

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
10

**LA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO*
DI HEGEL.
PROBLEMI E INTERPRETAZIONI**

A cura di
Alessandro Arienzo
Francesco Pisano
Simone Testa



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

10

La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.
Problemi e interpretazioni

A cura di
Alessandro Arienzo
Francesco Pisano
Simone Testa

Federico II University Press



fedOA Press

La Fenomenologia dello spirito di Hegel : problemi e interpretazioni / a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa. – Napoli : FedOA-Press, 2018.

248 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 10)

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-039-3

DOI: 10.6093/978-88-6887-039-3

Online ISSN della collana: 2499-4774

Publicato con un contributo Prin 2015 *Trasformazioni della sovranità, forme di governamentalità e dispositivi di governance nell'era globale* – Dipartimento di Studi Umanistici, Univ. "Federico II" di Napoli

Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaurò (Corte Costituzionale)

© 2018 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Impaginazione: Oltrepagina, Verona

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Francesco Pisano e Simone Testa Il problema dell'interpretazione. Per una premessa	9
Gianluca Garelli Cultura e negazione nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel	19
Simone Testa Organismo e teleologia nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> . Hegel tra Leibniz e Kant	33
Rossella Bonito Oliva Rarefazione della cultura tra rivoluzione e ideologia. Note alla riflessione hegeliana sul Moderno	47
Stefania Achella Lo scandalo del corpo nella <i>Fenomenologia dello spirito</i>	73
Teresa Caporale Feuerbach e la <i>Fenomenologia dello spirito</i> . Ruolo e significato della dialettica nella maturazione della filosofia dell'avvenire	87
Giuseppe Antonio Di Marco «Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna». <i>Lineamenti di filosofia del diritto</i> e <i>Fenomenologia dello spirito</i> nella critica "positiva" di Karl Marx nel 1843-1844	99
Roberto Morani Gentile e la <i>Fenomenologia dello spirito</i>	153

Anna Pia Ruoppo Finitudine e negatività: Heidegger interprete di Hegel	169
Alessandro Arienzo Kojève, Hegel e il Novecento prossimo venturo	177
Francesco Pisano Una metempsicosi in fieri. Enzo Paci e l'errare della coscienza	193
Alessio Calabrese Lo specchio e il nome. Lacan lettore di Hegel	207
Alessandro De Cesaris Dal mito del dato all'olismo semantico. Robert Brandom lettore della <i>Fenomenologia</i>	229

La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.
Problemi e interpretazioni

Il problema dell'interpretazione. Per una premessa

Francesco Pisano e Simone Testa

Questo volume raccoglie alcuni saggi dedicati alla *Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel. I contributi che lo compongono sono il frutto di un lavoro collettaneo, prodotto dall'incontro di prospettive differenti. A scritti dal taglio più nettamente storiografico si affiancano tentativi di focalizzazione su alcuni nodi problematici trasversali, che incontrano direttamente i temi del testo hegeliano. L'intento comune a studi tanto diversi è, in effetti, duplice: da una parte, esso resta quello di testimoniare quanto ancora la *Fenomenologia* sia feconda per il dibattito filosofico odierno; dall'altra, esso consiste nel tentativo di dare forma a tale suggestione in funzione di esiti specifici. Proprio nella prospettiva di questa duplicità, studiosi di diversa estrazione, differientemente disposti rispetto all'opera di Hegel, hanno preso parte al seminario che ha offerto lo spunto per questo lavoro.

Nel marzo 2016, nelle aule dell'Università di Napoli "Federico II", con il patrocinio del Dipartimento di Studi Umanistici, si è discusso, nel corso di due giornate, delle possibilità di pensiero implicite nel lavoro del 1807: vale a dire, tanto di quelle già esplicitate nel contesto del dibattito culturale moderno e contemporaneo, quanto di quelle che restano da esplicitare per l'attualità. Questa raccolta tiene insieme quanto di quelle discussioni si è riuscito a conservare, insieme ad altri interventi correlati: risposte e, insieme, ulteriori stimoli al confronto. Confronto che prende posto in un più generale dibattito *culturale*, appunto. Queste poche parole di premessa vogliono introdurre la raccolta tentando l'illustrazione di un aspetto di questo aggettivo: l'aspetto per il quale *cultura* è tanto l'alveo entro cui questi studi traggono il proprio tema, quanto l'orizzonte di tensioni che essi produttivamente percorrono nelle direzioni più diverse.

Ciò che questo volume intende contribuire ad illustrare non è, dunque, né la lettera della *Fenomenologia dello spirito* (sulla quale è stato condotto, negli ultimi decenni, un attento e specializzato lavoro filologico), né una qualche specifica rifunzionalizzazione teorica di esso. Piuttosto, il punto da mettere

in rilievo sta, per noi, nella possibilità della transizione tra questi due estremi: nel problema dell'interpretazione, per così dire. Vorremmo che la raccolta sviluppasse questo punto, in effetti, *in actu exercito*, cioè esemplificando una tale possibilità di movimento rispetto al testo nello stesso svolgersi delle differenti prospettive – senza alcuna pretesa di sistematicità, dunque. Ci affideremo, piuttosto, sia allo specifico sviluppo dialettico della *Fenomenologia dello spirito*, sia all'occasionalità della recente discussione dalla quale questa raccolta ha preso forma, per mostrare come tanto il testo quanto la sua lettura possano offrirsi come tali soltanto nello spazio di una cultura vivente.

Durante quelle giornate è emerso un rinnovato apprezzamento per la capacità del testo della *Fenomenologia* di mettere in gioco una vastità di temi che difficilmente è rinvenibile altrove. Ponderare l'accuratezza delle interpretazioni di Marx o Heidegger, di Brandom o Paci (solo per fare alcuni nomi), ha in qualche modo imposto un ritorno al testo hegeliano, secondo la tensione generata dall'intento di fedeltà alla lettera. Tuttavia, proprio tale riflessione ha allo stesso tempo spinto a considerare quali buoni frutti abbia prodotto la fecondità propria di questo classico, secondo l'opposta tensione al libero impiego di esso in funzione di una possibilità di pensiero.

Perché, ci sembra, la potenza di un testo non è nient'altro che la sua capacità di richiamare alla propria lettera, con voce forte e con costante insistenza, nel momento in cui la fedeltà a essa viene dimenticata o messa da parte. Allo stesso tempo, la sua impotenza – l'intima cavità strutturalmente generata dalla potenza nella sua espressione, in quanto quest'ultima comporta l'esposizione della lettera alla contingenza dello spazio culturale – permette di mettere in orbita altri pianeti e forme di vita indipendenti dalla fonte, distanziate e tenute insieme da una sorta di equilibrio gravitazionale.

Questa immagine ripete, in modo forse più suggestivo, il senso di quanto si è già cercato di enunciare soltanto formalmente. Comincia in qualche modo a mostrarlo, affinché l'idea di equilibrio interpretativo alla quale intendiamo richiamarci non appaia tanto come conciliativa staticità, quanto piuttosto come uno sfumato, transiente e ogni volta irrisolto contrasto dialettico. L'immagine dovrebbe forse già ora lasciare il posto all'esempio, all'effettivo gioco di forze generativo della vita culturale: cioè ai testi qui raccolti. Ci permettiamo, tuttavia, di seguirla qui ancora per un poco, per illustrare il modo in cui abbiamo ritenuto che la peculiare possibilità di un tale equilibrio dialettico potesse, almeno in questa occasione, funzionare.

Vogliamo dunque concentrarci, nello specifico del campo gravitazionale della *Fenomenologia dello spirito*, sulla coesistenza di una forza centripeta ge-

nerata dal testo e di una forza centrifuga generata dalla sua posizione entro una vita culturale. Che ciò andasse oltre le intenzioni di Hegel – o degli altri autori coinvolti nella discussione – è poco rilevante, in relazione al nostro problema: poiché appunto, in qualche modo, ad ogni testo che pretenda di rivolgersi all'ideale comunità definita da una cultura attiene, in ultimo, il rischio dello slargamento dei suoi confini, del suo impiego a fini diversi, e addirittura del suo fraintendimento. D'altro lato, ognuna di queste operazioni comporta, a sua volta, un gesto culturale: ciascuna, cioè, attua la vita culturale di ciò che fraintende, e insieme ha la sua propria vita culturale nelle repliche, nelle correzioni e nelle glosse che su di essa si accatastano. Si potrebbe dire, in effetti, che la *Wirkungsgeschichte* di un testo non è altro che la sua *Geschichte der Missverständnisse*. A sua volta, l'esplicazione e la giustificazione del campo di interlocutori e testi che qui stiamo presupponendo richiederebbe un testo a parte, e dunque il concatenamento di un'ulteriore voce entro lo spazio che si pretenderebbe di descrivere e fondare. Ne risulta che questa premessa, limitata nella sua estensione a considerazioni soltanto generiche circa la ricezione del testo di Hegel, deve limitarsi anche nella sua comprensione e determinazione del problema: poiché ad essa è presupposta una certa suggestione, più o meno vaga, emergente da un forse altrettanto vago avvertimento della situazione culturale presente.

La suggestione in questione – e dunque, la posizione di contro alla quale si vorrebbe qui, per accenni, perorare una certa elaborazione del problema dell'interpretazione in rapporto ad una determinata idea di cultura – è che, a fronte di una storia della ricezione ormai fattasi ricca e articolata, molte operazioni di commento sulla *Fenomenologia dello spirito*, soprattutto nell'area culturale angloamericana, continuano ad affrontare il testo come se su di esso non si fossero stratificati due secoli di animata vita culturale (cosa che, ad esempio, non accade con Kant, datesi una storia filologica molto più antica e la centralità dell'originalità teorica neokantiana nella cultura europea della prima metà del secolo scorso).

A questo proposito, ci sembra che la via migliore per accostarsi oggi alla *Fenomenologia dello spirito* non possa aggirare l'esigenza di studio accurato delle ricezioni: proprio perché è anzitutto attraverso di esse che la lettera, come si diceva, vive come momento della cultura. Ovvero, in termini più piani: perché sarebbe ingenuo negare (e, di converso, banale affermare) che una lettura della *Fenomenologia* affrontata oggi debba risultare giocoforza condizionata dalle interpretazioni che ci separano dal tempo storico della sua stesura.

Una volta assunta questa decisione di lavoro, la limitazione estensiva e intensiva a cui si è accennato in riferimento alla determinazione di questo compito (cioè, a questa premessa) ha finito, naturalmente, per riguardare anche la sua esplicazione (vale a dire, il resto del volume). Da ciò proviene, appunto, la rinuncia ad ogni sistematicità. Allo stesso modo, a partire da questa decisione prende corpo anche l'intento comune di cui si diceva all'inizio.

L'unità tematica che è emersa dalla discussione dei temi non si basa soltanto sull'attenzione ad evitare un'ingenuità interpretativa. Essa si fonda anche sull'effettiva comunanza di un aspetto relativo all'impostazione generale dell'analisi. Si tratta di un aspetto metodologico, rispondente ad un problema specifico: una volta deciso in rapporto a cosa si sta proponendo, qui, un maggiore equilibrio interpretativo, sarebbe anche necessario definire positivamente i tratti e le dimensioni di una tale ipotetico equilibrio.

L'effettiva impostazione generale di questi saggi si concentra allora sul mutamento funzionale del lessico, sul decorso del gioco fra i significati – il quale costituisce, ci sembra, una cifra rilevante dell'unicità di ciascuna interpretazione, del loro rapporto e della loro storia in relazione al testo hegeliano. Seguire questo filo rosso, che va dall'utilizzo di uno specifico lessico da parte di Hegel fino ai mutamenti più o meno espliciti dello stesso lessico nelle varie interpretazioni, è stata la scelta metodologica privilegiata.

In breve: gli strumenti che questo volume offre al lettore dovrebbero servire a prendere miglior possesso di figure e luoghi della *Fenomenologia dello spirito* attraverso alcune sue parole: *cultura*, si diceva, ma anche *negazione*, *desiderio*, *corpo*, *fenomeno*, tra le altre. Questi strumenti possono collaborare ad un'introduzione al testo, se si tratti di un primo approccio alla *Fenomenologia*, o anche all'acquisizione di un rinnovato sguardo su temi significativi nella storia della ricezione.

Il tipo di strumenti offerto (cioè: il modo di tematizzare il lessico di Hegel) è duplice. Da tale duplicità proviene l'esigenza di una composizione mista della raccolta. La differenza astratta tra saggi su problemi e saggi su interpretazioni acquista forse maggiore concretezza, una volta posta in questo modo. Se i primi contributi vogliono definire una sorta di spazio di gioco per i termini più rilevanti, i secondi intendono esemplificare alcuni fra questi giochi, per così dire: rimodulazioni e rifunzionalizzazioni che hanno animato questo lessico nelle varie interpretazioni, accompagnate dalla descrizione dei contesti e dai motivi di queste.

Date le ragioni di questa divisione, non abbiamo comunque ritenuto necessario scindere il contenuto del volume in due parti separate. La divisione in

questione resta infatti soltanto strumentale e, benché non superflua come tale, essa dovrebbe infine potersi ricomporre in un unico movimento: il movimento che il procedere dei lavori qui raccolti vorrebbe descrivere.

Nel complesso, la disposizione di questi contributi è stata pensata in modo lineare: dagli scritti più trasversali a quelli più specificamente concentrati su determinate interpretazioni. Questo secondo gruppo è stato poi internamente ordinato secondo un criterio cronologico – forse astrattamente rigido, ma meno pregiudicato, e probabilmente facilitante per un eventuale lettore che si serva di questo volume a scopo introduttivo.

Se si è fatta chiarezza su cosa il lettore possa aspettarsi da questo volume (cosa lo ha motivato, come è stato composto, a chi si rivolge), resta da indicare, prima di concludere con un riassuntivo elenco dei contributi, almeno un riferimento specifico, che fissi l'atmosfera entro la quale le due serie di parole messe in gioco finora – quelle del testo e quelle di questa premessa interpretativa, cioè anzitutto *cultura*, *potenza*, *esempio* e *lessico* – sono state pensate nella loro reciproca messa in gioco.

Già nella formulazione dell'intento di *fissare un'atmosfera* si palesa, tuttavia, una certa paradossalità: la stessa, del resto, che sta nel voler descrivere un movimento dialettico attraverso un'immagine tutto sommato statica, come quella del campo gravitazionale. È appunto all'unica parola comune alle due serie – *dialettica* – che affidiamo il compito di sciogliere il paradosso nel suo stesso sviluppo esemplificativo. Ed è alla dialettica dell'esperienza fenomenologica della coscienza, che niente prepone al suo inizio se non ciò di cui è immediatamente certa, che affidiamo, in particolare, il compito di rendere conto della sua stessa rilevanza e attualità anche di fronte al lettore più inesperto, più ostile, più estraneo.

In che modo la dialettica può sciogliere un tale paradosso? Un aforisma dei *Minima moralia* di Adorno è intitolato alla *nuance*, alla vibrante sfumatura che si effonde da ogni termine e lo sottrae, entro l'effettivo uso linguistico, al suo astratto isolamento grammaticale¹. Il paradosso che scatena il movimento di quella considerazione sta in ciò: lo svilimento moderno della complessità linguistica nell'uso comune, usuale oggetto di lamentela da parte del letterato, non ha la sua soluzione in un appello all'astensione dalla neutralità della lingua comune, in favore della peculiarità di una lingua personale; poiché è

¹ T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, pp. 265-268.

appunto la stessa sottrazione di complessità che si protesta ad aver defraudato l'individuo della base (sociale) di una sua eventuale complessità personale. Al parlante resterebbe, dunque, l'alternativa tra la rigida aridità della lingua d'uso e il vezzo artificioso di uno stile retorico presuntamente iconoclasta. Nel nostro caso, al parlante che voglia partecipare alla vita della cultura filosofica resterebbe l'alternativa fra il cedimento ad una certa *koinè* interpretativa, svuotata del suo senso storico, e la reazione di ripiegamento verso una sorta di provincialismo della filosofia.

Il movimento dialettico pretende di trapassare questo paradossale irrigidimento tra alternative. Scrive Adorno:

La conclusione da trarre dalla decadenza della sfumatura non dovrebbe essere quella di attaccarsi ostinatamente alla sfumatura decaduta, e neppure quella di eliminare ogni e qualsiasi sfumatura, ma di superarla, se possibile, in sottigliezza, e di spingerla fino al punto in cui si rovesci, da semplice gradazione e tonalità soggettiva, nella pura determinazione specifica dell'oggetto. Lo scrittore deve adempiere contemporaneamente a questi due compiti: deve badare accuratamente che la parola indichi la cosa ed essa soltanto, senza divagare e guardare altrove, e, d'altra parte, deve auscultare (se si può dire così) ogni espressione, ogni giro di frase, e accertare, con uno sforzo paziente, se esso regge o non regge in sé, dal punto di vista linguistico².

Superare in sottigliezza, dunque, e con sguardo sinottico: cioè tenere insieme gli estremi in quanto accomunati da una tensione interna tanto più rilevante, quanto più ne svela la differenza come, in ultimo, astratta. E questo legame, che riunisce gli interpreti più disparati, è dato appunto dalla possibilità problematica dell'interpretazione – cioè di una vita culturale che unifichi, nel contrasto piuttosto che nella conciliazione, le istanze più diverse. In questa prospettiva, non c'è espressione culturale che non ponga già un problema in senso lato filosofico: non c'è parola che possa sottrarsi all'esigenza di giustificare sé stessa da questo punto di vista.

A questo punto non resta che procedere, come d'uso, ad un breve elenco dei contributi. Il saggio di Garelli introduce la raccolta con una ricostruzione attenta e informata di un tema cardinale entro l'interpretazione contemporanea del percorso fenomenologico: il tema dell'esperienza. Attraverso questo asse portante, è il significato specifico della positività della negazione ad essere evidenziato, tanto in rapporto all'esperienza individuale quanto rispetto alla vita culturale dello spirito. Da questo rilievo emerge, in forma di suggestione, l'idea che una cultura della negazione non assoluta sia l'unica via che possa

² Ivi, pp. 267-268.

portare ad un'esperienza del diverso, del nuovo, che non sia fuga dal soggetto né soppressione dell'oggetto.

Sono noti gli approfonditi studi e interessi di Hegel verso le scienze del suo tempo. All'interno del suo sistema spicca per importanza architettonica la posizione della scienza del vivente, la prossima Biologia. Il secondo contributo è dedicato all'attenzione che Hegel dedica al vivente, all'organismo in quanto individualità singola con le sue leggi naturali di interazione e sviluppo; come è evidenziato in maniera estesa, essa è degna di una posizione e un significato ben più che metaforico; essa nasce, in termini di prossimità, da un vivo dialogo con una tradizione nuova nella teorizzazione del vivente: quella rappresentata da Leibniz, l'aristotelico promotore del modello meccanicistico, e da Kant, autore di un progetto di teleologia naturale.

Con un'analisi che pone l'attenzione sul significato del cammino della coscienza all'interno della *Fenomenologia*, Bonito Oliva offre un'ampia ricostruzione del problema della cultura nella cosiddetta modernità. Il suo lavoro, nella vastità del tema trattato, racchiude al suo interno spunti interpretativi sia per la comprensione delle varie figure e momenti del cammino fenomenologico, sia gli eventi, i momenti storici di cui i primi costituiscono un rimando; i tentativi hegeliani di riflettere su quella crisi della cultura, iniziata con la modernità francese della rivoluzione e del Terrore e non ancora risolta, offrono un campo di gioco diverso da quello a cui ci ha abituati la filosofia contemporanea.

Il saggio di Achella contiene un'analisi dettagliata del significato del corpo nell'itinerario fenomenologico, a partire da quel periodo giovanile anni che termina, grossomodo, proprio con la stesura della *Fenomenologia*. Il problema del corpo, e dello sviluppo di questa nozione durante il corso del pensiero hegeliano, si intreccia con numerosi temi divenuti centrali nella critica hegeliana. La comprensione della figura del rapporto tra servo e signore, e più in generale del senso della costituzione della soggettività nel percorso della coscienza, è infatti legata in modo imprescindibile allo stesso percorso del corpo.

Proprio all'incrocio tra le resistenze al pensiero implicita nel corpo sensibile e le possibilità dinamiche offerte da una dialettizzazione del negativo dell'esperienza, germoglia il movimento di pensiero qui rappresentato da Feuerbach: quello di una dialettica del finito, ogni volta rigettantesi nell'inesauribile alterità della determinazione sensibile individuale, e dunque trapassante non in un universale che lo ricomprenda superandolo, ma in un altro concreto sensibile – penetrato, ma non esaurito da questo trapassare. A tale movimento è dedicato il testo di Caporale.

L'ampio saggio di Di Marco sviluppa un'articolata analisi del contesto storico-politico della prima ricezione dell'opera di Hegel in Germania e Francia. L'interpretazione del lavoro del giovane Marx sulla *Fenomenologia dello spirito* mette in particolare rilievo il rapporto tra idealismo e materialismo. La dialettica fenomenologica ne risulta polarizzata in un modo nuovo. Il senso storico del processo speculativo finisce per esplicitarsi come la stessa essenziale realtà del rapporto concreto tra l'affermazione effettiva delle figure dello spirito etico e il movimento progressivo che le unisce e, insieme, le apre al futuro.

La linea interpretativa della *Fenomenologia* che lega Spaventa e Gentile è tema del contributo di Morani, proprio in virtù della peculiare rilevanza che l'opera del 1807 in questo lato del neoidealismo italiano. Il perno di questa rilevanza sta nell'identificazione, entro l'impostazione attualista, della logica con l'esperienza attuale della coscienza – senza che debba supporre struttura dialettica altra da quella germogliante entro l'atto stesso dell'esperienza della coscienza.

Il confronto che Heidegger intrattiene con Hegel ha, come noto, la figura di una contrapposizione speculare. Tutt'altro che una prosecuzione speculativa, dunque: il gesto di inversione simmetrica mediante il quale Heidegger colloca la propria voce – nella sua ricostruzione della storia della metafisica – in rapporto a quella di Hegel fa sì che la risoluzione dialettica si capovolga nell'incessante ripetizione dia-ermeneutica, e che l'interezza vivente dello spirito assoluto si risolva in un trattenersi in sospenso sull'abisso della contingenza. Ma proprio a partire da questa destabilizzante riapertura dell'intero concreto si ripropone la questione della libertà nella costituzione della soggettività vivente: questione che fa da punto tematico centrale nell'intervento di Ruoppo.

Lo scritto di Arienzo ripercorre le fasi e i motivi del profondo interesse che Hegel suscita in uno dei più illustri tra i suoi interpreti novecenteschi: Kojève. Questi, convinto della potenza filosofica del metodo dialettico nel disvelare il farsi razionale dello sviluppo storico, si impegnò – durante cicli di lezioni divenuti presto celebri in Francia e all'estero – in una rilettura globale dell'opera fenomenologica hegeliana, congiungendo al tentativo di revisione del marxismo classico reso necessario dallo sviluppo storico, proprio quelle nuove istanze novecentesche che furono il prodotto della crisi dell'idealismo tedesco.

L'esigenza di dedicare alcune considerazioni all'impiego che Paci fa della *Fenomenologia* nasce tanto dalla sorprendente centralità di quest'opera entro il progetto maturo di un'enciclopedia fenomenologica, quanto dalla stessa peculiarità storica della lettura paciana – che appunto è, probabilmente, la più rilevante lettura italiana di questo lavoro che resti estranea al neoidealismo. Il

contributo dedicato a questa lettura si incentra sull'apporto che la figura dello scetticismo può dare ad una dialettica fenomenologica che, trattenendosi dalla risoluzione speculativa del negativo nell'affermativo, sfrutti l'aporìa per innescare un'oscillazione dinamica tra materialismo e teleologia ideale della ragione.

L'articolo di Calabrese offre una dettagliata esposizione del ruolo che Hegel riveste nelle riflessioni lacaniane in relazione alla genesi e allo sviluppo della soggettività. Come è noto, un peso rilevante nelle ricezioni della *Fenomenologia* lo ha avuto il significato della *Begierde* – intesa, in termini neutri, come movimento endogeno di un soggetto verso un qualcosa d'altro. La lotta per il riconoscimento del proprio desiderio, e il rapporto di dipendenza che così si instaura con l'oggetto, sono i poli tematici centrali del lavoro: questioni che Lacan rileva da Hegel, per poterle riformulare nei termini del proprio impegno psicoanalitico.

La raccolta si conclude con la considerazione del taglio critico forse più vivo, oggi, in relazione a Hegel – e, nel caso di specie, in relazione alla dialettica fenomenologica. Lo scritto di De Cesaris espone il lavoro interpretativo di Bandom sulla *Fenomenologia* in funzione del suo pragmatismo concettuale. L'itinerario fenomenologico consisterebbe, nel passaggio dalla *Coscienza* alla *Autocoscienza*, nella dissoluzione di una certa nozione statica di significato a favore di un olismo semantico che assuma il mondo come lo spazio organico di una prassi sviluppantesi in relazione a una normatività razionale, piuttosto che come una collazione di fatti e significati irrelati.

Dopo questo cursorio elenco dei contributi, non ci resta che ringraziare coloro che hanno reso possibile la realizzazione di questo volume, cominciando dai partecipanti al seminario del marzo 2016. Un ringraziamento speciale va al Prof. Arienzo, per il paziente e costante supporto nel lavoro di curatela. Ringraziamo di cuore il prof. Di Marco per la fiducia e la passione con la quale ha promosso l'iniziativa seminariale, e l'associazione *Napoli Filosofica* per il contributo organizzativo ad essa. Ci preme, infine, sottolineare la nostra gratitudine nei confronti del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" e del suo direttore, il prof. Massimilla, per il prezioso patrocinio offerto all'intera iniziativa.

Cultura e negazione nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel¹

Gianluca Garelli

1. *L'esperienza perduta*

Nel saggio che apre *Infanzia e storia* (libro pubblicato per la prima volta nel 1978, poi riedito nel 2002) Giorgio Agamben riprende la tesi benjaminiana circa l'impossibilità di fare esperienze nel moderno mondo borghese, riformulandola peraltro in maniera a un tempo perentoria e ardita: la possibilità di fare esperienza autentica sarebbe addirittura interdetta all'uomo contemporaneo. Scrive Agamben:

Ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, così come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare e trasmettere esperienza è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso.²

La diagnosi di Agamben si fonda su una ricostruzione suggestiva – ancorché, si permetta di aggiungere, piuttosto selettiva – di discontinuità decisive presenti nella storia del termine in questione, e sembra fondarsi in particolare sull'analisi delle implicazioni del divorzio fra «esperienza» e «conoscenza»; ove la prima sarebbe ormai resa di fatto impraticabile dalle istanze di «certezza» e «calcolabilità» sistematicamente perseguite dalla seconda. In altre parole: orientato essenzialmente a una neutralizzazione del *páthema* in favore del *máthema* (con l'inevitabile conseguenza, fra l'altro, di sacrificare il *páthei máthos* peculiare della sapienza tragica), il sapere moderno secondo Agamben avrebbe di fatto ridotto l'esperienza a una sorta di procedura apotropaica,

¹ Questo saggio costituisce una versione, ampliata e in parte riveduta, di un contributo da me pubblicato sulla «Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos», XIII, n. 21, 2016, pp. 153-68. Ringrazio editori e curatori del periodico brasiliano, in particolare la Prof.ssa Márcia Cristina Ferreira Gonçalves e il Dott. Federico Sanguinetti, per avermi gentilmente consentito di riprendere il testo riproponendolo, debitamente integrato, in questa sede.

² G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2002², p. 4.

atta in primo luogo «alla protezione dalle sorprese»³, al fine di neutralizzare in anticipo la possibilità di qualunque falla e scongiurare ogni *choc* – la cui irruzione reale, nel segno della discontinuità e dell’inaspettato, costituirebbe invece proprio il carattere peculiare di un’esperienza autenticamente degna del nome.

Una diagnosi di questo respiro meriterebbe certo una discussione ampia e circostanziata, che non c’è modo di articolare in questa sede. Vi si ritornerà brevemente nella conclusione del contributo. Essa tuttavia, nella sua perentoria chiarezza, qui interessa in primo luogo per un motivo preciso. Affermando che l’esperienza semplicemente non è più possibile, Agamben non solo autorizza, ma di fatto invita a sbarazzarsi senza mezzi termini di tutti i dispositivi che ne avrebbero occultato la rimozione: in primo luogo la dialettica di Hegel⁴, la cui inesorabile continuità sembra inglobare ogni differenza riconducendola all’identico e determinando a priori la rinuncia a ogni *novum*. Qui come altrove, in Agamben, la filosofia hegeliana è presentata dunque come un pensiero da *negare* e da *rinnegare* in radice, al fine di disinnescarne la pericolosa invadenza.

2. *Lo spirito che sempre nega*

In un famoso passaggio del *Faust* di Goethe, Mefistofele presenta se stesso con rime particolarmente efficaci:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht: denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrundegeht;
Drum besser wars, daß nichts entstünde.
So ist den alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.⁵

Lo «spirito che sempre dice no», che *nega* comunque e soltanto, è quello che scinde, spacca e distrugge. È *diábolos*, appunto, cioè letteralmente calunniatore in quanto seminatore di discordia e di disunione. Proprio il contrario, si

³ Ivi, pp. 11-17.

⁴ Cfr. per esempio ancora ivi, pp. 44-50.

⁵ J.W. Goethe, *Faust*, a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 1970, p. 103: «Sono lo spirito che sempre dice no. | Ed a ragione. Nulla | c’è che nasca e non meriti | di finire disfatto. | Meglio sarebbe che nulla nascesse. | così tutto quello che voi dite Peccato | o Distruzione, Male insomma, | è il mio elemento proprio» (I, vv. 1338-1344).

direbbe, di quel *Geist* che ammettendo la contraddizione se ne fa comunque carico, e insieme con essa assume anche l'immane travaglio del negativo. Tale è, piuttosto, lo spirito che Hegel presenta in un non meno celebre passaggio della Prefazione alla *Fenomenologia*:

La morte, se così vogliamo chiamare quell'ineffettività, è la cosa più terribile, e tenere fermo ciò che è morto è quanto richiede la massima forza [...]. Ma la vita dello spirito non è quella che ha soggezione al cospetto della morte e si conserva intatta dalla devastazione, bensì quella che sopporta la morte e che in essa si mantiene. Lo spirito conquista la propria verità solamente ritrovando se stesso nell'assoluta lacerazione.⁶

È forse superfluo notare che per Hegel la positività dello spirito non coincide affatto con la rimozione del negativo, con il puro e semplice volgere lo sguardo lontano da esso; cioè non consiste – se così si può dire – nella negazione assoluta del negativo, in una sorta di gioco di prestigio che converte l'algebra in sofisma. Come si legge nel seguito del passo, la logica dialettica esige infatti anzi ben altro. Lo spirito

è questa potenza, ma non alla maniera del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando di qualcosa noi diciamo “questo è nulla”, o “è falso”, e, così liquidatolo, ce ne allontaniamo per passare a qualcosa d'altro; lo spirito anzi è questa potenza solamente in quanto guarda in faccia il negativo, si sofferma presso di esso. Questo soffermarsi è la forza magica che volge il negativo nell'essere. – Tale forza è identica a ciò che sopra è stato chiamato “soggetto”; questo, allorché nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, leva l'immediatezza astratta, cioè l'immediatezza che è soltanto in generale; ed è dunque la sostanza autentica, l'essere o l'immediatezza che non ha la mediazione fuori di sé, bensì è questa stessa mediazione.⁷

Il passaggio è interessante anche perché in qualche modo contiene in sintesi l'intero programma della *Fenomenologia dello spirito*, a partire dal tema del rapporto fra sostanza e soggetto, a proposito del quale varrà la pena ricordare le parole di Jean-Luc Nancy:

Il *soggetto* hegeliano non si confonde con la soggettività come istanza separata e unilaterale che sintetizza delle rappresentazioni, né con la soggettività come interiorità esclusiva di una personalità. Sia l'una che l'altra possono essere dei *momenti*, fra altri, del *soggetto*, ma esso non è niente di tutto questo. Il soggetto hegeliano, insomma, non è in nessun modo *il sé che sta a sé*. È invece, ed essenzialmente, ciò o colui che dissolve ogni sostanza – ogni istanza già data, prima o ultima, fondatrice o finale, capace di riposare in sé e di godere senza riserve della sua

⁶ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 24 (d'ora in poi *FdS*); cfr. Id., *Gesammelte Werke* (d'ora in poi *GW*), a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften e della Deutsche Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968, vol. IX, p. 27.

⁷ *Ibid.*

padronanza e della sua proprietà. Il lettore di Hegel che non ha capito questo, non ha capito nulla: ha surrettiziamente presupposto una nozione ideologica – non filosofica, individualista, egotista e «liberale» del «soggetto» –, oppure una nozione – non meno ideologica – «comunitarista», nazionalista o imperialista.⁸

Che il vero, nel quadro fenomenologico, vada considerato anzitutto e propriamente come soggetto⁹ dipende appunto dalla capacità che lo spirito ha di produrre il proprio movimento spontaneo (*Selbstbewegung*) conservando la contraddizione entro di sé: dunque, in ultima analisi, dalla capacità che esso ha di *negare*. Ma tale negazione non è una cieca, mefistofelica «*furia del dileguare*»¹⁰. Tale è stata invece per esempio – sul piano storico – la forza distruttiva della *Terreur*, la cui *égalité* da principio razionale di giustizia e diritto si converte in una violenza che tutto eguaglia e tutto distrugge senza distinzioni (realizzandosi in maniera esemplare in quella ghigliottina che, secondo un motto di Paul-Pierre Mercier, «repubblicanizza» perché almeno da un certo momento in avanti non fa più alcuna differenza fra le sue vittime¹¹). Ma la negazione di cui parla Hegel nella *Vorrede* non è nemmeno – sul piano propriamente filosofico – quello «scetticismo» che «nel risultato scorge sempre e soltanto il *puro nulla*». Piuttosto, si dice nel testo, l'atto del negare può essere anche una forza capace di dare «esistenza alla determinatezza»: per cui – come si legge ancora nella Introduzione della *Fenomenologia* – in una negazione siffatta il nulla stesso, «preso come nulla di ciò da cui deriva, di fatto non è altro che il risultato veritiero; e perciò è esso stesso un nulla *determinato*, e ha un *contenuto*»¹².

Ecco perché il *Verneinen* della dialettica fenomenologica è proprio il contrario del dire sempre no di Mefistofele. Anche in Hegel si tratta certamente dell'esercizio costante di una negazione; ma la negazione hegeliana, in quanto negazione determinata, si rivela costruttiva nella misura in cui non annienta

⁸ J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo* (1997), trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010, p. 13. Si ricordi in proposito anche quanto Hegel scriverà nel § 359 dell'*Enciclopedia*: «Un ente che ha la contraddizione di sé in se stesso ed è capace di *sostenerla*, è il *soggetto*, e questo costituisce la sua *infinità*» (G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2002, p. 480; cfr. *GW XX*, p. 358).

⁹ Per una breve disamina delle difficoltà di tradurre il delicato passaggio su sostanza e soggetto contenuto nella Prefazione della *Fenomenologia* (cfr. *FdS*, p. 13) mi permetto di rimandare a G. Garelli, *Premessa. Soggetto ed esperienza nella "Prefazione" alla Fenomenologia*, in *Sostanza e soggetto. Studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di G. Garelli e M. Pagano, Pendragon, Bologna 2016, p. 11 (nota).

¹⁰ *FdS*, p. 392 (*GW IX*, p. 319).

¹¹ Cfr. P. Szondi, *Saggio sul tragico* (1961), Prefazione di S. Givone, a cura di F. Vercellone, trad. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino 1996, p. 132.

¹² *FdS*, p. 62 (*GW IX*, p. 57).

i contenuti, non è *Vernichtung* annichilente, bensì permette allo spirito di superare la stasi di una sostanzialità concepita in un quadro non dialettico. Ciò consente allo spirito di mettersi in movimento, dando inizio alla serie delle sue figurazioni e rendendo così possibile l'*Erfahrung*. Hegel lo afferma poco più avanti: «Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercita in se stessa, nel suo sapere così come nel suo oggetto, *in quanto* di qui *essa vede scaturire il nuovo oggetto vero*, è propriamente ciò che viene chiamato *esperienza*»¹³. Sarà bene notare, di passaggio, che anche sul piano della diagnosi per così dire storico-epocale il punto di vista hegeliano, mentre sottolinea il carattere affatto cristiano e dunque moderno dell'esperienza propriamente detta, si colloca per principio agli antipodi della lettura di Agamben:

Un tempo il cielo degli uomini era adorno di vasti tesori di pensieri e di immagini. Il significato di ogni ente stava nel filo di luce che lo teneva legato al cielo; scorrendo lungo questo filo, anziché trattenersi nella presenza di *questo* mondo, lo sguardo saliva fino all'essenza divina; s'innalzava, se così si può dire, fino a una presenza situata al di là. Fu necessaria la forza per indirizzare l'occhio dello spirito verso ciò che è terreno e trattenerlo; e ci volle lungo tempo perché fosse faticosamente introdotta, nell'ottundimento e nella confusione in cui versava il senso dell'al di qua, quella chiarezza che soltanto l'ultraterreno aveva, e per conferire interesse e vigore all'attenzione nei confronti di ciò che è presente, che venne chiamata *esperienza*.¹⁴

3. *Pensare l'esperienza*

In quella «scienza dell'esperienza della coscienza» che – stando almeno al titolo concepito originariamente per l'opera – dovrebbe costituire la *Fenomenologia dello spirito*¹⁵, è noto che il punto di vista filosofico (il «per noi») accompagna la coscienza ingenua lungo il cammino che la deve condurre a emancipare il proprio sapere, ossia che la deve portare al conseguimento del sapere *assoluto*. È qui che lo iato fra autocoscienza filosofica e coscienza naturale-ingenua viene finalmente meno, e può dispiegarsi il senso ultimo della «interiorizzazione rammemorante» (*Er-Innerung*) che innesca l'intera impalcatura ricorsiva e ricostruttiva dell'opera:

i momenti del tutto sono *figure della coscienza*. Continuando a inoltrarsi verso la propria essenza vera, la coscienza raggiungerà un punto in cui deporrà la sua parvenza di essere inficiata da qualcosa di estraneo, che è solamente per lei ed è in quanto altro. Arriverà cioè là dove

¹³ *FdS*, p. 65 (GW IX, p. 60).

¹⁴ *FdS*, p. 7 (GW IX, p. 13).

