetto. Ma l'animale è assolutamente determinato dal suo *topos*. Sloggiarlo da questo significa annientarlo, renderlo malato fino a farlo morire. Infatti, al contrario dell'Uomo, l'animale non può « organizzare l'universale in se stesso, senza riferirlo al processo animale »; in altri termini, non può sviluppare in universo del discorso (che esso trasformerà con l'azione in mondo reale tecnico e storico) l'entità particolare diventata concetto mediante il suo distacco dall'*hic et nunc* dato. Ma l'Uomo può farlo solo perché l'animale che lo incarna è suscettibile di essere sloggiato dal suo *topos* dalla malattia e dalla morte.

Mediante la malattia, l'animale cerca in qualche modo di trascendere la propria « natura » data; senza riuscirci, perché questa trascendenza equivale per lui al suo annientamento. Ma il successo dell'Uomo presuppone questo tentativo; perciò la malattia che porta alla morte dell'animale è « il divenire dello Spirito » o dell'Uomo. (Lo Spirito non è dunque un Dio eterno e perfetto che s'incarna, ma un animale malato e mortale che si trascende nel tempo).

L'universalità che si manifesta come malattia è « fissata », cioè non è sintetica, totale, dialettica. Essa distrugge semplicemente l'« opposizione » del Particolare e dell'Universale, annientando la particolarità dell'animale nella e mediante la morte. L'« universalità dello Spirito », invece, quella cioè che si manifesta come esistenza umana, mantiene l'opposizione tra il Particolare e l'Universale, « sopprimendo dialetticamente » questi opposti, cioè sintetizzandoli nella totalità dell'Individualità. Infatti, l'*universalità*

1. [*Ibid.*, pp. 262, rr. 18-19-263, r. 1].

tà del discorso e dell'azione razionale si realizza nella e mediante la *particolarità* di un individuo umano. Ma, ancora una volta, questa individualità libera storica presuppone l'*opposizione* del Particolare e dell'Universale, la quale si manifesta come la malattia e la morte dell'animalità, che è anche quella dell'Uomo.

Ecco perché Hegel può dire nelle *Lezioni di Jena* del 1805-1806 (vol. XX, p. 164, rr. 8-9):¹

« L'animale muore. [Ma la] morte dell'animale [è il] divenire della coscienza [umana] ».

Insomma, l'Uomo è la malattia mortale della Natura. Ecco perché, facendo necessariamente parte della Natura, è anch'esso essenzialmente mortale.

Nel suo scritto giovanile, Hegel collegava alla morte la *libertà*, la *storicità* e l'*individualità* dell'Uomo. Anche questo triplice tema è ripreso e precisato nei suoi scritti posteriori.

Consideriamo innanzitutto la *libertà*.

A più riprese, Hegel identifica libertà e Negatività. In maniera particolarmente netta lo fa nel *Sistema della morale* (del 1802?), dove, per esempio, scrive:

« L'entità-negativa (*das Negative*), cioè (*oder*) la libertà, cioè il delitto [titolo del paragrafo 2; vol. VII, p. 450].² – Questa entità-negativa, o la libertà pura, intraprende (*geht auf*) dunque la soppressione-dialettica (*Aufhebung*) dell'entità-oggettiva in modo tale (*so*) che essa ... fa dell'entità-negativa la realtà-essenziale (*Wesen*), nega perciò la realtà nella sua determinazione-specifica (*Bestimmtheit*) [data], ma fissa questa negazione » [vol. VII, p. 452, rr. 28-32].³

La libertà, che è la realizzazione e la manifestazione della Negatività, consiste dunque nell'atto di negare il

1. [Ora in *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 172, rr. 19-20].

2. [*System der Sittlichkeit*, in Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, cit., p. 450; cfr. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 217].

3. [*Ibid.*, p. 452; cfr. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 220].

reale nella sua struttura data e di mantenere la negazione sotto forma di un'opera creata da questa stessa negazione attiva. E questa libertà, che è Negatività, è la « realtà-essenziale » dell'Uomo.

Ma la Negatività, presa per se stessa, non è altro che il Nulla, che si può « manifestare » come morte. E Hegel lo dice a più riprese.

Così, per esempio, nelle *Lezioni* del 1805-1806, in cui scrive in una nota marginale (vol. XX, p. 166, ultime tre righe della Nota 2):¹

« Il suo risultato: – [la] morte, la Negatività pura, il Non-essere immediato ».

Se dunque, da una parte, la libertà è Negatività e se, d'altra parte, la Negatività è Nulla e morte, non c'è libertà senza morte, e solo un essere mortale può essere libero. Si può anzi dire che la morte è la « manifestazione » ultima e autentica della libertà.

Ora, davanti a questa conseguenza Hegel non arretra affatto e la accetta esplicitamente, come dimostrano per esempio i seguenti passi, tratti dal *Sistema della morale*² del 1802 e dalle *Lezioni* del 1803-1804:

« Questo Assoluto negativo, la libertà pura, è nella sua apparizione-o-manifestazione (*Erscheinung*) – la morte; e grazie alla facoltà (*Fähigkeit*) della morte il Soggetto si dimostra (*erweist*) libero e assolutamente elevato-al-disopra di ogni costrizione (*Zwang*). Il Soggetto è l'atto-di-costringere (*Bezwingung*) assoluto; e, poiché quest'atto è assoluto ... esso è il concetto di se stesso, dunque infinito, e l'opposto (*Gegenteil*) di se stesso, cioè assoluto;³ e la Particolarità pura che è nella morte è il suo opposto, [cioè] l'Universalità. Non c'è dunque libertà nell'atto-di-costringere se non per il fatto che esso ha puramente per scopo (*geht*

1. [*Jenenser Realphilosophie II*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 175, rr. 25-26].

2. [Come risulta dalle prime due citazioni, Kojève si riferisce invece all'altra opera del 1802: *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, cit.].

3. [Hegel scrive in realtà: *Absolute Befreiung*].

auf) la soppressione-dialettica d'una determinazione-specifica [data] ... e quindi per il fatto che questo atto, considerato in se stesso, si comporta (*sich hält*) in maniera puramente negativa (*rein negativ*) [vol. VII, p. 370, rr. 10-14, 20-25, 27-28].¹ – ... L'astrazione suprema della libertà, cioè il rapporto del costringere (*Bezwingens*) spinto fino alla sua soppressione-dialettica, cioè alla morte violenta libera [vol. VII, p. 389, rr. 17-19].² – Questo punto semplice as[soluto] della Coscienza (= Uomo) è l'essere-assoluto (*Absolutsein*) di questa, ma [assunta] come entità-negativa-o-negatrice; o, [in altri termini], l'essere-assoluto dell'individuo [assunto] come tale, come entità-particolare-isolata (*Einzelnen*). È la libertà del suo capriccio (*Eigensinn*). Il particolare (*Einzelne*) può trasformarsi (*sich machen*) in questo punto; può, in maniera assoluta, fare astrazione da tutto, abbandonare tutto; non può essere reso dipendente, [né può] essere trattenuto (*gehalten*) da nulla; può staccare da sé ogni determinazione-specifica da cui avrebbe dovuto essere preso (*gefaßt*), e [può] realizzare nella morte la propria indipendenza e la propria libertà assolute, [può realizzarvisi] come Coscienza assolutamente negativa-o-negatrice. Ma la morte ha in sé la contraddizione rispetto alla vita [vol. XIX, p. 218, rr. 1-12].³ – La sua [= del particolare] libertà particolare-isolata (*einzelne*) non è [nient'altro] che il suo capriccio, – la sua morte » [vol. XIX, p. 232, ultima riga della Nota 2].⁴

È dunque la morte, beninteso la morte volontaria o accettata con piena cognizione di causa, la manifestazione suprema della libertà, per lo meno della libertà « astratta » dell'individuo isolato. L'Uomo non potrebbe essere libero se non fosse essenzialmente e volontariamente mor-

1. [Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in Sämtliche Werke*, vol. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, cit., p. 448, rr. 14-17, 21-24, 26; cfr. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 90].

2. [*Ibid.*, p. 462, rr. 24-26; cfr. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 119].

3. [*Jenenser Realphilosophie I*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, cit., p. 296, rr. 6-13; cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 32-33].

4. [*Ibid.*, p. 315, r. 18; cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 52 n. 67].

tale. La libertà è l'autonomia di fronte al dato, cioè la possibilità di *negarlo* nel suo esser dato, ed è unicamente grazie alla morte volontaria che un uomo può sfuggire all'influenza di *qualsivoglia* condizione data (= imposta) dell'esistenza. Se l'Uomo non fosse mortale e non potesse darsi la morte senza « necessità », non sfuggirebbe alla determinazione rigorosa da parte della totalità data dell'Essere, la quale in questo caso meriterebbe d'essere chiamata « Dio ».

L'essenza della libertà individuale è dunque la Negatività, che si manifesta allo stato puro o « assoluto » come morte. Per questo, quando la libertà « pura » o « astratta » si realizza sul piano sociale, nel corso della seconda fase d'una Rivoluzione vera, cioè davvero *negatrice* del dato sociale, essa deve necessariamente manifestarsi come morte violenta collettiva o « Terrore ».

Hegel lo dice assai chiaramente nel paragrafo della *PhG* dedicato all'analisi della Rivoluzione (p. 320, rr. 9-15):

« L'unica opera e l'unica azione della Libertà generale (*allgemeinen*) è perciò la *morte*; vale a dire una morte che non ha nessun volume (*Umfang*) né riempimento-o-compimento (*Erfüllung*) interni, giacché ciò che viene negato [nella e mediante questa morte], è il punto non-riempito-e-compiuto dell'io-personale (*Selbsts*) assolutamente libero; essa è dunque la più fredda e più banale delle morti, non ha più significato-o-importanza dell'atto di tagliare in due un cavolo o d'una sorsata d'acqua. È nella banalità di questa sillaba¹ [che] consiste la saggezza del governo [rivoluzionario], [è a essa che si riduce] l'intelletto [che permette] alla volontà generale di compiersi (*vollbringen*) ».²

Nel corso della seconda fase rivoluzionaria, i rivoluzionari che aspirano alla « libertà assoluta » si oppongono come particolari isolati all'universale incarnato nello Stato. Vi si oppongono assolutamente, perché vogliono negare lo Stato dato in maniera assoluta, annientandolo com-

1. [La parola monosillabica tedesca: *Tod* (morte)].

2. [Cfr. *Fenomenologia*, II, p. 130].

pletamente. Lo Stato non può dunque mantenersi, la volontà *generale* non può compiersi, se non a condizione di negare questi « particolari » in maniera altrettanto assoluta di quanto è o vuol essere assoluta la loro *autoaffermazione* mediante la negazione delle realtà *universali*. Ecco perché la « saggezza del governo » si manifesta in questa fase con il Terrore. Ora, abbiamo visto che la morte affrontata volontariamente in una lotta negatrice è precisamente la più autentica realizzazione e manifestazione della libertà individuale assoluta. È dunque nel e mediante il Terrore che questa libertà si propaga nella società, e non può essere conseguita in uno Stato « tollerante », che non prende abbastanza sul serio i propri cittadini tanto da garantire loro il diritto politico alla morte.

Da queste analisi Hegel deduce che la libertà, essendo essenzialmente Negatività, non può né essere realizzata allo stato puro, né voluta per se stessa. La libertà (= « non-conformismo ») *assoluta* è Negatività *pura*, cioè Nulla e morte. Ora, questa si contrappone alla vita, all'esistenza, all'essere stesso. La Negatività è qualche cosa, e non mero Niente, solo grazie all'Essere (= Identità) che essa *conserva* pur negandolo. La Negazione (del dato) è *reale* solo come *creazione* (del nuovo) o *opera* compiuta. Il rivoluzionario non annienta se stesso se non nella misura in cui riesce a *conservare* la propria opera negatrice ricollegandola all'identità dell'essere, mantenuta attraverso la sua negazione mediante il ricordo o la tradizione.

Ciò significa che la libertà si *realizza* solamente come *Storia*, che l'uomo può *essere* libero solo nella misura in cui è *storico* (= sociale = statuale). Inversamente, c'è Storia solo là dove c'è libertà, cioè progresso o creazione, negazione « rivoluzionaria » del dato. E, poiché la libertà negatrice implica e presuppone la morte, soltanto un essere mortale può essere veramente storico.

Ma la Storia presuppone la morte anche indipendentemente dal fatto che incarna la libertà. Non c'è Storia se non dove ci sono, da una parte, tradizione e ricordo storico; dall'altra, educazione e resistenza a questa. Ora, tutto ciò presuppone una serie di generazioni *che si succedono*, vengono al mondo e vi muoiono. Infatti, la vita dei figli implica necessariamente la *morte* dei genitori.

Hegel lo afferma con insolita brutalità in una Nota marginale delle sue *Lezioni* del 1805-1806 (vol. XX, p. 202, Nota 3):¹

« I selvaggi dell'America del Nord uccidono i loro genitori; noi facciamo lo stesso ».

Certo, il figlio *educato* dai suoi genitori prolunga la loro azione sociale e politica, che è il loro stesso essere, e così assicura loro una « sopravvivenza » quaggiù, la sola « sopravvivenza » (del resto, limitata nel tempo) compatibile con la libertà. Ma la sopravvivenza storica conserva l'*universalità* dell'azione individuale, pur annientandone la *particolarità* (annientamento che è precisamente la *morte* dell'individuo). Educando il figlio, i genitori preparano la loro propria morte umana o storica, passando volontariamente dal presente al passato.

È quanto Hegel molto chiaramente dice nelle *Lezioni* del 1803-1804 (vol. XIX, pp. 223, rr. 18-20 - 224, rr. 13-22):²

« Educando il figlio, i genitori pongono in lui la loro coscienza già formata (*gewordenes*) e generano la loro morte ... Nell'educazione, l'*unità incosciente* del figlio si sopprime-dialetticamente; essa si articola in se stessa, diventa *coscienza formata-o-educata*; la coscienza dei genitori è la materia alle cui spese essa si forma-o-si-educa. I genitori sono per il figlio un presentimento (*Ahnen*) oscuro e sconosciuto di se stesso; essi sopprimono-dialetticamente l'essere-all'interno-di-sé (*Insichsein*) semplice-e-indiviso [e] compresso (*gedrungenes*) del figlio. Quel che gli danno, lo perdono; muoiono in lui; quel che gli danno è la loro coscienza. Qui, la coscienza è il divenire di un'altra coscienza in essa, e i genitori contemplano nel divenire del figlio la loro [propria] soppressione-dialettica (*Aufgehobenwerden*) ».³

1. [Ora in *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 211, r. 25; cfr. *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 95, nota 89].

2. [*Jenenser Realphilosophie I*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, cit., pp. 303, rr. 12-13 - 304, rr. 13-20].

3. [Cfr. *Filosofia dello spirito jense*, cit., pp. 41-42].

La Storia è trascendenza (nel mondo di quaggiù). È la « soppressione-dialettica » dell'Uomo, che si « nega » (come dato) « conservandosi » (come essere *umano*) e si « sublima » (= progredisce) mediante la sua auto-negazione conservatrice. E questo « movimento-dialettico » implica e presuppone la finitezza di ciò che si « muove », cioè la morte degli uomini che creano la Storia.

In quanto finitezza o temporalità e negatività o libertà, la morte è dunque doppiamente il fondamento ultimo e il movente primo della Storia. Ecco perché il processo storico implica necessariamente un'attualizzazione della morte con le guerre e le rivoluzioni cruento.

Nello scritto sul *Diritto naturale* (1802), Hegel afferma con decisione la necessità storica della guerra (vol. VII, pp. 372, rr. 5-8, 16-21, 24-35 - 373, rr. 21-22):¹

« L'aspetto-positivo (*Positive*) della forma assoluta (= Uomo) è la morale-consuetudinaria (*Sittliche*) assoluta, cioè l'appartenenza a un popolo [= Stato], dato che il particolare dimostra (*erweist*) in maniera non-ambigua l'unione (*Einssein*) con il popolo solo nell'aspetto-negativo, mediante il rischio di morte [che la guerra implica] ... Questo rapporto (*Beziehung*) tra individualità [politica] e individualità [politica = Stato] è una relazione (*Verhältnis*), e di conseguenza un rapporto duplice: l'uno è il rapporto positivo, la coesistenza (*Nebeneinanderbestehen*) uguale [e] tranquilla di tutt'e due nella pace ... L'altro è il rapporto negativo, l'esclusione di un'individualità da parte dell'altra; ed entrambi i rapporti sono assolutamente necessari ... Con questo secondo aspetto del rapporto viene posta la necessità della guerra per la forma-concreta (*Gestalt*) e l'individualità della totalità morale-consuetudinaria [= Stato]. La guerra, [proprio] perché c'è in essa la libera possibilità che siano annientate (*vernichtet*) non solo determinazioni-specifiche particolari-isolate, ma la loro integrità (*Vollständigkeit*) [assunta] come vita, e questo per l'Assoluto stesso, cioè per il popolo [= Stato]; - [la guerra] preserva la salute morale (*sittliche*) dei popoli nella sua

1. [Ora in *Jenaer Kritische Schriften*, cit., pp. 449, rr. 28-29, 36-38 - 450, rr. 1-2, 5-12, 30-31].

indifferenza verso le determinazioni-specifiche e verso l'assuefazione e la fissità (*Festwerden*) di queste ultime; allo stesso modo che il moto dei venti preserva le [acque dei] laghi dalla putredine cui le avrebbe votate una bonaccia prolungata; come una pace prolungata, o peggio ancora (*gar*) eterna, [avrebbe votato alla putredine] i popoli ... [infatti] ciò che [- come l'Uomo -] è negativo-o-negatore per la sua natura [che è Azione], deve restare negativo-o-negatore e non deve diventare qualcosa di fisso-e-di-stabile (*Festes*) ».¹

E nelle *Lezioni* del 1805-1806 Hegel insiste sul fatto che a rendere le guerre fattori creatori di Storia è la presenza in esse della morte (vol. XX, pp. 261, r. 18-262, r. 2).²

« La condizione-di-soldato e la guerra sono il sacrificio oggettivamente-reale dell'Io-personale, il pericolo di morte per il particolare – questa contemplazione (*Anschauung*) della propria Negatività astratta immediata; così come la guerra è ugualmente l'Io-personale immediatamente positivo del particolare ... di modo che [in essa] ciascuno, in quanto questo particolare, si crea (*macht*) da se stesso come potenza (*Macht*) assoluta si contempla come [quello che è] assolutamente libero, come Negatività universale [esistente] per sé e realmente opposta a un altro (*Anderes*). Solo nella guerra questo è permesso (*gewahrt*) al particolare: essa è [un] delitto [commesso] *per l'Universale* [= Stato]; lo scopo [della guerra è] la conservazione [mediata dalla negazione] del Tutto [= Stato] contro il nemico, il quale si appresta a distruggerlo. Quest'alienazione (*Entäußerung*) [del Particolare a vantaggio dell'Universale] deve avere precisamente questa forma astratta, essere priva-d'individualità: la morte dev'essere subita e data freddamente: non per mezzo d'un combattimento commentato (*statische*), in cui il particolare veda l'avversario e lo uccida spinto da un odio immediato; no, la morte è data e ricevu-

1. [Cfr. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., pp. 93-94, 95-96].