¹⁵ *Cfr. FdS*, p. 55 (GW IX, p. 51).

l'apparenza diviene uguale all'essenza [...] e dove, infine, cogliendo essa medesima questa sua essenza, la coscienza segnerà la natura del sapere assoluto stesso.¹⁶

Una metaforica dello sguardo e della visione contraddistingue il percorso della coscienza con il suo puro «stare a vedere» (*das reine Zusehen*)¹⁷. Il metodo in questione, dice Hegel, coincide con un esercizio di *sképsis*, ossia – in senso lato – con uno scetticismo inteso daccapo non come mero «fare negativo» (esercizio di una critica fine a se stessa, la cui indeterminatezza dipende proprio dalla paradossale e indiscriminata cecità indotta da un'eccessiva brama di scrutare), bensì nel suo significato filosoficamente più fecondo: un atteggiamento in grado – per così dire – di far lievitare l'esperienza. Quest'ultima si mostra come il sorgere progressivo, agli occhi della coscienza, di un oggetto di volta in volta ignoto, la cui eventuale, provvisoria certezza sarà sottoposta all'inquietudine (*Unruhe*) costitutiva dello spirito. Con il che, già all'altezza della *Fenomenologia*, mostra la propria validità un'osservazione di Adorno:

Si potrebbe dire che la filosofia di Hegel deve essere intesa come un grande tentativo di rendere conto di tutta la concreta esperienza spirituale e non solo del suo scheletro, che quest'ultimo si presentasse sotto forma dei meccanismi della percezione sensibile o dei meccanismi del pensiero. Anche il pensiero più puro contiene esperienza.¹⁸

Anzi, bisognerebbe aggiungere: semmai è proprio il pensiero puro a contenere l'esperienza – in forma per così dire elaborata, distillata, precipitata – più di qualunque altro pensiero. È per questo che il filosofare di Hegel si pone contro l'astrazione, come un pensare concreto e del concreto. Ossia, per dirla ancora con Adorno, «Concreto è per lui il tutto, forse anche per una reminiscenza del significato originario della parola "concretum": il tutto è il concresciuto»¹⁹.

¹⁶ *FdS*, p. 67 (GW IX, pp. 61-62).

¹⁷ *FdS*, p. 65 (GW IX, p. 59).

¹⁸ Th. Wiesengrund Adorno, *Terminologia filosofica* (1973), trad. it. di A. Solmi, Prefazione di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2007, pp. 354-55.

¹⁹ Ivi, p. 348. Sul tema cfr. anche Th. Wiesengrund Adorno, «Il contenuto di esperienza della filosofia hegeliana», in Id., *Tre studi su Hegel* (1963), trad. it. di F. Serra, il Mulino, Bologna 1971, pp. 89-132; nonché almeno M. Heidegger, «Il concetto hegeliano di esperienza» (1950), in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-90. Sulla nozione di «esperienza» nelle sue varie accezioni hegeliane si veda inoltre V. Verra, «Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo in Hegel», in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, il Mulino, Bologna 2007, pp. 217-33. Con riferimento alle dinamiche individuali (coscienza e autocoscienza) e collettive (spirito) descritte nella *Fenomenologia*, e soprattutto al capitolo finale sul «sapere assoluto», cfr. inoltre R. Pippin, *The «logic of experience» as «absolute knowledge»*, in *Hegel's «Phenomenology of Spirit». A Critical Guide*, a cura di D. Moyar e M. Quante, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2008, pp. 210-27. In generale si vedano anche R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, nuova ed., il Mulino, Bologna 2014; e (per una panoramica sulla nozione di esperienza nell'intera parabola della filosofia classica tedesca) G. Garelli,

4. *La categoria storica della negatività*

In un breve, efficacissimo lemma su Hegel redatto alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, Jacob Taubes fa un'affermazione forse un po' perentoria, e tuttavia nel complesso assai calzante rispetto agli interessi del presente discorso. In base all'ontologia tradizionale, dice Taubes, è la categoria dell'identità a permettere la possibilità stessa di una considerazione dell'«essere in quanto essere», così come – in definitiva – a suggellare l'identità dell'essere con il pensiero: e ciò a partire dalla venerabile istanza enunciata da Parmenide con la sua «via della verità», per giungere fino alle varie forme assunte dall'ontologia dell'identità sulla scorta di Platone e Aristotele, e ancora predominanti in quasi tutte le configurazioni della filosofia medievale e della prima età moderna. Nonostante il parricidio parmenideo e ogni salutare, metaforica abluzione nel flusso celebrato da Eraclito e da Cratilo, ciò che da sempre vorrebbe garantire all'essere la sua stabilità inconcussa è insomma il principio di identità. Tuttavia, continua appunto Taubes,

Contro la logica e l'ontologia dell'identità [...], Hegel ha sviluppato la categoria storica della negatività. Lo spirito è negatività. Grazie allo spirito, un essere può negare, contestare o sopprimere l'identità con se stesso, e diventare qualcosa d'altro da sé. Esso non ha più bisogno di rappresentare un'idea eterna entro un cosmo statico, ma può rompere la fissità delle barriere, i cosiddetti limiti naturali, e divenire altro da se stesso.²⁰

L'elemento decisivo, nella lettura taubesiana della dialettica, consiste proprio in ciò che Hegel scrive ancora nella Prefazione della *Fenomenologia*:

Che il vero sia effettivo soltanto come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente soggetto, è quel che si esprime nella rappresentazione che enuncia l'assoluto come *spirito*; si tratta del concetto più elevato e sublime, un concetto che appartiene all'età moderna e alla sua religione.²¹

Nell'essenza spirituale dell'assoluto risiede d'altronde la possibilità stessa dell'esperienza, come si diceva; e Hegel lo ribadisce più avanti, in termini che ricapitolano efficacemente l'intera questione:

Lo spirito però diviene oggetto, poiché esso è questo movimento: divenire *a sé* un *altro*, vale a dire farsi *oggetto del proprio Sé*, e quindi levare questo essere-altro. E si dà il nome di esperien-

«Esperienza», in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 219-44.

²⁰ J. Taubes, *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, in *Encyclopedia of Morals*, a cura di V. Ferm, Peter Owen Ltd., London 1957, p. 211.

²¹ *FdS*, p. 19 (*GW XX*, p. 22).

za appunto a tale movimento, in cui l'immediato, ciò che non è esperito, vale a dire l'astratto – che appartenga all'essere sensibile oppure alla semplicità soltanto pensata – si estrania da se stesso, per poi ritornare a sé da questa estraniamento; e solo a questo punto si presenta così nella sua realtà effettiva e nella sua verità, essendo anche proprietà della coscienza.²²

«Spirito, per Hegel,» scrive ancora Taubes, «è un termine moderno, che si oppone alla filosofia pagana della sostanza, all'ontologia pagana dell'essere, all'enfasi greca sul primato della natura»²³. L'ontologia e la natura concepite nell'antichità greca alla luce di eternità e immutabilità divengono così per Hegel parti di una totalità in cui si iscrive anche l'azione storica concreta dell'essere umano, la sua capacità di determinare il corso della propria formazione individuale e di influire sugli eventi della propria epoca, per trasformarli. Taubes non ha dubbi circa la specifica portata secolare della svolta hegeliana:

Hegel [...] sosterebbe che ciò che i suoi oppositori chiamerebbero «secolarizzazione» del dramma cristiano della salvezza significa appunto la realizzazione dello spirito cristiano sulla terra, il compimento del significato originario della redenzione – compimento che avviene in modo ambiguo: trasformando l'origine, prendendo in considerazione la successiva evoluzione della società cristiana. Se l'era cristiana ha un significato in quanto storia che dispiega l'elemento della speranza messianica contenuto nel messaggio originario, allora l'incarnazione dello spirituale nel regno secolare costituisce una conclusione giustificata. Coloro che negano la trasformazione del dramma messianico in un dramma della storia debbono negare [...] che la storia della cristianità sia una storia cristiana, e ridurre l'esperienza cristiana alla torre d'avorio dell'anima individuale dell'uomo.²⁴

5. *Il linguaggio come negazione*

Sin dalla prima figura fenomenologica, la Certezza sensibile (cap. I) – e anzi proprio in essa con peculiare evidenza – a sospingere il cammino della coscienza verso il suo *télos* speculativo è lo squilibrio originario fra certezza apparente ed effettiva verità di quella certezza²⁵. Il sapere cui può aspirare la mera empiria, nella sua evidenza solo presunta, non è ancora un conoscere veritiero; è semplicemente *meynen*, ossia opinare assolutamente individualmente.

²² *FdS*, p. 26 (*GW IX*, p. 29).

²³ Taubes, *Hegel*, cit., p. 211.

²⁴ Ivi, p. 212.

²⁵ Nella sterminata letteratura sul tema, sia consentito qui ricordare almeno il saggio di R. Wiehl, *Über den Sinn der sinnlichen Gewisheit in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in «Hegel-Studien/Beiheft 3»: *Hegel-Tage Royaumont 1964*, Bonn 1966, pp. 103-34. Sulla questione della *Meynung* nella Certezza sensibile cfr. anche G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, il Mulino, Bologna 2010 (in particolare cap. II, pp. 57-78), e Id., *Hegel e le incertezze del senso*, Ets, Pisa 2012 (cap. I, pp. 25-46, e *passim*).

le, *dóxa* priva di qualunque dimensione di comunicabilità. Tale *Meynung*, a questo livello almeno, è un puro «avere-in-mente», ossia un'intuizione prelinguistica che si limita a «fare-segno». Non per nulla gli elementi che costituiscono la relazione peculiare della certezza sensibile sono appunto parole come «questo», «questi», «qui», «adesso»: deittici che, essendo infinitamente saturabili, non rimandano ad alcun contenuto determinato e non possono aspirare né a una registrazione passiva, né tantomeno a una designazione attiva delle qualità effettive del reale. A rigore, solo a partire dalla figura fenomenologica successiva, cioè dalla Percezione (cap. II), la coscienza può infatti introdursi appieno nella dimensione del vero, la quale richiede la mediazione dell'universalità del linguaggio.

S'è detto ripetutamente: perché lo spirito sia davvero tale, e dunque sia capace di guardare in faccia «ciò che è morto» tenendolo ben fermo senza rifuggirne, è indispensabile quel dispositivo che Hegel chiama «negazione determinata». Giacché lo spirito è insieme prodotto e condizione dell'atto stesso del negare; ma tale atto, di nuovo, non può ridursi a una *Vernichtung* assoluta, nel senso annichilente e mefistofelico della distruzione di «alles, was entsteht». Esso nega, piuttosto, nel senso che si avvale di quella «categoria storica» (come la chiama Taubes) che rende possibile al soggetto di dare forma (*bilden*) a sé e alle cose. Proprio in ciò si radica del resto la *Bildung*: quella cultura del lavoro come formazione già all'opera quando si riconosca che l'empiria, con il suo contenuto vario e molteplice, nei termini di una mera datità non sarebbe nemmeno concepibile. Ebbene: è proprio su questo crinale, sottile ma certamente netto, che si gioca infine la differenza e la sfida tra il *diabolus* e il *dialecticus* – cioè in ultima analisi fra Mefistofele e lo spirito di cui Hegel vuole presentare il cammino.

Tuttavia, se – come ricorda Hegel – il linguaggio è «più veritiero» della mera datità empirica nella sua evidenza²⁶, non bisogna perdere di vista il fatto che proprio il linguaggio, per sua essenza, scinde e separa, introducendo fin da principio la negazione nella salda compagine del reale; e ciò per il motivo – tanto banale, quanto drammaticamente decisivo – che l'enunciato linguistico ovviamente *non* è la cosa o il fatto di cui parla. In tal senso, è stato osservato, «il non-essere [...] coincide con la vita stessa della lingua», ossia, come ha insegnato il *Sofista* platonico, con la possibilità dell'essere come «diverso»²⁷.

²⁶ *FdS*, p. 72 (*GW IX*, p. 65).

²⁷ P. Virno, *Sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 59 e 43. Sul tema cfr. ora anche, ma in diversa prospettiva, R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018 (in particolare pp. 21-23).

Ora, secondo quanto Hegel mostra proprio all'altezza della prima figura fenomenologica, il linguaggio per stabilirsi deve in qualche modo appunto *negare* la cogenza e la presenza del dato. Nel registrare questa mossa, il realista (vecchio o nuovo) farebbe peraltro bene a non agitarsi troppo, magari denunciando in tutto ciò le premesse hegeliane di un trionfo della retorica sull'ontologia, perché solo questo passaggio rende del pari sensato qualunque riferimento all'effettiva verità o falsità del discorso (salvo non optare per una concezione mistica e non discorsiva del vero: l'ennesimo «colpo di pistola», per dirla ancora con Hegel). Certamente, tuttavia, è in questo scarto originario che si radica la condizione di possibilità, oltre che del vero – e dunque della *paideía* verso un autentico amore per il sapere – anche della sua controfigura temibile, la *paidiá*, cioè il mero e irrivrente esercizio sofisticato del *lógos*. Ma per sottrarsi a questo rischio non c'è alcuna possibilità di chiamarsi fuori dal discorso stesso. Quest'ultimo e l'esperienza, infatti, sono due facce della stessa medaglia, in quanto presuppongono appunto la *negazione*. In tal senso il linguaggio, scrive ancora Virno, «si distingue dai codici comunicativi basati su indizi e segnali, nonché dalle prestazioni cognitive taciturne (sensazioni, immagini mentali ecc.), perché è in grado di *negare* qualsivoglia rappresentazione»²⁸. Così, a noi animali parlanti può accadere perfino di assistere al doloroso paradosso per cui la comunicazione linguistica, lungi dal civilizzare di per sé «l'aggressività dell'*Homo sapiens*, [...] la radicalizza oltre misura, portandola a quel limite estremo che è il *dis*-conoscimento del proprio simile»: una mancanza di empatia che accade purtroppo di registrare quotidianamente, e che costituisce una triste e pressoché esclusiva peculiarità della nostra specie²⁹.

Se da una parte il «pensiero verbale» andrà allora considerato senz'altro quale condizione negativa di possibilità d'un male davvero «radicale»³⁰, dall'altra è tuttavia pur sempre il pensiero verbale a permettere anche la *chance* di un bene ulteriore e in qualche modo supererogatorio. A proposito di questo apparente paradosso si potrebbe forse dire ciò che Günther Figal ha osservato in generale sulla dimensione dialettica del linguaggio, in riferimento ad Adorno: «Di contro a una [...] utopia dell'assenza di linguaggio occorre tener fermo che il non-identico si mostra solo nel linguaggio. In quanto connessione del "se stesso" e dell'altro esso appartiene all'essenza del linguaggio.

²⁸ Ivi, p. 11.

²⁹ Ivi, p. 21.

³⁰ Ivi, p. 17.

Corrispondere a quest'essenza è il compito dialettico della filosofia³¹. E questo perché il *lógos* in qualche modo è *phármakon*, cioè tintura velenosa che contiene in sé, sia pure in dose omeopatica, la possibilità del proprio antidoto. Con la sua semplice esistenza esso infatti dà spazio a quella «forza magica» (*Zauberkraft*) che, come scrive Hegel, «volge il negativo nell'essere»³²; spalanca cioè la possibilità di un agire che non coincida con l'istintiva brutalità della natura (qualunque cosa si intenda con questa parola). In tal senso il *lógos* permette (dialetticamente) la *negazione della negazione*: esso costituisce quel *katéchon* che trattenendo l'immediatezza, frenandola³³, non solo favorisce la formazione di una «natura seconda», ma detta anche le condizioni e le regole essenziali di una dimensione pubblica basata su ciò che si potrebbe chiamare, in senso lato, «agire comunicativo». Ecco allora che, quando la comunicazione riesce davvero, l'originaria dilacerazione viene almeno in parte suturata e la possibilità di un mancato riconoscimento tra simili può venire trattenuta da una dimensione che è condizione di possibilità di ogni essere sociale, e che sta sotto il segno – propriamente hegeliano – della cultura.

6. *La scommessa della Bildung*

D'altra parte, ha senz'altro ragione ancora Virno quando invita a diffidare di ogni facile retorica dell'autocoscienza e del riconoscimento, se questa si presenta nella forma trionfalistica di uno hegelismo vuoto e di maniera. A leggerlo bene, infatti,

Hegel presenta un nutrito catalogo di scacchi e colpi a vuoto: aggressività che distrugge ogni empatia e trascina verso la generale autodistruzione; riconoscimento unilaterale del signore da parte del servo; graduale emancipazione del non-uomo asservito, che però smette a sua volta di riconoscere come uomo colui che in precedenza non lo aveva riconosciuto; infine, a coronamento sarcastico dell'intero tragitto, la «coscienza infelice» che interiorizza la negatività insita nei rapporti sociali, fino a fare dell'aporia e dell'inconcludenza un cronico modo di essere.³⁴

Di qui l'opportunità di tornare a riflettere sulla faticosa costruzione del soggetto che innerva nel profondo l'esperienza di cui parla la *Fenomenologia*

³¹ G. Figal, *Sul non-identico. A proposito della dialettica di Theodor W. Adorno*, in *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, a cura di L. Cortella e A. Bellan, Donzelli, Roma 2005, p. 40.

³² *FdS*, p. 24 (*GW IX*, p. 27).

³³ Virno, *Sulla negazione*, cit., p. 22.

³⁴ Ivi, pp. 17-18.

dello spirito, e di farlo in un orizzonte, quello del presente, in cui la soggettività pare a dir poco disorientata. Anche perché le libertà – presunte o reali – che oggi sembrano spalancare al suo desiderio orizzonti fino a poco tempo fa inimmaginabili rivelano, per contro, dimensioni sinora ignote di condizionamento, manipolazione, esercizio del potere, favorendo di fatto una progressiva disarticolazione della personalità. Ecco perché, come ha ricordato ancora di recente Remo Bodei, una soggettività spesso autoreferenziale quale quella odierna, a fronte di un impulso – talora bulimico – a fare «esperienze» inedite e diversive, sembra per lo più incapace di «capitalizzarle»: ignora cioè che l'esperienza autentica consiste «nel ritornare a sé arricchita dal consegnarsi ad altro» e non nel semplice disperdersi tra cose, emozioni, sollecitazioni sempre nuove³⁵.

Per tornare dunque alla diagnosi citata in apertura circa la preclusione, per l'uomo contemporaneo, di accedere ancora davvero all'esperienza, le considerazioni fin qui svolte sembrano così suggerirne una più cauta riformulazione nei termini seguenti. Più che trovarsi espropriato in linea di principio di un'esperienza *tout court* (affermazione alquanto difficile da sottoscrivere senza perplessità e riserve), parrebbe piuttosto che l'uomo contemporaneo spesso mostri di non disporre d'uno strumentario concettuale adeguato a *pensare il senso* dell'esperienza, e in primo luogo a riflettere sulla differenza che sussiste fra *negazione dell'esperienza* ed *esperienza della negazione*. Ove qualunque tentativo di negare l'esperienza (insieme alle sue potenziali giustificazioni ideologiche) rappresenta, in termini hegeliani, quella cultura della negazione assoluta che è costantemente sul punto di trasformarsi in puro odio. Imparare a fare esperienza della negazione costituisce per contro forse l'ultima *chance* residuale di scorgere nella specifica possibilità umana di «dire di no» non solo la premessa di una distruzione o il *refrain* di un titanismo sempre e comunque antagonista, ma l'occasione per una formazione e una trasformazione reali, ancorché certo costantemente esposte al rischio del fallimento e del tralignamento ideologico.

È anche per questo, sia detto in conclusione, che l'ideale di *Bildung* presentato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* non può non costituire un punto di riferimento imprescindibile, e tanto più nella sostanziale e innegabile diversità dei contesti storici di riferimento. Quest'opera ci ha insegnato

³⁵ Cfr. R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, nuova ed., il Mulino, Bologna 2016, p. 398 e *passim*.

infatti che farsi soggetto significa lottare per conquista, a un tempo, di autonomia e autocoscienza. Per un'ascesa di questo tipo, dice Hegel, «l'individuo ha il diritto di esigere che la scienza gli fornisca la scala idonea»³⁶.

³⁶ *FdS*, p. 20 (*GW IX*, p. 23).

Organismo e teleologia nella *Fenomenologia dello spirito*. Hegel tra Leibniz e Kant

Simone Testa

[...] car une machine ne commet pas de tels écarts; un esprit les eût recherchés avec quelque intention; le hasard eût égalisé les chances. Ni machine, ni intention, ni hasard... Tous nos moyens sont évincés. Machine et hasard, ce sont les deux méthodes de notre physique; quant à l'intention, elle ne peut intervenir que l'homme lui-même ne soit en jeu, explicitement ou d'une manière déguisée.

P. Valéry, *L'Homme et la Coquille* (Œuvres, t. I, p. 901)

Sono ben note la posizione e l'importanza del ruolo dell'organico nel complesso sistema delle scienze espresso nelle tre edizioni dell'*Enciclopedia hegeliana*¹. Altrettanto può essere detto per opere precedenti, per la *Fenomenologia dello spirito* del 1807² e per la *Scienza della logica*³. La funzione e i significati dell'organico, intesi generalmente come metafora di una realtà che non rientra più negli schemi di indagine scientifica matematico-fisica, possono essere studiati come sintomo di una ricezione e di una rielaborazione critica da parte di Hegel di diversi problemi della tradizione filosofica; nello stesso tempo essi sono il sintomo di istanze che vanno oltre il sistema del filosofo di Stoccarda e di una sua ricostruzione. Queste istanze, che si trovano al culmine della loro

¹ Ci si riferisce qui alle tre edizioni dell'opera hegeliana, rispettivamente quella del 1817, del 1827, 1830. In particolare, si è tenuta in considerazione l'ultima edizione, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) contenuta in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg 1968 sgg, Band 20, 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce. Laterza, Bari 1907¹, 1983⁴.

² Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band 9, 1980; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1988. Quest'opera sarà citata d'ora in poi come *FdS*. Una ricostruzione complessiva della posizione dell'organico nel sistema hegeliano va oltre le possibilità di queste pagine; per una trattazione più completa ed esaustiva si rinvia ai contributi di L. Illetterati, *Natura e Ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995 e di A. De Cieri, *La filosofia dell'«organico» in Hegel*, in *Atti dell'Accademia di scienza morali e politiche*, Napoli 1978, pp. 345-383.

³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-16\31), Band I-II, Meinerm Leipzig 1948; trad. it., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Bari 1981¹, 2011¹¹.

forza nel corso del XIX secolo, incrociano le scoperte e le richieste di autonomia della “scienza del vivente”: quella che diventerà la prossima *biologia*⁴.

Lo scopo di queste pagine è di ripercorrere le scelte e le posizioni hegeliane all'interno della *Fenomenologia* riguardo alla struttura e alla realtà del concetto dell'organismo vivente, interpretate, come vedremo, sotto una categoria finalistica o teleologica. In questo modo tratteremo un percorso che passa attraverso le posizioni di Kant e di Leibniz in merito, non dimenticando Descartes come il rappresentante di quel metodo meccanicistico che sopprimeva il finalismo tra i principi della natura.⁵ Cercheremo così di analizzare alcuni dei temi fondamentali che riguardano la scienza del vivente, presenti nella filosofia hegeliana fin dal periodo di Jena. Su uno sfondo più ampio, che sarà però qui impossibile analizzare estesamente, ciò che interessa in Hegel è l'aspetto «vitale» che caratterizza il concetto sin dai primi tentativi di sistematizzazione del periodo giovanile⁶. Ciò costituisce quella relazione bilaterale che da un lato vede la formulazione filosofica del concetto di organismo e dall'altro la formulazione “vitale” (si potrebbe azzardare biologica o organica) del concetto hegeliano. L'attenzione sarà dunque focalizzata sulla tradizione filosofica prossima a quella hegeliana, vera base delle riflessioni del filosofo di Stoccarda circa una teoria del vivente e il suo significato all'interno di un sistema delle scienze.

Il modello meccanicistico o meccanico, che, come si notava poc'anzi, si fa risalire tradizionalmente a Descartes, a Hobbes e ad altri, in linea con una fisica dei corpi fondata su moto e materia (estensione), costituiva la premessa secolare di tentativi interpretativi del vivente. In questo modo, ciò che distin-

⁴ È impossibile ricostruire in questa sede gli sviluppi che hanno condotto la filosofia (hegeliana e non solo) al confronto con la nuova scienza del vivente, nella sua pretesa d'autonomia, durante gli stessi anni che vedono un marcato interesse da parte di Hegel con la ricerca scientifica a lui contemporanea. In merito ci limitiamo a rinviare all'intero volume AA VV, *Hegel and the Sciences*, curato da R. S. Cohen e M. W. Wartofsky, Boston-London 1984; per alcune fondamentali indicazioni sulla biologia in Hegel si rimanda in part. a J.N. Findlay, *The Hegelian Treatment of Biology and Life*, in *ivi*, cit., pp. 87-100.

⁵ L'indagine del rapporto tra Leibniz, Kant, Hegel e Descartes in relazione alla critica del metodo meccanicistico meriterebbe uno studio molto più ampio. Limitandoci alle prime critiche al meccanicismo condotte attraverso il tentativo di una teorizzazione del vivente, tra l'immenso materiale bibliografico disponibile su questo argomento, si rimanda in particolare a AA VV, *Macchine e vita nel XVII e XVIII secolo*, a cura di F. Bonicalzi, introd. di G. Belgioioso, Le Monnier Università, Firenze 2006.

⁶ Cfr. L. Illetterati, *Natura e Ragione*, cit., pp. 27-35, 145-147. L'ampiezza di questa caratterizzazione particolare del concetto si staglia sullo sfondo del nostro tema. In Hegel, come per Kant, essa rende evidente ciò che sarà più oltre analizzato: le riflessioni sul vivente sono soltanto un lato o un momento dell'argomentazione critica sul concetto di finalità e di teleologia che, tuttavia, proprio dall'organico riceve una spinta irrefrenabile e una pretesa che non può essere trascurata.

gue un fiore da una roccia, o il principio vitale del corpo, non è distante dai fenomeni misurabili della fisica dei corpi morti, come la forza di attrazione o repulsione della materia, escludendo così dal computo dei partecipanti alle cause o alla composizione tipica del vivente ogni «forza immateriale» presente nella materia. Escludendo forze estranee al mondo fisico, anche la finalità dell'organismo nel suo complesso era interpretata sulla base della concezione dei prodotti artificiali, macchine formate da parti o complessi di strutture organizzate per compiere un lavoro preciso e regolare⁷. Una scienza dell'organico schiacciata sulla scienza dell'inorganico, del morto, dell'inerte, del passivo, del corpo fisico senza vita: così appariva ai primi critici del meccanicismo la “biologia”⁸ nata nel XVII secolo.

Il momento di critica del meccanicismo ebbe conseguenze ben più profonde della divisione tra studio dell'inorganico da una parte, e studio dell'organico dall'altra. Non si può, dunque, ricostruire quella crisi come l'apertura forzata di una seconda via per la nascente biologia; le considerazioni sulla necessità di un metodo unico d'interpretazione della realtà ebbero, invece, effetti tanto in fisica quanto in metafisica.

Seguendo, dunque, le posizioni di Hegel a riguardo – che ricostruiremo oltre in queste pagine come punto finale delle nostre considerazioni sul tema –, il primo attento e fecondo critico del modello di spiegazione meccanicistico della realtà (organica e inorganica) fu Leibniz.

Consapevole e lucido, soggetto di un pensiero in costante movimento e sviluppo, spesso tortuoso e mai realmente compiuto in tutti i suoi progetti e propositi, Leibniz ebbe per Descartes e i cartesiani⁹ critiche mai paghe, che hanno costituito, per lui come per altri, l'ossatura negativa o critica, prima accettata, poi integrata, della sua filosofia. In particolare, Leibniz cerca di integrare, proprio nella sua visione dei fenomeni naturali, la spiegazione meccanicistica della natura con premesse metafisiche esplicite – principio di finalità, di identità degli indiscernibili, di continuità, etc. –, come principi necessari che permettono, poi, una spiegazione attraverso le cause efficienti e il metodo

⁷ Oltre al testo citato nella nota precedente, si veda P. Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano 1962.

⁸ Il virgolettato si ritiene qui necessario per non confondere quella scienza del vivente in ascesa, sin dal XVI fino al XVIII secolo, con la scienza autonoma, la vera e propria biologia, che va prendendo forma non prima del volgere del XIX secolo. Su questa distinzione, per quanto riguarda Leibniz, si veda J. E. H. Smith, *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 18-21.

⁹ In merito agli innumerevoli scambi epistolari intessuti da Leibniz durante la sua vita, si veda il volume AA VV, *Leibniz and His Correspondents*, a cura di P. Lodge, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

geometrico. Le cause efficienti da sole non sarebbero sufficienti a spiegare i principi dei fenomeni del moto; ad esse vanno aggiunti i principi metafisici governati da cause finali.

Nei suoi più vari sviluppi la filosofia leibniziana tiene ferma una posizione, o una considerazione d'importanza, verso il concetto di «forza»¹⁰. Proprio la forza, al centro dell'analisi fisica dei corpi, permette di intrecciare più piani teorici: dalla legge del moto alla considerazione degli urti dei corpi, verso una «forza viva»¹¹, cioè da una materia inerte ad una forza attiva che è contenuta in tutte le cose, anche in quelle considerate inanimate. Non è difficile vedere in una filosofia del genere, che ribaltando il “morto meccanicismo” porta in sé il segno del suo rifiuto, le basi per una visione della natura come «piena di vita» dove questa, nel suo significato più elementare e profondo, costituirebbe la premessa per spiegare o rendere ammissibili, in un preciso ordine razionale, tanto i misteri della metafisica e della morale, quanto quelli visibili della fisica e della meccanica. Questa apparente doppia via, quella delle cause efficienti della meccanica e quella delle cause finali della metafisica, vede in realtà le prime fondate o ordinate in relazione alle seconde, in modo tale da produrre effetti in linea con fini determinati. L'uso esclusivo delle cause finali, però, porterebbe ad un giudizio affrettato e parziale, dovuto soprattutto ai limiti di intelligibilità (da parte del soggetto) delle ragioni ultime che governano quelle cause. Ciò corrisponde, nella scienza del vivente, al tentativo di Leibniz di congiungere il modello mec-

¹⁰ Si vedano i fondamentali contributi di M. Fichant, *Leibniz: Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle* (1679), in *Philosophie*, 39-40, pp. 3-26; Id, *Mécanisme et Métaphysique: le rétablissement des formes substantielles* (1679), *ivi*, pp. 27-59; Id, *Leibniz et les machines de la nature*, in «*Studia Leibnitiana*», 35, 2003, pp. 1-28 (trad. it. in, *Macchine e vita nel XVII e XVIII secolo*, cit., pp. 59-90); Id, *Introduction: Invention métaphysique*, in G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Gallimard, Paris 2004, pp. 7-140; Id, *Introduction*, in G. W. Leibniz, *La réforme de la dynamique, De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, Vrin, Paris 1994, pp. 9-65 e F. Duscheneau, *Le dynamique de Leibniz*, Vrin, Paris 1994.

¹¹ Fin dal *De corporum concursu* del 1678 alla *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* Leibniz critica il principio di conservazione della quantità di movimento di Descartes, misurato qui con il prodotto di mv , sostituendolo con il prodotto di mv^2 , dove il quadrato della velocità permette l'assolutizzazione del valore, rendendo superflua l'indicazione della direzione. Il secondo principio corrisponde alla conservazione della forza motrice. Questa distinzione, apparentemente limitata ad un ambito tecnico, è alla base della dinamica leibniziana; questa è la parte della scienza naturale che studia i principi metafisici richiesti per indagare successivamente i fenomeni del moto (Fisica). Ciò, come è evidente, ha implicazioni enormi nella considerazione e nello studio dell'organismo vivente come “oggetto” o fenomeno dell'ambito fisico. Cfr. F. Duscheneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris 1998, in part. pp. 316-7. Per ulteriori sviluppi si veda *ivi*, pp. 320 ssg; F. Duscheneau, *Leibniz, le vivant et l'organisme*, Vrin Paris 2010; A.-M. Nunziante, *Organismo come armonia, La genesi del concetto di organismo vivente in G.W. Leibniz*, Quaderni di Verifiche, Trento 2002.

canicistico del vivente rappresentato dalla coppia struttura-funzione con il modello teleologico funzione-struttura¹².

Sullo sfondo di queste considerazioni, il concetto di organismo elaborato da Leibniz riveste un ruolo chiave per la storia della filosofia a lui successiva. Egli rappresenterà il punto di congiunzione, in materia di filosofia della natura, tra la scolastica, che aveva Aristotele come punto di riferimento, e i «novatori», la filosofia dei cartesiani di orientamento meccanicistico. In questo contesto, Leibniz conserva gli aspetti formali per spiegare la composizione della realtà materiale, le forme sostanziali e quelli che diverranno i principi formali delle monadi, tentando di tenere distinti l'aspetto fisico della materia e del corpo da quello "psicologico" o mentale dell'anima, basato sulla dinamica delle percezioni, appetizioni e appercezioni delle monadi.

L'impiego da parte di Leibniz del termine «organismo» non è in linea con il suo significato corrente: con ciò egli intende generalmente un corpo "organico" diviso in parti o organi, che possiede un'organizzazione interna¹³. Il carattere vitale che oggi gli si attribuisce è solo secondario, ma in qualche modo implicito nella capacità di darsi una qualche struttura definita. Se l'organismo, inteso come singolo e intero individuo vivente, è formato dall'unione di un'anima e di un corpo, principio formale e materiale, ne consegue che il tentativo è di fondare una realtà dell'individuo divisa tra causalità dello spirituale, la finale o teleologica, e causalità materiale, l'efficiente o meccanico-geometrica. I due regni «non si parlano» (come le monadi tra loro nel famoso adagio;

¹² Sullo sfondo dell'accordo tra le cause finali e quelle efficienti, tra il regno dell'anima e quello della natura e dei corpi fisici c'è la teoria dell'armonia prestabilita tra tutte le sostanze. Ciò richiede che tutti i concetti completi degli individui siano pensati dall'intelletto divino prima della Creazione; come è noto, le sostanze, con il concetto completo che ad ognuna è proprio, arrivano all'esistenza attuale se rientrano nel piano divino della creazione del migliore dei mondi possibili, secondo il decreto divino analogo. Per un approfondimento su questo tema, si veda F. Duscheneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, cit., p. 317.

¹³ Questa definizione segue necessariamente dalle oscillazioni che si osservano nelle varie elaborazioni della teoria della sostanza corporea durante l'ultima parte del pensiero leibniziano. Ciò che spesso si ritrova nei testi leibniziani è l'utilizzo del termine "organico" inteso come aggettivo o come nome neutro, a caratterizzare una qualità specifica di un soggetto o termine della relazione che si instaura all'interno di un'unica sostanza composta, corpo unito ad un'anima, ciò che invece noi oggi siamo abituati a chiamare "organismo". Il termine è introdotto negli anni successivi al *Discorso di Metafisica* (1686) e alla corrispondenza con Arnould; "organico" o "organismo" non è un sinonimo di (essere) vivente o di sostanza, ma di un determinato tipo di struttura o "organizzazione" attiva della materia e del corpo. Per un'analisi all'introduzione del termine in Leibniz si veda E. Pasini, *Both Mechanistic and Teleological. The Genesis of Leibniz's Concept of Organism, with Special Regard to His "Du rapport general de toutes choses"*, in *Departure to Modern Europe Philosophy Between 1400 and 1700*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, pp. 1216-35. Cfr. G. W. Leibniz, *Principi della Natura e della Grazia*, in *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, pp. 359-368, in part. § 3, p. 360. Inoltre, si veda D. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 69n; e cfr. *ivi*, l'intero cap. VIII, pp. 303-349.

ugualmente per la monade con il suo corpo organico) ovvero non si influenzano nella serie delle cause, ma vivono in un accordo predeterminato, esprimendo così l'intero universo (intervento di Dio al momento della Creazione). In questo senso, l'organizzazione materiale della struttura dell'organismo – e non la realtà delle sue singole parti, che, nella divisione all'infinito non cessa di essere spirituale e insieme materiale, poiché non c'è parte di materia priva di fondamento monadico e monade senza corpo organico¹⁴ – non è data *materialmente* dalla monade (dominante) o dall'anima, ma dalla legge interna della monade (dominante) che esprime insieme l'universo (con all'interno la monade stessa) e il corpo a cui è collegata; la particolare espressione dell'universo così prodotta è la legge concreta della successione degli stati interni della monade.¹⁵

Mentre la composizione della struttura dell'organismo vivente come totalità¹⁶ è affidata a questa legge dell'espressione della monade dominante, il suo

¹⁴ Questa relazione necessaria si instaura perché il principio formale, la monade come principio attivo, ha bisogno sempre di un principio passivo per esprimere la sua attività; di converso, il principio passivo, materiale o corporeo ha sempre bisogno di un fondamento o di una legge o serie di azioni da esprimere nel contesto fenomenico o fisico. La stessa relazione tra principio attivo e passivo si duplica all'interno di ogni principio preso singolarmente.

¹⁵ A partire dalle prime formulazioni della nozione di sostanza individuale alla fine degli anni '70, la qualità fondamentale della sostanza è di essere un soggetto autonomo di azioni e passioni. In riferimento a ciò che si può attribuire alle creature che soggetti e oggetti della Creazione, le loro azioni sono intese da Leibniz come predicati logici. La loro attribuzione è decisa sin dall'inizio nella mente divina ed essa è custodita nel concetto completo di una sostanza come contenuto di tutti i predicati o azioni che essa può compiere e rendere attuale con certezza in futuro. In un secondo momento, questo concetto come "contenitore" di attributi sarà sostituito da una "legge di produzione" o di azione della sostanza: non si tratta più di una collezione disorganizzata di attributi privi di relazioni tra loro, ma di una legge che regola le azioni di una sostanza, un corso unico d'azione che unisce i costituenti vari di una sostanza come una singola entità. Questa evoluzione del concetto completo si manifesta durante il ripensamento della teoria della sostanza su base aristotelica che Leibniz intraprende al volgere degli anni '90: se inizialmente il concetto completo rispondeva ad un principio logico di attribuzione, ora esso si unisce ad un principio attivo di azione, forma, entelechia o anima di una sostanza; per agire essa deve avere un principio attivo e un principio passivo da svolgere, una legge da seguire che guidi l'azione. Questa legge d'azione costituisce il *telos* della sostanza, la base della possibilità di applicare ancora il metodo delle cause finali che Leibniz reputa lecito. La differenza con la teoria Aristotelica è costituita dal applicazione continuata della stessa dualità attività\passività: in altri termini, anche la forma è costituita da un principio attivo ed uno passivo; così la materia è costituita da materia prima e materia seconda. Il principio della finalità è anche un principio di organizzazione e unità della sostanza: dalla formazione di una materia al darsi di un corpo che esprime la sostanza (esprimendo se stesso insieme ad essa in un'unità inscindibile) e, nel momento stesso, anche tutto l'universo. Questo principio costitutivo è alla base dello sviluppo della nozione di monade, come sarà più chiaro nella nota seguente. Per ulteriori e più ampie considerazioni sul significato di "legge di produzione" in Leibniz, si veda O. Nachatomy, *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 123-31.

¹⁶ Si veda l'analisi della gerarchia dei componenti dell'organismo in M. Fichant, *Leibniz et les machines de la nature*, cit., p. 23-25. In breve, la monade completa è formata dall'entelechia o monade dominante e dalla materia primaria; alla monade si aggiunge la massa, cioè la materia secondaria, la macchina organica formata da innumerevoli monadi subordinate; infine, l'animale, la sostanza corporea che è resa «Unam» proprio dalla monade dominante. Per una ricostruzione di questo ordine, il riferimento classico al testo leibniziano è presente nella

studio corrisponde alla comparazione o analogia tra l'espressione "spirituale" e quella materiale, tra cause finali ed efficienti, formali e materiali, al fine di comprendere il "come" queste due realtà si esprimono a vicenda e come possono essere spiegate attraverso il principio di ragion sufficiente¹⁷.

Il principio formale o finale e il potere endogeno dell'organismo¹⁸, conservati da Leibniz rispettivamente nella sua teoria monadologica e nella sua dinamica, costituiscono i punti fondamentali di un modello esplicativo della natura di stampo teleologico mediato da Leibniz tra il meccanicismo cartesiano e il vitalismo; mediazione che, in qualche modo, costituisce la reazione necessaria alle carenze epistemologiche di entrambi¹⁹.

In questo contesto teorico, lo Hegel che ricostruisce gli stati dello sviluppo della scienza, inserisce un ulteriore e fondamentale passaggio: questo è costituito dal progetto kantiano di una teleologia naturale; in particolare, quella più completa, contenuta, come è noto, nella *Critica del giudizio*²⁰.

Ciò che delle posizioni di Kant è discusso nelle pagine della *Fenomenologia*²¹ riguarda la nota distinzione tra giudizio determinante e riflettente, da una parte, e finalità interna e esterna, dall'altra. Si tratta di una coppia di distinzioni che rivestono, per il nostro tema, un'importanza fondamentale; ciò che Hegel prende in considerazione ruota intorno alla seconda parte della *Critica del Giudizio* kantiana, intitolata *Critica del giudizio teleologico*. In questa parte Kant tenta di stabilire delle chiare differenze tra i prodotti dell'arte e della natura che non hanno fini naturali (inorganici) e i prodotti come fini naturali, gli organismi viventi.²² La distinzione ricalca quella del dominio di applicazione del modello meccanico: questo non è sufficiente per compren-

lettera a De Volder del 20 giugno 1703; cfr. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, Weidemann, Berlin 1875-90, Voll. I-VII, qui vol. II, p. 248-253; in part. p. 252.

¹⁷ Cfr. G. W. Leibniz, *Principi della Natura e della Grazia*, cit., § 3, 4, 7, 8, pp. 360-364.

¹⁸ Cfr. F. Duscheneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, cit., p. 370.

¹⁹ Il riferimento critico prossimo a Leibniz è rappresentato, come noto, dallo Stahl delle nature plastiche, agenti spirituali o immateriali, che sono intese come causa materiale della formazione dell'organismo. Per la traduzione parziale dei testi della controversia e per una estesa introduzione al tema, si rinvia a G. W. Leibniz, *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl: sui concetti di anima, vita, organismo*, a cura di A.-M. Nunziante, Quodlibet, Macerata 2011. Si veda, inoltre, F. Duscheneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, cit., pp. 344-356; Id., *Leibniz vs. Stahl on the Operation of Machines of Nature*, in AA VV, *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, edited by J. E. Smith and O. Nachtomy, Springer, New York 2010.

²⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademieausgabe, Bd. V, Berlin 1968, trad. it. *Critica del Giudizio*, di A. Gargiulo, rivista da V. Verra, Roma-Bari 1982. D'ora in poi citata come *CdG*.

²¹ Hegel concentra le sue attenzioni su Kant nelle pagine della *Fenomenologia* in «Osservazione dell'organico-Teleologia» sezione contenuta in «Ragione-Ragione osservativa-Osservazione della natura». Cfr., *FdS*, pp. 191-249.

²² Cfr. *CdG* § 64, pp. 237-240; si veda anche *ivi*, § 65-66, pp. 240-246

dere fino in fondo l'organismo.²³ Inoltre, dall'osservazione dell'organico consegue non solo la necessità di un fine o scopo teleologico che lo riguarda, ma anche che questa pretesa deve essere estesa in qualche modo a tutti i prodotti della natura.

Cosa sia un "fine naturale" è ciò che dobbiamo cercare di chiarire. La famosa definizione kantiana è: «una cosa esiste come fine della natura quando è la causa e l'effetto di se stessa»²⁴; ciò significa che un prodotto della natura come fine (organismo) deve possedere in sé la causa e l'effetto della propria organizzazione, che sia intesa come struttura delle parti o capacità di conservazione dello stesso individuo, così che «una parte di questa creatura si produce da sé in modo che la conservazione della parte e la conservazione del tutto dipendono l'una dall'altra»²⁵.

Il punto chiave per Kant è costituito dal tentativo di evitare le critiche al teleologismo antropocentrico che, già per Spinoza²⁶, rappresenta il problema fondamentale da risolvere per fondare una scienza della natura: da un lato bisogna evitare di utilizzare nozioni teleologiche per spiegare il funzionamento della natura, per non cadere in una visione antropocentrica (le cause finali

²³ Cfr. *CdG* § 75; in part., p. 272: «Difatti, è assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tanto meno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna, secondo i principi puramente meccanici della natura».

²⁴ Cfr. *CdG*, p. 238.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 239.

²⁶ Cfr. L. Illetterati, *Teleological Judgment: Between Technique and Nature*, in AA VV, *Kant's Theory of Biology*, edit. by E. Watkins and I. Goy, De Gruyter, Berlin/Boston 2014, pp. 81-98; in part. pp. 82-83. Secondo una possibile cronologia leibniziana, il rifiuto del Dio cartesiano e il rifiuto della teoria cartesiana dei corpi, di una materia inerte e priva di un principio di movimento e di mutamento, conducono Spinoza a immettere il Creatore all'interno del regno della Creazione: il principio d'azione rimane unico, come in Descartes, ma ora l'intero mondo dei corpi è guidato da un'unica sostanza globale che ne regola a priori i movimenti e le azioni. L'ombra di un necessario logico in analogia con quello fisico e soprattutto morale conduce invece Leibniz a costruire un sistema che doni completa, per quanto possibile, autonomia alle sostanze o Creature, disegnate ad immagine e somiglianza con il Creatore. Le sostanze, ora divenute plurali, agiscono in base ad una regola interna di produzione che è il prodotto di necessità logiche e scelte divine. La volontà divina agisce (e crea) in base alla ragione, come quella umana, ma a differenza di questa, può scorgere tutte le possibili combinazioni che si possono attualizzare in azioni e creature; in questo modo può scegliere, se crede sia giusto, il mondo migliore possibile. Alla base della teoria della sostanza leibniziana (che risponde alla domanda "cosa è reale, come ciò che è reale può rispondere della sua realtà ai principi della ragione?"), informata da una determinata concezione del rapporto tra creature e Creatore, si innesta il principio morale del "migliore", del Bene fondato necessariamente su ragione ma scelto liberamente. Se per Descartes si può parlare di un determinismo particolare esterno, e per Spinoza di un determinismo globale interno, per Leibniz esso diventa interno, cioè prodotto di una causa esterna perché non agisce in senso fisico ma che rimane globale e interna in riferimento al peso "logico" e morale nel momento della costituzione dei semplici possibili o Creazione, e successivamente nel corso dello svolgimento temporale del creato o attualizzazione. Si veda anche S. Zac, *The Relation Between Life, Conatus, and Virtue in Spinoza's Philosophy*, Graduate Faculty Philosophy Journal 19, 1 (1996), pp. 151-73.

potrebbero essere soltanto invenzioni umane); dall'altra l'organismo vivente, la sua organizzazione e il suo rapporto con il resto della natura, la sua vita, richiedono o necessitano concetti o termini che hanno a che fare con una visione teleologica, con un fine, con un'intenzione,²⁷ motivata più dalle limitazioni delle nostre facoltà che per descrivere la costituzione effettiva della natura.²⁸ L'impossibilità di scindere un fine o scopo da un'intenzione, che rinvia ad un intelletto e che lo regga come suo presupposto²⁹, quindi la necessità di un Creatore, di uno scopo finale intelligente, rappresenta, per Kant come per altri, un nodo da sciogliere.

La soluzione kantiana merita un'analisi approfondita; sebbene incompleta, secondo l'opinione hegeliana, essa ha il grande merito di aver «schiuso il concetto della *vita*, l'*idea*, e con ciò elevato positivamente la filosofia al di sopra delle determinazioni riflessive e del mondo relativo della metafisica»³⁰. Come accennato in precedenza, essa ruota intorno all'introduzione delle nozioni di fine esterno e fine interno per spiegare l'organismo³¹, oltre che alla distinzione tra giudizio riflettente e determinante, punto chiave per l'interpretazione del significato della terza critica³².

²⁷ Cfr. *ibidem*. Cfr. *CdG* §75, pp. 269-273.

²⁸ Cfr. L. Illetterati, *Natura e Ragione*, cit., p. 51; cfr. *CdG*, p. 293.

²⁹ Cfr. *CdG* § 67, p. 247; inoltre, cfr. *ivi*, § 86, in part. p. 322, e § 88.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., II, p. 387; trad. it., cit., II, pp. 837. Un'analisi completa del rapporto tra Hegel e Kant in relazione alla finalità e alla teleologia, al concetto di *vita* e di *idea*, soprattutto in opere successive alla *FdS*, non può essere condotta in questa sede. Ci limitiamo a tracciarne delle linee guida, utili al nostro tema, per chiarire la via dell'interpretazione di Hegel e le critiche che egli esercita su queste posizioni kantiane. Per ulteriori analisi si veda L. Lugarini, *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, in «Archivio della storia della cultura», V, 1992, pp. 87-103.

³¹ La lettura di opere successive alla *Fenomenologia* rende evidente l'importanza che le riflessioni critiche di Hegel alla teleologia kantiana hanno per altri temi e problemi, che vanno al di là di una formulazione di principi per una scienza del vivente. Come sottolineato dai riferimenti dati nella nota precedente, l'analisi della rielaborazione critica del concetto di finalità kantiana nella Logica hegeliana mostra che il problema del mondo organico è solo uno tra i molti che ruotano intorno alle riflessioni kantiane della *CdG*. Quello dell'organismo è quindi solo un lato della interpretazione hegeliana della terza critica; sebbene sarebbe sbagliato rendere autonoma la riflessione sul vivente nei suoi presupposti e sviluppi, sembra lecito, con la dovuta prudenza, stabilire qui delle linee guida per una trattazione più ampia degli sviluppi dell'*incontro* tra filosofia e scienza del vivente. Qui il concetto di finalità (soprattutto quella interna, che vede il suo riferimento filosofico costante, come per Leibniz così per Hegel, nel concetto di *entelechia* – e di *telos* – aristotelico) ha il suo esempio più caratteristico nel fenomeno dell'essere vivente, nell'organismo che si autoproduce, che non ha bisogno di altro per sussistere, sia materialmente, sia formalmente. Per un'analisi del concetto di finalità kantiana in relazione alla rielaborazione hegeliana nella sua Logica, si veda, oltre al saggio di L. Lugarini citato nella nota precedente, anche F. Menegoni, *La recezione della «Critica del Giudizio» nella Logica hegeliana*, in «Verifiche», 18, 1989, pp. 443-458. Cfr. *CdG* § 63.

³² Cfr. P. Faggiotto, *Nota sulla distinzione kantiana tra Giudizio naturale (riflettente) e Giudizio trascendentale (determinante)*, in «Verifiche», XIX, 1-2, 1990, pp. 3-11.

La finalità esterna della natura, chiamata da Kant «relativa», con quella interna, rappresenta il tipo di relazione che s'instaura tra una causa e il suo effetto: la distinzione avviene quando «consideriamo l'effetto immediatamente come prodotto di un'arte, oppure come semplice materiale per l'arte di altri possibili esseri della natura»³³. Ciò significa che solo se l'effetto non è a sua volta causa utile ad altro, cioè mezzo per un altro fine, si può dire che si ha una finalità interna dell'essere naturale, altrimenti essa è solo relativa³⁴. Queste considerazioni riguardano in particolare la differenza che c'è tra un organismo e una macchina; dove il primo è costituito da parti che a loro volta producono le altre parti, una macchina è costruita, invece, parte dopo parte separatamente e per un fine unico che non le riguarda, se prese singolarmente. In un modo approssimativo si potrebbe dire che l'accordo tra le parti di una macchina dipende dal disegno o dal fine che dall'esterno è imposto ad esse³⁵; il tutto, l'insieme, sarebbe così solo accidentale e non autoprodotta: da una parte la «causa» è esterna alle parti prese singolarmente, dall'altra l'effetto non cade nel tutto prodotto «organicamente»; la macchina non ha come fine se stessa, la sua autoproduzione – come l'organismo che possiede il suo fine dall'inizio alla fine del suo divenire –, ma *nasce, si sviluppa* solo per altro, è utile sempre e solo ad altro.

La «forza formatrice», il principio dell'organizzazione dell'organismo, è così impenetrabile alla spiegazione fondata sul modello meccanico; essa richiede un principio finalistico per essere spiegata³⁶. Ma questa necessità è relegata da Kant a «massima del giudizio» e non ad una descrizione del vivente fedele alla costituzione effettiva di questo particolare prodotto della natura che è l'organismo. Si tratta di un modo per cogliere la differenza tra ciò che può essere spiegato meccanicamente e ciò che va in qualche modo oltre questa spiegazione; ciò che si trova oltre il modello meccanico, una sua determinazione attraverso il giudizio, è limitata, nella sua formulazione positiva, al nostro modo di conoscere. Si tratta di rendere coerenti all'interno della conoscenza delle cose

³³ CdG, p. 234.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁵ Come sottolineato in precedenza, alla base del meccanicismo cartesiano della teoria della materia c'è il principio dell'interazione fisica tra i corpi privi di il principio di movimento interno; essi ricevono il principio del moto dall'esterno del regno delle cause materiali; l'azione o la causa del moto proviene da una causa esterna al mondo, da Dio. Questo principio, se applicato a un corpo fisico che dovrebbe avere un principio di mutamento e di azione (morale) libero, cioè un essere vivente, in particolare un essere umano, priverebbe la ragione umana, secondo Leibniz, di una possibile fondazione morale di una teologia naturale o di una concezione di Dio come essere perfettissimo che agisce secondo fini razionalmente ma liberamente scelti.

³⁶ L. Illetterati, *Natura e Ragione*, cit., p. 55.

un principio attraverso il quale è possibile includere “oggetti” che hanno una qualche «proprietà impenetrabile»³⁷, quella dell’autoorganizzazione del vivente, che non sappiamo definire altrimenti, ma che non può essere ignorata.

La differenza tra le modalità del giudizio riflettente e determinante ricalca, se limitata, per brevità, alle nostre considerazioni, il significato costitutivo o solo *riflessivo* attribuibile alle cose nel contesto di attribuzione di un certo ordine ad un oggetto dell’esperienza: se appartiene ad esso o ad altro. Se l’intelletto non riesce a ricondurre il particolare, un oggetto dell’esperienza, sotto l’universale di una legge già data, allora è costretto a procedere da un principio che proviene da se stesso, quello della finalità, che non lasci insoluto il problema del particolare, ma che lo rinvi in qualche modo ad un universale. Il giudizio determinante fonda in questo modo la capacità della conoscenza pura e *a priori*, come un universale di una legge logica o etica data; mentre quello riflessivo è un giudizio soggettivo, che tenta di trovare una legalità nell’esperienza del molteplice attraverso il molteplice stesso. Così la finalità, come principio interpretativo della natura, che non corrisponde ad un universale, non è costituiva delle cose, ma è ascritta al nostro modo di conoscere; in questo modo si pretenderebbe di evitare la necessità del Creatore: una natura non finalisticamente orientata, ma necessariamente interpretabile in questo modo per l’intelletto. Spinoza avrebbe detto che Kant ha accolto la sua critica sui fini della natura come illusioni, ma li ha preservati in una scienza di livello inferiore, alla ricerca di un suo dominio e di una sempre più difficile autonomia a causa della peculiarità dell’oggetto che le è proprio.

Ora possiamo finalmente analizzare la posizione hegeliana in merito al tema che ci siamo prefissati di indagare. Come già accennato nell’introduzione dell’analisi della soluzione kantiana circa la conoscenza del vivente, Hegel fa uso di questi risultati per evidenziare i limiti del teleologismo e rimarcare le proprie posizioni circa il concetto di organismo e il significato che questo concetto può avere per il suo sistema³⁸. L’impossibilità di conoscere il mondo dell’organico riveste nella *Fenomenologia* un punto di notevole importanza per l’incedere del cammino della coscienza verso il concetto e il Sapere Assoluto.

Proviamo a riassumere i punti fondamentali di questo passaggio del cammino della coscienza che si trova ora di fronte al mondo dell’organico. Dal

³⁷ CdG, p. 243

³⁸ Cfr. F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teologia in Kant*, in «Verifiche», XIX, 1-2, 1990, pp. 127-229; L. Lugarini, *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, cit.; J.N. Findlay, *Hegel’s Use of Teleology*, in *New studies in Hegel’s philosophy*, New York 1971, pp. 92-107.

fallimento della conoscenza di tipo classificatorio, «l'istinto della ragione» si mette alla ricerca della legge e del concetto della natura, l'universale della legge³⁹; ma questa si fonda sull'esperienza e sull'esperimento e si dimostra così ben presto qualcosa di ancora parziale⁴⁰. Attraverso l'esperimento, però, la legge si purifica degli elementi sensibili, dalla sua dipendenza dai dati della sensibilità. Ciò costituisce un procedere o un tendere verso il concetto, seppur ancora inconsapevole, verso un'universalizzazione della conoscenza della natura. La *salute* del concetto che la ragione osservativa raggiunge, però, si mantiene sempre come qualcosa di contrapposto alla coscienza, anche se ad essa in qualche modo analogo. La coscienza trova così nell'organico lo specchio di se stessa – un analogo in struttura; ma questa analogia la pone sempre in una condizione di esteriorità; riconosce la struttura e la semplicità «vitale» del concetto, ma non riesce a coglierlo o conoscerlo con gli strumenti che essa possiede in questo stadio del suo cammino.

Il limite delle leggi organiche⁴¹, prodotto della ragione osservativa, si mostra da una parte, nell'incapacità di racchiudere sotto un universale la molteplicità empirica, dall'altra, di saper esprimere la necessità del rapporto tra il mondo organico e la sua esteriorità, il mondo dell'inorganico; in questo modo, per determinare l'essenza specifica di un individuo o di una specie si ricorre, ad esempio, all'ambiente prossimo in cui si trova: così «gli animali appartenenti all'aria sono della natura degli uccelli; quelli appartenenti all'acqua dono della natura dei pesci». «Leggi come queste [...] mostrano subito una povertà che non corrisponde alla varietà organica»⁴²; non corrispondono ad un universale che dovrebbe invece cogliere e contenere in sé la necessità interiore, caratteristica essenziale del concetto, come una vera finalità interna, dove è chiaro che le proprietà dell'organismo procedono da questo e non sono nulla che cade al di fuori di esso o di imposto dall'esterno, usando i termini della citata distinzione kantiana.

Il rapporto teleologico così stabilito, però, risulta imposto ai membri del rapporto, come un qualcosa che non procede da essi. In questo senso la visione dell'organico propria di Kant cade al di fuori di una possibile determinazione interna o essenziale, ascritta più ad un principio dell'intelletto che all'oggetto della conoscenza dell'organico in quanto tale. Anche l'organismo kantiano,

³⁹ *FdS*, I, p. 209.

⁴⁰ *Ivi*, p. 211.

⁴¹ Sull'argomento si veda M. H. Hoffheimer, *Hegel's Criticism of Law*, in «Hegel-Studien», 27, 1992, pp. 27-52.

⁴² *FdS*, I, p. 215.

secondo Hegel, risulta inclassificabile attraverso una determinazione che gli è propria, cadendo nel regno della finalità relativa. Perfino una macchina è disegnata e messa in funzione per uno scopo che è esterno alle singole parti che la compongono; eppure quello la definisce.⁴³ L'organismo, invece, sfugge alla determinazione che pone come sua pretesa caratteristica, una che proceda da se stesso; ciò vale sia per una sua conoscenza, sia per una sua costituzione o formazione effettiva in quanto individuo determinato.

I pensatori dei secoli della modernità filosofica non sono certamente stati gli unici ad aver tentato di fare i conti con il fenomeno del vivente. Non è un caso, in questo periodo, imprigionato dal meccanicismo del '600, che spesso ci si richiami ad Aristotele o all'ambiente della grecità per un ritorno a una concezione dell'organismo a questo più adatta.

Attraverso alcuni cenni alla teoria del vivente in Leibniz abbiamo potuto osservare come la rottura del modello meccanico o meccanicistico porti con sé una concezione dell'organico che ha le sue basi, da una parte, in una teoria monadologica, dall'altra, in una teoria fisica; entrambe sono espressione di una mediazione tra meccanicismo e vitalismo, senza che sia oltrepassata la soglia di quest'ultimo, non sostenibile o giustificabile attraverso il principio di ragione. In Kant, invece, l'importanza nella terza critica del *nexus finalis*, che corrisponde ad un tentativo di offrire una soluzione a diversi problemi, come quello dell'unità della ragione, dei prodotti dell'arte e del mondo organico, costituisce un punto d'accesso critico per la filosofia e la scienza del vivente a lui successiva: per comprendere l'ampiezza dell'influenza delle riflessioni kantiane basterebbe citare tutto il movimento della filosofia romantica, oltre che a Goethe e al nostro Hegel, fino a giungere a personalità a noi più vicine come P. Valéry o J. J. Uexküll; l'organico, in questo contesto, offre un punto d'accesso privilegiato ad una scienza che non schiacci i suoi contenuti di riferimento a quelli interpretabili secondo il modello fisico-matematico, di una realtà morta dell'inorganico. Per Kant, però, la natura rimarrà qualcosa d'interpretabile solo esternamente, a causa dei limiti della conoscenza umana. Hegel, invece, prendendo spunto proprio dalle tesi kantiane, amplia la prospettiva della nozione di finalità interna e la salda a una concezione non estrinseca al contenuto, come accadeva per le conseguenze della divisione tra giudizio riflettente e determinante. Caduti i limiti alla conoscenza in merito ai fini intimi della natura, imposti dalla critica spinoziana, che soli garantirebbero una conoscenza

⁴³ Ivi, p. 220.

completa dell'origine della struttura organica (e non soltanto del suo funzionamento *meccanico*), cessano anche le cautele dell'*Estetica trascendentale*. Il principio di organizzazione dell'organismo non è più da porre su un piano distinto da quello di spazio e tempo. La formazione dell'individuale avviene simultaneamente all'attivazione dello spazio, inteso come forma di dominio e di relazione delle dinamiche che danno realtà all'organismo. Quest'ultimo, una volta rotto il rigido schema delle scienze fisico-matematiche, s'impone come l'esempio più chiaro delle caratteristiche e del movimento propri del concetto che si manifestano lungo il cammino della *Fenomenologia*: da uno stato soltanto potenziale e incosciente del mondo fisico, comincia a dare un mondo oggettivo a se stesso. Un'oggettività che procede da sé, ma che non è un qualcosa di contrapposto, un prodotto utile a un fine esterno, ma rappresenta un movimento di autorealizzazione, di conservazione, di accrescimento e di compenetrazione⁴⁴.

Dal periodo di riflessione filosofica sulla costituzione e sulla posizione del vivente tra Kant ed Hegel, superata la classica contrapposizione tra meccanicismo e vitalismo, le questioni che rimangono ancora attuali si possono così riassumere: è possibile dare autonomia e liceità ad una scienza atipica fuori dallo schema matematico-geometrico senza ricorrere a cause finali fondate su un intelletto divino o a svalutarne la realtà ricorrendo ad un giudizio che, secondo alcuni, è soltanto soggettivo? Se il modello meccanico di interpretazione della realtà deriva necessariamente dallo schema di cui sopra, il ricorso alle cause finali, così come la riabilitazione di «forme sostanziali» o intelletti divini, è davvero l'unica via d'uscita dalle carenze del meccanicismo? Ci chiediamo infine: è possibile separare una concezione così data del sistema della natura, resa omogenea attraverso leggi universali, da una *narrazione* provvidenziale e teleologicamente guidata? È possibile pensare a un'unità del metodo d'indagine che riguardi così come i prodotti della natura, così quelli della cultura, ereditando in questo modo il tentativo goethiano? In merito a queste domande, la filosofia della natura dei secoli passati custodisce – forse – dei sentieri ancora inesplorati.

⁴⁴ Cfr. A. De Cieri, *La filosofia dell'«organico» in Hegel*, cit., pp. 356-357.

Rarefazione della cultura tra rivoluzione e ideologia. Note alla riflessione hegeliana sul Moderno

Rossella Bonito Oliva

Cultura e filosofia: il cuneo critico del Moderno

L'evoluzione del significato del termine cultura nel corso del Moderno testimonia di un processo di radicale mutamento del rapporto dell'uomo con il mondo, dell'uomo con l'altro uomo, ma soprattutto degli equilibri e degli assetti della vita sociale. Comunemente si intende per cultura il principio di identificazione e di differenziazione che orienta in maniera specifica ogni comunità e gli individui come parte di essa. L'uomo, si dice, è un animale culturale in quanto elabora, trasforma, converte il suo patrimonio genetico in un orizzonte comune e nelle pratiche comunicative a partire dai propri bisogni, dalle proprie capacità intervenendo sul mondo esterno e ricreando lo spazio sociale¹. Questo significato più ampio si è coniugato nell'Occidente moderno nell'idea di un legame intrinseco tra cultura e progresso dell'umanità, collegando strettamente l'educazione individuale con i modelli e le regole della vita comune. Nello stesso tempo la cultura moderna ha posto al centro il diritto del soggettivo, ha evidenziato il ruolo della libertà individuale nelle vicende della vita comune, attivando una dialettica aperta tra individui e comunità, tra parte e tutto. Tutto questo ha messo in discussione l'evidenza del nesso tra corso del mondo, benessere e progresso, creando una distinzione tra cultura (ideale) e civiltà (fattuale) sulla base della variabile – evento – nella storia e della variabile – critica – nel diritto acquisito dagli individui alla valutazione: si è divaricato l'intervallo tra esperienza individuale e forme della vita sociale². Questa constatazione non esaurisce l'articolazione di significati nella

¹ Sul ruolo della cultura come traduzione della mera vita biologica cfr. M. Heidegger-E. Cassirer, «Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger» in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 219-236.

² Cfr. J. Starobinski, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei lumi*, tr. it. Einaudi Torino 1990, in particolare il primo capitolo «La parola civilisation», pp. 5-48.

“grande trasformazione”³ introdotta dalla centralità del “lavoro” come chiave di determinazione e interpretazione della natura e della condizione umana che accentua l’attenzione sugli scambi e sulla sfera economica nella costruzione della sfera sociale.

Da questo punto di vista la cultura, artificio per eccellenza dell’uomo come opera di se stesso, traccia della progressiva emancipazione dalla natura, occupa nel Moderno una posizione centrale nella riflessione antropologica e nello studio dei fenomeni di socializzazione. Cadute tutte le forme di autoritarismo religioso e sociale, la cultura interpreta il movimento di secolarizzazione, la nuova costellazione dei saperi disegnata dall’egemonia dei modelli scientifici e dall’idea di una storia universale che orientano in maniera diversa le domande sull’agire umano, che, sia pure con nuove parole e nuovi significati, insistono sul rapporto tra identità e differenza, tra individuale e universale, tra innovazione e conservazione⁴. Se l’uomo si muove sulla base di fini e non secondo una necessità naturale, quale è la chiave di interpretazione dell’itinerario che ha prodotto azioni efficaci, nel senso della civilizzazione, per il vivere comune e per la convivenza pacifica di popoli e individui diversi?

L’impossibilità di una teodicea non indebolisce lo spazio comunicativo e comune, non disattiva le forme di sapere fondato e condiviso che accompagnano l’uomo nella sua vicenda terrena, piuttosto le pone in una forbice che nel perno della libertà incrocia la lama del soggettivo e la lama dell’oggettivo, la capacità di agire secondo fini e il terreno ideale – culturale, politico, morale – da egli cui muove e a cui egli si relaziona. La storia, un affastellarsi di eventi che testimonia la forza creativa dell’azione umana, è riconsegnata ogni volta al presente e la cultura diventa da un lato eredità che guarda al passato e dall’altro materia disponibile per configurazioni diverse in funzione di aspettative, credenze, di quanto gli individui tengono per vero nell’attualità del loro tempo. L’animale culturale è in primo luogo razionale nel pieno diritto e facoltà di valutare, rifiutare o trasformare passato ed eredità sulla base di ideali e bisogni del proprio tempo⁵.

³ Il termine viene usato da K. Polanyi ne *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (tr. it. Einaudi Torino 2000) che attraverso una ricostruzione storica mette a fuoco la svolta introdotta dall’economia di mercato nell’organizzazione sociale moderna.

⁴ Hans Blumenberg, prendendo le distanze dalla lettura del Moderno basata sull’idea di secolarizzazione, definisce quello che è accaduto nel Moderno “nuova occupazione di posizioni divenute vacanti” per mancanza di risposte a domande ineliminabili. Non è solo del Moderno questa “nuova occupazione”, ma in esso assume la forma di “dovere di totalità” assunto dalla ragione moderna. Cfr. Id. *La legittimità dell’età moderna*, tr.it. Marietti, Genova 1992, p. 71.

⁵ Cfr. R. Koselleck, “Hisotira magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte” in Id. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 38-66.

Il Moderno, in altri termini, pone le premesse di una crisi dell'ideale del divenire universale e progressivo dell'umanità verso il meglio che coinvolge tanto i singoli che l'umanità universale, lasciando insoluto il dilemma su un possibile fine o sulla credibilità di una fine della storia: la soluzione invaliderebbe le conquiste stesse che l'epoca rivendica rispetto al passato. La *Bildung*, tuttavia, disegna l'arco della civilizzazione dell'uomo lungo un cammino univoco e aggregante, legittimandosi come lavoro di perfezionamento dell'uomo nella conoscenza e nella costruzione di un mondo a sua misura. Essa, in altri termini, diventa un fattore centrale di promozione e di sostegno della socializzazione, della universalizzazione dei valori e della costruzione di consenso.

L'evoluzione culturale stessa ha prodotto soggetti liberi e autonomi, che, in quanto tali, non ereditano soltanto un universo di conoscenze e valori, ma ne valutano e misurano la legittimità e il peso sul piano immanente della vita umana. In questa prospettiva ideale la cultura produce ad un tempo beni e scambio senza tradire la qualità dell'agire umano, secondo fini e non secondo necessità, nella figura di un insieme di parti funzionali e funzionanti. Tanto la sovrapposizione quanto la sintesi tra individuale e culturale non producono una serie o una totalità concluse, piuttosto tracciano un cammino in-finito riaperto ogni volta dai fatti storici e dall'esperienza degli individui. Da questo punto di vista solo l'universale – di tutti – garantisce la continuità e l'armonia nella piena convergenza di ciascuno e solo in quanto universalizzabile – disponibile e raggiungibile per tutti – la cultura assicura una equilibrata identificazione dei singoli. È questo il punto dirimente del nodo complesso portato ad emergenza nel Moderno: la corrispondenza o meglio la risonanza tra universo culturale e piena maturazione dell'individuo, tra integrazione e assunzione di ciò che è comune e sedimentato nei desideri e nelle aspettative di individui o gruppi. In questa prospettiva la cultura moderna con l'emancipazione dell'uomo definisce la cornice dell'organizzazione della vita umana sia nello spazio individuale che nello spazio sociale.

Non è possibile qui analizzare il processo lunghissimo di crisi di questa presunta univocità di senso della cultura come totalità organica, nonostante la filosofia abbia cercato di curarne le ferite nella filosofia della storia, nella filosofia della cultura e nell'antropologia filosofica: sanare l'intermittenza e l'evanescenza della civilizzazione con il farmaco del progresso, dell'universalità di valori o dell'idea di un uomo proiettato verso l'evoluzione e la compensazione della sua finitezza hanno riprodotto la difficoltà di un approdo o di una sintesi tra divenire e stabilità, tra contingente e necessario. La cultura non rappresenta propriamente un sapere dell'uomo, ma riflette quello che gli uomini sen-

tono, rappresentano e pensano in quanto soggetti in relazione ad un mondo esterno e ad altri soggetti, dando figura all'opacità di un territorio comunque inquieto e contraddittorio. Tuttavia, in questo processo l'animale culturale progressivamente articola un rapporto soggettivo – cultura è dell'uomo, suo prodotto – e un rapporto oggettivo – l'uomo ha cultura e questa, come “sua” proprietà, diventa materiale in vista di nuovi scopi.

Simmel riconosce in questa nuova determinazione del Moderno i sintomi di una «tragedia della cultura» che ha deviato dalla sua intima essenza di «essere la via con cui l'anima, da incompiuta che era, giunge a sé stessa ormai compiuta»⁶. Si è prodotto «l'allontanamento dei contenuti della cultura dal fine della cultura» la cui la sintesi si era tradotta in passato nel divenire storico e nella fiducia nel progresso dell'umanità attraverso il nesso inscindibile tra l'individuo e la sua comunità. La cultura intesa come “prodotto” di conoscenze e azioni consapevoli, di sapere e pensiero non costituisce più semplicemente il supporto e la scala su cui procede la formazione dell'uomo nel suo vivere in-comune, i suoi contenuti non orientano in modo univoco la realizzazione dell'individuo immerso nel suo ambiente culturale, generando in tal modo disturbi nel processo d'individuazione: se l'uomo produttore si conferma nella quantità di beni messi in circolazione, l'uomo culturale soffre dell'eccessiva quantità e varietà di stimoli da questi stessi generati⁷.

⁶ G. Simmel, “Concetto e tragedia della cultura”, in Id. *Saggi di cultura filosofica*, Guanda Editore Parma 1985, pp. 189-212, qui p. 212. Il termine usato da Simmel è *Kultur* distinto da *Zivilitation* in cui riecheggia la critica nietzschiana alla corruzione morale che accompagna la cultura diversamente dalla civilizzazione che mette in moto, nonostante la sua istanza di addomesticamento, l'“impazienza” di menti audaci. Meno rilevante è l'uso di *Bildung* il cui significato si lega alla cultura romantica e al modello schilleriano in qualche modo ripreso da Hegel. A nostro avviso nell'analisi hegeliana si fa strada la crisi di quel modello a partire dalla cesura introdotta dall'evento rivoluzionario.

⁷ È necessario ricordare che il termine più ricorrente in Hegel è *Bildung* (letteralmente formazione) che in Humboldt riunifica quanto Kant aveva distinto in *Kultur* (che interessa arti e scienze) e *Zivilitation* (che include le forme di vita sociale): la trasformazione investe nella filosofia hegeliana dialetticamente il divenire dell'uomo e del contesto sociale (un utile approccio allo sviluppo del dialogo sull'argomento in Germania sono gli scritti che Nicolao Merker ha raccolto nel volume *Immanuel Kant, Che cos'è l'Illuminismo? con altri testi e risposte di Erhard, Forster, Hamann, Herder, Laukhard, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wedekind, Wieland*, Editori Riuniti Roma 1987). Questa articolazione di significati subisce significativi aggiustamenti con la crisi della filosofia sistemica. Non sarebbe possibile qui ricostruire tutta la riflessione che precede Hegel e quella che lo segue con la sinistra hegeliana, Nietzsche, Marx e lo sviluppo di una filosofia della cultura. Citiamo qui in maniera eccentrica Thomas Mann che raccoglie e traduce l'intera eredità tedesca: “Umanità...Come grido rivoluzionario significò il crollo di una cultura e società aristocratica ormai giunta a senilità, l'emancipazione della ragione e della natura dai ceppi della civilizzazione deprecata da Rousseau, mentre ragione e natura a loro volta si contrapponevano in atteggiamento prometeico-voltairiano” (cfr. Id. *Considerazioni di un impolitico*, tr. it. a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi edizioni Milano 1997, p. 445).

Le comunità si sono allargate, le relazioni tra gli uomini si sono fatte più complesse e diversificate e tuttavia l'organizzazione sociale ha subito progressivamente un processo di spersonalizzazione⁸. Nella forma di civilizzazione la cultura ha dovuto perciò acquisire nel tempo la forma di un modello in vista di un miglioramento funzionale per l'umanità intera, configurandosi come una disciplina utile per il riconoscimento sociale, perdendo il suo legame con la vita singolarmente vissuta: un sistema di potere e di governo per un addestramento alla vita sociale. Progressivamente il singolo è stato esposto, più che accolto, nell'affastellarsi in-finito dei contenuti culturali ereditati e sperimentati, messo in qualche modo alla prova e perciò abbandonato in una posizione di ritardo e di debito a fronte del moltiplicarsi di stimoli, da una parte, e del radicalizzarsi dell'astrazione, dall'altra. È venuta meno la possibilità di un'osmosi tra contenuti culturali, sempre più vari e numerosi, e soggetto, sempre troppo sollecitato e ad un tempo isolato per consolidarsi in una familiarità con questi. "Spezzata in due" dal sovraccarico di un oggettivo colto solo nella sua opposizione al soggettivo – prodotta – dunque "estranea" nei suoi contenuti dati ad un soggetto che si riconosce nella sua specificità e rivendica la sua libertà dal dato⁹, la cultura ha interpretato la vocazione all'universalità nel senso dell'astrazione ed esercitato un compito educativo in direzione della omologazione¹⁰. Paradossalmente si è sdoppiata per conservare una sua organicità, ha cercato legittimazione nella giustificazione della funzionalità dei suoi contenuti all'ideale di umanità perdendo la sua presa sulla vita individuale: non più figura di un mondo vivente ha indossato la maschera dell'ideologia secondo la logica di un'idea più che confrontarsi con la connessione reale delle cose.

La diagnosi di Simmel è molto lontana dall'oggetto di questo saggio – la crisi della cultura in Hegel – sia per la preferenza che l'autore dichiara per l'impianto teorico kantiano, sia per la distanza temporale tra i due autori. A nostro avviso però la "tragedia della cultura", senza eroi e sangue, ma carica di conseguenze sull'evoluzione delle forme della vita umana e sui processi di identificazione, ha un prologo nelle pagine della *Fenomenologia* hegeliana. Hegel individua, in verità, per il Moderno il modello della «commedia» per un mondo da cui «gli dei sono fuggiti» e «gli uomini hanno assunto consapevolezza della forza

⁸ Si veda su questo punto l'analisi di Georg Simmel sulla differenziazione sociale in *La differenziazione sociale*, tr. it. Laterza Roma-Bari 1982, in part. capitoli III e IV.