2. [*Jenenser Realphilosophie II*, cit.; ora in Hegel, *Jenauer Systementwürfe III*, cit., p. 275, rr. 9-21, 28].

ta nel-vuoto (*leer*), – *impersonalmente*, provenendo dal fumo dello sparo ».¹

Dunque, solo la guerra omicida assicura la libertà storica e la storicità libera dell'Uomo. L'Uomo è storico solo nella misura in cui partecipa attivamente alla vita dello Stato, e questa partecipazione culmina nel rischio volontario della vita in una guerra puramente politica. Perciò, l'uomo è veramente storico o umano solo nella misura in cui è un guerriero, almeno in potenza.

È quanto Hegel ha detto molto chiaramente nel *Sistema della morale* (del 1802?). Qui, egli ammetteva ancora la divisione irriducibile della società in tre « stati » (*Stände*) o classi: contadini, industriali e commercianti, nobiltà. I due primi « stati » lavorano, ma non lottano né rischiano la vita per lo Stato. La nobiltà è invece essenzialmente guerriera; ciò le permette di condurre una vita autenticamente umana, pur restando oziosa e beneficiando dei prodotti del lavoro delle altre classi: « Il loro lavoro può essere soltanto quello della guerra, o una formazione-educatrice (*Bilden*) per questo lavoro » (vol. VII, p. 476, rr. 16-18). Ora, è la nobiltà, ed essa soltanto, che realizza la Storia. Le altre classi la subiscono, e possono soltanto contemplare passivamente il processo storico incarnato nell'esistenza politica e guerriera dei nobili.

Hegel lo dice in un linguaggio altamente « metafisico », anzi schellinghiano, ma ciò nonostante chiarissimo (vol. VII, pp. 476, r. 38-477, r. 8):

« La prima utilità [dello stato della nobiltà guerriera] consiste nel fatto che esso è la forma-concreta morale reale assoluta, costituendo così per essi [= gli altri due stati] l'immagine dell'Assoluto [= Stato] che-esiste-come-un-essere-dato (*seiendend*) e si muove[-dialetticamente = storicamente, ciò che costituisce] la più alta contemplazione reale che la natura morale richiede. Per loro natura, quegli stati [non guerrieri] si arrestano a questa contemplazione. Non

1. [Cfr. Hegel, *Scritti politici (1798-1806)*, a cura di A. Plebe, Laterza, Bari, 1971², pp. 278-279].

sono nel concetto assoluto, mediante il quale questa [entità], posta (*gesetzes*) per la loro coscienza solo come un'entità-esteriore (*Äußeres*), sarebbe il loro Spirito peculiare, assoluto, moventesi[-dialetticamente], che supererebbe (*überwände*) tutte le loro differenze e determinazioni-specifiche [date]. Che la loro natura morale pervenga a tale contemplazione, – questo vantaggio è loro offerto dal primo stato [della nobiltà guerriera] ». ¹

Più tardi, e specialmente nella *PhG*, Hegel non ammette più questa concezione « feudale » della società. L'esistenza d'una classe di guerrieri oziosi gli si configura come un fenomeno storico transitorio. Ma il tema della necessità storica della guerra è ripreso nella *PhG*.

Qui, tra l'altro, Hegel dice (p. 246, rr. 8-23):

« Da una parte, la comunità (*Gemeinwesen*) può dunque organizzarsi nei sistemi dell'autonomia personale e della proprietà [privata], del diritto [privato] reale e personale; similmente, i modi del lavoro per gli scopi in un primo tempo particolari-e-isolati del guadagno e del godimento, [possono] articolarsi in associazioni (*Zusammenkünften*) proprie e divenire-autonome. [Ma] lo Spirito dell'associazione generale [= Stato] è l'*unità-indivisa* (*Einfachheit*) e la realtà-essenziale (*Wesen*) *negativa-o negatrice* di questi sistemi che si isolano. Per far sì che non mettano radici e si irrigidiscano (*festwerden*) in questo processo-d'isolamento, in seguito al quale il tutto si decomporrebbe e lo Spirito si volatilizzerebbe, di tanto in tanto il governo deve far vacillare questi sistemi mediante le guerre, ledere e sconvolgere (*verwirren*) così l'ordine e il diritto d'autonomia che si sono arrogati (*zurechtgemachten*), e mediante il lavoro imposto [della guerra] far sentire il loro padrone, [cioè] la morte, agli individui che, profondandosi (*sich vertiefend*) in questi sistemi, si distaccano dal tutto e tendono all'inviolabile *essere-per-sé* [isolato] e alla sicurezza della persona [privata]. Grazie a questa dissoluzione (*Auflösung*) della forma del sussistere-fisso-e-stabile (*Bestehen*), lo Spirito [= Stato] scaccia-il-pericolo della caduta (*Versinken*) dall'[esistenza-

1. [Cfr. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 261].

empirica] morale-consuetudinaria [= storica o umana] nell'esistenza-empirica (*Dasein*) naturale, e conserva ed eleva l'io-personale della sua coscienza nella *libertà* e nella sua *forza* ».¹

Certo, questo testo si trova nel paragrafo dedicato all'analisi dello Stato antico (cap. VI, A, a). Ora, il Signore, il cittadino dello Stato pagano, è per definizione ozioso. Non lavorando, egli non « nega » la Natura a lui esterna. La sua attività propriamente umana, cioè libera o negatrice, si riduce alla negazione della propria « natura » innata. E questa negazione culmina nel rischio volontario della vita, rischio corso in una lotta di puro prestigio, in una guerra puramente politica, spogliata di ogni « necessità vitale ». Perciò, lo Stato pagano, i cui cittadini sono guerrieri oziosi, può essere veramente umano, cioè libero e storico, solo nelle e mediante le guerre di prestigio che di tanto in tanto combatte.

Il Servo, e l'ex-Servo lavoratore, possono in via di principio umanizzarsi mediante il loro lavoro, senza rischiare la vita. Infatti, lavorando, essi « negano » il reale esterno dato e, di rimando, trasformano se stessi. In via di principio, lo Stato in cui i cittadini lavorano potrebbe rinunciare alle guerre senza decomporsi come Stato o entità veramente umana. Ma, nel testo citato, Hegel dice che praticamente uno Stato essenzialmente pacifista cessa di essere uno Stato propriamente detto, e diventa un'associazione privata industriale e commerciale avente come scopo supremo il benessere dei suoi membri, cioè precisamente la soddisfazione dei loro bisogni « naturali », vale a dire animali. Dunque, in fin dei conti, è la partecipazione alla lotta politica cruenta che eleva l'uomo al di sopra dell'animale, facendo di lui un cittadino.

Comunque, lo scopo ultimo del divenire umano è, secondo Hegel, la sintesi tra l'esistenza guerriera del Signore e la vita laboriosa del Servo. L'Uomo che è pienamente soddisfatto della propria esistenza e che perciò stesso porta a compimento l'evoluzione storica dell'umanità è il Cittadino dello Stato universale e omogeneo: cioè, secondo

1. [Cfr. *Fenomenologia*, II, pp. 14-15].

Hegel, il lavoratore-soldato degli eserciti rivoluzionari di Napoleone. È dunque la guerra (per il Riconoscimento) quel che mette fine alla Storia e porta l'Uomo alla sua perfezione (= soddisfazione). Così, l'Uomo non può arrivare alla propria perfezione se non nella misura in cui è mortale e in cui accetta consapevolmente il rischio della vita.

Certo, una volta istituito l'Impero universale e omogeneo, non ci sono più guerre, né rivoluzioni. In esso l'uomo può ormai vivere senza rischiare la propria vita. Ma l'esistenza veramente umana è allora quella del Saggio, che si limita a *comprendere* tutto, senza mai *negare* o *modificare* nulla (se non trasferendo le « essenze » dal reale nel discorso). Questa esistenza non è dunque né *libera*, né *storica* nel senso proprio di questi termini, nel senso attribuito loro da Hegel quando parla dell'Uomo prima della fine della Storia. La libertà e la storicità propriamente dette sono intimamente connesse con la morte: soltanto un essere mortale può essere libero e storico, a condizione che accetti l'idea e la realtà della propria morte e possa rischiare la propria vita senza alcuna « necessità », in funzione di un'« idea » o d'un « ideale ».