⁹ G. Simmel, "Concetto e tragedia della cultura", cit. p. 210.

¹⁰ Cfr. su questo punto M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, tr.it. Einaudi Torino 1977.

del lavoro delle loro mani»¹¹, lasciando il tragico al mondo della “bella eticità”, ad un mondo non ancora emancipato dalla necessità, prigioniero dell’idea di destino e ignaro del valore della libertà del soggetto. Il Moderno riconoscendo il valore del soggettivo ha messo in campo il potere dell’azione umana, della libertà dell’uomo e conseguentemente ha posto le condizioni per il “sentirsi dell’uomo a casa propria nel mondo”. Se il destino è nelle mani dell’uomo e se sulla scena non intervengono forze trascendenti, anche la “catarsi” cede il posto alla capacità umana di risolvere la contraddizione.

Il Mondo nuovo ha un diverso regista – la ragione – e un’altra qualità – l’astuzia – agli attori non rimane che imparare il testo, conoscerne le parti e la trama per cogliere la reciproca dipendenza e coappartenenza dei fattori in gioco nell’immanenza della concreta vita umana. Non cesseranno dolore e sofferenza nel corso degli eventi, dalla scena mancheranno invece gli eroi, le figure mitiche di un sacrificio sostituite da individui uguali in potenza e coscienza ancora in cammino fino a quando il Rischiamento e l’evento della Rivoluzione Francese avranno definitivamente dissolto le nebbie degli equivoci. Dopo che l’avvento del Cristianesimo e il sacrificio di Cristo hanno posto al centro il valore dell’individuo, la Riforma prima e l’Illuminismo poi hanno scomposto il volto della fede e quello del sapere, hanno aperto il fronte di un altrimenti nella fede in uno stesso Dio e nella conoscenza di una stessa verità: nell’uomo e per l’uomo hanno tracciato strade di emancipazione in vista di un sapere della totalità attraverso la trama razionale della realtà. L’orologio della vita umana scandisce un tempo che abbraccia individui e vicende che oltrepassano il qui ed ora, i sacrifici perdono densità simbolica per lasciare spazio al conflitto fisiologico in vista della salvaguardia della salute.

È interessante, però, seguire il filosofo di Stoccarda nei passaggi in cui si sofferma sulla “trasformazione” dello statuto della cultura moderna da patrimonio comune a oggetto (*Gegen-stand*), in quanto figura dello spirito resosi estraneo a sé, retroterra comune e insieme esposta al linguaggio della disgregazione, sottoposta nei suoi contenuti ai processi di civilizzazione – in qualche modo lascito del passato, mai veramente e storicamente contemporanea – e affidata nel presente al gioco di interessi, opinioni di viventi dotati di ragione, emancipati: la cultura come dato riflette l’organizzazione sociale e subisce le inquietudini latenti; non rispecchia un ordine trascendente, in ogni sua figura

¹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, a cura di R. Bordoli, Laterza Roma-Bari 2009, p. 431.

risponde alla concreta forma della vita umana il cui *telos* matura nella trama intersoggettiva creata dalle produzioni umane, il cui compimento tuttavia va oltre le intenzioni e i propositi consapevoli. La cultura diventa il banco di prova dell'organizzazione sociale e, da sostegno dei processi di individuazione, si trasforma in modello in vista del riconoscimento o della ribellione. Questo spinge Hegel a confrontarsi con la situazione spirituale del suo tempo – segnata dalla trasformazione ma non ancora consolidata in una nuova configurazione – soffermandosi sull'intero percorso del soggetto nelle cui espressioni emerge il disagio per un mancato passaggio di stato dall'ideale dell'autonomia dell'uomo alla costruzione di un mondo nuovo. Non sarà il conflitto tra fede e ragione, ma la violenza della rivoluzione a provocare la crisi risolutiva della patologia del tempo richiedendo un sacrificio che rivelerà il volto cruento e non sempre giustificabile della storia umana¹². Per Hegel è divenuto chiaro il fatto che ogni spirito del tempo, ogni cultura, farà i conti con e dovrà imparare ad arginare il conflitto e i governi dovranno assumere il carico dell'atomismo e dell'anarchia, della guerra, come possibilità e non accidente della storia segnata dalla consapevolezza della libertà.

Il difetto di astrazione del progetto di “trasformazione antropologica” avviato dal Rischiamento rispetto alla necessità di una nuova organizzazione sociale di “liberi tra liberi”, di una cultura istituzionale oltre che ideale dell'individuo, secondo Hegel, è alla base del fallimento del progetto rivoluzionario nei giorni del Terrore. Un esito inquietante per le aspettative che aveva suscitato nello stesso Hegel, ma un evento che deve ammonire sui pericoli di una libertà senza misura in vista di una “rivoluzione morale” che crei la sintesi tra individuo e cittadino, tra singolo e comunità arginando il pericolo del conflitto perenne: un'interiorizzazione della necessità della legge in vista dell'organizzazione sociale.

Se Hegel è convinto che la via della ragione possa riprendere il suo corso dopo il Terrore, Simmel qualche anno più tardi nella “tragedia della cultura” riconosce lo scollamento quasi irreversibile tra individuo e comunità per l'accelerazione della trasmutazione dei valori in un'organizzazione sociale sbilanciata. In qualche modo la cultura moderna ha tradito la vita in nome delle forme. Nell'itinerario hegeliano l'esperienza dell'evanescenza della cultura è un momento necessario del divenire spirituale, in cui il conflitto tra fede e

¹² Sull'argomento si veda B. Accarino, *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Editori Riuniti Roma 1994, in particolare la prima parte.

intellezione è l'effetto di superficie della tensione sotterranea di una nuova immagine del mondo in grado di dare ragione del fine del divenire umano. Prima del sapere assoluto si combattono visioni del mondo che presumono di essere legittimazioni dell'ordine del mondo, della posizione dell'uomo nel mondo cercando per strade diverse la stessa cosa: la lettura univoca e stabile della realtà. Una realtà pensata e idealizzata in cui si prefigura la frattura tra l'ideale di una cultura universale e la lotta per l'egemonia tra ideologie che, nel bene come nel male, prima ancora della storia, fanno la mente degli uomini¹³. La teoria, ogni teoria, e la fede, ogni fede, rinviano ad un reale che rimane non-detto, indicibile e non memorabile in cui si gioca la pervasività dell'universo culturale e la permeabilità delle coscienze. I fatti sono incontrovertibili nella commedia di Hegel come nella tragedia di Simmel, la forma della vita umana si delinea nella narrazione dei fatti, in quello che include ed esclude di essi, nell'incrocio e nell'affastellarsi di piani al cui interno si smaschera la valenza ideologica di ogni cultura.

Scelta di prospettiva

Per una riflessione sull'ideologia poteva sembrare più opportuno usare autori della sinistra hegeliana, o addirittura Marx o Engels, ma questa scelta ci avrebbe portato su un terreno già ampiamente battuto e, soprattutto, meno coerente col focus della nostra attenzione: la diagnosi di un malessere dell'esperienza individuale che penetra nel corpo del soggetto, ne muta lentamente il significato, ne inquieta l'equilibrio con il mondo comune tanto da modificare profondamente la relazione con quanto è assunto come condiviso – comune – e con quanto è più proprio – pensiero, riflessione. Questo focus per capire in che misura “la grande trasformazione”, nel percorso hegeliano, richieda l'esperienza-limite del Terrore e della violenza per un nuovo equilibrio tra pluralità e vivere comune, tra differenze e totalità, e indagare le ragioni per cui il “rimedio” appaia a Hegel, in memoria di quella crisi, la “rivoluzione morale” in quanto viatico ad un ordine sociale capace di evitare i rischi dell'atomismo e della disgregazione¹⁴.

¹³ Cfr. H. Arendt, *Religione e politica*, tr. it. Feltrinelli Milano 2103.

¹⁴ Si veda quanto scrive Hegel al paragrafo 523 dell'*Enciclopedia* del 1827 ad apertura della sezione sulla società civile nello spirito oggettivo: “La sostanza, che, in quanto spirito, si particolarizza astrattamente in molte persone (...), in famiglie e individui, i quali sono per sé in libertà indipendente e come esseri particolari – perde il

In questo quadro l'esperienza estrema del Terrore rivoluzionario richiama, secondo Hegel, al fatto che la grande conquista della libertà non induce necessariamente ad azioni ragionevoli, anzi mette a nudo come dato di fatto il conflitto dentro e fuori le nazioni, evidenziando la fragilità dell'idea di cultura universale – il fine della cultura – e le contraddizioni generate dall'autonomia e dall'uguaglianza tra gli uomini in assenza di un'adeguata organizzazione della vita comune¹⁵. Su questo si gioca la possibilità di dare ragioni di azioni distruttive e di fatti tragici prodotti da soggetti convinti di procedere in vista del bene dell'umanità. Se ciò che accade ha una sua ragione, se la ragione è facoltà di tutti e di ciascuno si pone l'interrogativo sul nesso tra consapevolezza e passaggio all'atto, nel soggetto, e corso del mondo, in cui si decide la partita del sapere con il contingente, con la storia concreta. Questa la posta in gioco per una filosofia come scienza dell'esperienza che nel sapere assoluto “vuole” ripristinare la circolarità tra movimento della vita e dialettica della ragione.

Un punto nevralgico del viaggio che Hegel affronta attraverso l'analisi dell'esperienza della coscienza all'interno della *Fenomenologia*, nel momento in cui il mondo dello spirito si configura nella cultura del soggettivo. Una conquista, un'uscita dalla “tragedia dell'eticità” attraverso l'artificio umano per eccellenza – la cultura – che nel suo sviluppo – sempre dinamico e intersoggettivo – conserva la nota dolente, ma non tragica, della civilizzazione¹⁶ e restituisce la vertigine che si impadronisce dell'uomo che ha conquistato il centro del mondo compensata dalla distanza del soggettivo. La cultura nella riflessione hegeliana proprio in quanto artificio, non-più-natura, progressiva conquista della libertà, non presenta più il profilo di un insieme organico, ma appare come un sistema di valori, di costumi e saperi a cui il soggetto si relaziona, un che di oggettivo ed estraneo, sia pure spirituale, che, in quanto tale,

suo carattere etico; giacché queste persone in quanto tali non hanno nella loro coscienza e per loro scopo l'utilità assoluta, ma la loro propria particolarità e il loro essere per sé: donde nasce il sistema dell'atomistica”, a cui fa da contrappeso lo Stato come società civile o come Stato esterno (cfr. Id. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di B. Croce, Laterza Roma- Bari 1967).

¹⁵ Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* al paragrafo 187 Hegel afferma: “La civiltà (*Bildung*) pertanto nella sua determinazione assoluta è la liberazione e il lavoro della superiore liberazione [...] che è nel soggetto il duro lavoro contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio della libido” (Id, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza Roma-Bari 1999).

¹⁶ Il disciplinamento costituisce la nota dominante della civiltà, il passaggio dal magma dell'inconscio al lavoro della coscienza anche per Freud (cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, tr. it. Einaudi Torino 2010). Cfr. a proposito della costruzione di un universo simbolico come accesso al pensiero il commento di Jean Hyppolite alla *Verneinung* di Freud, in cui l'autore procede alla comparazione tra negazione freudiana e lavoro del negativo hegeliano (cfr. Id., *Commento sulla Verneinung di Freud*, in J. Lacan, *Scritti*, vol. II, pp. 885-893, tr.it. Einaudi Torino 1995).

non risponde a/ e non riflette, se questo fosse possibile, un'identità pulsante e vitale della comunità. Rappresenta piuttosto il luogo del confronto, del dialogo o dello scontro, tra visioni del mondo messe alla prova dal presente, anche se, come spirito sia pure resosi estraneo a sé, non rompe la tessitura transindividuale, non smarrisce il suo andamento teleologico, in quanto, secondo Hegel, l'apparente *impasse* è generata da una mancata maturazione ed elaborazione concettuale del significato di libertà soggettiva. In qualche modo, come si vedrà più avanti, l'elaborazione concettuale codifica la relazione tra il soggetto e l'universo culturale che, in quanto estraniato, viene elaborato come "fuori" da quanto per il soggetto è interessante. Come ogni frattura può diventare una ferita che rimette in gioco la priorità della vita contro il fantasma di "una morte senza nome" dell'individuo e a un tempo dell'universo comune, che minaccia la forma umana della vita. L'artificio come ogni artificio è destinato ad usurarsi o ad essere perfezionato e perciò a trasformarsi.

In queste poche pagine sarebbe difficile percorrere tutte le sfumature di significato che i termini *Bildung* o *Kultur* assumono nell'itinerario hegeliano¹⁷. Vorremmo invece cercare di focalizzare i passaggi attraverso i quali Hegel giunge a cogliere il progressivo indebolirsi del peso della cultura come patrimonio comune e testimonianza di un processo condiviso in cui si consuma, dopo la tragedia della bella eticità, una frattura interna che minaccia il senso del comune e mina la fiducia nell'autorevolezza di una qualità universale della cultura. Una questione sorta in ambito francese nel secolo dei Lumi in cui i dubbi erano stati risolti con la rassegnazione a un «rimedio nel male»¹⁸ e affrontata in ambito tedesco nella preoccupazione per una deriva nichilistica dell'idealismo critico¹⁹. Hegel si muove tra la «ricerca di un rimedio» e la diagnosi dei prodomi di un disagio, di una nevrosi, resi manifesti dall'esito del Terrore nella Rivoluzione Francese. Più che un rimedio provvisorio, la cura più efficace in vista della guarigione è, secondo Hegel, una rivoluzione morale in grado di assicurare principi capaci di orientare la maturazione spirituale

¹⁷ Una buona ricostruzione dell'elaborazione del significato di «Bildung» in Hegel si trova nel volume di G. Gerardi, *La nozione di «Bildung» nel primo Hegel*, LED, Milano 2012.

¹⁸ Cfr. quanto afferma Simmel a proposito del legame tra la Rivoluzione francese e la riflessione di Rousseau in cui "il significato metafisico della personalità [spinge] a trascurare il suo significato reale, e come di questa trascuranza [soffre] anche la socializzazione, che ha preso le mosse da quel significato" (cfr. Id. *La differenziazione sociale*. cit. p. 77). Un'analisi più dettagliata sul rapporto tra ciascuno e tutti, tra conflittualità e donarsi reciproco al di là di una semplificazione della coppia totalitarismo/liberalismo la offre J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La partie de campagne et le pacte sociale* in «Studi Filosofici» XXXI 2008-2009, Bibliopolis Napoli 2010, pp. 27-51.

¹⁹ Rinvio al mio saggio, «La questione del nichilismo e la questione del soggettivo» in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini e associati Milano 1998, pp. 263-282.

di soggetti consapevoli di poter essere liberi tra liberi, attrezzati per i rischi dell'anarchia e dell'atomismo sociale sempre latenti²⁰: il processo abbraccia un arco di tempo ampio e coinvolge esperienze multiple e intrecciate, la crisi della cultura è molto di più del tramonto di un mondo e più complessa di un banale malessere.

Hegel allora non emette un'ennesima sentenza di una "fine", in questo caso, della cultura, nella misura in cui la cultura nel suo diffondersi, nel suo lato "umano troppo umano" presenta originariamente al suo interno una sorta d'impotenza originaria, o, potremmo dire, una vocazione per l'astrazione risolvibile, dal punto di vista hegeliano, soltanto dalla dialettica della ragione, dalla filosofia²¹: non è destinata a finire in quanto lo stesso "spirito resosi estraneo a sé" rinvia ad altro, il suo articolarsi in figure mantiene in forma di latenza quanto è affidato nella sua realizzazione alla azione concreta di uomini e popoli in momenti diversi. In qualche modo la cultura nel Moderno rimane un movimento ideale che registra la trasformazione degli equilibri sociali e contribuisce a produrre un progresso di conoscenze e, soprattutto, una metabolizzazione o un rigetto dell'ordine sociale. Il filosofo ne coglie il peso e l'incidenza muovendo alle spalle della coscienza – sorretta e insieme confusa dalle promesse di una cultura spiritosa – e "stando a guardare" l'esplosione e il risolversi della contraddizione prodotta dalla "difficoltà" della sintesi tra contenuti e fine della cultura messa a soqquadro, come tradizione, dal «linguaggio della disgregazione»,²² e non ancora capace di dar vita a una "nuova mitologia" in grado di rivitalizzare l'interesse a/ e il senso di un universale concreto²³. Nella forma dell'estraneazione la cultura rimane l'oggettivo di un soggettivo, un fuori di un'interiorità in-differente, non ancora un'oggettività pensata, sistematica.

La cultura del Moderno, infatti, ispirata dal "grande principio del Nord" del protestantesimo e portata ad una dimensione universale dal Rischiaramento vuole essere cultura del soggettivo, là dove "soggettiva" è la sua origine

²⁰ Si veda S. Dellavalle, *Freiheit und Intersubjektivität. Zur historischen Entwicklung von Hegels geschichtsphilosophischen und politischen Auffassungen*, Akademie Verlag 1998, in part. pp. 37-59.

²¹ Sul rapporto tra cultura e sapere nel passaggio del Moderno cfr. L. Cortella, *L'etica della democrazia. Attualità della "Filosofia del diritto" di Hegel*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011, pp. 59 e ss.

²² L'espressione è usata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* nelle pagine introduttive della sezione "cultura", cfr. Id. *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri La Nuova Italia Firenze 1963, Vol. II, pp. 68-73.

²³ Ad una "mitologia della ragione" fa riferimento Hegel ne *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, testo attribuito a Hölderlin, a Schelling e poi a Hegel, tr. it. in F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, SE Milano 1987, pp. 165-166.

e la sua qualità: soggetto radicato nell'opposizione e non ancora in grado di abbracciare il processo di soggettivazione attraverso il movimento e la forza del pensiero. Il "grande principio del Nord" ha liberato l'umanità nell'uomo, ha riportato la fede nel cuore del credente svincolandolo dal pregiudizio e dalla superstizione. La scienza moderna ha poi riportato la luce della ragione nell'interpretazione di tutto quanto l'uomo produce in termini di conoscenza e azione. Chiamando in causa ogni uomo la cultura moderna nella sua aspirazione all'universalità ha allargato i confini, ma ad un tempo ha individuato un metodo "chiarificatore" dei processi di condivisione della sfera comune per individui singolarmente capaci di agire secondo fini. Che l'universale sia cosa di tutti più che legarsi a un processo che muove dal basso, da un'appropriazione individuale progressiva dei contenuti, ha il suo fondamento nell'ideale di umanità in grado di legittimare un bene condivisibile e condiviso: tutto questo lascia aperta la questione rispetto al singolo lasciato in una posizione di debito, da educare alle regole o da rendere sensibile alla "voce della coscienza". La cultura è il banco di prova del soggettivo nell'orizzonte del mondo comune²⁴ e lo strumento di soggettivazione dell'ordine sociale. L'elevazione del soggettivo attraverso l'itinerario della coscienza è perciò nella lettura hegeliana il superamento dell'unilateralità del soggettivo nella soggettività, il compimento del movimento delle figure dello spirito nel sapere.

Anche per Hegel come per Simmel la coscienza muovendosi nella relazione irrisolta soggetto-oggetto, nella mancata sintesi tra contenuti e fine, sconta un ritardo, tuttavia nell'articolazione del discorso hegeliano la stessa filosofia che "cura" la leggerezza della cultura e sta a guardare la progressiva compensazione del ritardo non può che arrivare dopo che il processo dell'esperienza si è concluso, come la domenica dopo il Venerdì Santo²⁵. Il ritardo della coscienza dipende dall'ostinazione – negazione in-finita dei contenuti –, mentre il finir del giorno, l'ora della filosofia, è il momento del meritato riposo: più che un ritardo un vantaggio per lo spettatore/filosofo che nel dolore del finito riesce a cogliere le tracce dell'infinito, nella "contraddizione sempre crescente" il lento e incessante procedere dello spirito assoluto, assolto e assoltosi, dal peso del contingente. In un senso e in un altro Hegel individua una dialetti-

²⁴ Rinvio al mio saggio *La filosofia e la prosa della vita comune* in «Archivio di filosofia» 1 2017, Pisa Roma, pp. 33-47.

²⁵ Immagine che usa Hegel per indicare l'itinerario della filosofia che "dalla durezza dell'assenza di Dio" si eleva "alla suprema totalità", cfr. Id. *Fede e sapere o Filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, in *Primi scritti critici*, ed. it. a cura di R. Bodei, Mursia Milano 1971, pp. 121-253, qui p. 253.

ca in cui tanto il meccanismo di metabolizzazione dei contenuti si emancipa dalla naturalità, quanto l'automatismo dello scambio incontra la resistenza della coscienza della libertà. Che il reale sia razionale e il razionale reale, è per Hegel la presa d'atto della concretezza delle forme umane della vita, segnala la sua attenzione agli slittamenti di equilibri e di significati che questa stessa coscienza introduce in ogni organizzazione politica e sociale: non solo un potere che viene dall'alto ma anche un contropotere del soggettivo che inceppa o potrebbe inceppare il funzionamento dei dispositivi sociali e culturali²⁶.

L'eredità e l'esercizio critico: la cultura del proprio tempo

Il banco di prova della filosofia è da questo punto di vista per Hegel la capacità di riflettere sulla crisi di un mondo riacciando i fili tra passato, presente e futuro attraverso una lettura in grado di allargare l'orizzonte contingente del presente in vista di un mondo a venire che restituisca agli uomini il sentimento di essere "a casa propria nel mondo". La filosofia nella prospettiva hegeliana è una vera e propria terapia non di una carenza/colpa originaria, ma del disorientamento di un tempo di crisi quando prende piede la scissione tra l'ideale e il reale, tra l'individuale e l'universale. Tocca alla filosofia prendere in carico questo disagio, vegliando sulla concreta vita degli uomini, spostando lo sguardo dalla disgregazione all'"intero dell'uomo", assumendo in pieno la priorità e la tensione all'unità del sentimento della vita anche quando sembra andare a fondo: questa, tradotta, trasformata e declinata, ispira l'opera dell'uomo divenuto consapevole della sua libertà. La domanda hegeliana non è indotta da una nostalgia restauratrice, ma mette alla prova la cultura del proprio tempo per penetrare le ragioni per cui essa non riesce a interpretare la forma della vita umana.

Dopo l'ondata innovatrice dell'Illuminismo e gli eventi della Rivoluzione Francese Hegel riconosce nella sua epoca l'esplosione dei conflitti, sintomi di radicali trasformazioni, avviate o in corso e talvolta rinnegate, ma non giunte ancora a compimento. Dinanzi a quest'incompiutezza la filosofia non può limitarsi ad offrire consolazioni che esonerino gli uomini dalla responsabilità, dall'appartenenza al mondo comune. L'emancipazione da ogni forma di autoritarismo ha posto al centro l'esperienza come via di determinazione e di

²⁶ Sul rapporto reale/razionale, cfr. J-F Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin Paris 2007.

specificazione di un vivente teso tra un non-più-natura e non-ancora-spirito, possibilità di tradurre la vita biologica in vita spirituale in un orizzonte dinamico e intersoggettivo. Là dove perciò il divenire storico con la Rivoluzione Francese ha creato una frattura radicale con il passato, non ha reciso il filo del senso di questo divenire che scorre sotterraneamente nonostante rimanga invisibile, dietro l'apparenza di un "estraneo", di un meramente oggettivo per la coscienza degli uomini. La filosofia che secondo l'insegnamento di Aristotele rimane straniera, ma non estranea alla "vita degli uomini", può cogliere la continuità di quanto appare discontinuo, scisso, muovendosi tra il visibile e l'invisibile, tra i fatti e le aspettative che segnano il divenire spirituale. L'evento è il precipitato della situazione di crisi, ma il suo significato rinvia al sapere più che alla cultura della crisi.

Va in questa direzione la convinzione espressa da Hegel già in età giovanile del bisogno di una nuova mitologia della ragione in grado di avvicinare la filosofia alla vita degli uomini nel momento in cui questa in qualche modo sembra offesa, privata di quella benefica tensione alla salute in grado di ripristinarsi da "la contraddizione sempre crescente" nella realtà spirituale. È necessario perciò rintracciare una passione della ragione che raccolga e traduca per gli uomini in un orizzonte unitario il legittimo lavoro di critica del proprio tempo. La condizione di disagio generata dallo squilibrio tra un "anelito infinito" dell'interiorità e la durezza della realtà oggettiva riproduce l'opposizione tra soggettivo e oggettivo, tra interiorità ed esteriorità, tra ideale e fattuale smarrendo il senso della vita spirituale²⁷. In questo conflitto si annida il rischio del nichilismo che scoraggia lo stesso uomo che ha imparato a cogliere la differenza del soggettivo non solo nella presa di distanza dal dato, ma anche nel valore del lavoro delle sue mani e della sua ragione. Nella misura in cui "il principio soggettivo" che ha ispirato le filosofie della crisi grava sul pensiero, solo la conoscenza della sua piena espressione nella cultura filosofica del soggettivo offre la possibilità di trovare una via d'uscita dalla condizione di estraneazione che si ripete ogni volta che la forma della vita umana tradisce il sentimento di "essere a casa propria nel mondo". Crisi, cultura del presente e compito della filosofia s'intrecciano significativamente per Hegel nel profilo di un nuovo mondo capace di rivitalizzare l'eredità del passato in una nuova

²⁷ Si veda R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi Torino 1987, in part. pp. 211 e ss. e le due appendici al testo di due frammenti hegeliani pubblicati in tedesco in *Gesammelte Werke*, hrsg. v. M: Baum e K. Meist Bd. V, pp. 269-271.

configurazione spirituale²⁸. Nel momento in cui ogni aspetto della vita umana viene in qualche modo investito dalla forza d'urto del soggettivo, dalla nuova consapevolezza della libertà, tutto quanto appare cristallizzato, privo di significato si frantuma sotto i colpi del "linguaggio della disgregazione" e dell'esercizio critico della coscienza. In ultima analisi Illuminismo e Rivoluzione francese hanno segnato per Hegel un punto di non ritorno che non cancella il passato, ma lo metabolizza nella nuova configurazione della vita umana che tuttavia stenta a trovare la figura di una totalità fin quando sconta un debito verso la realtà umana. La convinzione di Hegel è che il risultato di questo processo metta in discussione e richieda perciò un cambio di passo alla filosofia chiamata a elaborare concettualmente il divenire, e in particolare, il divenire che ha come soggetto l'uomo consapevole della propria libertà, muovendosi tra visibile e invisibile, tra teorie ed eventi.

Le questioni per la filosofia

Venute meno con la Riforma prima e con il Rischiaramento poi le condizioni per compensare l'intervallo tra finito e infinito, tra divino e umano in una nuova teodicea²⁹, permane un bisogno metafisico, un bisogno di assoluto che parli con la voce del soggettivo. Questo il motivo per cui il confronto tra fede e sapere non investe più la religione o la teologia da una parte, e la scienza dall'altra, non si parla di Dio o di verità se non a partire dagli uomini e con la voce degli uomini. Un fatto che nella prospettiva hegeliana mette alla prova la filosofia come sapere capace di confrontarsi e attraversare la vita concreta senza lasciarsi impigliare nelle aporie del finito.

Il momento della cultura è lo spirito estraniatosi. «Il mondo di questo spirito si dirompe in un mondo duplice; il primo è il mondo dell'effettualità o il mondo dell'estraneazione dello spirito; il secondo è quello cui esso, elevandosi sopra il primo, si costruisce nell'etere della pura coscienza»³⁰. Questo "spirito che si è reso estraneo a sé", nonostante esso permei tanto i contenuti della

²⁸ Si veda quanto Hegel afferma nell'Allocuzione all'inizio delle sue lezioni nel semestre invernale 1818 e che viene conservata come "Introduzione" alla grande "Enciclopedia": "Per quel che riguarda il momento, mi sembra che siano intervenute le circostanze per le quali la filosofia può di nuovo ripromettersi di essere oggetto di attenzione e di amore e nelle quali questa scienza, quasi ammutolita, può di nuovo innalzare la sua voce" (cfr. Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, La scienza della logica*, tr. it. di V. Verra, UTET Torino 1981, p. 117).

²⁹ Cfr. J. L. Villacañas, «Hegel e la somma improbabilità della Teodicea», in *Fede e sapere*. cit. pp. 498-514.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia*, cit. vol. II, pp.45-46.

cultura del presente quanto la forza dell'ostinata negazione della coscienza. Il mondo opposto all'estraneazione infatti "non ne è libero" ma è solo l'altra forma dell'estraneazione. È perciò la coscienza stessa "estraniata", la pura coscienza è anzi "la riflessione dal mondo della cultura", in quanto questo mondo nella sostanza e nelle masse in cui si articola risulta dai «movimenti assolutamente inquieti, o determinazioni che immediatamente si tolgono nel loro contrario»³¹. La scena iniziale si apre sulla disgregatezza, sul conflitto e sulla negazione, ma ciò che appare estraniato e ciò che si pone "fuori" sono i due lati della stessa medaglia. Lo spirito resosi estraneo a sé non è univoco e monocoloro, segnala un legame anche se in visioni della vita conflittuali: il suo tessere sotterraneo si manifesta nell'opposizione tra la figura della fede e quella del sapere come modi di elevazione alla verità. Fede e sapere perciò portano l'impronta del soggettivo, che nelle oggettivazioni, nel positivo non si riconosce, resistendo ostinatamente, riaffermando la purezza dell'Io come fondamento della fede o del sapere, esercitando il diritto di valutare nella tensione alla verità creduta o raggiunta attraverso il sentimento della fede o la forza della ragione: tra la situazione esperita e l'anelito a qualcosa di stabile predomina uno sbilanciamento verso l'al di là o verso l'al di qua nell'intervallo aperto tra la situazione presente e ciò a cui gli individui tendono. In questo paesaggio si muovono le «potenze spirituali che stanno ordinandosi in un mondo e che mediante ciò si mantengono» e una coscienza non ancora divenuta «padrona di sé mediante un movimento di mediazione»³².

Se nel grande "principio del Nord del Protestantesimo" si erano "sposate tutte le disposizioni dell'animo" generando un sentimento di fede più autentico svincolato dall'autoritarismo e dalla paura, esso si era poi accontentato di un'interiorità chiusa, indifferente al mondo. Nelle espressioni di culto e nella obbedienza l'autocoscienza si proiettava "nella lontananza dello spazio e del tempo"³³, lasciando ogni cosa inespressa, ponendosi tuttavia come unica unità di misura dell'universo relazionale. Alla fede l'intellezione ha opposto la purezza della coscienza prendendo in carico il mondo, ma sacrificando al suo interno la coscienza empirica, creando una distanza dell'Io dal suo lato empirico. Una fuga dal mondo e dall'empirico che diffonde "il più doloroso sentimento" della cultura, «di essere la dissoluzione di tutto ciò che si consolida, di essere centrifugato attraverso tutti i momenti del suo esserci, di essere

³¹ Ivi, p. 80.

³² Ivi, p. 78

³³ Ivi, p. 84.

maciullato in ogni osso»³⁴. L'interiorità pura da una parte e la coscienza altrettanto pura dall'altra mettono in atto un'opposizione, ma entrambe tendono a un universale e l'universale chiama la coscienza singola ad un compito: purificarsi o universalizzarsi. La tensione all'universale nel diritto del soggetto è la traccia che nonostante tutto lascia la configurazione culturale del Moderno. Il conflitto non segna il ritorno al "regno animale dello spirito", le fazioni contrapposte non usano reciproca violenza: fede e intellesione nel loro giudizio nel conflitto mantengono saldo l'orientamento alla verità. Anche quello che nella fede rimane chiuso nell'interiorità perciò non può restare sordo al "grido dello spirito": «siate per voi stessi ciò che voi siete in voi stessi, siate razionali»³⁵ a cui l'intellessione dà fiato.

Dietro l'opposizione permane il bisogno di certezze che oscilla tra un'interiorità chiusa e una purezza astratta rimanendo radicato nel terreno dell'umano. L'intellessione stessa nella volontà di Rischiamento fa appello all'uomo, alla coscienza semplice del credente, piuttosto che alla massa vittima del pregiudizio e della superstizione coltivata da preti e tiranni³⁶. Il Rischiamento trova terreno fertile nella coscienza del credente: l'animo del credente ha già operato negativamente, l'al di là è la rappresentazione della sua lontananza dal mondo, la sua negatività è una "negatività riflessa in sé" a cui manca però ancora l'intellessione, così come al Rischiamento fa difetto la pienezza interiore della fede. Il richiamo non trova ostacoli, si diffonde come una "penetrante infezione", come «un calmo estendersi o a un espandersi di un profumo nell'atmosfera priva di resistenza»³⁷. Una malattia che come "un invincibile e inavvertibile spirito" s'insinua in ogni parte causando disagio e disorientamento nel singolo³⁸. Il passaggio "senza sangue e senza dolore", sotterraneo, rafforza la patologia la cui guarigione è affidata all'esperienza piena della crisi.

³⁴ Ivi, p. 87

³⁵ Ivi, p. 86.

³⁶ Hegel distingue qui la religione riformata dalla religione in cui potere politico e potere religioso hanno favorito superstizione e ignoranza. Si veda quanto scrive Hegel nelle lezioni di filosofia della storia del 1822-23: "I paesi della Chiesa evangelica hanno dunque già fatto la loro rivoluzione, nei paesi della Chiesa evangelica la rivoluzione è finita, poiché [in] essi è presente il principio per cui ciò che deve accadere, accade pacificamente, con ragionevolezza e grazie alla formazione culturale generale" (cfr. Id. *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, tr. it. a cura di S. Dellavalle Einaudi Torino 2001, p. 533). Queste riflessioni appartengono ad una fase più matura dell'itinerario hegeliano, in cui religione positiva e religione soggettiva trovano il punto di consolidamento nello Stato, la cosa interessante è tuttavia ancora una volta l'insistenza sulla necessità della rivoluzione, della violenza attraverso la quale si determina la trasformazione e si afferma la centralità dello Stato come "realizzazione mondana della libertà".

³⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia*. cit. p. 91.

³⁸ Ivi, p. 92.

Il reciproco riferimento, il confronto stesso tra due visioni del mondo non è che la mera parvenza di quel tessere dello spirito che faticosamente prende corpo nell'Io attraverso i sintomi del disordine e dello straniamento e nella tensione ad una risposta univoca a desideri ed aspettative in qualche modo in-determinati.

Il "reale"³⁹ che parla nella fede e nell'intellezione

Ciò che è messo in gioco nella lotta tra fede e rischiaramento è proprio il pensiero che procede nell'analisi e nella scomposizione per ritrovare dal suo interno ciò che accomuna soggettivo e oggettivo, fede e sapere: il diritto a pensare in proprio, il diritto del soggettivo ancora sospeso nell'intervallo tra l'appello ad un'essenza universale e la mancata elaborazione della sua sfera esistenziale. Non è il conflitto e l'opposizione tra le due visioni del mondo a poter sanare il divario, ma l'emergere dall'interno del centro di questo movimento: l'uomo come vivente. Un vivente in grado di muoversi strategicamente nel mondo e di cercare risposte all'inquietudine dell'indeterminazione e della finitezza affidandosi alla religione e alla conoscenza. Il percorso storico di questo vivente intelligente, artefice di se stesso, animale culturale e simbolico lo ha portato a riconfinare il terreno della sua azione, a riconoscere nel mondo la "sua" cifra e il valore dei "suoi" prodotti e delle "sue" azioni: il terreno in cui si coltivano aspettative, credenze e attese.

Al di là dell'astrazione delle teorie, perciò e quasi paradossalmente, è l'utile a portare in primo piano ciò che l'uomo cerca: essere al centro «del mondo quasi come in un giardino piantato per lui»⁴⁰. «Egli possiede un'utilità che lo distingue da tutti gli altri animali poiché per caso la sua natura, in sé buona, è anche costituita così che l'eccesso di piacere la danneggia; o piuttosto, la singolarità dell'uomo ha in sé anche il proprio al di là, può andare oltre sé stessa e distruggersi»⁴¹. Già in questa immagine del giardino piantato per l'uomo è testimoniata l'eccedenza della spinta che non mira alla soddisfazione momentanea, ma genera l'immagine del mondo a misura d'uomo in cui cerca il più

³⁹ Usiamo il termine seguendo Lacan per cui il reale è l'impossibile, l'irriducibile, l'opaco contrapposto al significante, altro dall'immaginario e dal simbolico cfr. Id. *R.S.I. (Seminario XXII 1974-75)* parz. pub, in "Ornicar?", n.2-5 (1975-76).

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., p. 106.

⁴¹ *Ibidem*.

duraturo diritto al soddisfacimento: il mondo è suo possesso, tutto quanto è nel mondo è a sua disposizione. Se il mondo è il giardino dell'uomo, il desiderio di possesso e godimento è affidato al giusto equilibrio tra troppo e poco, tra possibilità di un altrimenti, capace di conservarlo, o invece distruggerlo. Una sorta di proiezione in avanti rischiosa che trova spazio in una narrazione dell'elementare intelligenza della vita: il pericolo dell'indeterminazione e della solitudine.

«Per compenso all'uomo la ragione è un mezzo utile a porre un limite conveniente a tale eccedere, o meglio conservare sé stesso nell'atto di andare oltre il determinato», perciò «la misura è [...] determinata a impedire che il piacere venga interrotto nella sua varietà e nella sua durata; cioè la determinazione della misura è la smoderatezza». Là dove perciò all'uomo tutto è utile in vista del “piacere dell'essenza cosciente”, la smoderatezza rimane sullo sfondo lasciando spazio ad un piacere duraturo e vario: la misura assicura queste qualità ad un vivente consapevole, questa «è la forza della coscienza» contro il rischio della smoderatezza⁴². Se la durata rompe l'immediatezza dello stimolo/risposta in vista di un prolungamento del piacere che agisce come moderazione, la varietà apre il raggio dei possibili piaceri facendo entrare in scena la pluralità di soggetti di desiderio. Nell'utile l'uomo impara a conoscere la sua “determinazione” e “destinazione”: essere utile e utilizzabile, prendersi cura di sé ed essere prodigo, scambiare per poter assicurarsi la vita cogliendone la dipendenza dalla vita degli altri. L'utile è la ragione concreta del vivere comune, la regola elementare per la conservazione della vita nella sua forma umana: plasticamente e dinamicamente intrecciata con il mondo condiviso nel desiderio come nella ragione.