Infine, l'*individualità* umana è anch'essa condizionata dalla morte. Si può dedurlo ammettendo con Hegel che non si può essere individui se non essendo liberi, e che non si può essere liberi senza essere finiti o mortali. Ma questa conseguenza deriva anche direttamente dalla definizione hegeliana di Individuo.

Per Hegel, l'Individuo è una sintesi del Particolare e dell'Universale. La *particolarità* sarebbe puramente « data », « naturale », animale, se non fosse congiunta, nell'*individualità* umana, all'*universalità* del discorso e dell'azione (il discorso provenendo dall'azione). Ora, l'azione del particolare – ed è sempre un *particolare* ad agire – è veramente *universale* solo se realizza e manifesta la « volontà generale » d'una « comunità » (*Gemeinwesen*), cioè, in fin dei conti, d'uno Stato. Solo agendo come cittadino (*contro* il suo interesse « privato », particolare), l'uomo è veramente e realmente universale, pur restando particolare; solo nello e per mezzo dello Stato si manifesta e si attua l'*individualità* umana, giacché è lo Stato ad attribuire al *particolare* una

realtà e un valore *universalmente* riconosciuti. Ma l'azione mediante e per lo Stato culmina nel rischio della vita (particolare) per fini puramente politici (= universali); un cittadino che rifiuta di rischiare la propria vita per lo Stato perde la propria cittadinanza, cioè il riconoscimento universale. Dunque, in fin dei conti, l'uomo può essere un *individuo* solo perché può *morire*.

Hegel lo dice in maniera chiarissima nelle *Lezioni* del 1803-1804 (vol. XIX, pp. 230, r. 32-231, r. 10):¹

« Quest'essere-dato della soppressione-dialettica (*Aufgehobenseins*) della totalità particolare [cioè del Cittadino, dell'individuo] è la totalità [assunta] come assolutamente universale, come *Spirito* assoluto [= Popolo = Stato]. È lo Spirito come Coscienza assolutamente reale. La totalità particolare [cioè, l'individuo] si contempla [nello Stato, in quanto cittadino] come una [totalità] ideale, soppressa dialetticamente; e non è più particolare; al contrario, essa è per se stessa quest'autosoppressione-dialettica, e non è riconosciuta [come Cittadino], non è *universale* [in quanto Cittadino] se non in quanto è questa [totalità] soppressa-dialetticamente. La Totalità [= l'Universale] come una Particolarità[, cioè l'Individualità,] è posta in (*an*) se stessa come una totalità soltanto possibile, non-esistente-per-sé, soltanto [come una totalità che,] nel suo mantenersi-nell'esistenza (*Bestehen*), è sempre pronta alla morte, ha rinunciato a se stessa, esiste, è vero, come totalità particolare – in quanto famiglia, o nella proprietà [privata] e nel godimento [personale] –, ma in maniera tale che questo rapporto [puramente particolare qual è la famiglia, la proprietà e il godimento] è per essa un [rapporto] ideale e si dimostra (*erweist*) come quello che sacrifica se stesso ».²

Il fatto che l'Individualità implichi e presupponga la finitezza o la morte può venir chiarito anche in un altro modo.

L'Universale è la *negazione* del Particolare in quanto

1. [*Jenenser Realphilosophie I*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, cit., pp. 312, r. 19-313, r. 8].

2. [Cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 30].

tale. Se si vuole trasformare un'entità concreta (= particolare) in concetto (= universale), in « nozione generale », bisogna staccarla dall'*hic et nunc* della sua esistenza-empirica (questo cane è qui e ora, ma il concetto: « questo cane » è « dovunque » e « sempre »). Allo stesso modo, se si vuole realizzare l'individualità trasformando la particolarità dell'esistenza in universalità umana, bisogna staccare realmente l'uomo dal suo *hic et nunc*. Ma, per l'animale umano, questo distacco reale equivale alla morte, giacché, cessando di esistere qui e ora, egli non esiste affatto (come morto, questo cane è anch'esso « dovunque » e « sempre »). Così, la penetrazione reale dell'Universale nel Particolare è il compimento della finitezza di quest'ultimo, cioè la sua morte effettiva. E, se l'esistenza umana può essere universale pur rimanendo particolare, cioè se l'Uomo può esistere come individuo, è unicamente perché l'universalità della morte può essere presente in lui quando è ancora vivo: idealmente, nella coscienza che ne ha; e realmente, grazie al rischio volontario della vita (dato che la coscienza presuppone il rischio).

A più riprese, Hegel ha insistito sul fatto che la morte è la manifestazione, e, se si può dire, la « realizzazione » suprema dell'Universale nell'esistenza empirica. Lo afferma, tra l'altro, nelle *Lezioni* del 1803-1804, nelle *Lezioni* del 1805-1806 e nella *PhG*:

« La morte è l'aspetto dello sdoppiamento del genere [in particolarità e universalità] e la perfetta liberazione degli elementi-constitutivi [che sono il Particolare dell'Universale], [la morte è] l'unità immediata dell'Essere-dato (*Sein*), ma nel suo concetto [essa è] l'Io-personale (*Selbst*) universale, che esiste come universale » [vol. XIX, p. 254, rr. 4-8].¹ – « Nella morte – la potenza assoluta, il *padrone* del particolare; cioè la volontà comune [= universale] è diventata l'Essere-dato puro [che è il cadavere del cittadino morto per lo Stato] » [vol. XX, p. 225, Nota 3].² – « Quest'Universalità

1. [*Jenenser Realphilosophie I*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, cit., p. 308, rr. 13-15].

2. [*Jenenser Realphilosophie II*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 236, rr. 21-22; cfr. *Filosofia dello spirito jenesese*, cit., p. 122].

alla quale il Particolare perviene in quanto *tale*, è l'Essere-dato-puro, la morte ... la morte è il compimento-o-la perfezione (*Vollendung*) e il lavoro supremo che l'individuo come tale [cioè come Particolare] intraprende per la comunità [= Stato = Universale] » [*PhG*, p. 244, rr. 14-15, 26-28].¹

Così, la « facoltà della morte » (*Fähigkeit des Todes*) è la condizione necessaria e sufficiente non soltanto della libertà e della storicità dell'Uomo, ma anche della sua universalità, senza la quale egli non sarebbe veramente individuo.

« L'Essere vero dell'Uomo è la sua *azione* » dice Hegel. Ora, l'Azione è la realizzazione della Negatività, che sul piano fenomenologico si manifesta come morte. S'intende: come morte cosciente e volontaria, cioè accettata liberamente, senza alcuna *necessità* vitale. Una tale accettazione della morte si produce quando l'uomo rischia consapevolmente la propria vita in funzione del solo desiderio di « riconoscimento » (*Anerkennen*), della pura « vanità ». Il desiderio di riconoscimento è il desiderio d'un *desiderio*, cioè non d'un essere dato (= naturale), ma della presenza dell'assenza d'un tale essere. Questo desiderio *trascende* dunque il dato naturale, e nella misura in cui si *realizza* crea un essere trans-naturale o *umano*. Il desiderio però si *realizza* solo nella misura in cui ha maggior potenza dell'essere dato naturale, cioè nella misura in cui lo *annienta*. Certo, l'essere che si annienta in funzione d'un desiderio di riconoscimento scompare, ma la sua scomparsa è quella d'un essere *umano*, – è una *morte* nel senso proprio del termine. E quest'annientamento dell'animale costituisce la creazione dell'Uomo. È vero, l'Uomo si annienta nella propria *morte*. Ma, fintanto che questa morte *dura* come volontà cosciente del rischio della vita in vista del riconoscimento, l'Uomo si mantiene nell'esistenza empirica come essere *umano*, cioè trascendente rispetto all'essere *dato*, alla Natura.

Dunque, per la prima volta nel Mondo (dato) naturale

1. [Cfr. *Fenomenologia*, II, pp. 11-12].

l'Uomo appare (o si crea) come combattente della prima Lotta cruenta di puro prestigio. Ciò significa che un essere non si può costituire come essere umano se non a condizione di essere finito o mortale (cioè, « vivente »). Significa anche che un essere può vivere umanamente solo a condizione di « realizzare » la propria morte: di prenderne coscienza, di « sopportarla », di essere capace di affrontarla volontariamente. Per Hegel, essere Uomo significa poter e saper morire. « Il vero essere dell'Uomo » è dunque, in ultima istanza, la sua morte in quanto fenomeno *cosciente*.¹

L'idea della Lotta cruenta per il riconoscimento, che genera il rapporto di Signoria e Servitù, compare negli scritti di Hegel verso il 1802 (*Sistema di morale*, vol. VII, pp. 445-447).² Ma è soprattutto nelle *Lezioni* del 1803-1804 che Hegel insiste a lungo su quest'idea. Il tema ritorna nelle *Lezioni* del 1805-1806. Nella *PhG* (1806), la nozione del valore *antropogeno* della Lotta e del Rischio della vita è definitivamente individuata, e formulata in maniera perfettamente chiara.

Ecco, anzitutto, alcuni passi tratti dalle *Lezioni* del 1803-1804.