La radicalizzazione del finito nella determinazione dell'umano mette in comunicazione – non attraverso un'evanescente atmosfera e nemmeno come un'epidemia – la vita nel suo movimento: «il piacere dell'essenza cosciente e in sé universale dev'essere anch'esso, secondo la varietà e la durata, non già un determinato, ma universale; la misura è perciò determinata a impedire che il piacere venga interrotto nella sua varietà e nella sua durata; cioè la determinazione della misura è la smoderatezza»⁴³. Nel vuoto dell'universale dell'intelligenza ha preso piede la concretezza intelligente, il radicamento del possibile tra il poco e il troppo, la via della determinazione della posizione dell'uomo

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, pp. 106-107

nel mondo tra smoderatezza e misura. Perciò nell'utile «la pura intellesione ha a oggetto il proprio concetto nei suoi momenti puri; essa è la coscienza di questa metafisica; ma non ancora la sua comprensione concettuale»⁴⁴. Una metafisica del soggettivo che non elabora concettualmente la contraddizione del finito – il suo essere sempre nel contingente e tendere oltre tanto da poter immaginare la morte e scegliere tra la conservazione e la distruzione della vita. Oltre la mera vita, ma anche bisognoso di un limite perché il poter essere altrimenti, la sua potenza non si ritorca contro la vita stessa. Una metafisica in quanto il vivente stesso che è l'uomo è oltre, *metà*, la vita meramente biologica, in quanto spirituale, nella trama intessuta dalla sua storia e conservata nel suo patrimonio genetico che si declina ogni volta e per ciascuno nella riflessione sulla vita misurandosi con “la contraddizione sempre crescente”: imparare a vivere sapendo di poter morire e di poter uccidere.

La coscienza di questa metafisica del soggettivo rimane nell'astrazione «del puro tremare in sé stesso o del puro pensare sé stesso»⁴⁵, quasi nel timore di ogni determinazione effettuale nonostante prenda corpo dal sentimento concreto della priorità della vita. La vita che l'immoto e astratto si era lasciato alle spalle riemerge nella misura in cui solo dall'esperienza e nell'esperienza la coscienza sperimenta la forza e la necessità di un fine/una fine della negazione. Nell'utile o meglio nella sua concettualizzazione l'autocoscienza assume l'utile solo come momento oggettivo e si rappresenta l'intellessione pura nel suo concetto, per sé, come inscindibile unità di quei momenti. Se la verità dell'intero mondo precedente – ideale e reale – è il “mondo della pura intellesione”: il primo (ideale) è il “diffuso regno del suo disperdentesi esserci” (una varietà di figure in cui non è presente il genere), il secondo è il mondo dell'essere in sé o della varietà e contiene in esso il genere. Il suo oggetto «l'utile [...] in quanto l'autocoscienza col suo sguardo lo penetra, [...] ha in esso [...] il suo piacere», che riunifica verità ed effettualità⁴⁶. È la legittimazione e la presa di possesso del mondo di un genere, senza la piena consapevolezza del compiuto movimento del processo, del soggettivarsi dell'Io come coscienza dell'unità dialettica tra pensiero e realtà effettuale. Poter spiegare e spiegarsi la vita restituisce l'uomo a se stesso per il fatto stesso che il più-che-vita della sua essenza spirituale prende corpo dal suo interno e si testimonia nella sua autonomia uscendo dall'ottusa singolarità. Solo in questo punto essenza ed

⁴⁴ Ivi, p. 122.

⁴⁵ Ivi, p. 120.

⁴⁶ Ivi, p. 123.

esistenza dell'uomo si sono riconciliati, e il cielo è sceso in terra e vi ha messo radici: il mondo non è il giardino occupato dall'uomo, ma il terreno che egli coltiva e abita con la sua azione in un orizzonte comune. L'indeterminazione dell'umano come spirituale, poter essere tutto, sconta uno sbilanciamento che solo l'elaborazione concettuale del soggettivo, il suo misurarsi fino in fondo con la contraddizione, rimette in equilibrio.

In altri termini l'utile porta in primo piano la relazione intelligente con i limiti originari della vita umana, è l'assunzione della necessità della misura anche nella soddisfazione del desiderio in cui, tra la possibilità di assicurarsi la durata e la soddisfazione del desiderio e quella di accedervi smoderatamente con il rischio della morte, prevale l'istinto di vita sia pure secondo la misura: la negazione in-determinata trova un argine nella resistenza della vita, la moderazione è la condizione della libertà. Non è l'elementare governo dei bisogni, non è il primitivo confronto con l'urgenza del corpo, ma la rappresentazione dell'elaborazione intelligente della vita: l'immagine dell'*homo faber* legittimata dalla conoscenza. L'utile, tuttavia, rimane l'oggetto penetrato in cui l'autocoscienza affonda lo sguardo, che conserva una posizione di esteriorità, che nella resistenza apre alla reciproca relazione, conservando un «possesso sulla coscienza»⁴⁷; richiedendo ancora un sovvertimento che chiama in causa la volontà «realmente universale, volontà di tutti i singoli come tali»⁴⁸. Se il cielo è sceso in terra e vi ha messo radici, l'essere storicamente determinato e l'appartenere ad un genere comune trovano il punto di mediazione oltre la vanità della coscienza nella presa d'atto della necessità di “una forza di gravità” che dia ordine al desiderio umano capace di spingersi fino all'autodistruzione – perciò oltre la vita biologica – o di coltivarsi nel vivere comune – nella dimensione plastica e intersoggettiva dello spirituale.

Il tentativo hegeliano di conciliare il modello aristotelico con la moderna consapevolezza soggettiva richiede ancora un passaggio attraverso una volontà “come essenza autocosciente di ogni e di ciascuna personalità”, della volontà individuale che eccede nella sua tensione tanto il vuoto pensiero del volere, quanto il piano dell'utile. In questo senso la volontà ha da determinarsi nei suoi contenuti al di là dell'“assenso tacito o espresso per rappresentanza” nell'operare di ciascuno. Non è solo un diverso equilibrio di facoltà all'interno del soggetto o una diversa distribuzione di poteri all'interno della sfera

⁴⁷ Ivi, p. 124.

⁴⁸ Ivi, p. 126.

sociale, ma il passaggio dal sentimento all'esercizio della libertà attraverso il quale l'Io si soggettivizza, acquisisce consapevolezza del suo poter fare. Questa l'opera dell'intelligenza come *logos*, consapevolezza che l'esercizio della libertà soggettiva può essere salvaguardato soltanto in un mondo di liberi. Tra il sogno di essere al centro del creato e l'assunzione della necessità dell'utilità reciproca non vi è un passaggio diretto, così come non si distende una catena causale, ma è in gioco il complesso articolarsi della storia umana di cui è difficile dare ragione se non da una prospettiva che lascia sullo sfondo qualcosa, per costruire una linea continua o un circolo, come nel caso hegeliano, che non cancella l'opacità che è della vita umana e della storia umana. Questa opacità spinge verso una narrazione e anima il bisogno metafisico che si sforzano di raccogliere tracce oltre il visibile e il dicibile portandone testimonianza.

Per vie diverse ed opposte fede e intellesione, protestantesimo e rischiaramento, invece, hanno smantellato l'autoritarismo e il pregiudizio, hanno interpretato il mondo e il mondo umano lasciando sullo sfondo in nome di un'idea la complessità di quel vivente che si muove tra smoderatezza e misura, tra desiderio e intelligenza, sacrificando, in nome di un'ideologia, l'esperienza concreta e multiforme degli individui. Se l'utile in forma oggettiva riporta in primo piano il legame della vita di ciascuno con la vita di tutti, solo l'esperienza-limite della libertà assoluta riconduce il reiterarsi negativo del volere alla volontà determinata in "quanto sa la sua libertà"⁴⁹.

L'esperienza-limite della libertà assoluta

Il passaggio alla libertà assoluta è la prova di un soggettivo che non è ancora in grado di governare la sua forza: la verifica della possibilità di sostenere l'universale senza un governo del negativo. L'idea di una libertà assoluta ha reso traducibile la volontà di ciascuno nella volontà universale, ha creato la convinzione che l'abbattimento delle barriere sociali facesse del linguaggio della coscienza singola la legge universale, della sua opera l'opera universale. Una libertà astratta, perciò assoluta, e meramente negativa che Hegel parago-

⁴⁹ Ivi p. 137. Sull'argomento relativo alla determinazione della volontà è interessante il rinvio che Hegel fa nei *Lineamenti di filosofia del diritto* alla "filosofia dello spirito soggettivo" in cui il momento dello "spirito soggettivo pratico" specifica il determinarsi moderno dell'Io in un'articolazione della psicologia che richiede per il filosofo la comparazione tra Antichi e moderni. Su questo sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto»*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini Milano 1995, in part. pp. 231 e ss.

na all' «esalazione di un insipido gas»⁵⁰, un fraintendimento del diritto soggettivo che assurge a diritto di tutti, cancellando il significato dell'individualità e della pluralità da cui quella volontà di emancipazione prende corpo. Il terrore è la sua figura e l'unica operazione possibile di questa libertà “è la morte”, ma “una morte senza significato”. Una perdita dell'intelligenza che governa la vita dell'uomo contro la smoderatezza che lo segna in quanto vivente indeterminato e che orienta nell'orizzonte della reciproca dipendenza. Il terrore, la paura della morte – signore assoluto e universale – riporta le coscienze individuali alla «loro effettualità sostanziale», ovvero alle differenze, «a un'opera frazionata e limitata»⁵¹, all'originario e più essenziale confronto con la realtà, alla vita senza la quale non ci sarebbe nemmeno coscienza: alla misura della volontà di potenza. Ma è la paura più che la morte, se la morte diventa priva di significato, a ricondurre al limite testimoniando il fatto che non è andata perduta l'intelligenza, la capacità di pensare altrimenti nel momento in cui si è fatta esperienza del rischio più grande e concreto della morte.

È la resa dei conti della rivoluzione, il cui esito è la sottomissione all'ordine, in cui la paura della morte restituisce significato alla vita, ne riporta ad emergenza l'elementare ma non meccanica necessità. Da questo tumulto lo spirito sarebbe «scaraventato al punto di partenza, al mondo etico e reale della cultura». E Hegel aggiunge che lo «spirito dovrebbe ripercorrere questo ciclo della necessità e sempre ripeterlo, se il risultato fosse soltanto la piena penetrazione dell'autocoscienza e della sostanza». Dovrebbe, se il risultato fosse questo, ma evidentemente Hegel ha qualche dubbio che dal finito possano essere eliminate le pagine di sangue e lacrime che accompagnano tragicamente la vita degli uomini, nonostante e al di là del risultato della piena penetrazione di autocoscienza e sostanza. Gli eventi storici rimangono eventi nella loro contingenza e il farsi soggetto della sostanza, il soggettivarsi dell'Io come liberazione e infinitizzazione del finito non risolve l'imprevedibilità dell'evento e non risparmia agli uomini l'accidentalità del divenire storico: il passato non si cancella e non si ripete. Anche il Terrore non è il “male assoluto”, ma una possibilità intrinseca della vita umana, il pericolo di una perdita assoluta che richiede un passaggio ulteriore, uno sforzo per darne ragione, per governarlo senza che possa dirsi scongiurato il “ciclo della necessità”. In definitiva sarebbero gli stessi termini in gioco – sostanza e autocoscienza – a perdere

⁵⁰ Ivi, p. 127.

⁵¹ Ivi, p. 132.

densità di significato se si rimanesse nel “ciclo della necessità” disegnato dalla storia dell’umanità.

La libertà assoluta e il Terrore abbattono ogni residuo e resistenza, portano al punto estremo la tentazione e il pericolo della distruzione non di qualcosa, ma del significato della vita umana. Nella cultura la negazione è ancora riempita di un contenuto: o l’onore e la ricchezza, o il linguaggio della coscienza disgregata, o il cielo della fede o l’utile del rischiaramento. Il mondo della cultura è il mondo della pluralità, dello scontro e della differenza, ma la plurivocità animata solo dall’opposizione e dalla negazione alla fine rischia di confondere i confini del mondo in un’atmosfera priva di consistenza. La negazione della libertà assoluta non si relaziona ad “un estraneo”, non ha la necessità situata nell’al di là del mondo etico, né il singolo accidente del possesso proprio o del capriccio del possessore da cui dipende la coscienza disgregata⁵². In qualche modo la cultura ha liberato la voce di ciascuno in prima persona, ma l’Io non riesce ad emanciparsi dai residui della rivendicazione, quasi prigioniero di una coazione a ripetere dell’opposizione. Rimane con la memoria di questa esperienza tanto la tensione alla libertà quanto il ricordo del pericolo: né la sottomissione, né l’ordine potranno presentarsi nella forma del passato. Non si danno cittadini che non siano individui, né potrebbero darsi individui liberi fuori da una comunità di liberi: la misura non è data per natura, né tanto meno come acquisizione del genere; si costruisce e si definisce a partire da e nell’esperienza. La svolta può essere prodotta perciò solo dalla rivoluzione morale in cui la coscienza e la volontà convergono, in quanto esistenza consapevole di sé e determinazione del volere si danno nel punto atomico della coscienza: una volontà libera sotto leggi in grado di regolarla come forza di gravità che procede dall’interno e crea movimento verso l’esterno in vista di un fine. La rivoluzione morale è il soggettivarsi del dovere che traduce la dipendenza reciproca dell’utile in qualcosa di non più estraneo, è l’interiorizzazione del vincolo del mondo spirituale come mondo di tutti e di ciascuno: il reciproco legame tra diritti e doveri.

Hegel è convinto che la filosofia possa risparmiare alla “grande trasformazione”, alla rivoluzione il Terrore, che lo storico pensante possa trovare risposte all’enigma della storia come evento. In definitiva che il sapere speculativo possa risanare e mettere a tacere la risata ironica facendo del romanzo della coscienza il recitato dello spartito del sistema del sapere, che il sapere della

⁵² Ivi, p. 133.

necessità possa smorzare la durezza del ciclo della necessità. L'itinerario Moderno ha tuttavia posto il "filosofo straniero nel presente ma non del presente" dinanzi al fatto che l'ora del calar della notte non dissolve le inquietudini del giorno: i loro resti ritornano a testimoniare nel tribunale del mondo e nel tribunale della coscienza⁵³. Terrore e rivoluzione hanno strappato la maschera a ogni forma di mitologia, hanno scomposto l'esperienza del soggetto che, assumendo la "morte di Dio", deve raccogliere la sfida della libertà. L'ostacolo prende corpo quasi inaspettatamente dall'interno della dialettica del Moderno: la volontà di universalità è l'ultima credibile traduzione della cultura che prova a legittimarsi come artificio utile e utilizzabile per tutti. Un'universalità "artificiale" e artificiosa appunto, che ha sempre meno rispondenza con valori ideali, in cui possono convergere i processi di identificazione individuale e di organizzazione sociale e che sempre più mostrerà la sua forza performativa. Da questo punto di vista la rarefazione della cultura si rovescia nel condensarsi di ideologie che fanno i conti con il potere e si contrappongono nella pretesa di rappresentare la verità dell'uomo. Là dove la cifra dell'utilità ha portato allo scoperto la concretezza della ragione calcolante e il linguaggio della disgregazione ha messo a soqquadro la cultura delle buone maniere, l'universo simbolico e ideale prende in carico, più che governare, l'organizzazione della vita comune.

Nei passaggi della *Fenomenologia*, qui sommariamente riassunti, più momenti richiamano una strutturazione dell'esperienza – dalla malattia che dilaga, all'insipido gas, alla violenza senza nome – in cui è il soggetto come coscienza e la coscienza come esercizio di libertà a mostrare i sintomi di una crisi. Lo afferma lo stesso Hegel quando sostiene che sarebbe salutare se "il tumulto dello spirito" lo scaraventasse "al punto di partenza", se solo questo producesse la piena compenetrazione di autocoscienza e sostanza, ma il problema è che la storia va avanti e non solo nel convergere di sostanza e autocoscienza, non in nome di intenzioni e di ragioni. La rivoluzione francese e la fase del terrore hanno indotto Hegel a cercare nell'assolutizzazione del sapere l'ultima via d'uscita al tumulto degli eventi, al disordine e alla falsa coscienza. Una strenua difesa della teoria che nella pratica del volo di un mite uccello, per giunta notturno, si mantiene sul sottile confine tra pensare e fare. Il conflitto di interpretazioni è entrato in scena e ogni sapere scientifico non può essere

⁵³ Sia consentito rinviare al mio saggio "Oltre il destino, al di là della consolazione" in *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida editori Napoli 2000, pp. 145-170.

salvato da una pre-sunta condizione di neutralità: l'ideologia soppianta la cultura di un mondo comune, il comune cerca riparo dal rischio della pluralità dinamica nell'unisonanza delle voci. Non certo Hegel da solo e non certo una sola tappa de "la grande trasformazione" hanno lasciato ai posteri molte questioni ancora aperte, come dimostra il fatto che la "fine delle ideologie" non ha segnato né la "fine della storia" e nemmeno la fine dei conflitti. Se la cultura si è rarefatta, l'idea stessa della cultura come artificio efficace contro il "ciclo della necessità" mette a nudo il fatto che non è la mancanza di un autore per personaggi disorientati a mettere in scena l'inquietudine del moderno, quanto piuttosto l'assimilazione dei personaggi a spettatori dello spettacolo del mondo a richiedere sempre nuovi usi dell'artificio e sempre nuovi artifici perché lo spettacolo continui, non importa come.

Lo scandalo del corpo nella *Fenomenologia dello spirito*

Stefania Achella

1.

Quando il giovane Hegel si pone alla ricerca di un principio in grado di riunificare la lacerazione politica e sociale del proprio tempo, i concetti che individua sono distanti dalla natura di quelli a cui ci abituerà successivamente. A dominare non sono la speculazione e il *Begriff*, ma l'amore e la vita. Hegel guarda cioè alla vita come a quella forza che servendosi dell'amore può portare al superamento delle rotture determinate dalla prevalenza delle singolarità¹. Questo processo di unificazione prevede la rinuncia a tutto quanto rende l'individuo estraneo alla comunità, a tutto quanto divide il singolo dall'universale. E cosa c'è di più individualizzante del corpo? È già in queste pagine giovanili che si pone dunque il problema della corporeità. Se il corpo costituisce la ragione in virtù della quale la vita si fa individuale rendendo possibile il passaggio dall'indeterminato al determinato, esso è anche il *mortuum*, ciò che distingue, fissa e irrigidisce, opponendosi alla vita come fluidità. È pertanto evidente che il corpo, che non solo metaforicamente ma anche concretamente esprime il lato mortale dell'uomo, costituisca un ostacolo, uno *scandalo*. Ma se il principio della particolarità ha introdotto la lacerazione nella vita, l'amore deve riuscire a espropriare l'individuo in primo luogo di quella proprietà. Annullarla determinerebbe però il venir meno della stessa condizione di possibilità di amare. È questo uno dei punti aporetici al centro di quella serie di testi che Hegel compone negli anni francofortesi, e che diventa particolarmente centrale nel frammento 52², il cosiddetto *frammento*

¹ Come scrive Judith Butler, l'amore produce «una sorta di espropriazione del Sé», J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, a cura di M. Anzalone, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 88.

² L'amore, affrontato prima dal punto di vista metafisico e poi come sentimento tra due persone, è oggetto dei testi 49-52, G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili* (d'ora in poi citati come SG), a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 471-475. Questi frammenti pubblicati dai curatori tedeschi con il nome di *Unificazione e amore*, nell'e-

sull'amore. In questo testo oggetto dell'analisi non è l'amore come processo metafisico di unificazione, ma l'amore concreto degli amanti. Esso, nota il filosofo, può operare solo nell'assoluta singolarità, sebbene il suo obiettivo sia di oltrepassarla. L'amore che tende alla riunificazione si realizza come incontro di due individualità nella coppia che però «non sopravvive troppo bene in una siffatta prospettiva» perché, prosegue Hegel, «la vita stessa non può mai essere contenuta o esaurita nell'amore»³, nell'amore c'è qualcosa di vivente, ma non può mai essere «il tutto vivente»⁴. E questo limite è rappresentato proprio dal corpo. Gli amanti mantengono – e devono mantenere – la loro legittima proprietà sul proprio corpo, sulla propria oggettività, su «molti elementi morti»⁵. Questa proprietà viene sentita dall'altro come una *voluta particolarità*. Ci troviamo così dinanzi a un percorso senza via di uscita: «giacché il possesso e la proprietà costituiscono una parte così importante dell'uomo, delle sue cure e dei suoi pensieri, neanche gli amanti possono trattenersi dal riflettere su questo lato dei loro rapporti; ed anche se l'uso fosse comune, resterebbe tuttavia indeciso il diritto al possesso»⁶. Nella coppia concreta l'amore incontra il suo ostacolo nel *caput mortuum* del possesso. La relazione nella quale «il vivente sente il vivente» fallisce dinanzi alla separatezza inconciliabile dettata dai corpi. Questo aspetto diventa ancora più palese quando, all'interno dello stesso frammento, Hegel si sofferma sul piano giuridico-politico, sottolineando come la natura di proprietà che prende avvio dal corpo e si estende a tutta la vita privata, entri in conflitto con la vita come principio di unificazione. In queste pagine il giudizio di Hegel nei confronti del principio moderno della proprietà è evidentemente critico, diversamente da quanto poi affermerà nella sua filosofia del diritto⁷. Per ora, l'ancoramento dell'individualità al corpo, che ne è segno e manifestazione, non consente l'unione fusionale, perché costituisce un orizzonte di resistenza al legame della comunità. Questa aporia

dizione curata da E. De Negri (*I principi di Hegel: frammenti giovanili, scritti del periodo jenense, prefazione alla Fenomenologia*, La Nuova Italia, Firenze 1949), portano il semplice titolo di *Amore*.

³ J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente*, cit., p. 89, e prosegue Butler: «Questo sentimento della vita ovvero il processo della vita che permea ogni sentimento e non solo quello singolo, determina le sue concretizzazioni e, nel contempo, le oltrepassa», *ibid.*

⁴ Cfr. *ivi*, p. 90.

⁵ SG, p. 474.

⁶ SG, p. 474.

⁷ Sul cambiamento di prospettiva tra la dimensione privata e quella pubblica nel passaggio da Francoforte a Jena, si veda G. Cantillo, *Privatleben e senso dello Stato negli scritti giovanili in Hegel*, in *Id.*, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, pp. 3 sgg.

rende il tentativo di utilizzare l'amore come principio di unificazione un esperimento teorico fallito.

2.

Non è difficile cogliere nel tentativo di un'unificazione pacifica propria dei frammenti francofortesi una certa distanza dalla dialettica servo-signore che sarà esposta dopo qualche anno nella *Fenomenologia*, dove invece è proprio la lotta, lo scontro e quindi la resistenza dei corpi a costituire uno dei punti centrali alla base del reciproco riconoscimento e a fondare in qualche modo il legame etico. Sul mutamento di questo punto di vista ha agito senz'altro la rielaborazione hegeliana del negativo, e quindi la formulazione della negazione determinata, in virtù della quale il conflitto non conduce all'annichilimento, ma è una tappa del processo di soggettivazione. Eppure se la negazione del corpo diventa metaforica, simbolica⁸, è altrettanto chiaro che il corpo in carne e ossa deve essere superato se si vuole raggiungere il piano della conoscenza.

Nella sezione della *Fenomenologia dello spirito* dedicata all'autocoscienza, dalla figura *Signoria-servitù* alla *Coscienza infelice*, il ruolo del corpo, seppur mai esplicitamente nominato, non solo è ben presente ma mostra una complessificazione rispetto agli scritti giovanili, oscillando tra una lettura simbolica del corpo e il rimando alla sua natura empirica.

Ci troviamo dinanzi ad alcune delle pagine più controverse e politicamente impegnate della *Fenomenologia dello spirito* e su cui lungamente si sono divisi e continuano a dividersi gli interpreti⁹. Nella seconda metà del Novecento, in un contesto di conflitti ideologici, non è raro in italiano come in francese che la figura *Herrschaft-Knechtschaft* venga tradotta come dialettica padrone-

⁸ Su questo punto hanno di recente richiamato l'attenzione J. Butler-C. Malabou, *Soi mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Paris 2010; tr. it. *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017, ma è un tema ampiamente presente negli scritti precedenti di Butler, cfr. per esempio J. Butler, *The psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; tr. it. a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013.

⁹ Si pensi agli studi di Axel Honneth e a tutta la tradizione che, negli ultimi anni, si è consolidata nella filosofia americana, di una ragione sociale. Cfr. R. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University press, Princeton 2011; T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1994. Sul fronte italiano si rinvia al significativo volume curato da I. Testa e L. Ruggiu, *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003; ma anche, sempre a cura di L. Ruggiu e I. Testa, *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009.

schiaivo. Col tempo questa traduzione è stata sostituita da quella filologicamente più corretta di signoria-servitù, restituendo il riferimento di Hegel non alla relazione schiavistica dell'antica Grecia, ma all'istituto feudale del rapporto tra servo e signore. Una recente ricerca¹⁰ ha però riaperto la questione, richiamando l'attenzione sull'interesse che Hegel aveva mostrato per la rivolta degli schiavi di Haiti. Questo punto, per il tema in discussione, non è secondario. Il rapporto del padrone con lo schiavo passa per l'impossessamento del corpo dello schiavo come cosa, diversamente dal rapporto feudale in cui la reificazione si rivolge piuttosto al prodotto del lavoro. E quindi il possesso sul corpo è indiretto. Ma fino a che punto questa diversa forma di relazione è radicalmente altra? Prima di rispondere a questa domanda, cerchiamo rapidamente di capire su quale base si sia reintrodotta la questione della schiavitù nella rilettura della filosofia hegeliana.

Gli anni in cui Hegel lavora alla *Fenomenologia* sono gli anni della rivolta di Haiti. Un evento che scuote la coscienza degli intellettuali europei, costretti a fare i conti con il fenomeno riconosciuto e accettato, anche dalle punte più avanzate dell'illuminismo, della schiavitù nelle colonie. La rivolta di Haiti si guadagna molto spazio sulla stampa, costringendo a una presa di posizione. Molti filosofi si schierano, ma tra questi non compare Hegel. L'unico riferimento esplicito si trova nell'*Enciclopedia* dove il filosofo cita Haiti come esempio di una repubblica costruita sui principi del cristianesimo¹¹. Questo però non dimostra il disinteresse del filosofo per la questione. Il richiamo alla 'lotta per la vita e per la morte' è centrale, fin dagli abbozzi jenesi, nel processo del riconoscimento, è ben più che un'allusione al motto della bandiera dei rivoluzionari di Santo Domingo, sollevata nello scontro con lo sconfitto esercito di Napoleone¹². Se inoltre si rileggono gli abbozzi cui Hegel lavorò in preparazione del corso di lezioni del 1803-04, in un passaggio più volte rimangiato il filosofo sottolinea che ogni violazione della proprietà deve essere

¹⁰ S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburg Press, Pittsburg 2009.

¹¹ Nell'*Enciclopedia*, nell'annotazione al paragrafo 393, scrive Hegel a proposito dei *negri*: "non si può negare loro l'attitudine alla cultura; non solo hanno qua e là accettato il cristianesimo con la massima gratitudine, e parlato con emozione della libertà ottenuta per mezzo di quello dopo una lunga schiavitù spirituale, ma hanno anche, ad Haiti, formato uno Stato secondo principi cristiani", G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, vol. III, tr. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, p. 126.

¹² Che "Libertà o morte" fosse il motto proclamato da Dessalines, che dopo la cattura di Louverture aveva preso la guida delle insurrezioni, viene riportato nel contributo "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo. Achtenstuecke zur Geschichte der Revolution in St. Domingo", pubblicato sulla rivista "Minerva" nell'ottobre del 1804.

vendicata «fino alla morte»¹³. E poco più avanti, riferendosi al padre di famiglia con proprietà, lo presenta come un uomo disposto a sacrificare una parte o tutta la sua proprietà, ma “*nicht das Leben selbst*” e cioè *non* a rischiare “la vita stessa”, individuando in questo limite l’origine del misconoscimento da parte dell’altro, che non lo considererà perciò una totalità, un assoluto per sé, rendendolo schiavo (*Sklav*)¹⁴. Il possesso del proprio corpo è dunque la soglia che stabilisce una proprietà inalienabile, che consente la distinzione tra uomo e cosa, ma proprio per questo è anche il luogo dell’assoggettamento. Appare chiara l’ambivalenza del corpo. Se esso diventa l’elemento nel quale il soggetto riconosce la sua particolarità e quindi la sua dignità, l’attaccamento al corpo è anche ciò che rende l’uomo schiavo. In virtù della rinuncia a cedere il proprio corpo, la propria vita, il soggetto si sottomette al signore, e con ciò si *cosifica*. Come si legge nel *System der Sittlichkeit*: «il signore è nel possesso di un’eccedenza di ciò che è in generale fisicamente necessario, e l’altro [il servo, n.d.A.] nella sua mancanza»¹⁵. Hegel individua la relazione di dominio proprio nell’impossessamento da parte del signore della forza del servo e questo determina la sua riduzione a cosa – schiavo. Qui sembra che Hegel voglia dire che tanto l’assoggettamento fisico dello schiavo, quanto quello indiretto, connesso al prodotto del corpo, al lavoro, che si ha nel servo, non sono in sé veramente distinti. È evidente l’influenza delle letture di filosofi politici e in particolare di Smith ed è evidente la preoccupazione con cui Hegel guarda alla centralità che il lavoro alienato stava assumendo. L’assoggettamento non rimanda solo al dominio del padrone sullo schiavo, ma anche a quello del signore sul lavoro del servo.

¹³ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle, Meiner, Hamburg 1975, qui p. 311; tr. it. *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 49.

¹⁴ Hegel scrive: “Se per se stesso si arresta al di qua della morte, egli si mostra all’altro solo come disposto a rischiare la perdita di una parte o di dell’intero possesso, a correre il rischio di ferite, non ad arrischiare la vita stessa, così egli è per l’altro immediatamente una non-totalità, non è assolutamente per sé, diviene lo schiavo (*Sklav*) dell’altro”, *ibid.*

¹⁵ G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrsg. von M. Baum und K.R. Meist, Meiner, Hamburg 1998, qui p. 87; tr. it. *Sistema dell’eticità*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2016, p. 64. Proprio su questo punto Henry S. Harris evidenzia come lo schema del reciproco riconoscimento venga posto da Hegel contemporaneamente alla questione del danaro, che dal punto di vista concettuale rappresenta l’*indifferenza*, l’espressione astratta universale della proprietà. Per cui in questo contesto la differenza sarà posta in base al differente grado di possesso, ovvero di danaro. Cfr. H.S. Harris, *The concept of recognition in Hegel’s Jena manuscripts*, in *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, ed. by J. O’Neill, SUNY, Albany, 1996, pp. 229-248.

3.

Torniamo ora alla figura servo-signore. Su questo punto, com'è noto, si è ampiamente riflettuto da Marx a Kojève a Honneth¹⁶. Di recente vi sono ritornate Catherine Malabou e Judith Butler che evocano la figura servo-signore proprio a partire dal ruolo centrale del corpo (come si potrebbe pensare a una lotta che conduce alla morte senza pensare alla morte del corpo?)¹⁷ per indagare fino a che punto siamo costitutivamente legati agli altri e se questo legame sia da intendersi come un aspetto costrittivo o emancipativo e infine che valore assuma l'attaccamento al corpo e il movimento dialettico di distacco da esso.

Nella *Fenomenologia*, nei passaggi dedicati a questa figura, il termine corpo non compare mai (né come *Leib* né come *Körper*), esso viene richiamato attraverso diverse espressioni, dal semplice esserci (*Dasein*)¹⁸, alla «guisa oggettiva» (*seiner gegenständlichen Weise*)¹⁹ o con la più complessa perifrasi dell'«esser calato [...] nell'espansione della vita» (*sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens*)²⁰. In tutte queste accezioni il corpo si mostra come il lato oggettivo, materiale, ostacolante al manifestarsi della coscienza come libertà.

¹⁶ Questione che richiama il rapporto tra umanità e animalità. «Il Signore, afferma Kojève, combatte da uomo (per il riconoscimento) e consuma come un animale (senza aver lavorato). Questa è la sua inumanità. Con ciò egli resta uomo della *Begierde* (che riesce a soddisfare). Poiché è ozioso, non può superare questo stadio. Può morire da uomo, ma può vivere solo da animale», A. Kojève, *Introduzione a Hegel*, Corso dell'anno 1933-1934, Adelphi, Milano 1996, p. 69. Come del resto scrive Agamben commentando Kojève: «forse il corpo dell'animale antropoforo (il corpo del servo) è il resto irrisolto che l'idealismo lascia in eredità al pensiero e le aporie della filosofia del nostro tempo coincidono con le aporie di questo corpo irriducibilmente teso e diviso tra animalità e umanità», G. Agamben, *Laperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 20.

¹⁷ Anche Pirmin Stekeler-Weithofer sottolinea come questa figura fenomenologica sia un'allegoria della relazione tra coscienza e corpo, sebbene da una prospettiva differente. In particolare questa figura determina secondo Stekeler-Weithofer un luogo necessario affinché l'intenzione diventi azione: «La domanda di partenza è: come posso essere cosciente di me stesso? Che tipo di relazione è quella tra me e me, tra la mia autocoscienza e la mia coscienza, o anche quella tra il mio Io nel suo complesso e il mio corpo? [...] Hegel, quindi, qui non parla affatto (solo) di rapporti sociali tra un signore, quale datore di lavoro, e un servo, quale lavoratore, come fondamentalmente sostengono le letture di Hegel, ingegnose ma piuttosto generose e, in questo senso, speculative, che vanno da Marx alla Lotta per il riconoscimento di Axel Honneth, passando per Lukács e Kojève, letture che purtroppo sono divenute le interpretazioni correnti. Il lavoro è qui semplicemente la realizzazione di un piano o di un'intenzione, l'attuazione di uno schema di azione o di una serie di schemi di azione, che vengono riconosciuti nel giudizio come schemi da realizzare», P. Stekeler-Weithofer, *La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo*, in «Rivista di Filosofia», II, 2008, pp. 171-196, qui pp. 184-185.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (d'ora in avanti *Fen*), tr. it. a cura di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 157.

¹⁹ *Fen*, p. 156.

²⁰ *Fen*, p. 157.

La lotta per la vita e per la morte dalla quale deriverà la figura del servo-signore muove infatti proprio dalla messa in discussione di questo elemento resistente. L'esito del processo condurrà alla negazione della determinazione del legame con la corporeità: la coscienza infelice con cui si conclude questa sezione della *Fenomenologia*, passando per il saggio stoico ("libero in trono o in catene") e per lo scetticismo, stabilisce la rinuncia alla libertà del corpo, in nome della sottomissione alle norme etiche, subordinando la sfera materiale a quella interiore²¹. Il movimento fenomenologico è evidentemente lo stesso di quello raffigurato nei frammenti giovanili: nonostante l'importanza riconosciuta al corpo, affinché scatti il legame etico, esso deve essere in qualche modo sacrificato.

Ma ripercorriamo rapidamente i diversi passaggi di questo processo così come sono analizzati da Hegel nel percorso fenomenologico – tenendo sempre sullo sfondo la duplicità di piani su cui questa figura si snoda e cioè quello interno alla coscienza e quello metaforico che rimanda alla relazione sociale. Il primo movimento riguarda il presentarsi della coscienza come pura astrazione dell'autocoscienza. Questo momento è quello in cui in assoluto la vita, la vita del corpo viene messa a rischio. «Soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà la prova che all'autocoscienza essenza non è l'essere, non il modo *immediato* nel quale l'autocoscienza sorge, non l'esser calato di essa nell'espansione della vita: – si prova anzi che nell'autocoscienza niente è per lei presente, che non sia un momento dileguante, e ch'essa è soltanto puro *esser-per-sé*»²². Questa spinta a negare completamente la vita dell'altro, e con ciò il suo corpo, è però, come dice Hegel all'inizio di questo passaggio, una negazione astratta, essa cioè non approda a nulla, se non alla morte dell'altro. L'autocoscienza si duplica rendendosi conto di aver bisogno di essere sì autocoscienza pura, ma al tempo stesso di aver bisogno della corporeità – e della vita – dell'altro, il quale si darà «nell'*elemento dell'essere* o nella figura della *cosalità*»²³. Qui l'esser cosa è ancora una volta espressione del corpo, come

²¹ Malabou e Butler leggono intorno a questa contrapposizione tra *attaccamento a sé* e *distacco da sé* due possibilità che coesistono nella filosofia di Hegel, chiedendosi se alla fine non prevalga nella sua filosofia anziché la dimensione del distacco – che pure sembrerebbe la naturale evoluzione della coscienza a spirito – quella servile dell'attaccamento come residuo irridibile di ogni tentativo di distacco. Su questo punto Butler, ne *La vita psichica del potere*, chiama in gioco il rapporto tra Hegel e Foucault.

²² *Fen*, p. 157.

²³ *Fen*, p. 158.

essere qui e ora²⁴. Esiste quindi una separazione interna alla singola coscienza tra la dimensione corporea e quella autocosciente. Tale distinzione per ora è analizzata all'interno della singola coscienza, infatti lo statuto di cosalità rinvia al momento in cui i due lati, le due proprietà sono separate l'una dall'altra e quindi il corpo si oppone alla coscienza.

Con un passaggio tanto sorprendente quanto repentino, Hegel mostra però come questa duplicazione della coscienza tra coscienza come cosa, nella sua immediatezza, le cui proprietà convivono indifferenti l'una all'altra, e autocoscienza come consapevolezza del proprio essere-per-sé, altro non è che la distinzione tra le due figure del servo e del signore, spostandosi così nella metafora socio-politica. Delle due figure l'una si determina come relazione immediata con la vita, e quindi come corpo – cosa rende possibile di stabilire il legame con la vita se non l'incolumità del proprio corpo? –, il servo; l'altra, il signore, rappresenta l'autocoscienza astratta, in grado di prendere distanza dall'immediatezza della vita e con ciò di goderne. Rileggendo questa dialettica a partire dai corpi ci rendiamo conto di quanto centrale sia il ruolo della corporeità nella determinazione di questa figura: il timore del servo dinanzi alla spavalderia del signore che non teme la morte (non metaforica, ma fisica) mostra quanto questo legame col proprio corpo, e quindi alla dimensione dell'immediatezza, sia determinante – e limitante – per il servo. Da un lato quindi l'affermazione della corporeità concreta (servo), dall'altro la sua omissione (signore). Espressione e soddisfacimento dei suoi bisogni fisici, il servo è il corpo strumentale del signore, il signore a sua volta è desiderio *disincarnato*.

Se ciò che rende l'uomo schiavo è il corpo, occorre allora che il signore se ne liberi e questo processo di liberazione prevede una sorta di finzione, perché se il signore rinunciassse davvero al proprio corpo, sarebbe morto. Se pertanto il padrone può negare (metaforicamente) il proprio corpo, come nota Butler, questo è possibile perché lo scambia con quello (fisico) del servo. Nella sottomissione del servo, il signore si appropria del corpo del servo, o meglio – non trattandosi di un rapporto di schiavitù – si appropria del *prodotto* del corpo del servo, cioè del risultato del suo lavoro, attraverso l'alienazione. Dal canto suo, il servo si relaziona effettivamente alla vita, alla terra, ai prodotti che il

²⁴ Rispetto allo statuto di cosa, o meglio di *cosalità*, Hegel ha già chiarito nella sezione sulla percezione nella *Coscienza*, che «la *cosalità* in generale o l'essenza pura, non è altro dal *qui* e dall'*ora*, com'essi si sono mostrati, cioè come un insieme semplice di molti», *Fen*, p. 95.

suo lavoro crea, istituendo un rapporto concreto con il mondo²⁵. Se dunque è vero che questo rapporto con la realtà rende il signore dipendente dal servo è però altrettanto vero che, come nota ancora Butler, qui si produce un duplice disconoscimento del servo da parte del signore: quest'ultimo nega al servo l'autonomia ma anche la capacità all'autocostituzione, pretendendone la complicità in questo processo di disconoscimento²⁶. Il servo sembra cioè accettare di essere il corpo del padrone, facendo "come se" quel corpo gli appartenesse e come se esso «non fosse la rappresentazione orchestrata del padrone»²⁷. "Che tu sia il mio corpo per me, ma non farmi sapere che il corpo che tu sei è il mio" è l'imperativo che Butler introduce per indicare l'ambiguo rapporto tra il signore e il servo, il cui oggetto di contenzione o di omissione è la vera proprietà sul corpo. Affinché questo rapporto arrivi alla fine occorre che questo "trucco" che si trova sullo sfondo di questa ambigua relazione, tra l'atteggiamento intimidatorio del signore e l'assenso del servo, venga subito dimenticato²⁸, superato.

4.

Se il corpo che produce quel lavoro diventa il corpo attraverso il quale il signore si esprime, a chi apparterrà quel lavoro e di conseguenza, quel corpo che lo produce?²⁹ A questo punto sembra comprensibile l'uso quasi interscambiabile che negli abbozzi jenesi Hegel fa del termine servo e schiavo. Che il

²⁵ Scrive Hegel: «ciò che fa il servo è propriamente il fare del padrone», di conseguenza quello del servo non è un *operare puro* ma un *operare inessenziale*, *Fen*, p. 160.

²⁶ «Al fine di respingere il corpo altrui, per renderlo "Altro" e per definire poi l'"altro" come un risultato dell'autonomia, è necessario produrre il corpo di qualcuno cosicché sia negata l'attività della sua creazione – e la sua relazione costitutiva con il padrone. Dietro un simile trucco, o stratagemma, si cela un duplice disconoscimento e l'imperativo che l'"Altro" divenga complice di questo misconoscimento», J. Butler, *La vita psichica*, cit., p. 70.

²⁷ *Ibid.*, p. 70.

²⁸ In questo caso, potremmo dire che la traduzione di Vincenzo Cicero del termine *Aufhebung* con rimozione renderebbe bene quanto secondo Butler avviene in questa figura. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

²⁹ J. Butler, *La vita psichica*, cit., p. 71. La torsione che Butler fa della lettura anche kojèviana dei passi della *Fenomenologia* ha lo scopo di non mettere in evidenza l'espressione della pura negatività, inscritta nel cuore del desiderio e della consapevolezza di sé (alla quale si accede solo attraverso una storia segnata da lotte e dal lavoro), ma piuttosto di sottolineare l'ambiguità di questa figura della *Fenomenologia*, segnata da un rapporto complesso e ineludibile con la vita del corpo e da una continua esposizione alla contingenza – che rivelano chiaramente le condizioni e le limitazioni al potere di agire e di vivere dell'uomo.

padrone possenga il lavoro anziché il corpo, di fatto si traduce nella stessa riduzione di quella soggettività a cosa.

Ma la figura non si spegne in questo punto della dialettica. Come Hegel chiarisce nel passaggio successivo, nella coscienza servile il servizio è effettivo e quindi l'esser-per-sé raggiunto dal servo non è soltanto svolto in vece del signore, ma è concretamente realizzato, in questo modo il servo supera "la sua adesione all'esserci naturale e, col lavoro, lo trasvaluta ed elimina"³⁰. Non è difficile dunque capire l'accusa a prima vista inspiegabile che Hegel muove ai neri, responsabili della propria *schiavitù*. La possibilità di liberazione da parte dei neri non dipende dalla concessione dei signori, ma dalla stessa capacità che essi, in quanto soggetti di produzione, devono e possono riconoscere a se stessi.

Come fa notare Marcuse, qui il lavoro del servo dà forma alle cose che diventano forme della vita e la libertà è una delle forme più alte della vita. Attraverso il lavoro e il dar forma dell'operare, "dove sembrava ch'essa fosse un *sensu estraneo*, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene *sensu proprio*"³¹. Il lavoro e quindi il ricorso del servo al proprio corpo gli consente di dar forma al mondo e con ciò di riconoscersi come libero dal signore.

Il corpo costituisce quindi il luogo dell'assoggettamento così come quello dell'emancipazione e questo è tanto più valido se si riporta questa figura dal piano socio-politico a quello del rapporto interno alla coscienza, tra coscienza empirica e autocoscienza razionale. A tal proposito Pirmin Stekeler-Weithofer sottolinea come in queste pagine Hegel voglia criticare il modello platonico delle due anime in un sol petto. «Non c'è un'autocoscienza che si suppone autonoma di fronte a un corpo sempre eteronomo perché sottoposto alle leggi della natura. Mentre Kant pensa evidentemente ancora entro il perimetro del dualismo platonico e quindi anche cartesiano, Hegel indica che alla fine vince sempre "il corpo". Alla fine, cioè, è il "mio corpo" a decidere ciò che davvero viene fatto. Perciò non ha assolutamente senso che io cerchi di separare da me

³⁰ *Fen*, p. 162.

³¹ *Fen*, p. 163. Butler sviluppa il discorso hegeliano in una direzione che può essere interessante: nonostante il lavoro sia frutto del servo, la proprietà, almeno sul piano nominale, resta del padrone, la relazione dialettica non si inverte. Se infatti attraverso il lavoro il servo si riconosce e formando si dà forma, questi oggetti formati, prodotti, vengono *confiscati* dal padrone che se ne impossessa, perché sono già da sempre i suoi. Il prodotto del servo che però rispecchia anche la costituzione stessa della sua soggettività finisce dunque col diventare cosa confiscabile. La negazione che il servo opera sulle cose, attraverso il lavoro, ricade sul suo corpo, sempre soggetto a negazione sotto la minaccia della morte da parte del signore. J. Butler, *La vita psichica*, cit., p. 71.

il mio corpo, di mettermelo di fronte, o che io mi metta di fronte ad esso»³². La critica è a quella tradizione che da Platone, passa per Cartesio e arriva a Kant, e che segue l'idea di un'opposizione tra un Io immediato, o un'anima, o una coscienza con se stessa o con il proprio corpo, dimostrando che questa distinzione si appella a determinazioni che resterebbero astratte³³, mentre il modello hegeliano richiama la concretezza completa dell'uomo, con il suo corpo e la sua volontà, senza opposizioni idealizzanti.

Quello che si deduce da questa interpretazione, proprio in una rilettura del ruolo del corpo, è un capovolgimento chiaro della posizione hegeliana: la soggettivazione non prevede un assoggettamento che si manifesterebbe già nella struttura interna della coscienza, tra anima razionale e anima pulsionale, ma attraverso il conflitto dalle due si approda al riconoscimento della necessità di entrambi i lati, senza una gerarchia.

5.

Si potrebbe però dire che nei passaggi successivi, dal saggio stoico fino alla coscienza infelice, il corpo viene invece assoggettato all'anima che così diventa *padrona* di se stessa, *signora* del proprio corpo. A questo punto, la distinzione da cui era partito il movimento della *duplicazione dell'autocoscienza* e che si era incarnata in due figure differenti, viene riunificata all'interno della stessa autocoscienza, presentandosi come una divisione della dimensione psichica, potremmo dire più ampiamente spirituale, tra una parte assoggettata e una assoggettante. Il corpo si sottrae al potere di assoggettamento del lavoro in quanto si disconosce come "cosa", come oggetto. Ma disconoscendo il proprio corpo e con ciò la propria servitù, ovvero il suo assoggettamento a un altro signore, negando la propria natura corporea, la sua dimensione immediatamente naturale, la coscienza si assoggetta a se stessa. Questo è quanto avviene

³² P. Stekeler-Weithofer, *La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo*, cit., pp. 186-187.

³³ È interessante la conclusione a cui approda Stekeler-Weithofer: «Il problema dell'interpretazione di questo passo consiste nel fatto che in esso viene commentata la struttura di ogni signoria e di ogni potere. Può riguardare tanto la signoria su di sé e il potere su di sé da parte di una persona, quanto il potere dei rappresentanti per esempio in uno stato o in una società. La struttura della tesi hegeliana è questa. In entrambi i casi il soggetto o i soggetti (i sudditi, gli schiavi) devono riconoscere attivamente i "comandi" del signore: solo se lo fanno, il signore ha potere. Quindi, solo se io porto a termine i miei progetti liberi, agisco liberamente disponendo di potere su di me. Solo nella misura in cui i sudditi conferiscono potere ai signori, essi hanno potere. Perciò, da ultimo, sono il soggetto, il corpo o i sudditi a decidere se l'intenzione o, rispettivamente, il signore hanno un potere reale», ivi, p. 195.

in forma compiuta nella coscienza infelice in cui il corpo viene sottomesso al pensiero. La devozione, l'*Andacht*, l'avvicinamento al pensiero nella preghiera non presuppone più l'allontanamento dal corpo, ma la sua sottomissione all'intrasmutabile, aprendo una nuova contraddizione dialettica.

Dalla figura servo-signore a quella della coscienza infelice si proporrebbero dunque due modelli di relazione con il corpo: uno di attaccamento al sé (quello in cui il servo attraverso il proprio corpo forma il mondo e si riconosce)³⁴, l'altro di distacco dal sé (l'azzeramento del corpo nella coscienza infelice) in funzione della prevalenza di una dimensione pienamente spirituale. Rispetto ai frammenti giovanili il corpo sembra aver guadagnato molta più importanza, esso assume una funzione formativa, rispetto a quella di mera resistenza operata negli abbozzi di Francoforte. Come spiegare questa contraddizione? Potremmo forse riconoscere che il corpo resta uno *scandalo* in un processo ancora parziale, in cui lo spirito è in una condizione di scissione, *infelicità*, ma al raggiungimento di una consapevolezza superiore esso smette di essere ostacolo per farsi una delle parti del processo dialettico, la cui negazione non può essere se non determinata.

Per cogliere questa funzione positiva basterà spingersi al capitolo sulla *Ragione* nella parte dedicata all'organico e alle sue leggi, dove il corpo (come *Körper* e *Leib*) viene esplicitamente tematizzato. Qui, confrontandosi con la fisiognomica e la frenologia³⁵, Hegel analizza il corpo, il più delle volte contrassegnato con il termine *Leib*, lasciando alla parola *Körper* il più generale riferimento ai corpi della fisica³⁶. Il corpo, come poi verrà chiarito meglio nella sezione dedicata all'*Antropologia* nell'*Enciclopedia*, rappresenta per Hegel quella terra di mezzo, un luogo di confine tra esterno e interno. Il corpo costituisce cioè il luogo irrinunciabile per la costruzione della conoscenza e per il processo di soggettivazione che è sì il frutto dell'interiorizzazione ma anche della somatizzazione (*Verkörperlichung*).

³⁴ Come scrive Butler: «Possiamo leggerla come una soppressione, una somatofobia strutturale, ma sarebbe forse più produttivo osservare come il corpo lasci sempre la propria traccia anche quando opera senza essere esplicitamente nominato», J. Butler, *Il corpo di Hegel è in forma: quale forma?* in C. Malabou-J. Butler, *Che tu sia il mio corpo*, cit., pp. 63-94, qui pp. 83-84.

³⁵ Per una trattazione puntuale del giudizio di Hegel sulla fisiognomica e la frenologia e per una ricostruzione anche dello svilupparsi di queste teorie negli anni precedenti alle riflessioni hegeliane e che ne influenzano la posizione, come ad esempio le ricerche di Lavater, si veda M. Anzalone, *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, il Mulino, Bologna 2012, in particolare il paragrafo: *Il corpo come campo semiotico: la fisiognomica*, p. 26 sgg.

³⁶ Interessante invece è l'uso di *Körperlichkeit* che compare in Hegel per indicare nella parte sull'arte e sulla religione, la rappresentazione, la raffigurazione del corpo.

Ritornando alle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla psicologia osservativa e poi nello specifico all'atteggiamento della fisiognomica di Lavater³⁷, secondo la quale il corpo sarebbe la via d'accesso maestra per l'osservazione dell'individuo, Hegel chiarisce che il soggetto è sia *libero operare*, sia «il saldo essere di un'effettualità fenomenica, di un'effettualità tale, che nell'individuo è immediatamente *la sua*»³⁸. Quest'ultima contrassegna il corpo, il *Leib*. La corporeità ha una funzione dapprima passiva, “è l'*originarietà* dell'individualità medesima, è il suo non aver operato”³⁹. Ma poiché, prosegue Hegel, l'individuo non esiste senza *operare*, il corpo sarà l'espressione già di un suo operare⁴⁰. Il corpo non è solo il risultato della configurazione dettata dal principio spirituale che lo anima, ma è anche la reazione alle sollecitazioni che gli arrivano dall'esterno, è cioè un *corpo storico*. Non è mai mera cosa, non è qualcosa di rimasto immediato, ma il frutto di un lavoro⁴¹.

Il corpo nel capitolo sulla Ragione diventa il luogo di mediazione tra l'individualità e il mondo storico, culturale, sociale a riprova dell'importanza che nel procedere del sapere la corporeità conserva. Questo corpo non è più l'urto, la resistenza, ma è il luogo della mediazione. Quanto questa nuova concezione del corpo preservi le caratteristiche della materialità immediata e quanto invece divenga semplicemente segno dell'autocoscienza e quindi in un certo qual modo un corpo solo metaforico, sarà l'oggetto della sezione sull'*Antropologia* dell'*Enciclopedia*, ma a questo punto siamo già fuori dall'epopea della coscienza e, a tutti gli effetti, siamo entrati nel mondo del sapere speculativo.

³⁷ Nei *Physiognomische Fragmente* Lavater scrive: «Non l'anima senza il corpo, ma *vedere* l'anima nel corpo», J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Weidmann, Reich, Steiner & Co, Lipsia 1775-1778, vol. III, 11, p. 7.

³⁸ *Fen*, pp. 256 e 257.

³⁹ *Fen*, p. 256.

⁴⁰ Questo passaggio è molto interessante nell'economia dell'interpretazione del rapporto servo-signore. La maggior parte dei passaggi teorici della figura servo-signore si sviluppa a partire dalla relazione del proprio fare e del fare dell'altro. Il raddoppiamento costante per il cui nel proprio fare si ritrova il fare dell'altro, viene dunque ripreso, nella determinazione che nella sezione sulla Ragione Hegel fa sul corpo, nella relazione tra il duplice operare che non è mai un operare isolato.

⁴¹ Come sintetizza efficacemente Anzalone: «La realtà dell'individualità che si offre all'osservazione è, dunque, quella di un corpo che è qualcosa di congenito e, nel contempo, il frutto dell'attività di formazione del soggetto, è "l'unità dell'essere non formato e di quello formato"». Questo intero, che comprende sia gli aspetti originari che quelli sorti attraverso l'operare, viene considerato dall'osservazione come l'espressione dell'interno dell'individuo, del suo essere coscienza, del suo essere psichico», M. Anzalone, *Forme del pratico*, cit., pp. 27-28.

Feuerbach e la *Fenomenologia dello spirito*. Ruolo e significato della dialettica nella maturazione della filosofia dell'avvenire

Teresa Caporale

1. *Feuerbach tra hegelismo ed antihegelismo*

Il considerevole impatto esercitato dalla filosofia hegeliana sulla vita e il pensiero di Feuerbach è testimoniato sin da una lettera del 1825, nella quale egli confessa al padre le ragioni che lo hanno indotto a lasciare la facoltà teologica di Heidelberg:

Caro babbo è così: ho abbandonato la teologia, ma non l'ho fatto con leggerezza o senza riflettermi, non perché essa non mi piaccia, ma perché non mi soddisfa, perché non mi dà ciò di cui sento l'esigenza, di cui ho assoluto bisogno. [...] Rallegrati con me, che è incominciata in me una nuova vita, una nuova età, rallegrati, che sono scampato dal sodalizio dei teologi ed ho come miei amici spiriti come Aristotele, Spinoza, Kant ed Hegel. Volermi rimandare nella teologia sarebbe come voler imporre a uno spirito immortale di tornare nella sua spoglia morta, e ad una farfalla di tornare allo stato di crisalide. [...] la logica di Hegel è come il *corpus juris*, le pandette della filosofia; contiene nei suoi principi concettuali, l'intera filosofia, sia antica che moderna; ed è, inoltre, l'esposizione del metodo di essa. E ciò che più importa è appunto il far proprio non solo il contenuto, ma anche il metodo di una filosofia¹.

Da tali considerazioni emerge che l'incontro con Hegel costituisce una tappa determinante nella biografia intellettuale di Feuerbach: non solo il passaggio dalla teologia alla filosofia, ma anche il momento in cui egli fa proprio un metodo di ricerca. Così, a partire dal 1824, grazie anche all'influenza del teologo Daub, suo maestro ad Heidelberg² e convinto seguace

¹ L. Feuerbach, *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965, p. 347.

² Nel semestre 1823/1824 Feuerbach ne seguì le lezioni: «furono l'unico corso universitario che egli frequentò con passione e con soddisfazione. [...] Pure, anche in Daub, Feuerbach sentiva la mancanza di qualche cosa che egli, allora, "non sapeva né spiegarsi né esprimere". Ed è ben probabile che proprio dal sentimento di questa mancanza prese forma in lui, poco a poco, il desiderio di andare a Berlino per sentire le lezioni di Hegel»; (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, a cura di C. Cesa, Sansoni Editore, Firenze 1970, p. 182). Tuttavia Feuerbach anche dopo l'abbandono della teologia, rimase intimamente legato al suo vecchio maestro di Heidelberg, al quale manifestò in più di un'occasione la sua gratitudine per averlo introdotto alla speculazione. In particolare da Daub Feuerbach ricevette tutta una serie di sollecitazioni, quali ad esempio la

delle idee hegeliane, Feuerbach si trasferisce a Berlino per frequentare tutti i corsi di Hegel; quello di *Logica* persino due volte di seguito. Infatti, per il giovane Feuerbach, il pensiero hegeliano rappresenta l'unico modello di sapere che risulti dotato di quell'universalità e rigore che si addicono a una vera scienza³.

Tra il 1828 e il 1831, conseguita la laurea in filosofia e l'abilitazione all'insegnamento accademico, Feuerbach tiene alcuni corsi di *Logica* e *Metafisica* con l'intento di esporre gran parte del sistema hegeliano, sebbene già attraverso un filtro proprio.

Qualche anno dopo, nel 1835-1836, scrive le *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* dove il suo atteggiamento nei confronti di Hegel si fa ancora più libero e critico: egli afferma che il suo metodo, «pur in sé tanto vitale, profondo e obiettivo, è caduto in un certo formalismo e meccanicismo»⁴. Feuerbach comincia a rendersi conto che il sistema hegeliano si presenta come un'esposizione meramente formale della soggettività del filosofo, in cui non si dubita mai veramente dell'Assoluto, presente da sempre, con tutte le sue determinazioni, nella mente del filosofo stesso. Quest'ultima non è mai una *tabula rasa* che procede verso acquisizioni del tutto nuove. Eppure, al di là delle critiche, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, proprio la *Fenomenologia dello spirito* riceve alti apprezzamenti: «questo scritto per originalità, grandezza di pensiero, sublimità di stile, supera tutto quanto sia mai uscito dalla penna di Hegel. Esso è la storia della lotta di liberazione dello spirito»⁵. Il 1835 è un anno cruciale anche perché Feuerbach pubblica un importante contributo sugli Annuari della *Societät für wissenschaftliche Kritik* (Società per la critica scientifica, di stampo hegeliano) che desta particolare scalpore: si tratta della critica allo scritto *Anti-Hegel* del kantiano K. F. Bachmann. Essa venne interpretata quale vera e propria apologia della filosofia idealistica, sebbene in questo testo Feuerbach, pur difendendo Hegel, avesse esplicitamente dichiarato di non essere più hegeliano. Dunque il te-

convinzione del contenuto antropologico insito nella religione cristiana, l'importanza accordata alla Trinità in quanto espressione della dimensione comunitaria dell'esistenza, l'interesse per l'analisi della natura di Dio, che egli avrebbe rielaborato nella maturità.

³ «Si potrebbe dire che la conversione di Feuerbach non è in questi anni tanto dalla teologia alla filosofia, quanto dall'immediatezza delle esigenze vitali (cui la religiosità giovanile aveva dato risposta) all'universalità e al rigore della scienza, i quali sono rappresentati non dalla teologia – che è un sapere superficiale e per lo più ricercato solo per esercitare un mestiere – ma dalla filosofia, che, nella versione hegeliana, è una vera scienza e un'autentica vocazione»; (U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992, p. 23).

⁴ F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 20.

⁵ *Ibid.*

sto contro Bachmann getta un'ulteriore luce sulle ambiguità della posizione feuerbachiana nei confronti della filosofia hegeliana, apprezzata senz'altro quale grandiosa costruzione intellettuale, ma non quale espressione di una verità incontrovertibile. Ciò spiega perché egli, già nel periodo cosiddetto "hegeliano"⁶, avesse gettato le basi per il suo progressivo distacco dall'hegelismo. Un distacco però che non potrà mai dirsi definitivo, essendo tutta la sua produzione filosofica fortemente intrisa di evidenti residui idealistici⁷. In particolare fino alla stesura dell'*Essenza del Cristianesimo*, Feuerbach vede ancora nella filosofia hegeliana un sistema di pensiero che si addice all'umanesimo da lui propugnato, nel quale, al di là della rivalutazione della sfera sensibile, la razionalità e il pensiero non cessano affatto di operare. Non a caso Engels nel suo scritto *Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, sostiene che nonostante egli

predichi ad ogni pagina la supremazia dei sensi, l'immersione nel concreto, nella realtà, non si è mai liberato dei vecchi impacci idealistici, anzi allo stesso modo dei "teologi critici", è rimasto per lo meno potenzialmente del tutto avviluppato nella *Logica* di Hegel, tanto che, nonostante il suo acclamato e proclamato materialismo, non si differenzia dalla concezione hegeliana neppure nella terminologia, ma anzi la riproduce letteralmente⁸.

⁶ Consideriamo sin da ora, però, che non è opportuno dare al Feuerbach di questo periodo giovanile la qualifica di "hegeliano", poiché egli si muoveva già con molta libertà nel sistema di Hegel e di lì a breve sottoporrà a una critica serrata l'intero impianto della dialettica hegeliana, pur riconoscendo la portata rivoluzionaria di quel metodo. A tal proposito G. Moscati sostiene che «come bene ha scritto Ugo Perone, il giovane Feuerbach per un verso è "ultrahegeliano", quando esalta il pensiero quale identità dell'individuo e unità metafisica degli uomini, per un altro afferma in chiave antihegeliana la imprescindibilità di quegli elementi – il singolo, la realtà particolare, la datità molteplice – che lo spingono a sopprimere i termini medi del processo dialettico, che pure accoglie a tutto vantaggio di un'accentuazione dell'opposizione-negazione»; (G. Moscati, *Dalla filosofia della morte alla filosofia della vita. La prospettiva etica dell'io-tu in Ludwig Feuerbach*, Morlacchi, Perugia 2009, p. 13).

⁷ Basti pensare al concetto di *Genere*, che ha una funzione-chiave all'interno della riflessione di Feuerbach, alla cui formulazione egli perviene grazie agli apporti della *Fenomenologia dello spirito*, della *Scienza della logica* e della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, sebbene in seguito conferirà a tale concetto una curvatura spiccatamente antropologica. Eppure in tutti gli scritti dal 1828 al 1838 il Genere coincide ancora con il pensiero, la ragione, ed è sempre un'entità separata dai singoli individui, in cui essi non possono riconoscere il proprio essere individuale. Da ciò il meccanismo dell'alienazione dei predicati umani nell'alterità divina, descritto ne *L'Essenza del Cristianesimo*.

⁸ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di G. Sgrò, La città del Sole, Napoli 2009, p. 36.

Ciò risulta evidente in particolare nelle sue opere storiche fondamentali, la *Storia della filosofia moderna*⁹, il *Leibniz* e il *Bayle*¹⁰, dove si avvale di tutta una serie di categorie di evidente derivazione hegeliana quali necessità, contraddizione, totalità/unità e sviluppo; dove si lascia andare all' appassionata difesa dell'idealismo quale visione originaria del mondo, nonché all'esaltazione dell'ideale contemplativo del filosofo incarnato da Spinoza e Leibniz. Si potrebbe obiettare che questi scritti rientrano ancora in quel periodo giovanile antecedente il 1839, l'anno di pubblicazione di *Per la critica della filosofia hegeliana*, che segnerebbe il definitivo distacco di Feuerbach dall'idealismo¹¹. L'infondatezza di tale obiezione è confermata dalla successiva produzione feuerbachiana, la quale, pur gettando le basi della sua "filosofia dell'avvenire", risulta ancora priva di un nucleo originale e veramente innovativo, poiché la

⁹ «L'opera in cui l'impronta hegeliana è più immediatamente riscontrabile è la *Geschichte*. Essa, se si discosta da Hegel in quanto inizia la trattazione della filosofia moderna con Bacone, anziché con Cartesio, pure ne ricalca l'impianto storiografico fondamentale. La presentazione della figura di Hobbes, ad esempio, consente di costatare come il giudizio sull'empirismo e sul materialismo coincida con quello hegeliano. Ogni empirismo, come ogni materialismo è un momento necessario nella storia del pensiero, un momento che ripropone i giusti diritti dell'esperienza, ma non può con ciò pretendere di assurgere pienamente a dignità filosofica. L'empirismo in quanto tale, infatti, è una sorta di svuotamento dello spirito confinato perciò nel relativismo, e impossibilitato a divenire vero sistema filosofico. [...] L'ulteriore esposizione del pensiero di Hobbes, poi, pone in luce aspetti assai significativi in questa direzione. Nel giudizio che si dà della sua concezione politica risentiamo Hegel. La positività di Hobbes, infatti, risiede nel considerare lo stato non una semplice riunione di uomini, ma una vera e propria unità, nel cogliere la realtà della morale solo nello stato, nell'individuare la vera esistenza del singolo unicamente in uno stretto legame con la comunità e lo stato»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, p. 96).

¹⁰ Come suggerisce Perone, Feuerbach nel commentare questi suoi scritti, rivolgendosi a se stesso dichiara: «così il tuo *Bayle*, fedele all'oggetto, è scritto dal punto di vista del razionalismo e si distingue perciò in modo essenziale dalla tua *Essenza del Cristianesimo*, per quanto quel modo razionalistico di pensare abbia ancora influito su questo scritto, certamente in contraddizione con il suo vero spirito. Così hai compreso e fatto valere nel tuo *Leibniz*, già in contrasto con il principio di identità, quale si esprimeva nei tuoi *Todesgedanken* e ancora quale il primo libro della tua *Storia della filosofia* si proponeva, il principio della differenza, dell'individualità, della sensibilità, ma ancora in modo nominalistico, astratto, non sensibile, anzi opposto alla sensibilità. E tale era anche la critica della teologia, quale tu hai offerto nel *Leibniz*, ancora unilaterale, perché pensata a partire dal punto di vista della metafisica. Il rapporto di tutti questi scritti con quelli che caratterizzano il tuo attuale punto di vista balza agli occhi. Solo il primo volume della tua *Storia* resta così in arretrato. Qui svolge un ruolo particolare il rapporto dell'essere con il pensiero, inteso secondo la frase cartesiana: penso dunque sono, e la cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio, della più alta essenza di pensiero»; (ivi, p. 100).

¹¹ «È ben vero che gli interpreti non sono concordi nel situare il punto di rottura con Hegel: c'è chi lo riconosce in *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839) o almeno nell'*Essenza del Cristianesimo* (1841) e chi invece lo sposta alle *Tesi* (1842) vedendo negli scritti immediatamente precedenti uno stadio di passaggio, magari una "filosofia cuscinetto". Tuttavia, la critica più recente concentrando la sua attenzione soprattutto sulla filosofia "nuova" esposta nelle *Tesi* e nei *Principi* si è trovata sempre più a coincidere sul modello metodologico che vede nell'*Essenza del Cristianesimo* la critica dell'alienazione religiosa e nelle *Tesi* e nei *Principi* la sua estensione all'alienazione speculativa con la rottura totale, definitiva rispetto ad Hegel»; (F. Tomasoni, op. cit., p. 4).

critica alla dialettica hegeliana si traduce nella proposta di una nuova dialettica, che resta però alquanto oscura e problematica.

2. *La Fenomenologia dello spirito e La dialettica del concetto di ente: un confronto possibile?*

C'è una certa concordanza tra gli interpreti¹² nel sostenere che il problema della dialettica giochi un ruolo di primo piano per cogliere la specificità e la presunta novità della proposta filosofica di Feuerbach. Al fine di comprendere quale ruolo abbia concretamente svolto la dialettica hegeliana nella maturazione della “filosofia nuova”, può tornare utile l'analisi dello scritto *Passaggio dalla teologia alla filosofia. La dialettica del concetto di ente*¹³. Esso, oltre a contenere già nel titolo il termine “dialettica”, che suggerisce subito una chiave di lettura dell'intero testo, si colloca in un arco di tempo considerato cruciale: la seconda metà del 1841, ossia tra la stesura della prima edizione dell'*Essenza del Cristianesimo* e la produzione degli scritti di poco successivi, le *Tesi* e i *Principi*, in cui Feuerbach esporrà la sua filosofia “nuova”, l'antropologia. L'analisi di questo scritto fornirà risposte ad alcune questioni cruciali quali il significato che ha assunto in lui il termine dialettica e soprattutto se essa abbia rappresentato un problema veramente determinante nel momento dell'elaborazione della filosofia dell'avvenire, quando Feuerbach dichiarava di non seguire più il pensiero e la terminologia hegeliana. La risposta a tali interrogativi risulterà possibile in quanto, come suggerisce Tomasoni, in tale scritto «la dialettica non compare solo episodicamente, in forma frammentaria e con la funzione semplicemente di dissolvere qua e là i principi del modo di pensare comune,

¹² «C'è chi come Karl Löwith e Hans-Martin Saß, vede in Feuerbach un pensiero radicalmente “adialettico”, che proprio in quanto tale avrebbe rotto il cerchio della mediazione hegeliana e costituirebbe un antidoto contro ogni filosofia storicistica ed escatologica, sia essa di derivazione marxiana o heideggeriana, tuttavia sarebbe piuttosto povero di articolazioni concettuali e incapace di concretare in una vera filosofia le sue profonde intuizioni. C'è chi, come Werner Schuffenhauer e tutto quel marxismo che si ispira alla classica interpretazione data da V. I. Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), vede nel suo pensiero non soltanto una “coerente” teoria materialistica, ma addirittura un salto di qualità giacché avrebbe appunto introdotto nel materialismo, sebbene in forma ancora embrionale, parziale e astratta, la visione dialettica, poi adeguatamente sviluppata da Marx e da Engels. C'è infine chi, come Alfred Schmidt e Marcel Xhaufflaire, rifacendosi a Marcuse e alla scuola di Francoforte vede in Feuerbach una dialettica naturalistica, ben più globale, solida e liberante di quella marxiana. Un identico presupposto metodologico accomuna queste diverse interpretazioni: la convinzione che il problema della dialettica sia importante per cogliere la specificità e la consistenza teoretica della filosofia di Feuerbach»; (ivi, pp. 1-2).

¹³ Lo scritto è disponibile in ivi, pp. 84-133.

ma abbraccia tutto lo svolgimento, che appare come un movimento non semplicemente teoretico, ma in parte anche reale, storico verso la libertà»¹⁴.

Come emerge fin dal titolo, “dialettica” è la denominazione che Feuerbach sceglie per illustrare il cammino che condurrà il soggetto verso l’atto finale di emancipazione dai suoi vincoli non solo esteriori ma anche interiori, giungendo così alla piena consapevolezza di sé come ente indipendente. Il raggiungimento di tale meta implica una serie di tappe necessarie che rimandano alle prime due sezioni della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sulla coscienza e l’autocoscienza. In particolare, il punto di partenza e quello di arrivo di questo scritto si ispirano alla prima parte dell’opera hegeliana con le sue spinte verso la libertà, pur eliminando l’approdo finale allo Spirito assoluto. Lo scritto di Feuerbach, come quello hegeliano, prende le mosse dalla contraddizione tra fenomeno ed essenza, che si esplica nella contrapposizione tra il punto di vista dell’uomo e il punto di vista di Dio. Quest’ultimo è inteso quale vera essenza nella quale il primo deve dileguarsi, perché la contraddizione possa essere superata. Tale annullamento del singolo individuo in Dio non è però inteso come mera negazione, ma assume i tratti della hegeliana negazione determinata, in virtù della quale ciò che viene negato non scompare in un puro nulla, essendo il negativo anche positivo¹⁵. Infatti, l’uomo annullando il proprio punto di vista, nello stesso tempo, riconoscerà che Dio non è altro che l’essenza della sua ragione, «la ragione pensante del suo pensare»¹⁶. Ridurre il divino alla ragione significa considerare Dio come un essere astratto, separato dalle individualità particolari. Infatti, la ragione non è altro che la facoltà che astrae l’universale dagli individui, fissando poi come eterna tale essenza astratta. Pertanto, la riduzione di Dio alla ragione genera una nuova contraddizione tra essenza ed esistenza, universale e individuale. L’unico modo per superare tale contraddizione è risolvere non solo Dio nella ragione, ma anche la ragione nel cuore, nell’umanità, nella sensibilità, nella vita. Occorre infatti prendere consapevolezza dei condizionamenti materiali e del fatto che questi

¹⁴ Ivi, p. 4.

¹⁵ Tuttavia «il rapporto tra positività e negatività si declina in Feuerbach diversamente che in Hegel. [...] mentre il processo dialettico hegeliano muove da un positivo, che attraverso la negazione viene smascherato nella sua irrealtà, per mettere capo infine a un vero positivo, in Feuerbach, invece, positivo e negativo si coappartengono già immediatamente (la positività del finito è la sua limitatezza, ossia la sua negatività), sicché il conseguimento del vero positivo viene raggiunto attraverso un procedimento di negazione della negatività (e non di inveramento della positività come in Hegel). Ma in questo modo [...] il positivo è affetto da una negatività che è la condizione del suo stesso porsi»; (U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, cit., p. 35).

¹⁶ F. Tomasoni, op. cit., p. 5.

sono sempre presupposti, anche quando si fa astrazione da essi. Ancora una volta emerge la potenza del negativo che è anche positivo, nella misura in cui la negazione non annulla, bensì implica sempre l'estremo negato. Eppure, nel momento in cui l'io riconosce l'altro da sé annullando la separazione tra i due estremi, soggetto e oggetto, compie sì un passo avanti verso la libertà, ma nel senso della liberazione dai vincoli esteriori e non della libertà tout court. Infatti «se da un lato la schiavitù non occupa più l'intera realtà, d'altro lato riducendosi a vincolo interiore, tocca il nucleo stesso della persona e diventa perciò ancora più radicale nella sua essenzialità»¹⁷. Nell'ultima parte dello scritto, l'*Appendice*, troviamo un ulteriore sviluppo della dialettica schiavitù/libertà, dipendenza/indipendenza, attraverso un'analisi della filosofia moderna e del dualismo cartesiano in particolare. Dalla riflessione di Cartesio infatti emerge che l'uomo si umilia, nega se stesso davanti a Dio, poiché ha solo nell'alterità divina la certezza della realtà delle cose sensibili, nonché della sua stessa realtà. Infatti, nessun individuo può conservarsi da sé o darsi l'essere. Tuttavia, già nella filosofia di Cartesio è evidente che a Dio viene dato ogni potere solo affinché possa compiere ciò che l'uomo vuole: egli

è il signore dell'uomo unicamente per essere il suo servo più sottomesso. [...] egli ha tutte le proprietà solo in vista degli esseri che sono al di fuori di lui; è infinito in vista del finito, onnipotente in vista del debole. Dio è tutto, ma se non è per il finito, per l'uomo non è nulla. [...] In Cartesio l'uomo in sé stesso si è già emancipato, si è già sottratto all'incantesimo della religione, è per se stesso certo di sé¹⁸.

Pertanto è nel momento della sua massima umiliazione davanti al divino che l'uomo si rende conto della sua assoluta indipendenza da lui: la sua iniziale schiavitù si risolve nel raggiungimento di una piena libertà non più solo esteriore, ma anche interiore. In questa parte dello scritto Feuerbach spiega come la filosofia moderna proprio perché interiorizza la dipendenza uomo-Dio (Dio è un soccorritore nel momento del bisogno), la rende un fardello insopportabile e deve quindi sfociare necessariamente nell'atto di liberazione, che si ha quando l'uomo getta via il fardello e coglie se stesso come uomo, come essenza assoluta, infinito, divino, che abbraccia ogni cosa e non ha nulla fuori di sé. Questo processo dalla dipendenza all'indipendenza, dalla schiavitù alla libertà, ritorna nelle pagine della *Fenomenologia*, in particolare in quelle dedicate alla figura della coscienza infelice,

¹⁷ Ivi, p. 7.

¹⁸ Ivi, p. 123.

in cui l'intrasmutabile appare dapprima come il fondamento sia dell'"attivo al di qua", sia dell'"effettualità passiva" e quindi dell'operare stesso. Tuttavia mentre l'intrasmutabile "ripudia soltanto la superficie", la coscienza che effettivamente "ha voluto, operato, goduto" nell'atto di ringraziare rinuncia "alla propria essenza" e "fa, a vero dire, più dell'altro estremo". Così nel momento in cui la coscienza riconosce l'altro estremo, come fonte del proprio operare, opera e in realtà molto più di esso¹⁹.