Hegel comincia con il dire che il semplice *possesso*, puramente « naturale », quale si osserva nell'animale, non diventa *proprietà* essenzialmente umana, cioè un possesso *riconosciuto*, ossia giuridico, se non in e mediante una lotta a morte impegnata in vista di questo riconoscimento. Non è per possedere realmente la cosa disputata che si rischia la propria vita in questa lotta di puro prestigio: è per far riconoscere il proprio diritto *esclusivo* al possesso. E questo diritto diventa *reale*, il « soggetto giuridico » (= essere

1. Sulla scia di Hegel, Heidegger dirà che l'esistenza umana (*Dasein*) è una « vita in vista della morte » (*Leben zum Tode*). Molto tempo prima di Hegel, anche il Cristiano lo diceva. Ma per il Cristiano la morte è solo un passaggio all'aldilà: egli non accetta la morte propriamente detta. L'uomo cristiano non si pone faccia a faccia con il Nulla. Nella sua esistenza si riferisce a un « altro mondo », essenzialmente *dato*. In lui non c'è dunque « trascendenza » (= libertà) nel senso hegeliano, e heideggeriano, del termine.

2. [Cfr. *Sistema dell'eticità*, in Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., pp. 208-218].

specificamente umano) si realizza solo in e mediante questo rischio, e, in ultima analisi, nella e per la morte.

Ecco come si esprime Hegel:

« Il particolare non è una Coscienza (= Uomo) se non nella misura in cui ciascuna particolarità del suo possesso (*Besitzes*) e del suo essere-dato appare come collegata alla sua realtà-essenziale (*Wesen*) totale, [come] implicata (*aufgenommen*) nella sua Indifferenza, nella misura in cui egli pone ogni elemento-costitutivo (*Moment*) come [ciò che è] *lui stesso*; giacché questo è la Coscienza, l'essere-ideale del Mondo. Di conseguenza, [persino] la lesione di una delle sue particolarità è infinita; è un oltraggio assoluto, un oltraggio a lui [assunto] come un tutto, un oltraggio al suo onore; e la collisione per ogni cosa-particolare è una lotta per il tutto. La cosa [disputata], [cioè] la determinazione-specifica, non è affatto considerata in quanto valore, in quanto cosa; essa è, al contrario, interamente annientata, interamente ideale; c'è solo il fatto che essa si riferisce a me, che io sono una Coscienza, che la cosa ha perduto la sua opposizione di fronte a me [diventando mia proprietà riconosciuta]. I due [avversari], che si riconoscono e vogliono sapersi riconosciuti reciprocamente come questa totalità dei particolari, si affrontano in quanto questa totalità. E il significato-e-importanza (*Bedeutung*)¹ che si attribuiscono reciprocamente è: [a)] che ciascuno appaia nella coscienza dell'altro come colui che lo esclude dall'intera estensione della sua particolarità [cioè da tutto ciò che essa possiede]; [b)] che egli sia, in questa sua esclusione [o esclusività] realmente [una] totalità. Nessuno può dimostrarlo all'altro con parole, assicurazioni, minacce o promess[e]. Infatti, il linguaggio non è che l'esistenza ideale della Coscienza, mentre qui si contrappongono entità-oggettivamente-reali, cioè entità-assolutamente-opposte, entità-esistenti-assolutamente-per-sé, e la loro relazione è assolutamente una relazione pratica, [che è] essa stessa oggettivamente-reale. Il termine-medio (*Mitte*) del loro

1. [Kojève non accetta la lezione di Johannes Hoffmeister: *Bed[ingung]* (condizione), e la modifica in *Bedeutung*, che è quella accolta nell'edizione critica: *Jenaer Systementwürfe I*, cit., p. 308, r. 8].

riconoscimento (*Anerkennen*) dev'essere esso stesso oggettivamente-reale. Di conseguenza, essi si devono-necessariamente (*müssen*) ledere l'un l'altro; il fatto che ciascuno si pone come totalità esclusiva nella particolarità della sua esistenza deve-necessariamente diventare oggettivamente-reale; l'oltraggio è necessario... » [vol. XIX, pp. 226, r. 6-227, r. 20].¹ – « E questa collisione deve e dovrebbe (*muß und soll*) aver luogo, giacché il fatto che il particolare come tale è una Ragione (*Vernunft*), [una] Indifferenza, può essere conosciuto solo nella misura in cui ogni particolarità del suo possesso e del suo essere-dato è posta in questa Indifferenza [?], e si riferisce a essa in quanto [un] tutto. Il che non si può mostrare se non nella misura in cui esso impegna (*daraufsetzt*) tutta la propria esistenza per la sua conservazione [come proprietario], [in cui] non si divide assolutamente. E la dimostrazione si compie soltanto con la morte » [vol. XIX, p. 226, Nota 3, rr. 1-7].²

Ma non soltanto per far riconoscere la sua proprietà e farsi riconoscere come proprietario (= soggetto o persona giuridica) l'uomo deve rischiare la propria vita in una lotta a morte di puro prestigio. Deve farlo anche in vista del riconoscimento della sua realtà e del suo valore umano in generale. Ora, secondo Hegel, l'Uomo è umanamente reale e realmente umano solo nella misura in cui è riconosciuto come tale. È dunque per essere umano e per manifestarsi o apparire come tale che l'Uomo deve poter morire e saper rischiare la propria vita.

Ecco come Hegel si esprime:

« Ciascuno può essere riconosciuto dall'altro solo nella misura in cui la sua apparizione multiforme (*mannigfaltige Erscheinung*) è in lui indifferente, [in cui] egli si dimostra come infinito in ogni particolarità del suo possesso e vendica ogni offesa (*Verletzung*), [spingendosi] fino alla morte [dell'offensore]. E quest'offesa deve-necessariamente

1. [*Jenenser Realphilosophie I*, cit.; ora in Hegel, *Jenæer Systementwürfe I*, cit., pp. 307, r. 11-309, r. 3; cfr. *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 44-47].

2. [Ora in *ibid.*, p. 308, rr. 21-26; cfr. *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 45, n. 62].

aver luogo, giacché la Coscienza [= Uomo] deve-necessariamente avere come scopo (*auf ... gehen*) questo riconoscimento; i particolari devono-necessariamente offendersi a vicenda, per conoscersi (*Erkennen*) [e sapere] se sono-dotati-di-ragione [= umani]. Infatti, la Coscienza è essenzialmente una coscienza tale che la totalità del particolare si contrapponga e sia la stessa in quest'atto-di-farsi-altro (*Anderswerden*), che la totalità del particolare sia in un'altra coscienza, e sia la coscienza dell'altro, e in questa sia precisamente questo mantenimento assoluto della totalità [propria] che essa ha per se stessa; cioè [la Coscienza è essenzialmente tale] che deve essere riconosciuta dall'altro. Ma il fatto che la mia totalità, [assunta] come [quella] d'un particolare, sia nell'altra coscienza precisamente questa totalità esistente-per-sé, [cioè il fatto] che essa sia riconosciuta, rispettata, — è un fatto che posso sapere solo per l'apparizione dell'agire (*Handelns*) dell'altro nei confronti della mia totalità; similmente l'altro deve in pari tempo apparirmi egli esso come una totalità quale io appaio a lui. Se essi si comportano negativamente [evitandosi], se si lasciano reciprocamente [in pace], — allora nessuno è apparso all'altro come [una] totalità, né l'essere-dato dell'uno [è apparso] come una totalità nella coscienza dell'altro, né la presentazione (*Darstellen*), né il riconoscimento. Il linguaggio, le spiegazioni, le promesse, non sono questo riconoscimento; infatti, il linguaggio non è che un termine medio ideale [tra i due]: scompare come appare, non è un riconoscimento permanente (*bleibendes*), reale » [vol. XIX, p. 226, Nota 3, rr. 15-fine].¹

« Ogni particolare deve porsi come totalità nella coscienza dell'altro in maniera tale da impegnare contro l'altro, per la conservazione di una particolarità qualsiasi, tutta la propria totalità apparente, la sua vita [stessa]; similmente ciascuno deve-necessariamente avere come scopo la morte dell'altro. Io posso conoscermi nella coscienza dell'altro come questa totalità particolare [cioè come individuo o persona umana] solo nella misura in cui

1. [Orain *ibid.*, pp. 309, rr. 19-31 - 310, rr. 19-21; cfr. *Filosofia dello spirito jense*, cit., pp. 45-46, n. 62].

mi pongo nella sua coscienza come essente nella mia esclusione [di lui] una totalità dell'esclusione, [cioè come] avente come scopo la sua morte. Avendo come scopo la sua morte, mi espongo io stesso alla morte, rischio la mia vita. Cado nella contraddizione di voler affermare-o-imporre (*behaupten*) la particolarità del mio essere-dato e del mio possesso; e quest'affermazione si trasforma nel suo opposto, [cioè nel fatto] che io sacrifico tutto questo possesso e la possibilità di ogni possesso e di ogni godimento, [che io sacrifico] la vita stessa. Ponendomi come totalità della particolarità, io sopprimo-dialetticamente me stesso come totalità della particolarità; voglio essere riconosciuto in questa estensione della mia esistenza, nel mio essere-dato e nel mio possesso; ma lo trasformo in questo: che sopprimo-dialetticamente questa esistenza, e sono veramente riconosciuto come dotato-di-ragione [= umano], come totalità, solo nella misura in cui, avendo come scopo la morte dell'altro, rischio io stesso la mia vita e sopprimo-dialetticamente quest'estensione della mia stessa esistenza, [cioè] la totalità della mia particolarità.