Sia nello scritto di Hegel che in quello di Feuerbach la critica dell'oggetto come semplice cosa, la critica di Dio come essere indipendente, costituisce un passaggio obbligato per il sorgere dell'autocoscienza. Tuttavia mentre nella *Fenomenologia* l'autocoscienza giunge alla piena certezza di sé astraendo dal particolare, nel testo di Feuerbach invece l'astrazione, la negazione della natura rappresenta un momento che deve essere a sua volta negato perché si approdi alla realtà e libertà dell'autocoscienza. Per quanto ci siano dei punti di convergenza in questo cammino verso la libertà, diverso è l'esito finale. Quest'ultimo non viene esplicitato ne *La dialettica del concetto di ente* che si interrompe proprio nel momento della descrizione della riappropriazione da parte della coscienza della sua libertà. L'esito finale cui perviene tale processo dialettico sarà esplicitato solo nei *Principi*, dove vengono riprese le medesime argomentazioni, ma per approdare non più semplicemente all'atto di liberazione in quanto tale, bensì alla filosofia nuova, della quale sono enunciati i principi fondamentali.

3. Critica alla dialettica hegeliana e approdo alla dialettica del finito

Da quanto detto finora emerge che l'approdo di Feuerbach alla filosofia dell'avvenire non si può considerare come un rifiuto netto della dialettica hegeliana, ma come uno sviluppo peculiare o una modifica di essa. Egli, pur seguendo esteriormente quegli schemi dialettici, tenderebbe a rompere la mediazione con l'immediatezza dell'intuizione. La verità infatti per Feuerbach non è, come per Hegel, la totalità, raggiunta attraverso la lunga serie di mediazioni all'interno del processo dialettico della coscienza, bensì ciò che non ha bisogno di dimostrazioni e di mediazioni: l'*immediatezza*, identificata con la *sensibilità* e intesa quale apertura totale dell'uomo alla realtà sia interna che esterna ad esso.

Dunque limite essenziale della filosofia hegeliana sarebbe l'aver elaborato un sistema formalmente perfetto, ma che, proprio in quanto tale, si è chiuso

¹⁹ Ivi, p. 6.

nella sfera del pensare, astenendosi dal confronto con “l’altro” del pensiero, l’intelletto sensibile e l’intuizione sensibile²⁰. In Hegel, infatti, l’unità di pensiero ed essere, di finito e infinito si presenta quale movimento in cui il finito si annulla nell’infinito, così che al falso infinito (delimitato dal finito) segue il vero infinito, il processo in quanto tale. In Feuerbach, invece, tale annullamento del finito non ha luogo²¹, in quanto non si tratta di trascenderlo, ma di penetrare la sua vera natura: «la dialettica del finito, fondata non sul suo essere limitato, ma sul suo essere determinato, lo spinge non al di là, verso la sua fine, ma al di dentro, verso la sua realizzazione»²². La filosofia feuerbachiana dunque, a differenza di quella hegeliana, rivela una capacità di confrontarsi radicalmente con il reale includendo il sensibile, senza distruggerlo, ma anzi fondandosi su di esso.

²⁰ Dalle considerazioni fin qui fatte deriva quello che Feuerbach chiama il carattere *critico*, ma non *genetico-critico* della filosofia hegeliana: l’elemento negativo, dialettico, di costante confronto con l’alterità che si ha nella filosofia hegeliana la rende filosofia *critica*; ma l’aspetto per cui essa non si confronta con una vera alterità, ossia il sensibile, non la rende veramente critica, non genetico-critica. L’espressione “genetico-critico”, utilizzata per la prima volta nel *Leibniz* (1837), è tipicamente feuerbachiana ed indica un atteggiamento nuovo della filosofia che non accetta più dogmaticamente il dato, ma ne cerca la genesi, l’origine: «la filosofia genetico-critica è quella che non dimostra né costruisce dogmaticamente un oggetto dato dalla rappresentazione [...] ma ne indaga l’origine; è quella che suscita il dubbio se l’oggetto sia un oggetto reale o una mera rappresentazione, o in generale un fenomeno psicologico; è quella che perciò distingue nel modo più rigoroso quello che è soggettivo da ciò che è oggettivo»; (L. Feuerbach, *Principi di filosofia dell’avvenire*, tr. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946, p. 37).

²¹ «Mentre Hegel mostrava il *divenire* infinito del finito, ossia il suo trapassare in esso, smascherando la cattiva infinità di un infinito che si contrappone puramente e semplicemente al finito, Feuerbach insiste sull’*essere* infinito del finito. Ciò che infatti costituisce il finito come tale è la determinazione, ma la determinazione è bensì negazione (secondo il noto principio spinoziano *omnis determinatio est negatio*) ma un tipo di negazione che assume la limitatezza come propria natura; dunque, dice Feuerbach, essa è negazione della negazione, perché è negazione del carattere puramente negativo del finito. Il finito, allora, *si rivela* infinito, perché se la sua determinatezza lo rende *questo* finito (ma la determinatezza è accidentale), la determinazione dice la sua vera natura, ciò a cui il finito non ha bisogno di sottrarsi. E questa natura è ciò che si chiama infinito. Insomma finito e infinito *sono* uno, con una radicalità ancora maggiore di ciò che avveniva in Hegel, e soprattutto senza alcun trapassare dialettico dell’uno nell’altro. [...] L’identità di finito e infinito non era un processo, ma veniva radicalizzata fino a fare dell’infinità una qualificazione dello stesso infinito. Insomma, alla dialettica hegeliana, che mostrava il farsi infinito del finito e, reciprocamente, il determinarsi dell’infinito, Feuerbach aveva sostituito un metodo dell’opposizione, in cui l’infinito che nega il finito, lo nega proprio perché anche l’ha posto, ne è la vera realtà. Come si è visto, l’opposizione/identità era stata svolta nel senso del togliimento della pura finitezza. Ora invece la prospettiva si è rovesciata, ma nondimeno l’impianto concettuale non è cambiato. [...] L’opposizione hegeliana, proprio perché è pensata a partire da un’identità più fondamentale, annulla il finito nell’infinito, e quindi non è più in grado di trovare alcunché finito, dal momento che già l’ha dissolto. E ciò appare con tutta evidenza proprio a riguardo del fenomeno religioso, il quale, avendo nella finitezza del sentimento, della rappresentazione, del culto, la propria specificità, finisce per essere completamente frainteso. Al contrario, in Feuerbach, l’opposizione, proprio perché è avvertita come un dato non sormontabile dialetticamente, obbliga a un approfondimento e a una risoluzione che attribuisca il primato a uno dei due termini e spieghi il sorgere dell’altro»; (U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, cit., pp. 34-35, 72-74).

²² F. Tomasoni, op. cit., p. 11.

Si potrebbero contrapporre a questa tesi dell'assenza in Hegel di un vero confronto con l'essere sensibile e con "l'intelletto sensibile" le pagine che egli dedica alla "certezza sensibile" nel primo capitolo della *Fenomenologia*.

Come è noto lì Hegel sostiene che il "questo", cioè una qualsiasi realtà sensibile, sia nel suo esser "qui" che nel suo esser "ora", mutando rapidamente in un altro qui e in un altro ora, indica qualcosa di universale, essendo *qui* e *ora* termini generalissimi con cui il nostro linguaggio definisce gli oggetti più diversi nello spazio e nel tempo. Eppure Feuerbach nega che quest'analisi hegeliana costituisca un vero e proprio confronto con l'essere sensibile²³, sostenendo che le vie percorse per la sua confutazione sono del tutto prive di forza dimostrativa.

Infatti non è il sensibile a uscirne confutato, bensì due momenti importantissimi della riflessione hegeliana: il valore ontologico del linguaggio come segno dell'universale e il pensiero puro: entrambi si rivelano incapaci di cogliere la realtà sensibile nella sua individualità. Essa è qualcosa di così certo che la denominazione comune di cose diverse non mette in discussione l'individualità di quelle cose, bensì la capacità del pensiero a esprimerle²⁴. A tal proposito Feuerbach sostiene:

per es. il qui è l'albero. Io mi volto, e questa verità è dileguata. Si sarà dileguata nella *Fenomenologia*, dove voltarsi costa soltanto una parolina; ma nella realtà nella quale io devo far fare una conversione al mio corpo pensante, il qui, anche se dietro le mie spalle, mi si mostra come un'esistenza assai reale. L'albero limita le mie spalle; mi impedisce di essere nel luogo che esso già occupa²⁵.

²³ A suo giudizio il cosiddetto "essere sensibile" della *Fenomenologia* finisce col coincidere con "l'essere pensato" (puro e vuoto, privo di qualsiasi determinazione) che troviamo all'inizio della *Logica*.

²⁴ «Mio fratello si chiama Giovanni o Adolfo, ma oltre a lui ci sono infiniti altri che si chiamano anch'essi Giovanni o Adolfo. Ma si può dedurre da ciò che il mio Giovanni non ha alcuna realtà? Si può dedurre da ciò che la giovannità è una verità? Per la coscienza sensibile tutte le parole sono nomi, *nomina propria*; per essa, a sé, i nomi sono del tutto indifferenti, sono solo dei segni che le consentono di realizzare il suo fine per la via più breve. Il linguaggio non ha qui alcun rapporto diretto con la cosa. La realtà dell'essere sensibile individuale è per noi una verità suggellata col nostro sangue. [...] Come può dunque la coscienza sensibile sentirsi, o essere, confutata dal fatto che l'essere individuale non può essere detto? La coscienza sensibile trova appunto in questo una confutazione del linguaggio, ma non una confutazione della certezza sensibile. [...] Per la coscienza sensibile il primo capitolo della *Fenomenologia* [...] non è altro che un gioco di parole che il pensiero – già ben certo di essere la verità – vuole imporre alla coscienza naturale. Ma la coscienza non si lascia trarre in inganno, essa si attiene saldamente, e dopo come prima, alla realtà delle cose individuali. Il qui [...] lo ora [...] non diventeranno mai, in questo modo, un qui mediato e universale, un ora mediato, universale; almeno, non lo diventeranno mai per la coscienza sensibile, per noi che siamo i suoi avvocati, e che ci lasceremmo convincere da un'altra, migliore argomentazione»; (L. Feuerbach, *Opere*, cit., pag. 136).

²⁵ Ivi, p. 137.

In altre parole, Hegel nella *Fenomenologia* confuta non “l’esser-questo” ma il pensiero dell’esser questo, facendo sì che la frattura tra idea e essere sensibile rimanga insanata. Il sistema da lui edificato resta all’interno di tale frattura, senza alcuna possibilità di uscire dalla cerchia del pensiero puro: «la fenomenologia non è altro che la logica fenomenologica»²⁶ dal momento che permane sempre all’interno del linguaggio e del concetto del sensibile.

Per uscire fuori dalla cerchia del pensiero puro, Feuerbach propone un metodo sostanzialmente diverso dalla dialettica hegeliana: egli sostiene che

nel sensibile vi è un solo modo di confutazione: l’essere sensibile “trapassa” (*verghet*, dice Feuerbach utilizzando un termine tipicamente hegeliano) in altro da sé, ma non per dar luogo all’universale, bensì per far spazio ad un altro essere, che è anch’esso un “questo”; la natura confuta *questo* singolo essere, ma subito dopo confuta la confutazione ponendo un *altro* singolo essere sensibile al posto del precedente. È questa agli occhi di Feuerbach la vera, concreta dialettica dell’essere reale – espressa nei termini della dialettica hegeliana – che è sostenuta da una sola realtà immutabile, come categoria, *l’essere individuale*; questo è l’elemento basilare di tutto, il fondamento indiscusso e certo di ogni possibile trasformazione dell’essere. Nulla quindi di più lontano e diverso dalla dialettica hegeliana [...] trattandosi di una concezione puramente lineare del divenire, nella quale ad un essere individuale subentra un altro essere individuale²⁷.

Eppure “dialettica” è la denominazione che Feuerbach stesso dà a quello sviluppo che porta a una nuova concretezza, alla vera libertà. Quel processo mutua i suoi momenti principali dalla *Fenomenologia dello spirito*, della quale fa suo il cammino verso la libertà e l’autocoscienza, ma elimina il percorso verso lo Spirito assoluto²⁸. Tale operazione garantisce a tale dialettica quell’aspetto immanentistico tanto auspicato da Feuerbach. Risulta così dimostrato che rovesciare l’hegelismo non significa abbandonarlo totalmente, ma vederne le strutture logiche e ontologiche di fondo non più nello Spirito, bensì nell’esistenza sensibile, naturale, umana.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Id., *La filosofia dell’avvenire*, a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 76.

²⁸ Dunque quella di Feuerbach non è in definitiva una mera critica al metodo dialettico di Hegel, ma più precisamente una critica alla maniera hegeliana di intendere la dialettica. Infatti egli fa proprio un concetto di dialettica dialogica «che rifiuta il monologo della ragione, il “parlarsi addosso” di una certa speculazione tutta concentrata su se stessa e che trascura ogni possibile alterità; si tratta invece di un incontro tra il pensiero e l’empiria, come tra l’*Ich* e il *Du* e come tra il finito e l’infinito, il mediato e l’immediato. La dialettica feuerbachiana è una dialettica “riformata”, cioè rivista alla luce degli esiti intolleranti che si erano avuti con la versione hegeliana e in virtù di un nuovo atteggiamento filosofico verso l’alterità»; (G. Moscati, op. cit., p. 131).

«Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna».
Lineamenti di filosofia del diritto e Fenomenologia dello spirito
nella critica “positiva” di Karl Marx nel 1843-1844

Giuseppe Antonio Di Marco

1. *La Germania del 1843 come spina e piaga nella carne del sistema sociale borghese dei popoli moderni: dalla critica alla filosofia speculativa del diritto e dello Stato alla prassi rivoluzionaria*

La base materiale della critica di Karl Marx alla *Fenomenologia dello spirito* e in generale alla filosofia hegeliana, di cui, a suo dire, la *Fenomenologia* costituisce la chiave, è la Germania degli anni 1843-1844 intesa come condizione economica materiale, sovrastruttura giuridico-politica quale si esprime nella monarchia di Federico Guglielmo IV e sovrastruttura ideologica.

Le condizioni materiali tedesche, così come si presentavano nel 1843, erano ancora quelle dell'*ancien régime*, quindi erano, o almeno apparivano nettamente arretrate in confronto alle condizioni materiali dei «popoli moderni»¹, come Marx li chiama alludendo all'Inghilterra, all'America e soprattutto alla Francia, popoli che avevano fatto una rivoluzione borghese cioè una rivoluzione che Marx chiama rivoluzione «*soltanto politica*»², la quale rappresenta una situazione di emancipazione umana incompiuta, benché progressiva rispetto alla feudalità. In conseguenza di tale incompiutezza, sia pure progressiva rispetto al loro passato, stava ormai all'ordine del giorno di questi paesi sviluppati il compito di completare l'emancipazione umana, vale a dire di passare da un ordinamento fondato su una libertà soltanto politica a un ordinamento in cui l'uomo riconosce e organizza le sue proprie forze «come forze *sociali*»³, organizza tutte le sue condizioni di esistenza «sotto il presupposto della «li-

¹ K. Marx, F. Engels, Werke, Band 1, Berlin 1981, p. 379. D'ora in poi citato con la sigla MEW, seguita dall'indicazione del volume e della pagina.; trad. it. in K. Marx, F. Engels, Opere, volume III, Roma, 1976, p. 191. D'ora in poi citato con la sigla MEOC, seguita dall'indicazione del volume e della pagina.

² Ivi, p. 388; trad. il cit., p. 200.

³ Ivi, p. 370; trad. il cit., p. 182.

bertà sociale»⁴. Vedremo più avanti quale è la differenza tra questi due generi di rivoluzione ovvero di emancipazione umana in un processo di compimenti progressivi.

Di tutta evidenza la Germania del 1843 sta due passi indietro rispetto allo stadio raggiunto dallo sviluppo degli altri tre popoli moderni, perché non aveva compiuto ancora neanche la rivoluzione solo politica. Di conseguenza, se si fosse assunta la linea dello sviluppo che avevano attraversato i popoli moderni quale era stato effettivamente fino ad allora (non dico “normale” perché le leggi sono da Marx ricavate dall’analisi e sintesi dei nessi dello sviluppo storico reale, niente che cada da un’immaginaria sovrastoria), la critica dello stato di cose presenti tedesche sarebbe significato solo il passaggio alla rivoluzione soltanto politica, quindi la realizzazione solo dell’emancipazione umana incompiuta, là dove invece lo sviluppo complessivo della storia dell’umanità pone all’ordine del giorno la rivoluzione fondata sulla libertà sociale, cioè il compimento dell’emancipazione umana. Scrive infatti Marx: «Se ci si volesse ricollegare allo *status quo* tedesco, sia pure nell’unico modo adeguato, cioè negativamente, il risultato rimarrebbe sempre un *anacronismo*. Persino la negazione del nostro presente politico si trova già, come un fatto polveroso, nella soffitta storica dei popoli moderni. Se nego i codini incipriati, mi rimangono pur sempre i codini non incipriati. Se nego le condizioni del 1843, mi trovo, secondo il calendario francese, appena nell’anno 1789, ben lungi dunque dal punto focale del presente»⁵.

Tuttavia questa presenza di una Germania di *ancien régime* in piena modernità, ha caratteristiche singolari: «La storia tedesca si vanta di avere un corso che nessun popolo dell’olimpico storico le ha mostrato e che nessuno imiterà. Noi abbiamo infatti condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni. Abbiamo subito le restaurazioni, in primo luogo, perché altri popoli osarono una rivoluzione, in secondo luogo, perché gli altri popoli subirono una controrivoluzione, una volta perché i nostri signori avevano paura e un’altra perché i nostri signori non avevano paura. Noi, coi nostri pastori alla testa, ci trovammo sempre una sola volta in compagnia della libertà, nel *giorno della sua sepoltura*»⁶. Due cose in una, dunque: l’*ancien régime* tedesco funziona da restaurazione preventiva non perché ci fosse stato in Germania qualche tentativo di rivoluzione, ma solo perché questa rivolu-

⁴ Ivi, p. 390; trad. il cit., p. 202.

⁵ Ivi, p. 379; trad. il cit., p. 191.

⁶ Ivi, pp. 379-380; trad. it. cit., pp. 191-192.

zione la stavano tentando altri popoli; e fa una controrivoluzione postuma a imitazione della repressione della rivoluzione presso gli altri popoli che l'avevano tentata.

Per Marx, il fatto che ci sia questo anacronismo, per cui, annientando le condizioni della Germania del 1843, ci si troverebbe in quel 1789 che il 1843 degli altri popoli moderni stanno già superando avviandosi verso l'emancipazione umana compiuta, non significa che annientare materialmente le condizioni tedesche ormai arretrate sia inutile, perché «la critica non è una passione del cervello, essa è il cervello della passione [,] non è un coltello anatomico, è un'arma»⁷.

Ora la passione, nel senso in cui Marx ne parla dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, significa che l'uomo, in quanto essenza naturale, è “oggetto”, essenza oggettiva, ossia è sensibilità e ha oggetti, poiché i sensi sono tali in quanto hanno oggetti; quindi l'uomo, in quanto essenza oggettiva, oggetto esso stesso, “patisce” sempre un oggetto, in primo luogo patisce l'altro uomo, di cui egli ha bisogno senza eccezioni, a conferma del suo carattere di essenza generica, ossia sociale. Se così non fosse, come vedremo più avanti a proposito della critica di Marx alla *Fenomenologia dello spirito*, l'oggetto sarebbe solo il momento in cui l'autocoscienza esce fuori di sé, lo pone come un oggetto parimenti spirituale per poi annientarlo e revocarlo a se stessa, confermandolo nella sua spiritualità, cosicché l'oggetto della coscienza si risolverebbe nell'autocoscienza a cui l'uomo viene ridotto e di cui la varietà dei sensi umani rappresenta solo l'apparenza, il fenomeno, non a caso studiato da una scienza che si chiama “Fenomenologia” e, inoltre, fenomenologia “dello spirito”, giacché l'oggetto, quindi la materialità dei sensi e del loro oggetto, si dà solo per via filosofica ossia spirituale.

Perciò le condizioni materiali tedesche, oggetto della critica, non sono l'oggettivazione, ovvero – il che per Hegel è l'identica cosa – l'alienazione dell'autocoscienza che poi ritrova se stessa mediante quest'alienazione di sé a se stessa, essendo i suoi oggetti di natura spirituale, quindi non avendo essa mai cessato di essere autocoscienza pura. L'oggetto della critica è, invece, un nemico da «annientare»⁸, perché le condizioni materiali tedesche «sono spregevoli quanto spregiate esistenze»⁹. Pertanto la critica non è fine a se stessa, non è un venire in chiaro col suo oggetto, perché è perfettamente chiaro che

⁷ Ivi, p. 380; trad. it. cit., p. 192.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

cosa tale oggetto è e come lo è, ma la critica è la denuncia di queste condizioni spregevoli e spregiate con il mezzo dell'indignazione. Infatti la Germania si presenta come una molteplicità di razze e ceti che «si contrastano con piccole antipatie, cattiva coscienza e brutale mediocrità»¹⁰ e che di conseguenza vengono trattate, in formalità diverse, dai loro dominatori in ogni caso «come *esistenze consentite*»¹¹, e devono riconoscere e professare apertamente che il fatto di essere dominate e di essere proprietà dei loro signori è «una *concessione dal cielo*»¹². A loro volta i dominatori di queste classi dominate, meschinamente in lotta tra loro, hanno una grandezza, dice Marx, inversamente proporzionale al loro numero. Quindi la critica si getta nella mischia non per sapere «se l'avversario è nobile, di pari condizione, se è un avversario *interessante*»¹³, ma per «*colpirlo*»¹⁴, e lo si fa aggravando l'oppressione allo scopo di rendere consapevoli dell'oppressione. Perciò, «si deve raffigurare ciascuna sfera della società tedesca come la *partie honteuse* della società tedesca, bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la propria musica»¹⁵, facendo spaventare il popolo affinché dall'orrore per queste parti vergognose della società possa trarre coraggio. Di questo il popolo tedesco ha bisogno e «i bisogni dei popoli sono di per se stessi i motivi ultimi del loro appagamento»¹⁶.

Scriveva infatti Marx ad Arnold Ruge, nel marzo 1843, che, viaggiando attraverso l'Olanda, aveva visto che per gli stranieri la facciata liberale del regime tedesco di Federico Guglielmo IV era caduta ed esso appariva per quello che era «in tutta la sua nudità, il più repellente dispotismo»¹⁷. Questo fatto, commenta Marx, ha una sua utilità perché «insegna a conoscere la vuotezza del patriottismo [...], la mostruosità dello Stato»¹⁸ tedesco. Questa nuda evidenza può riuscire a suscitare vergogna, la quale «è già una rivoluzione; essa è realmente la vittoria della Rivoluzione francese sul patriottismo tedesco, dal quale era stata vinta nel 1813. La vergogna è una sorta di ira che si rivolge contro se stessa. E se un'intera nazione si vergognasse realmente, essa sarebbe come il leone, che prima di spiccare il balzo si ritrae su se stesso»¹⁹.

¹⁰ Ivi, p. 381; trad. it. cit., p. 193.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Ivi, p. 337; trad. it. cit., p. 147.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

In Germania tale capacità di vergognarsi non esisteva ancora, ma presentare il carattere ridicolo del dispotismo tedesco non è privo di effetti, anzi la sua «commedia»²⁰, è per Federico Guglielmo IV «altrettanto pericolosa quanto lo fu un tempo la tragedia per gli Stuart e i Borboni»²¹. Infatti, se anche non si considerasse il carattere comico di questo regime dispotico, ciò sarebbe già una rivoluzione, non solo perché la trasformazione storica che si sta attuando sotto la maschera dell'*ancien régime* è ineluttabile, ma perché proprio il non voler credere al fatto che si sta recitando una farsa e non si ha il senso del ridicolo, è indizio di quest'ineluttabilità. Infatti, sostiene Marx, «lo Stato è una cosa troppo seria perché se ne faccia un'arlecchinata. Forse si potrebbe far camminare per parecchio tempo col favore del vento una nave carica di pazzi; ma essa andrebbe ugualmente incontro al suo destino, proprio perché i pazzi non ci crederebbero. Questo destino è la rivoluzione, la rivoluzione che è imminente»²². Dunque, proprio perché i tedeschi, come i pazzi della nave del poema satirico *La nave dei folli* di Sebastian Brant, non credono alla comicità del loro regime, ciò agevola il cammino verso la rivoluzione fondata sulla libertà sociale, perché la maschera comica rende più sereno il distacco di tutti i popoli moderni dal vecchio mondo. Ma questa è la funzione storica della Germania, *interna* e non esterna alle vicende di Inghilterra, America e Francia, vale a dire del sistema borghese complessivo e delle sue contraddizioni.

Infatti dice Marx che la lotta contro l'*ancien régime*, di cui la Germania rappresenta il compimento coerente, è di interesse anche per i popoli moderni, perché il presente politico tedesco è il passato dei popoli moderni che li molesta ancora, e questo perché esso è «la *tara occulta*»²³, «la spina nella carne dello Stato moderno»²⁴. E perché è questo? Perché c'è una differenza importante tra il modo in cui i popoli moderni vissero nel loro passato la crisi e il tramonto del loro *ancien régime*, da un lato, e il modo in cui la Germania nella modernità attuale ne vive la sopravvivenza anacronistica, dall'altro, ma questa differenza mette lo *status quo* tedesco in connessione col presente dei popoli moderni, i quali sono oltre l'*ancien régime*, e fa sì che questa connessione trasformi il loro passato in una molestia, una spina nella carne di questi popoli stessi. Infatti, quando i popoli moderni vissero la fine dell'*ancien*

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 148.

²² Ivi, p. 338; trad. it. cit., *ibidem*.

²³ Ivi, p. 381; trad. it. cit., p.193.

²⁴ Ivi, p. 385; trad. it. cit., p. 197.

régime, lo vissero in maniera tragica. Siccome in quella fase «la libertà era un capriccio personale»²⁵, l'*ancien régime* era certo un errore, tuttavia aveva una sua necessità, una sua funzione storica, dunque era un errore storico universale, non personale, giacché lottava contro un mondo che era ancora in formazione, però esso era ancora l'ordine vigente. Di conseguenza quell'*ancien régime* doveva necessariamente credere nella sua legittimità, doveva giustificarsi. Malgrado fosse destinato a tramontare, esso era un errore necessario. Invece l'*ancien régime* tedesco ha perduto ogni carattere tragico, cioè ha perduto il carattere di un ordinamento vigente che lotta per sopravvivere contro un mondo nuovo che si sta formando. Quindi esso non ha una necessità storica che lo porti a credere legittimamente nella sua giustificazione, ma è un anacronismo che «si immagina ancora di credere in se stesso e pretende dal mondo la sua stessa immaginazione»²⁶. Quindi, mentre nei popoli moderni il tramonto dell'*ancien régime* avvenne in forma tragica al suo tempo e con una sua giustificazione, l'anacronistica persistenza dell'*ancien régime* in Germania si presenta in forma comica. Però proprio in questa forma di commedia esso è funzionale ai popoli moderni. In che senso? Questi popoli hanno già fatto il 1789 (usando la data francese come parte per il tutto), che era già un enorme cambiamento, e adesso stanno intraprendendo una rivoluzione che completerà questo cambiamento, ossia l'emancipazione umana. Ora, quando i popoli devono fare una rivoluzione, si travestono e si mascherano con figure del passato per coprire e sopportare questo passaggio, che di per sé sarebbe molto doloroso e agitato. «La storia è radicale e percorre parecchie fasi, quando deve seppellire una figura vecchia. L'ultima fase di una figura storica universale è la sua *commedia*. Gli dèi della Grecia, che già una volta erano stati *tragicamente* feriti a morte nel "Prometeo incatenato" di Eschilo, dovettero ancora una volta morire comicamente nei "dialoghi" di Luciano. Perché la storia procede così? Affinché l'umanità si separi *serenamente* dal suo passato. Questa *serena* destinazione storica noi rivendichiamo alle forze politiche della Germania»²⁷.

I popoli moderni avevano fatto la rivoluzione soltanto politica e adesso devono distruggere questo mondo diventato vecchio e devono fare la rivoluzione sulla base della libertà sociale, separandosi dall'ordinamento borghese. In questi momenti, le restaurazioni e le controrivoluzioni si presentano come ritorno al passato, all'*ancien régime*, per coprire il passaggio all'emancipazio-

²⁵ Ivi, p. 381; trad. it. cit., pp. 193-194.

²⁶ Ivi, p. 382; trad. it. cit., p. 194.

²⁷ *Ibidem*.

ne umana compiuta che sta all'ordine del giorno della fase storica che stanno vivendo. E allora anche per i popoli moderni la «lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, che continuano tuttora ad essere molestati dalle reminiscenze di questo passato»²⁸.

Ma c'è un altro punto ancora più importante, che questa volta mette quella Germania che dal punto di vista delle condizioni materiali è arretrata di due gradini rispetto allo sviluppo dei popoli moderni, addirittura all'altezza dello sviluppo della società e dello Stato di quei popoli, cioè porta il 1843 tedesco al 1843 francese, inglese, americano, vale a dire a quello stadio che gli altri popoli hanno già superato con una rivoluzione verso la libertà sociale. Infatti, in netta controtendenza con la sua situazione materiale di *ancien régime*, la Germania ha tuttavia sviluppato un filosofia del diritto e dello Stato dove invece vengono pensate e riflesse non le condizioni materiali che stanno al di qua del Reno, ma proprio quello che, al di là del Reno, i popoli moderni hanno invece già fatto nella pratica, ossia il superamento dell'*ancien régime*, vale a dire la rivoluzione soltanto politica o il primo stadio dell'emancipazione umana, che ora devono completare passando a fare una rivoluzione sul presupposto della libertà sociale. Insomma, quello che gli altri popoli hanno fatto nella pratica, la Germania l'ha fatta nel cervello, e più specificamente nella filosofia, ragion per cui la critica al presente più avanzato dei popoli moderni, ossia ai risultati della rivoluzione soltanto politica per passare all'emancipazione umana compiuta, mentre negli altri popoli inizia a farsi praticamente, in Germania la si può fare partendo dalla filosofia. In questo, ossia nella lotta a livello filosofico, ci si mette all'altezza dei popoli moderni: «Come i popoli antichi vivevano la loro preistoria nell'immaginazione, nella *mitologia*, così noi tedeschi abbiamo vissuto la storia futura nel pensiero, nella *filosofia*. Noi siamo i contemporanei *filosofici* del presente, senza esserne i contemporanei *storici*. La filosofia tedesca è il *prolungamento ideale* della storia tedesca. Se dunque noi criticiamo anziché le *oeuvres incomplètes* della nostra storia reale le *oeuvres postumes* della nostra storia ideale, la *filosofia*, la nostra critica si trova invero in mezzo ai problemi dei quali il presente dice: *that is the question*. Ciò che presso i popoli progrediti è rottura *pratica* con le moderne condizioni dello Stato, in Germania, dove tali condizioni ancora non esistono neppure, è innanzi tutto rottura *critica* con il riflesso filosofico di tali condizioni»²⁹.

²⁸ Ivi, p. 381; trad. it. cit., p. 193.

²⁹ Ivi, p. 383; trad. it. cit., p. 195.

La filosofia tedesca del diritto e dello Stato, che mette, benché solo astrattamente, la Germania allo stesso livello dei popoli moderni, riflettendo nel cervello la rivoluzione solo politica, che prelude alla rivoluzione fondata sulla libertà sociale, è la filosofia del diritto e dello Stato, «che con *Hegel* ha ricevuto la sua forma più conseguente, più ricca e definitiva»³⁰. Ora, il fatto che la Germania, posta al di qua del Reno, possa avere contemporaneamente, da un lato, condizioni materiali che sono al di sotto dello sviluppo della società e dello Stato moderni ma, dall'altro lato, un pensiero filosofico che sta solo *idealmente* a livello della società e dello Stato moderni, quali invece stanno *realmente* al di là del Reno, significa che la concezione tedesca dello Stato moderno, sviluppata compiutamente da Hegel, «astrae dall'uomo reale»³¹. Ma chi astrae, in ultima analisi, dall'uomo reale? Niente altro che lo Stato moderno stesso, giacché è insito nella sua stessa essenza e concetto quello di astrarre dall'uomo reale ovvero di soddisfare «in modo soltanto immaginario l'uomo *nella sua totalità*»³². Ma allora la questione qui non è più quella della Germania nella sua arretratezza, perché il fatto stesso che si possa avere in condizioni materiali arretrate il pensiero di una realtà che sta in un altro posto, il fatto che si possa terrorizzare in Germania ciò che in Francia, Inghilterra e America si è realizzato praticamente, il fatto che ci possa essere questa scissione, il fatto che la Germania, la quale materialmente è *ancien régime*, possa essere poi la coscienza filosofica, dunque solo teorica, di ciò che altri popoli hanno modernamente già fatto, insomma il fatto che il Reno separi l'al di là della prassi dall'al di qua della teoria e viceversa: tutto ciò significa che «se [...] lo *status quo* del sistema statale tedesco esprime il compimento dell'*ancien régime*, ossia la spina nella carne dello Stato moderno, lo *status quo* della scienza statale tedesca esprime l'incompiutezza dello Stato moderno, la piaga della sua stessa carne»³³.

In Germania la critica, dato che al di qua del Reno le condizioni materiali stanno al di sotto di ogni critica, in quanto vige ancora il dispotismo dell'*ancien régime*, si può fare non direttamente contro il diritto e lo Stato nella loro realtà materiale, ma contro il rispecchiamento del diritto e dello Stato nella filosofia, perché il diritto e lo Stato che si rispecchiano nel *cervello* del filosofo sono quelli che *materialmente* esistono non al di qua, bensì al di là del Reno, dove, di conseguenza, la critica è immediatamente pratica, giacché lì è

³⁰ Ivi, p.384; trad. it. cit., p.196.

³¹ Ivi, pp. 384-385; trad. it. cit., p.197.

³² Ivi, p. 385; trad. it. cit., *ibidem*.

³³ *Ibidem*.

all'ordine del giorno andare oltre le condizioni moderne dell'emancipazione politica, che hanno già cancellato l'*ancien régime*, avviandosi verso l'emancipazione umana compiuta. Ma la critica alla filosofia del diritto e dello Stato nella forma compiuta che Hegel vi ha dato, nello stesso momento in cui è anche critica della coscienza tedesca giuridica e politica che in quella filosofia si esprime speculativamente ossia scientificamente al massimo livello, diventa critica dello Stato moderno stesso, ragion per cui il passaggio successivo non può che essere la critica del diritto e dello Stato moderni nella loro materialità, il che significa la soppressione pratica dell'ordinamento fondato sulla libertà solo politica, per mettere al suo posto un ordinamento in cui l'uomo riconosca e organizzi le sue proprie forze come forze sociali. Allora, «già in quanto decisa avversaria del modo precedente della coscienza politica tedesca, la critica della filosofia speculativa del diritto non si perde in se stessa, ma procede ad assolvere compiti per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la prassi»³⁴. Poiché l'*ancien régime* tedesco non è un mero residuo del passato, bensì fa parte, proprio nella sua comica arretratezza, dell'attualità dei popoli moderni, in quanto esprime la contraddizione loro immanente, e poiché quest'attualità contraddittoria dei popoli moderni spinge all'emancipazione umana compiuta, ecco che in Germania la critica alla filosofia speculativa del diritto e dello Stato, ossia all'unico modo con cui in Germania si è vissuta la realtà del diritto e dello Stato moderni, ossia nel pensiero, porta necessariamente alla prassi.

Ma d'altra parte, abbiamo visto che l'unico strumento di vita progressiva, in un certo senso si potrebbe dire l'unica "prassi" che la Germania possiede per intraprendere quello che i popoli moderni stanno intraprendendo, vale a dire il passaggio all'emancipazione umana compiuta (avendo essi già percorso la fase dell'emancipazione soltanto politica, quindi umanamente incompiuta, benché progressiva rispetto all'*ancien régime*), è la teoria tedesca stessa, segnatamente la filosofia. Ma la teoria, a sua volta, non possiede immediatamente una forza materiale perché non è di per sé una tale forza. Come si può passare allora dalla teoria alla forza materiale che è la sola che può abbattere la forza materiale? Ebbene, dice Marx, «anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem*, non appena diviene radicale. Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. La prova evidente del radica-

³⁴ Ivi, p. 385; trad. it. cit., p. 197.

lismo della teoria tedesca, dunque della sua energia pratica, è il suo partire dal deciso superamento positivo della religione»³⁵.

In Germania c'è una teoria filosofica capace di dimostrare *ad hominem*, quindi di divenire radicale, ossia di affermare che per l'uomo la radice è l'uomo stesso, perciò, secondo Marx, capace di impadronirsi delle masse. Questa è la filosofia di Ludwig Feuerbach, perché si tratta di una filosofia che parte, per l'appunto, dalla critica della religione, ma non solo, – perché altre critiche della religione in Germania ci sono state, per esempio, da parte di David Strauss, Bruno Bauer ecc. Della religione Feuerbach ha fatto – questo è per Marx il punto fondamentale – una critica *positiva*, cioè una critica fondata su un superamento affermativo e alternativo della religione. Quindi Marx interpreta questa filosofia, a prescindere da se Feuerbach ne sia o meno consapevole, come contenente in sé la possibilità di risolversi nella prassi (ecco perché è una critica positiva), dunque come capace di passare alla critica del diritto e dello Stato moderni attraverso la critica alla coscienza di questo diritto e di questo Stato, e perciò capace di portare alla rivoluzione che crea un ordinamento sul presupposto della libertà sociale, insomma all'emancipazione umana compiuta. Nella positività e dunque nella possibilità di questa critica di passare alla prassi, sta la sua radicalità teorica. Vediamo in che consiste questa sua positività, nella quale sta la radicalità e quindi la capacità che la teoria si impadronisca delle masse.

«Il fondamento della critica irreligiosa è: *l'uomo fa la religione* e non la religione l'uomo»³⁶. Ma messa la cosa in questi termini, cioè compreso positivamente l'uomo come colui che fa la religione e non viceversa, cioè messo nel corretto rapporto il soggetto e il predicato, che cos'è la religione? «È la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso»³⁷. Ma allora nella critica positiva della religione ossia nel porre come base della religione l'uomo che ha perduto o non conquistato ancora di nuovo se stesso, è implicito che «l'uomo non è un'entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è *il mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*»³⁸. In una lettera scritta da Parigi l'11 agosto 1844, Marx, inviò a Feuerbach proprio il saggio che qui

³⁵ Ivi, p. 385; trad. it. cit., p. 197.