« Questo riconoscimento *della totalità della particolarità porta dunque con sé il nulla della morte*. Ciascuno deve-necessariamente conoscere se l'altro è una Coscienza assoluta [Uomo]. Ciascuno deve-necessariamente porsi di fronte all'altro in una relazione tale che renda manifesto ciò; deve-necessariamente offenderlo, e ciascuno può sapere dall'altro se egli è [una] totalità [= individualità o persona umana] solo costringendolo a spingersi fino alla morte (*bis auf den Tod treibt*); così come ciascuno si dimostra a se stesso come [essente una] totalità solo spingendosi egli stesso fino alla morte. Se si ferma in se stesso al di qua (*innerhalb*) della morte, se si dimostra all'altro unicamente come chi ipoteca la perdita d'una parte o della totalità del possesso, come [chi rischia] ferite [e] non la vita stessa, – egli è allora per l'altro, in-maniera-immediata, una non-totalità; non è assolutamente per sé; diventa il Servo dell'altro. Se si ferma in se stesso al di qua della morte e cessa il combattimento (*Streit*) prima di essere messo a morte, allora non si è dimostrato come totalità, né come tale ha riconosciuto l'altro...

« Questo riconoscimento dei particolari è dunque in se

stesso [una] contraddizione assoluta: il riconoscimento non è che l'essere-dato della Coscienza, [assunta] come totalità, in un'altra Coscienza; ma nella misura in cui la [prima] Coscienza diventa oggettivamente-reale, essa sopprime-dialetticamente l'altra Coscienza [uccidendola]: con ciò il riconoscimento si sopprime-dialetticamente da sé. Èsso non si realizza; al contrario, nella misura in cui (*indem*) è [= esiste], cessa d'essere [= esistere]. E tuttavia la Coscienza non è [= non esiste] in pari tempo se non come un atto-d'essere-riconosciuto da un altro, e, in pari tempo, non è Coscienza se non come unità (*Eins*) numerica assoluta, ed [essa] deve necessariamente essere riconosciuta come tale; ma ciò significa che essa deve necessariamente avere come scopo la morte dell'altro e la propria, ed essa è [= esiste] solo nella realtà-oggettiva della morte» [vol. XIX, pp. 228, r. 17, 229, r. 31 e 231, rr. 7-17].¹

Dunque, in ultima analisi, la realtà *umana* è « la realtà-oggettiva della *morte* »: l'Uomo non è solo *mortale*, è la *morte* incarnata; è la propria morte. Al contrario della morte « naturale », semplicemente biologica, la morte che è l'Uomo è una morte « violenta », insieme cosciente di sé e volontaria. Dunque, la morte umana, la morte dell'uomo, e, di conseguenza, tutta la sua esistenza veramente umana, sono, se si vuole, un *suicidio*.

Hegel lo dice molto chiaramente nelle *Lezioni* del 1805-1806² (vol. XX, p. 211, rr. 34-36):³

« La Coscienza [= l'uomo impegnato nella Lotta per il riconoscimento], [assunta] come coscienza, sembra che abbia come scopo la *morte* d'un altro; ma [in sé o per noi, cioè in verità] essa ha come scopo la sua propria morte; [essa è] suicida, nella misura in cui si espone al *pericolo* ».

1. [Ora in *Jenaer Systementwürfe I*, cit., pp. 310, r. 3, 311, r. 15 e 312, rr. 1-9; cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 48-49, 49-50].

2. Qui Hegel dedica solo due pagine (vol. XX, pp. 211-213) all'analisi della Lotta per il riconoscimento, e non dice nulla di veramente nuovo.

3. [Ora in *Jenaer Systementwürfe III*, p. 221, rr. 2-4; cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 105].

Ora, soltanto nella Lotta per il riconoscimento, unicamente grazie al rischio della vita che questa implica, l'essere dato (animale) si crea come essere *umano*. Dunque l'essere stesso dell'Uomo che « appare » o si manifesta come un *suicidio* differito o, come direbbe Hegel, « mediato » (*vermittelt*) dall'Azione negatrice che genera la coscienza discorsiva dell'esterno e di sé. L'Uomo è un essere che si suicida, o che per lo meno possiede la facoltà di suicidarsi (*Fähigkeit des Todes*). L'esistenza umana dell'Uomo è una *morte* cosciente o volontaria in via di divenire.

Nella *PhG*,¹ Hegel riprende e precisa il tema della Lotta per il riconoscimento, insistendo sul suo carattere *antropogeno*: solo in e mediante questa Lotta l'uomo può crearsi a partire dall'animale. Ed Hegel precisa che in questa Lotta quel che importa non è la volontà d'uccidere, bensì quella d'esporsi al pericolo della morte senza necessità alcuna, senza esservi costretto in quanto animale. Solo mediante il pericolo della morte volontariamente corso in una Lotta di puro prestigio si conquista la *verità* del Riconoscimento. La « verità » – cioè la realtà-rivelata, e quindi la realtà stessa. Ora, l'Uomo non è umanamente *reale* se non nella misura in cui è *riconosciuto*. Dunque, nel e mediante l'atto volontario di affrontare la morte, si costituisce o si crea la stessa realtà umana.

Così, nella *PhG*, Hegel mantiene e rafforza l'idea fondamentale delle *Lezioni* del 1803-1804, in cui assimila l'auto-creazione dell'Uomo all'attualizzazione della sua morte. Ma abbandona il paradosso che aveva dapprima sostenuto. Certo, continua a dire che la morte significa per l'uomo il suo annientamento totale e definitivo (cfr. *PhG*, p. 112, secondo capoverso). Ma non dice più che la *realizzazione* dell'Uomo può compiersi interamente solo nella *morte* effettiva, cioè proprio mediante l'*annientamento*. Nel testo in questione, egli dice esplicitamente che basta il solo *rischio* della vita a realizzare l'essere umano. L'essere che ha volontariamente rischiato la propria vita, ma è sfuggito alla morte, può *vivere* umanamente, cioè mantenersi come

1. Si veda più sopra la traduzione commentata della sezione A del capitolo iv, pubblicata in *A guisa di introduzione*.

uomo nell'esistenza empirica (*Dasein*) in seno al Mondo naturale.

E precisamente grazie al rischio della vita l'Uomo comprende d'essere essenzialmente *mortale*, nel senso che non può *esistere* umanamente al di fuori dell'animale che serve da supporto alla sua auto-coscienza.

L'uomo che ha ingaggiato la Lotta per il riconoscimento deve restare in vita per poter *vivere* umanamente. Ma egli vive *umanamente* solo nella misura in cui è *riconosciuto* dall'altro. Dunque, anche il suo avversario deve sfuggire alla morte. Contrariamente a quanto Hegel diceva nelle *Lezioni* del 1803-1804 (vol. XIX, p. 229),¹ il combattimento deve cessare prima della messa a morte.

In queste *Lezioni*, Hegel ammetteva quest'eventualità. Essa si produce quando uno dei due avversari rifiuta il rischio della vita e si sottomette all'altro diventando il suo Servo, cioè riconoscendolo senza esserne a sua volta riconosciuto. Ma rifiutare il rischio significa restare nei limiti dell'animalità. Il Servo non è dunque un essere veramente umano, e un « riconoscimento » da parte sua non può perciò realizzare l'umanità del riconosciuto. Così, il vero riconoscimento si può realizzare solo nella e mediante la *morte*, che *annienta* colui che riconosce, dunque il riconoscimento stesso, e quindi il riconosciuto come tale, cioè come essere veramente umano. Di qui il paradosso.

Nella *PhG*, Hegel evita questo paradosso ammettendo l'umanità del Servo e, quindi, il valore antropogeno del suo riconoscimento del Signore. Ma come giustifica l'umanità dell'essere che ha appunto *rifrutato* di subordinare la propria vita animale al desiderio umano e antropogeno del Riconoscimento?

Il Signore si umanizza (si realizza come Signore, cioè come essere specificamente umano) mediante il riconoscimento da parte del Servo; riconoscimento che egli, accettando il rischio « contro-natura » che il futuro Servo rifiuta, gli impone. Quanto al Servo, egli si umanizza (si realizza come Servo, che è pur sempre un modo di essere

1. [*Jenenser Realphilosophie I*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, cit., pp. 310, r. 10, 311, r. 12 e 312, rr. 23-25; cfr. *Filosofia dello spirito jense*, cit., pp. 48-49].

specificamente umano) grazie alla *coscienza* della propria finitezza essenziale, che egli acquisisce provando l'angoscia della morte; morte che gli appare *nel corso di una Lotta per il riconoscimento*, cioè come qualcosa che non è una necessità puramente biologica.

Al pari del Signore, il Servo è autocosciente, cioè essenzialmente *umano* nella sua esistenza empirica. Certo, all'inizio, al suo stato nascente per così dire, il Servo è umano solo in potenza, mentre l'umanità del Signore è « oggettivamente-reale » perché effettivamente riconosciuta. Ciò non toglie però che, mediante la Lotta, l'Uomo si crei insieme come Signore e come Servo, e che entrambi siano specificamente umani. E, in ultima analisi, lo sono per il fatto che entrambi sono stati messi in presenza della loro morte.

Il Servo realizza e perfeziona la sua umanità *lavorando* al servizio del Signore. Ma questo lavoro servile o servente ha una virtù antropogena solo nella misura in cui nasce dall'angoscia della morte ed è accompagnato dalla coscienza della finitezza essenziale di colui che serve lavorando.

Al contrario del Signore, che resta per sempre fissato nella sua umanità di Signore, il Servo sviluppa e perfeziona la propria umanità di origine servile. S'innalza al pensiero discorsivo ed elabora la nozione astratta di libertà; inoltre, si crea come Cittadino libero, e alla fine pienamente *soddisfatto*, trasformando il Mondo dato con il Lavoro ch'egli effettua al Servizio della comunità. È lui dunque, e non il Signore, l'Uomo propriamente detto, l'Individuo che crea liberamente la Storia. Teniamo però ben presente che il Servizio e il Lavoro sono liberi e creatori solo nella misura in cui sono svolti nell'Angoscia che nasce dalla coscienza della morte. Dunque, in fin dei conti, è questa coscienza della morte a umanizzare l'Uomo e a costituire il fondamento ultimo della sua umanità.

Se c'è omicidio e lotta cruenta per il riconoscimento, è affinché ci sia « suicidio » o rischio volontario della vita. Ma questo stesso rischio, che si attualizza nel Signore, si dà affinché nel Servo abbia luogo l'esperienza della morte, che gli rivela la sua finitezza. Solo la vita in presenza della morte è la « vita dello Spirito », cioè la vita specificamente

umana, che può raggiungere la propria perfezione o la pienezza della soddisfazione.

L'Uomo è il solo essere al mondo che *sappia* di dover morire, e si può dire che è la coscienza della sua morte: l'esistenza veramente umana è una coscienza esistente della morte o una morte autocosciente. Dato che la perfezione dell'uomo sta nella pienezza dell'autocoscienza, e che l'Uomo è essenzialmente finito nel suo stesso essere, l'esistenza umana culmina nell'accettazione cosciente della finitezza. E la piena comprensione (discorsiva) del senso della morte costituisce la Sagghezza hegeliana, che porta a compimento la Storia procurando all'Uomo la Soddisfazione.

Infatti, pervenendo alla Sagghezza, l'Uomo comprende che unicamente la sua finitezza, o la sua morte, gli assicura la libertà assoluta, liberandolo non solo dal Mondo dato, ma anche dal dato eterno e infinito che sarebbe Dio se l'Uomo non fosse mortale. E la coscienza di questa libertà assoluta soddisfa l'orgoglio infinito dell'Uomo, che costituisce la base stessa della sua esistenza umana e il movente ultimo e irriducibile del suo agire auto-creatore.

In via generale, l'antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata. E Hegel se ne rende conto perfettamente. A più riprese, egli ripete che tutto quanto la teologia cristiana dice è assolutamente vero, a condizione che non venga applicato a un immaginario Dio trascendente, bensì all'Uomo reale che vive nel Mondo. Il teologo fa dell'antropologia senza rendersene conto. Hegel non fa che prendere veramente coscienza del sapere cosiddetto teo-logico, spiegando che il suo oggetto reale non è Dio, bensì l'Uomo storico o, come ama dire, « lo Spirito del popolo (*Volksgeist*) ».

Tra l'altro, questa concezione è chiaramente espressa da Hegel alla fine delle *Lezioni* del 1805-1806 (vol. XX, p. 268, rr. 7-21):¹

1. [*Jenenser Realphilosophie II*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 282, rr. 6-15; cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 169-170].

« La Religione [in generale] è lo Spirito rappresentato [-come-un'entità-estriore] (*vorgestellt*); [essa è] l'Io-personale (*Selbst*) che non fa coincidere (*nicht zusammenbringt*) la propria coscienza pura con la propria coscienza oggettivamente-reale, [e] per il quale il contenuto di quella si oppone [a lui], in questa, come un'entità-altra [da lui]. [In altri termini, l'uomo religioso è l'uomo il quale non sa che, quando crede di parlare di Dio, in realtà parla di se stesso] ... [L']idea della Religione assoluta [o cristiana] è l'idea speculativa che l'Io-personale, [o] l'entità-oggettivamente-reale, è [il] pensiero, [che] realtà-essenziale (*Wesen*) ed essere-dato (*Sein*) [sono] la stessa cosa. Ciò è posto [= espresso] in maniera tale *che Dio*, [cioè] *la realtà essenziale assoluta trascendente* (*jenseitige*), [è] *diventato Uomo*, *quest'essere-oggettivamente-reale*; ma anche che questa realtà-oggettiva si è soppressa-dialetticamente, è diventata una [realtà] passata, e [che] questo Dio, che è [da una parte una] realtà-oggettiva [particolare data] e[, d'altra, una] realtà-oggettiva soppressa-dialetticamente, cioè universale, è la stessa cosa dello Spirito-del-popolo; solo come immediatezza [cioè in quanto rappresentato (*vorgestellt*) come un uomo singolo chiamato Gesù] esso è lo Spirito della comunità [cristiana]. *Che Dio è Spirito, questo è il contenuto* di questa religione [cristiana] ».

Hegel è dunque d'accordo con il Cristianesimo nel dire che l'« Assoluto », o la Totalità di ciò che è, non è Identità, Essere-dato, Sostanza o Natura, bensì Spirito, cioè Essere-rivelato dalla Parola o dalla Ragione discorsiva (Logos). Ma, per il Cristiano, questo Spirito « assoluto » è un Dio trascendente, mentre per Hegel è l'Uomo-nel-mondo. E questa differenza radicale e irriducibile si riduce, in fin dei conti, al fatto che lo Spirito cristiano è eterno e infinito, mentre lo Spirito a cui Hegel si riferisce è essenzialmente finito o mortale. È l'introduzione dell'idea della morte che trasforma la teo-logia in antropologia. E prendendo questa idea alla lettera, cioè sopprimendo le nozioni di sopravvivenza e di risurrezione, si perviene all'antropologia vera, o hegeliana.

Anche di questo Hegel si rende pienamente conto, e lo dice chiaramente interpretando il mito evangelico in una

nota marginale che si riferisce al passo citato (vol. XX, p. 268, Nota 3, ultime due righe):¹

« Non è quest'uomo che muore, ma il *divino* [come tale]; è precisamente a causa di ciò (*eben dadurch*) che questo divino diventa Uomo ».

Così, dimostrando che la coscienza, l'autocoscienza, la volontà razionale e la ragione discorsiva implicano e presuppongono la finitezza o la morte, Hegel dimostra che lo « Spirito assoluto », o la totalità dell'Essere rivelato, non è un Dio eterno che crea il Mondo a partire dal Nulla, ma l'Uomo negoziatore del Mondo naturale, dato da tutta l'eternità, in cui egli stesso nasce e muore in quanto umanità storica.

In ultima analisi, il Dio della teologia cristiana (d'ispirazione antica o pagana) è l'Essere-dato (*Sein*) eternamente identico a se stesso, realizzantesi e rivelantesi nel e mediante un Mondo naturale, il quale non fa che manifestare l'essenza e il potere d'esistere dell'Essere che è. L'Uomo di Hegel, invece, è il Nulla (*Nichts*) che annienta l'Essere-dato esistente come Mondo, e che nientifica se stesso (come tempo storico reale o Storia) in e mediante questo annientamento del dato.

Il fondamento ultimo dell'esistenza-empirica (*Dasein*) naturale o « divina » è l'Essere-dato o il potere (*Macht*) di mantenersi eternamente nell'identità con se stesso. Il fondamento ultimo dell'esistenza-empirica umana, invece, la sorgente e l'origine della realtà umana, è il Nulla o il potere della *Negatività*, che non si realizza e non si manifesta se non con la trasformazione dell'identità data dell'essere in *contraddizione* creatrice del *divenire* « dialettico » o storico, in cui non si dà esistenza se non nella e mediante l'Azione (che è, se si vuole, la realtà-essenziale o l'« essenza » dell'Uomo), e in cui l'agente non è ciò che è (come dato) ed è ciò che non è (da tutta l'eternità). Se la Natura o « Dio » sono l'Essere che è (come Spazio reale o « fisico »), l'Uomo è il Nulla che *nientifica* (come Azione o Tempo

1. [Ora in *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 283, rr. 19-20; cfr. *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 170, n. 246].

reale, « storico »), « sopprimendo-dialetticamente » ciò che è e *creando* ciò che non è. Quest'idea centrale e suprema della filosofia hegeliana, l'idea che il fondamento della sorgente della realtà oggettiva (*Wirklichkeit*) e dell'esistenza empirica (*Dasein*) umane sono il Nulla che si manifesta o si rivela come Azione negatrice o creatrice, libera e cosciente di se stessa – questa idea è chiaramente espressa in un bel testo « romantico » delle *Lezioni* del 1805-1806, che Hegel pronunciava nello stesso periodo nel quale scriveva la *PhG*.

Ecco quel testo (vol. XX, pp. 180, r. 24-181, r. 8):¹

« L'Uomo è questa notte, questo vuoto Nulla, che tutto contiene nella sua semplicità-indivisa (*Einfachheit*): una ricchezza infinita di rappresentazioni, d'immagini, di cui nessuna gli viene alla mente in maniera precisa, o [anche] che non sono in quanto realmente-presenti (*gegenwärtig*). Qui, ciò che esiste è la notte, l'interiorità-o-l'intimità (*Innre*) della Natura: – [l']*Io-personale puro*. In rappresentazioni fantasmagoriche fa notte tutt'intorno: qui, sorge allora improvvisamente una testa insanguinata, là un'altra apparizione (*Gestalt*) bianca; e scompaiono altrettanto improvvisamente. Questa notte si scorge quando si fissa negli occhi un uomo: [si tuffa allora il proprio sguardo] in una notte che diventa *terribile* (*furchtbar*); è la notte del mondo quel che [allora] a noi si presenta (*hängt entgegen*). *Potere* (*Macht*) *di trarre da questa notte le immagini o di lasciarle cadere: posizione-autonoma* (*Selbstsetzen*) [cioè, creazione libera], coscienza *interiore*, *Azione* (*Tun*). In questa notte si è ritirata l'entità-esistente-come-un-essere-dato (*das Seiende*); ma è ugualmente posto il movimento [dialettico] di questo potere ».²

Il movimento dialettico del potere che mantiene nell'Essere il Nulla che è l'Uomo, è la Storia. E questo potere stesso si realizza e si manifesta come Azione negatrice o creatrice: Azione negatrice del dato che è l'Uomo stesso,

1. [*Jenenser Realphilosophie II*, cit.; ora in Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., pp. 186, rr. 19-20 - 187, rr. 1-11].

2. [Cfr. *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 70-71].

o azione della *Lotta* che crea l'Uomo storico; e Azione negatrice del dato che è il Mondo naturale in cui vive l'animale, o azione del *Lavoro* che crea il Mondo culturale, al di fuori del quale l'Uomo non è che Nulla puro, e nel quale egli differisce dal Nulla solo per un certo tempo.¹

1. Indotto in errore dalla tradizione ontologica monistica, Hegel estende talvolta alla Natura la sua analisi dell'esistenza umana o storica. Egli dice allora che *tutto ciò* che è è in ultima analisi un annichilamento del Nulla (affermazione che, evidentemente, non ha alcun senso, e mette capo a una filosofia della Natura indifendibile). Lo dice, per esempio, nelle *Lezioni* del 1805-1806, sviluppando la sua filosofia della Natura (d'ispirazione schellinghiana): « Le tenebre sono Nulla; come pure non sono lo spazio e il tempo; – come pure, in generale, tutto è Nulla » (vol. XX, p. 80, rr. 5-6 [*Jenenser Realphilosophie II*, cit.; ora in Hegel, *Jenæer Systementwürfe III*, cit., p. 82, rr. 16-17]). Heidegger ha ripreso i temi hegeliani della Morte, ma trascura i temi complementari della Lotta e del Lavoro; perciò, la sua filosofia non riesce a render conto della Storia. – Marx conserva i temi della Lotta e del Lavoro, e la sua filosofia è perciò essenzialmente « storicistica », ma trascura il tema della morte (pur ammettendo che l'uomo è mortale); ecco perché non vede (e certi « marxisti » ancora meno) che la Rivoluzione è non solo di fatto, ma anche essenzialmente e necessariamente, cruenta (tema hegeliano del Terrore).

III

STRUTTURA DELLA « FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO »

Non si può comprendere la *PhG* se non a condizione di scorgerne le articolazioni dialettiche. Ora, queste sono esplicitate assai di rado dallo stesso Hegel. L'analisi che segue ha lo scopo di indicarle al lettore.

La *PhG* è una descrizione *fenomenologica* dell'esistenza umana. Ciò significa che l'esistenza umana vi è descritta quale « appare » (*erscheint*) o si « manifesta » a quello stesso che la vive. In altri termini, Hegel descrive il contenuto dell'autocoscienza dell'uomo, dominato nella sua esistenza, o da uno degli atteggiamenti-tipo esistenziali che si ritrovano ovunque e sempre (parte prima), o dall'atteggiamento che caratterizza un'epoca storica significativa (parte seconda). Poiché nella *PhG* l'uomo è chiamato « Coscienza » (*Bewußtsein*), Hegel indica che si tratta d'una descrizione *fenomenologica*, quando dice che descrive l'atteggiamento in questione quale esiste « per la Coscienza stessa » (*für das Bewußtsein selbst*).

Ma lo stesso Hegel scrive la *PhG* dopo averla pensata, cioè dopo aver integrato nel suo spirito *tutti* gli atteggiamenti esistenziali possibili. Egli conosce dunque la *totalità* dell'esistenza umana, e quindi la vede qual è in realtà o in verità (*in der Tat*). Possedendo così il « sapere assoluto », egli vede un atteggiamento dato, parziale o storicamente

condizionato, in modo diverso da come lo vede l'uomo che lo realizza. Per questi si tratta d'un atteggiamento che crede d'essere totale e l'unico possibile o, almeno, ammissibile. Al contrario, Hegel sa che si tratta qui d'un frammento o d'una tappa della formazione dell'esistenza integrale. Ed egli è il solo a vedere i legami che ne connettono tanto i frammenti, quanto l'ordine delle tappe.

L'evidenziazione di questi legami e di questo ordine assicura alla descrizione fenomenologica (che altrimenti sarebbe puramente letteraria) un carattere « scientifico » o filosofico. Per questo Hegel incornicia le descrizioni, fatte dal punto di vista di colui che viene descritto (*für es*), con analisi scritte dal punto di vista del « sapere assoluto », che è il punto di vista dello stesso Hegel. In queste cornici, Hegel descrive dunque gli atteggiamenti esistenziali quali « appaiono » a lui, o come egli dice: « a noi » (*für uns*), dove questo « noi » è lo stesso Hegel e il lettore che lo comprende. Ora, Hegel vede le cose quali sono in verità o in realtà o, come dice, « in sé » (*an sich*). Ecco perché egli dice indifferentemente: « in sé o per noi » (*an sich oder für uns*), o semplicemente « in sé », o anche « per noi », quando vuole sottolineare che si tratta, non di una descrizione *fenomenologica*, ma di un'analisi filosofica o *scientifica* della situazione.

Sfortunatamente, Hegel omette spesso la formula sacramentale, e quindi i confini tra le descrizioni *für es* e le analisi *für uns* non sono sempre facili da stabilire. Tanto più che egli talvolta, senza avvisare il lettore, intercala nelle descrizioni delle note scritte dal punto di vista del Sapere assoluto (*für uns* = *an sich*). Ma, per principio, queste note non dovrebbero esistere, e ciascuna descrizione *für es* dovrebbe essere preceduta da un'introduzione in cui Hegel indicasse il posto che l'elemento costitutivo o la tappa storica in questione occupano nell'integrità simultanea e consecutiva dell'esistenza umana, e seguita da una sorta di conclusione, in cui egli mettesse in evidenza il perché e il come « effettivi » della trasformazione dell'elemento o della tappa considerati in quello o in quella che ne derivano (mediante la loro « soppressione dialettica »). Quanto alle trasformazioni « dialettiche » *visstate* da coloro che le subiscono (o, più esattamente, le

provocano), esse sono descritte nelle parti fenomenologiche (*für es*).

Lo scopo principale dell'analisi che seguirà è quello di indicare i confini tra le parti fenomenologiche e le *introduzioni* e *transizioni* che le incorniciano e che sono tutte scritte dal punto di vista del Sapere assoluto (*für uns*). L'analisi mette anche in evidenza le articolazioni dialettiche (triadiche) delle stesse parti fenomenologiche, segnalando le *note* intercalate *für uns*.

Nel capitolo VIII, la distinzione tra *für es* e *für uns* sparisce, giacché questo capitolo descrive l'autocoscienza del Saggio che possiede il Sapere assoluto, cioè dello stesso Hegel, che « appare » a se stesso (*für es*) qual è in realtà (*an sich*) e anche quale appare a coloro che lo comprendono veramente (*für uns*). Qui, dunque, la descrizione fenomenologica coincide con l'analisi filosofica o « scientifica ». Tuttavia, questa coincidenza del *für es* e del *für uns* avviene solo alla fine del capitolo. Ecco perché il capitolo ha una *introduzione* generale, e la sua sezione, prima, un'*introduzione* e una *transizione*.

Beninteso, la *Prefazione* (Vorrede) e l'*Introduzione* (Einleitung) della *PhG* sono interamente scritte dal punto di vista del Sapere assoluto (*für uns*).¹

1. [Nella analisi che segue le prime due cifre tra parentesi indicano la pagina e la riga dell'edizione critica a cura di W. Bonsiepen e R. Heede (Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. IX: *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1980); le ultime tre, il volume, la pagina e la riga della traduzione italiana di E. De Negri (*Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1963). Kojève indicava invece l'edizione tedesca a cura di J. Hoffmeister (Meiner, Leipzig, 1937) e la traduzione francese di J. Hyppolite (Aubier, Paris, 1939-1941)].