³⁶ Ivi, p. 378; trad. it. cit., p. 190.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

stiamo analizzando, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, pubblicato negli «Annali franco-tedeschi», in segno della «grandissima stima e – mi consenta la parola – l'amore che ho per Lei»³⁹. Secondo Marx, Feuerbach negli scritti: *La filosofia dell'avvenire e L'essenza della fede secondo Lutero* – gli scritti «più importanti di tutta la letteratura tedesca odierna messi assieme [-] ha – non so se di proposito – fornito al socialismo una base filosofica e i comunisti hanno subito interpretato in tal senso questi lavori»⁴⁰, dunque, come sottolineavo sopra, qui Marx è consapevole di darne un'interpretazione e di farne un uso militante comunista prescindendo dalla presenza o meno di una tale intenzione in Feuerbach. «L'unità dell'uomo con l'uomo, che si fonda sulla differenza reale degli uomini, il concetto del genere umano calato dal cielo dell'astrazione sulla terra reale cosa è se non il concetto della società!»⁴¹. Ma allora è chiaro che la critica della religione, intesa in questo senso positivo ossia come avente per contenuto che l'uomo è il genere umano non come un'astrazione teoretica, bensì come il genere *fondato su e risultante dalla differenza reale degli individui*, i quali sono tanto più individui quanto più essenzialmente sociali, non resta per niente nel cielo della teoria, perché in forza di questo suo contenuto sociale ovvero umano, umano ovvero sociale, e umano e sociale in quanto i due termini significano la stessa cosa, non può che sfociare nella prassi. Di conseguenza, «l'uomo, il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, non ha trovato che l'*immagine riflessa* di se stesso, non sarà più disposto a trovare soltanto l'*immagine* di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà [...]». La lotta contro la religione è dunque, mediatamente, la lotta contro *quel mondo*, del quale la religione è l'*aroma* spirituale [...]. La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconfortante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, dia forma alla sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò intorno al suo sole reale. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso»⁴².

³⁹ MEW, Bd. 27, p. 425; trad. it. in MEOC, vol. III., p. 384.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² MEW, Bd. 1, pp. 378-379; trad. it. cit., p. 190-191.

Allora, se la critica della religione, come abbiamo visto, è un superamento positivo della religione stessa, perché l'uomo che fa la religione è lo Stato e la società, ossia un mondo capovolto che di conseguenza genera una coscienza capovolta di esso, tale critica non può che portare a raddrizzare praticamente il mondo capovolto dell'uomo che la crea, altrimenti non scompare la religione, appunto perché la sua radice è materiale, ossia umana e quindi pratica. Allora è chiaro che la filosofia che critica positivamente la religione, ossia la filosofia di Feuerbach, appunto per come è impostata, ha questa potenzialità pratica, a prescindere da se ciò fosse o no il proposito cosciente di Feuerbach stesso. Infatti, positivamente, «la critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema, **dunque** con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole, rapporti che non si possono meglio raffigurare che con l'esclamazione di un francese di fronte a una progettata tassa sui cani: poveri cani! Vi si vuol trattare come uomini!»⁴³. La sottolineatura e l'evidenziazione del “dunque” sono mie, per mostrare il nesso tra dimostrazione *ad hominem*, radicalismo e capacità di impadronirsi delle masse, proprio della “teoria tedesca”, quindi per mostrare la valenza pratica rivoluzionaria in senso comunista che Marx dà alla critica positiva feuerbachiana della religione.

Questa delle rivoluzioni che cominciano sul piano della sola teoria, è stata una peculiarità della storia tedesca. Infatti il primo momento di emancipazione come emancipazione fatta nel cervello, a livello della teoria, prima che nella filosofia, avvenne nella religione ossia con la Riforma che appunto si sviluppò nella rappresentazione religiosa, dunque nella testa e non nelle condizioni materiali: «Il passato *rivoluzionario* della Germania è [...] teorico, è la *Riforma*. Come allora la rivoluzione ebbe inizio nel cervello del *monaco*, oggi essa ha inizio nel cervello del *filosofo*. *Lutero*, in verità, vinse la servitù per *devozione* mettendo al suo posto la servitù per *convinzione*. Egli ha spezzato la fede nell'autorità, restaurando l'autorità della fede. Egli ha trasformato i preti in laici, trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo. Egli ha emancipato il corpo dalle catene mettendo in catene il cuore»⁴⁴.

E peculiarità della storia tedesca è che anche in questa rivoluzione dove l'emancipazione comincia, invece che dalle condizioni materiali, nel cervel-

⁴³ Ivi, p. 385; trad. it. cit., pp. 197-198.

⁴⁴ Ivi, pp. 385-386; trad. it. cit., p. 198.

lo, in questo caso in forma religiosa, quest'emancipazione ha «un'importanza specificamente pratica»⁴⁵, non perché allora risolse il problema, ma perché lo impostò correttamente e perciò oggi (quello della Germania del 1843-1844) si devono trarre le conseguenze dall'emancipazione che è avvenuta e avviene mediante la filosofia, che è quella radicale, che pone cioè la radice, per l'uomo, nell'uomo stesso e finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema. Nella Riforma il laico lottò contro «*il prete al di fuori di lui*»⁴⁶, mentre adesso, trasformati i preti in laici trasformando però i laici in preti, il laico deve lottare «contro il *suo proprio prete interiore*, contro la sua *natura pretesca*»⁴⁷. Insieme alla trasformazione dei laici in preti, al tempo della, Riforma, furono emancipati «i papi laici, cioè i *prìncipi*, insieme con il loro clero, i privilegiati e i filistei»⁴⁸, mentre adesso i tedeschi, ridotti dalla Riforma tutti a preti, devono trasformarsi in uomini, perciò non saranno i principi ad emanciparsi, ma lo sarà il popolo.

Infine, nella Riforma la secolarizzazione dei beni si fermò alla spoliazione delle Chiese, ipocritamente operata dalla Prussia confessionale, mentre adesso questa secolarizzazione andrà oltre. La guerra dei contadini è stata finora «il fatto più radicale della storia tedesca»⁴⁹ e fallì naufragando contro la teologia. Invece nel presente della Germania del 1843 c'è l'*ancien régime* ossia «il fatto più illiberale della storia tedesca»⁵⁰ ed esso dovrà infrangersi contro la filosofia, sempre quella che afferma che l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema.

E allora, del carattere progressivo dei popoli moderni la Germania ha sviluppato il pensiero, mentre a livello materiale condivide solo i dolori delle rivoluzioni di questi popoli, quindi, a livello materiale essa ha l'anacronismo rispetto ai popoli moderni e i dolori che comportano i loro progressi, cioè la sua arretratezza è arretratezza funzionale alla contraddizione della modernità ma senza prenderne i vantaggi, vale a dire, mentre gli Stati moderni hanno attraversano l'intera dialettica di razionalità e irrazionalità che li spinge a mettere all'ordine del giorno l'emancipazione umana compiuta, la Germania, delle contraddizioni delle rivoluzioni moderne tiene solo le irrazionalità, quindi essa rappresenta non la non-modernità, ma l'irrazionalità, il lato irrazionale della modernità: «Vi è, ad esempio, nel mondo un paese che condivide inge-

⁴⁵ Ivi, p. 385; trad. it. cit., *ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 386; trad. it. cit., *ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

nuamente tutte le illusioni del sistema politico costituzionale tedesco senza dividerne la realtà, come la cosiddetta Germania costituzionale? O forse non ci voleva una trovata del governo tedesco per collegare le angherie della censura con le angherie delle leggi francesi del settembre, che presuppongono la libertà di stampa?»⁵¹. Infatti le leggi emanate in Francia nel settembre 1835 col pretesto di un attentato del 28 luglio contro Luigi Filippo, limitavano il potere della giurisdizione in materia di libertà di stampa soprattutto in relazione alla critica della proprietà privata e dell'ordine politico esistente, dunque presupponevano l'esistenza della libertà di stampa che veniva così limitata, mentre in Germania non esiste il presupposto della limitazione perché essa non ha sperimentato le razionalità dello sviluppo dello Stato moderno se non nel pensiero. Quindi perfino della contraddizione della rivoluzione borghese moderna nel suo punto d'onore, cioè della limitazione della libertà di stampa, la Germania conserva per sé solo gli svantaggi, cioè la limitazione moderna di quella libertà sulla base della sua precedente esistenza, senza mai avere avuta questa esistenza se non nel cervello del filosofo. Pertanto, «come nel Pantheon romano si trovavano gli *dèi* di tutte le nazioni»⁵², vale a dire le razionalità degli Stati moderni, «così oggi nel Sacro romano impero tedesco si troveranno i *peccati* di tutte le forme statali»⁵³, cioè solo le irrazionalità. «Che questo eclettismo debba raggiungere un'altezza fino ad oggi impensata, ce lo garantisce segnatamente la *gourmanderie politico-estetica* di un re tedesco»⁵⁴, Federico Guglielmo IV, «che medita di sostenere tutte le parti della monarchia, di quella feudale come di quella burocratica, di quella assoluta come di quella costituzionale, di quella autocratica come di quella democratica, se non attraverso la persona del popolo certo nella sua *propria* persona, se non per il popolo certamente *per se stesso*»⁵⁵.

Di questo regime politico di Federico Guglielmo IV la filosofia di Schelling è la forma filosofica. In una lettera a Feuerbach, datata 3 ottobre 1843, scritta per chiedergli un lavoro critico verso Schelling da pubblicare sugli «Annali franco-tedeschi», Marx definisce Schelling «il trentottesimo membro della confederazione»⁵⁶ germanica, istituita dal Congresso di Vienna, ben coperto e difeso come era, da parte della censura, da attacchi verso di lui e da re-

⁵¹ Ivi, p. 387; trad. it. cit., pp. 199-200.

⁵² *Ibidem*; trad. it. cit., p. 200.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ MEW, Bd. 27, p. 419; trad. it. in MEOC, vol. III., p. 379.

censioni negative sommarie contro ogni libro che lo avesse criticato. A sua volta, lo stesso Schelling «si comporta come se non sapesse niente di questi attacchi»⁵⁷, dunque implicitamente beneficiava del vantaggio di regime, vanitoso come era e soprattutto in cerca della benevolenza di tutto il «mondo colto francese»⁵⁸, al quale si presentava come capace di venire incontro alle esigenze di tutte le correnti filosofiche. L'eclettico Victor Cousin ne era, ovviamente, influenzato. Pierre Leroux, socialista utopistico, credeva che Schelling fosse il realista razionale che aveva superato così l'idealismo trascendentale, il che significava avere sostituito «al pensiero astratto il pensiero in carne e sangue, alla filosofia specialistica la filosofia come saggezza mondana»⁵⁹. Schelling si presentava ai romantici e ai mistici francesi come colui che aveva conciliato e unificato filosofia e teologia, ai materialisti francesi come colui che aveva uniti «carne e idea»⁶⁰, agli scettici come colui che aveva sconfitto la dommatica. In tal modo Schelling, scrive Marx, «non ha unificato solamente la filosofia e la teologia, ma è stato capace di unificare la filosofia e la diplomazia. Egli ha fatto della filosofia una universale scienza diplomatica, una diplomazia buona per tutti gli usi»⁶¹. In questo egli rispecchia adeguatamente nella filosofia il fatto che in Germania, a livello politico, si trovavano riuniti tutti i difetti, i peccati delle forme statali, e questo moderno Pantheon dei lati difettosi dello Stato si esprimeva, come abbiamo visto, nel fatto che il *gourmand* politico-estetico Federico Guglielmo IV voleva sostenere tutte le parti sintetizzando i difetti della monarchia feudale, burocratica, assoluta, costituzionale, autocratica e democratica nella sua persona più che nella persona del popolo. Insomma la Germania è per Marx la «deficienza del presente politico costituitasi in un proprio mondo»⁶². Ciò si rifletteva nell'unione di filosofia e diplomazia da parte di Schelling, il quale voleva conciliare, come gli dèi di tutte le nazioni nel Pantheon romano, realismo, materialismo, mistica, filosofia, teologia e scetticismo. Per questa ragione «la filosofia di Schelling è la politica prussiana sub specie philosophiae»⁶³. E come il re prussiano faceva quell'unione eclettica delle forme dello Stato (in realtà ne compendia in unità i lati peggiori) per se stesso, più che per il suo popolo, così Schelling, che ai romantici e mistici

⁵⁷ Ivi, p. 420; trad. it. cit., p. 380.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² MEW, Bd. 1, pp. 387-388; trad. it. cit., p. 200.

⁶³ MEW, Bd. 27, p. 420; trad. it. cit., p. 380.

proclama di essere l'unione di filosofia e teologia, ai materialisti francesi di essere l'unione di carne e idea, agli scettici di aver debellato la dommatica, dice a tutti insieme: «In una parola: "Io...Schelling!"»⁶⁴. Quindi, Marx chiedeva a Feuerbach un articolo critico contro Schelling dato il valore politico che una siffatta operazione filosofica aveva, e lo fece argomentando così e ribandendo la corrispondenza a tutti i livelli tra Schelling e la politica di Federico Guglielmo IV: «Lei si immagini adesso Schelling smascherato a Parigi di fronte al mondo colto francese! In questa occasione la sua vanità non saprà tacere, il governo prussiano sarà colpito dolorosamente, è un attacco alla sovranità all'esterno di Schelling ed un monarca *futile* tiene più alla *sovranità all'esterno* che a quella all'interno [...]. Un attacco a Schelling è dunque, indirettamente, un attacco a tutta la nostra politica, e cioè alla politica prussiana»⁶⁵.

2. *Illusorietà della rivoluzione solo politica (borghese) e realismo della rivoluzione sotto il presupposto della libertà sociale (comunista) in Germania*

Traendo le somme dall'analisi di Marx relativamente alla Germania e alla possibilità di una rivoluzione comunista colà, credo che potremmo sintetizzare in questo modo: l'*ancien régime* tedesco non è un semplice residuo del passato, una semplice anomalia rispetto al percorso dei popoli moderni, ma è la commedia che copre, rendendola meno traumatica, la transizione dei popoli moderni stessi dalla rivoluzione soltanto politica, ossia dall'emancipazione umana incompiuta, alla rivoluzione sotto il presupposto della libertà sociale ossia all'emancipazione umana compiuta, mostrando così come nella modernità borghese il passato continui a molestare il presente, ragion per cui sotto questo riguardo la Germania presenta un' anomalia che è tuttavia organica allo sviluppo dei popoli moderni. Inoltre la Germania, arretrata nelle sue condizioni materiali, è all'altezza dei popoli moderni nella sovrastruttura ideologica specificamente religiosa e filosofica, avendo fatto le sue uniche rivoluzioni moderne ovvero borghesi prima nel cervello del monaco (Lutero) e poi in quella del filosofo (Hegel). Questa contraddizione fra contemporaneità filosofica della Germania con il presente e anacronismo storico delle sue condizioni materiali, esprime tuttavia il carattere peculiare dello Stato moderno,

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*

cioè il suo essere la rappresentazione riassuntiva degli antagonismi della società civile solo nell'idea. Dunque la Germania esprime quella sfasatura tra cielo e terra che è la piaga nella carne dello Stato moderno, stando, anche sotto questo riguardo, tutta dentro le vicende di quest'ultimo. Non solo, ma la situazione della teoria tedesca è tale che essa, fin dall'inizio della storia moderna della Germania, ha avuto un'importanza segnatamente pratica: prima la Riforma abolì i preti esteriori e trasformò i laici in preti interiori; adesso la filosofia che critica positivamente la filosofia del diritto e dello Stato di Hegel, teorico della rivoluzione solo politica avvenuta però al di là del Reno, e cioè la filosofia di Feuerbach, è radicale e quindi capace di impadronirsi delle masse e di avere effetti pratici al di qua del Reno, diventando così una forza materiale essa stessa. Tutto questo distingue la situazione della Germania da quella della Russia, la cui arretratezza, stando al giudizio di Marx nel 1843-1844, resta invece come quella degli antichi sciiti, ossia non contraddetta dal fatto che Aristotele fosse figlio di madre sciita, la quale rimane però pur sempre una dignitosissima e rispettabilissima persona singola in confronto a un'intera nazione, invece, di merda (ebbene sì, sono proprio Engels e Marx a scrivere, un anno e qualche mese dopo, nell'*Ideologia tedesca*, coerentemente con l'analisi fatta, in *Per la critica alla filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, delle vergognose condizioni tedesche, che la Germania è «la merda in sé e per sé»⁶⁶), la quale partorisce un cervello di monaco che imposta correttamente il problema della rivoluzione moderna, anche se non lo risolve, un cervello di filosofo che crea la coscienza scientifica ovvero speculativa della rivoluzione solo politica o dell'emancipazione umana parziale oltre il confine fluviale del padre Reno, e un secondo cervello di filosofo schivo e riservato, che cala il concetto del genere umano, fondato sulla differenza reale degli uomini, dal cielo dell'astrazione indifferenziata sulla terra reale, ossia enuncia niente altro che il pensiero rivoluzionario della "società", fornendo un'arma spirituale che, in mano alle masse serve alla rivoluzione sul presupposto della libertà sociale ovvero all'emancipazione umana compiuta, che allinea la Germania con quanto sta per succedere oltre il Reno. E così quest'arretratezza tedesca rispetto al calendario dei popoli moderni, qui francese, non significa un "fuori" o un "prima" o un "non ancora", di quello sviluppo e della sua "modernità". Il

⁶⁶ K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno (Text) bearbeitet von I. Taubert und H. Pelger, «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Akademie Verlag, Berlin 2004, p. 18; trad. it. in MEOC, vol. V., Roma, 1992, p. 31.

Reno separa la Germania dalla Francia, (per non parlare dell'Atlantico o della Manica rispetto all'America e all'Inghilterra), e al tempo stesso tra le sponde tedesca francese c'è un certo traffico di collegamento, anzi la Germania arretrata del 1843-1844 è *res* di cui *agitur* anche per i popoli che si stanno lasciando alle spalle ormai anche il 1789.

E il passaggio dalla teoria alla prassi, appunto date le peculiari condizioni materiali della Germania, che non sono quelle dell'al di là del Reno, consiste nel passare direttamente all'emancipazione umana. Questo è l'unico modo di mettersi al livello dei popoli moderni e non trovarsi nel 1789 proprio nel momento in cui, invece, quei popoli stanno per andarne oltre. Non è un paradosso questo. È che l'arretratezza tedesca è parte integrante della dialettica dello Stato moderno e del sistema economico su cui si basa, insomma è perché il carattere dell'arretratezza tedesca non è quello dell'arretratezza della Russia (sempre attenendoci a come Marx vedeva la Russia nel 1843-1844) che giustifica la rivoluzione proletaria e non quella borghese in Germania.

Infatti, in Germania non è realistica, anzi è addirittura utopistica la rivoluzione solo politica, ovvero l'emancipazione umana incompiuta, perché una rivoluzione soltanto politica si ha quando «una determinata classe intraprende la emancipazione generale della società partendo dalla propria *situazione particolare*»⁶⁷, vale a dire, essa fa i suoi interessi fraternizzando al tempo stesso con le altre classi oppresse della società; i suoi diritti sono presentati e diventano diritti universali e solo su questa base una classe può rivendicare il potere politico ossia il dominio complessivo della società stessa. Infatti, «questa classe libera l'intera società, ma soltanto a condizione che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, dunque, ad esempio, possieda *denaro e cultura*, ovvero possa a suo piacere acquistarli»⁶⁸. L'interesse particolare di questa classe può diventare immediatamente l'interesse di tutta la società, perché porre come titolo di dominio generale su tutta la società il denaro e la cultura, dovrebbe significare dare a tutti l'opportunità di ascendere per volontà e non per privilegio, quindi non ci sono limiti di sangue, censo e tradizioni. E di conseguenza si ha una parte della società sulla quale vengono concentrati tutti i difetti: questa parte diventa «il ceto riprovato da tutti [...], equival[e] al *crimine notorio* dell'intera società, cosicché la liberazione da questa sfera appa[re] come la universale autoliberazione»⁶⁹. È questa

⁶⁷ Ivi, p. 388; trad. it. cit., p. 200.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 201.

universalità negativa la condizione per cui l'altra parte possa fare dei suoi interessi di classe gli interessi di tutta la società, rappresentandone, così, l'universalità positiva. Una classe rappresenta i difetti di tutti, un'altra le risorse positive di tutti e le opportunità per tutti. Una classe viene posta sul terreno dell'oppressione, dunque della negatività universale e un'altra si pone sul terreno della liberazione, dunque della positività parimenti universale, ma in ogni caso il conflitto si svolge tra parti della società ciascuna delle quali viene rappresentata e si rappresenta in modo universale. La negatività universale della classe che opprime la società, determina la positività universale della classe che intraprende la liberazione della società medesima. Questo è stato il paradigma classico della rivoluzione francese, dove «l'importanza universale negativa della nobiltà francese e del clero francese condizionò l'importanza universale positiva della classe immediatamente confinante e contrapposta, della *borghesia*»⁷⁰.

La situazione della Germania è completamente opposta perché lì mancava la classe universale negativa, che rappresentasse con «coerenza [...], rigore [...], coraggio [e] spregiudicatezza»⁷¹ la malvagità della società, e di conseguenza mancava la classe universale positiva che si identifica con tutto il popolo e «scaglia in faccia all'avversario le parole di sfida: *io non sono nulla e dovrei essere tutto*»⁷², giustificando così la necessità e la coscienza del compito di prendere il potere politico e guidare tutta la società. In Germania nessuna parte della società è in grado, muovendo dalla propria situazione particolare, di assumere o la cattiveria manifesta o il punto di vista dell'emancipazione dell'intera società, ma rimane nel «*modesto egoismo* che fa valere e lascia far valere anche contro di sé la sua limitatezza»⁷³. Ogni classe sente se stessa e avanza le proprie esigenze non quando è oppressa e sente il bisogno di emanciparsi, ma quando si crea, senza il suo concorso, una base sociale su cui tale classe «possa esercitare la sua oppressione. Perfino la *consapevolezza morale della classe media tedesca* riposa unicamente sulla consapevolezza di essere la rappresentante della mediocrità filistea di tutte le altre classi»⁷⁴. Dunque, ci sta dicendo Marx, l'"universalismo" della classe media tedesca consiste nel rappresentare l'incapacità di ciascuna delle altre classi di emanciparsi, quindi nel

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Ivi, p. 389; trad. it. cit., *ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

saper solo rimanere nella propria modesta particolarità egoistica, che è cosa ben diversa dal rappresentare il “crimine notorio dell’intera società”.

Pertanto in Germania la dinamica sociale è tale che «ogni classe, non appena inizia la lotta contro la classe che sta sopra di essa, è implicata nella lotta con la classe che sta sotto di essa»⁷⁵, dato che, come abbiamo visto sopra, la lotta fra le varie razze, ceti e classi, è fatta di antipatie, cattiva coscienza e brutale mediocrità, ragion per cui i padroni le trattano come esistenze consentite ed esse devono riconoscere e professare l’esser dominate e l’essere proprietà dei loro dominatori come una concessione del cielo. Dunque la “situazione particolare” di una classe in Germania è solo egoismo fatto di mediocrità filisteica, cosa ben diversa dalla “situazione particolare” di una classe in Francia, che è il punto di partenza per giungere a un dominio generale su tutta la società, la quale nella situazione particolare di quella classe può identificarsi per intero.

Allora, se in Francia «l’emancipazione parziale è il fondamento di quella universale [,] in Germania l’emancipazione universale è *conditio sine qua non* di ogni emancipazione parziale. In Francia è la realtà, in Germania l’impossibilità della liberazione graduata che deve generare la libertà totale. In Francia ogni classe del popolo è un *idealista politico*, e innanzi tutto sente se stessa non come classe particolare, ma come rappresentante dei bisogni sociali in generale. La funzione di *emancipatore* passa successivamente con movimento drammatico alle differenti classi del popolo francese, finché perviene infine alla classe che realizza la libertà sociale non più sotto il presupposto di condizioni che sono al di fuori dell’uomo, e tuttavia sono create dalla società umana, ma piuttosto organizza tutte le condizioni dell’esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale. In Germania invece, dove la vita spirituale è priva di praticità, nessuna classe della società civile ha il bisogno e la capacità della emancipazione generale, finché non sia a ciò costretta dalla sua *immediata situazione*, dalla necessità *materiale*, dalle sue *stesse catene*. Dov’è dunque la possibilità *positiva* della emancipazione tedesca? Nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitata non una *ingiustizia particolare* bensì l’*ingiustizia senz’altro*, la quale non può più appellarsi ad un titolo *storico* ma al titolo *umano*, che non si trova

⁷⁵ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 202.

in contrasto universale verso le conseguenze, ma in contrasto universale con tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il *completo recupero dell'uomo*. Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare è il *proletariato*»⁷⁶.

Dunque, in Francia c'è la borghesia, cioè una classe della società civile capace di partire dalla sua situazione particolare per arrivare a rappresentare in se stessa l'emancipazione di tutta la società. L'emancipazione così conseguita consiste nella generalizzazione di condizioni che sono fuori dell'uomo, vale a dire nella generalizzazione della proprietà privata, generalizzazione la quale, come vedremo più innanzi, equivale alla disumanizzazione totale. Queste condizioni al di fuori dell'uomo, ovvero la completa perdita dell'uomo, sono create dall'uomo stesso, perché la generalizzazione della proprietà privata significa la «riduzione della più gran parte dell'umanità al lavoro astratto»⁷⁷ e ciò costituisce uno stadio storico necessario affinché questa stessa umanità, disumanizzatasi a opera di se stessa, possa rovesciarsi, sempre per opera sua, in umanità completamente riguadagnata a se stessa. La Germania, viceversa, non può arrivare all'emancipazione totale per gradi, ossia attraverso l'emancipazione parziale, perché manca quella classe della società civile che riesce a trasmettere il movimento di emancipazione di classe in classe fino a fermarsi a quella classe che invece può realizzare l'emancipazione non sotto condizioni poste al di fuori dell'uomo dall'uomo stesso, cioè all'interno del rapporto sociale di proprietà privata e dunque di auto-alienazione, bensì sotto il presupposto della libertà sociale, dunque della società umana fine a se stessa. In Germania soltanto l'emancipazione totale, ossia direttamente il movimento di emancipazione in positivo, che avviene sotto il presupposto della libertà sociale, può portare al completo riacquisto dell'uomo.

Come si vede, la transizione tedesca all'emancipazione umana ha una fisionomia completamente diversa dalla transizione francese.

In Francia il processo di emancipazione si avvia perché una classe è nulla e dovrebbe essere tutto in quanto ha denaro e cultura, cioè ha basi universali, ed è impedita dalla classe dominante a tradurre questa sua ricchezza materiale

⁷⁶ Ivi, pp. 389-390; trad. it. cit., pp. 202-203.

⁷⁷ MEW, Bd. 40, p. 477; trad. it. mod. in MEOC, vol. III, p. 261.

e spirituale in potere politico adeguato ossia, in questo caso, generale. Tuttavia il tipo di universalismo di cui è portatrice, è l'universalismo del denaro e della cultura, quindi l'universalismo della proprietà privata, dunque della disumanizzazione integrale. Certamente la rivoluzione solo politica è un progresso rispetto alla feudalità: qui la «società civile aveva *immediatamente* un carattere *politico*»⁷⁸, nel senso che famiglia, lavoro, proprietà, corporazione erano immediatamente «innalzati a elementi della vita dello Stato»⁷⁹, ma «il possesso o il lavoro»⁸⁰ non erano innalzati «ad elementi sociali»⁸¹, cosicché questo sistema, mentre innalzava tutte le parti della società civile immediatamente a elementi della vita dello Stato, al tempo stesso «perfezionava la loro *separazione* dalla totalità statale»⁸² che diventava, a sua volta, proprietà e affare del sovrano assoluto e del suo apparato amministrativo. Rispetto a questa situazione, «la rivoluzione politica»⁸³ fatta dalla borghesia, «è la rivoluzione della società civile»⁸⁴ che è nulla e dovrebbe essere tutto, perché è lavoro, proprietà privata non per privilegio ma per commercio, denaro, cultura. Tale rivoluzione solo politica, dicevo, è sicuramente un progresso. Ma dato che avviene entro il rapporto di proprietà privata e nella riduzione della più gran parte dell'umanità a lavoro astratto o alienato, il bisogno che la borghesia ha e che trasmette alle altre classi è quello dell'emancipazione umana ancora limitata, ossia solamente politica. Perciò la trasmissione del movimento di emancipazione di classe in classe va avanti fino a che non trova il suo limite nella formazione di una classe, il proletariato, che prosegue l'emancipazione sotto completamente altro presupposto, quello della libertà sociale.

In Germania le varie classi non sentono questo bisogno della rivoluzione solo politica, premessa alla successiva rivoluzione sociale, perché, come abbiamo visto, la coscienza di sé di ciascuna classe e quindi la rivendicazione dei suoi diritti o interessi, non nasce dalla consapevolezza dell'oppressione patita a opera della classe che la opprime, ma dal fatto che senza il suo apporto si è creata una classe da opprimere con la quale, invece di fraternizzare, entra subito in contrasto già appena iniziata la lotta contro la classe che sta sopra di essa, cosicché a ogni classe manca il senso di un ruolo storico universale po-

⁷⁸ MEW, Bd. 1, p. 367; trad. it. cit., p. 180.

⁷⁹ Ivi, p. 368; trad. it. cit., *ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 367; trad. it. cit., p. 179.

⁸⁴ *Ibidem*.

sitivo o almeno manca la coerenza, il rigore, il coraggio e la spregiudicatezza di essere la classe negativa della società, mentre l'unico elemento che tutte queste classi hanno in comune è il modesto egoismo, e l'unico universalismo che sono capaci di rappresentare è mediocrità filistea generale delle classi medie tedesche. Di conseguenza l'emancipazione deve essere una necessità di natura *materiale*, generata da costrizione, dalle stesse catene, vale a dire non possono essere il denaro, il libero commercio, la cultura, l'universalismo posto sul terreno del mero ideale, insomma non può essere il rapporto di proprietà privata borghese, il motivo che spinge alla rivoluzione, ma solo la povertà, l'oppressione, le catene di natura materiale, l'esclusione dal denaro e dalla cultura possono costringere all'emancipazione. Ora, la classe che non ha denaro e cultura, sta in catene materiali, ossia è senza proprietà, né privata né comune, insomma la classe che è immediatamente la miseria materiale, è costituita dal proletariato, ossia dall'attore storico dell'emancipazione umana. Questa classe è una classe universale non perché ha denaro e cultura, cioè rappresenta la forma generale del libero commercio e dei diritti umani, ma, al contrario, perché è il patimento universale, lo sfruttamento generalizzato, quindi è l'uomo stesso in quanto uomo alienatosi da se stesso ad opera di se stesso; è il lavoro astratto, la miseria totale creata dalla società umana stessa. Di conseguenza l'emancipazione di questa classe non è possibile sulla parola d'ordine "io sono nulla e dovrei essere tutto", cioè come l'azione di una classe particolare che fa della sua particolarità l'interesse di tutta la società e la trascina effettivamente in questo suo interesse, offrendo a tutti l'opportunità di acquisire denaro e cultura, senza vincoli o pregiudizi di ceto, classe, razza e nazione, insomma offrendo a tutti l'opportunità di emanciparsi entro le condizioni e modalità della classe borghese. Quest'ultima sarebbe precisamente la condizione della rivoluzione politica ossia dell'emancipazione umana incompiuta, perché l'universalità del denaro, della cultura e dello Stato senza legami a una religione determinata, è un'universalità astratta che toglie solo formalmente le disuguaglianze della società civile, mentre nella prassi le radicalizza, dato che la condizione di questa emancipazione parziale è la riduzione della più gran parte dell'umanità al lavoro astratto, causa e conseguenza, al tempo stesso, della generalizzazione della proprietà privata. Ma la generalizzazione della proprietà privata nella forma del valore di scambio, del denaro e del lavoro astratto ovvero del salario, è la completa perdita dell'uomo, ossia è l'alienazione dell'uomo dall'oggetto del suo lavoro, dalla sua stessa attività lavorativa, dal suo genere, vale a dire dalla sua stessa natura sociale, e dall'altro uomo, e ciò significa: *è il perfezionamento della società ba-*

sata sull'esistenza del classi, insomma è il perfezionamento della società civile o borghese la cui rivoluzione è la rivoluzione solo politica. E allora il completo acquisto dell'uomo significa: la distruzione di tutte le classi compreso del proletariato come classe. Ecco perché il soggetto o l'agente unico dell'emancipazione umana può essere solo una classe della società civile che non è una classe della società civile, una classe che è allo stesso tempo anche la negazione di tutte le classi e la cui autosoppressione coincide con il riacquisto totale dell'uomo, e questo è precisamente il proletariato. E allora, poiché in Germania solo le catene materiali, divenute insopportabili, possono costringere ad avviare un processo di emancipazione, l'emancipazione tedesca significa solo l'emancipazione universale dalla servitù come condizione dell'eliminazione di ogni emancipazione parziale, solo politica.

Questa classe, che è la perdita completa dell'uomo e perciò può emanciparsi non come una classe i cui interessi coincidono per un momento con quelli delle altre classi della società, restando tuttavia una classe, ma solo riguadagnando completamente l'uomo, quindi solo sparendo come classe, ossia appunto il proletariato, «comincia a formarsi in Germania con l'irrompente movimento *industriale*»⁸⁵, con la grande industria moderna, la quale crea una povertà di tipo completamente nuovo ossia «non la povertà *sorta naturalmente* bensì la povertà *prodotta artificialmente*, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua *acuta dissoluzione*, e segnata dalla dissoluzione del ceto medio [...], sebbene gradualmente entrino nelle sue file, com'è naturale, anche la povertà naturale e la cristiano-germanica servitù della gleba»⁸⁶.

Quindi tutta quell'infinita varietà di "razze" (ceti, classi, ordini ecc.) in cui la società tedesca era divisa e che si contrastavano con antipatie, cattiva coscienza e brutale mediocrità, cosicché i signori consideravano l'esistenza di queste classi come una concessione che essi facevano loro, ed esse dovevano considerare e professare come un dono del cielo l'essere dominate, governate e possedute da questi signori, vengono artificialmente dissolte mediante la loro riduzione a proletariato ossia a forza-lavoro astratta. Così cade l'apparenza di un'oppressione e di una povertà esistenti per natura ovvero cade l'apparenza di un eterno ordinamento gerarchico per ceti, mentre subentra una povertà creata in modo rivoluzionario ossia per negazione dell'ordinamento prece-

⁸⁵ Ivi, p. 390; trad. it. cit., p. 203.

⁸⁶ *Ibidem*.

dente, ma in negativo, vale a dire attraverso il lavoro alienato, indipendente dalla sua determinazione in questo o quel mestiere, e portante all'estrema generalizzazione il rapporto di proprietà privata, dunque l'oppressione. Tale oppressione, però, questa volta compare non nella forma tradizionale dell'oppressione personale da parte di quei signori che dominano in numero inversamente proporzionale alla loro grandezza in base a un privilegio determinato, ma come domino generale dell'uomo sull'uomo nella forma di domino delle cose, le quali paiono avere vita propria, mentre in realtà domina il lavoro alienato, mediante la separazione dell'uomo dal prodotto del suo lavoro, dal suo stesso processo lavorativo, dal suo genere e dall'altro uomo, vale a dire mediante il rapporto di proprietà privata reso impersonale. Quest'oppressione generalizzata mediante la disumanizzazione, però, per la sua radicalità, consistente nell'essere non oppressione di e su questa o quella classe, ceti o razza particolari, bensì oppressione dell'uomo sull'altro uomo senza altri aggettivi, nella forma dell'«opposizione (*Gegensatz*) tra *lavoro e capitale*»⁸⁷ in quanto «*contraddizione (Widerspruch)*»⁸⁸ della proprietà privata giunta alla sua fase estrema, prepara il suo capovolgimento nel completo recupero dell'uomo. Ovviamente, anche la povertà feudale dell'*ancien régime* era stata, a sua volta, frutto di uno sviluppo storico, ma ci voleva la disumanizzazione artificiale della rivoluzione industriale con la sua dissoluzione rivoluzionaria del ceto medio e la coscienza della necessità del comunismo per rendere visibile che l'uomo è generato dal lavoro dell'uomo stesso, vale a dire dal suo rapportarsi attivo alla natura socialmente, dunque in quanto genere, il che significa al tempo stesso: in quanto natura.

Dunque, la dissoluzione di tutti i ceti intermedi con tutte le sue conseguenze sul rapporto di proprietà privata, dissoluzione rappresentata in Germania dalla formazione del proletariato, non è un ideale da realizzare ma un dato di fatto, prodotto dalla grande industria. Perciò, «quando il proletariato annunzia la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo*, esso esprime soltanto *il segreto della sua propria esistenza*, poiché esso è la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo. Quando il proletariato esige la *negazione della proprietà privata*, esso eleva a *principio della società* solo ciò che la società ha elevato a *suo* principio, ciò che *in esso* è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società. Il proletario quindi, rispet-

⁸⁷ MEW, Bd. 40, p. 533; trad. it. in MEOC, vol. III, p. 320.

⁸⁸ *Ibidem*.

to al mondo in divenire, ha lo stesso diritto del *re tedesco*, allorché, rispetto al mondo già divenuto, chiama *suo* il popolo, così come chiama *suo* il cavallo. Il re, dichiarando il popolo sua proprietà privata, esprime soltanto il fatto che il proprietario privato è re»⁸⁹. Come abbiamo visto, nella feudalità la società civile aveva immediatamente un carattere politico e gli elementi della società civile, quali proprietà, famiglia, ceto, lavoro ecc., erano costituiti in società particolari entro la società, tra loro separate, ed erano a loro volta separati dalla totalità dello Stato proprio mediante questa loro immediata politicità. Di conseguenza lo Stato come totalità era affare del sovrano e della sua amministrazione. E allora chiamando “suo” il popolo, il re tedesco esprimeva solo il dato di fatto della proprietà privata precisamente come quando egli chiamava “suo” il cavallo. Abbiamo visto altresì che la cosiddetta arretratezza materiale dell'*ancien régime* tedesco era funzionale al sistema capitalistico moderno, perché condivideva le restaurazioni dei popoli moderni senza averne condiviso le rivoluzioni, quindi faceva le controrivoluzioni per paura delle rivoluzioni quando queste ultime erano fatte presso gli altri popoli moderni, e le faceva per mancanza di paura delle rivoluzioni medesime, una volta che altrove esse erano state represses. Insomma, il sistema tedesco era l'infamia di oggi giustificata con l'infamia di ieri. E allora, se il proletariato è il risultato passivo dell'avvio della dissoluzione della proprietà privata a opera del movimento industriale moderno mediante la generale alienazione del lavoro e dell'alienazione del lavoro mediante la generalizzazione della proprietà privata come miseria della generalità della società, ecco che il proletario, quando esige la soppressione della proprietà privata, esprime il nuovo mondo come risultato del processo, quindi esprime un dato di fatto, con lo stesso diritto con cui il re tedesco esprime il dato di fatto del vecchio mondo che ora sta tramontando.

3. *Il nesso reciproco fra soppressione del proletariato e realizzazione della filosofia e la critica alla filosofia del diritto e dello Stato di Hegel*

Se non è la religione che fa l'uomo ma, viceversa, è l'uomo fa la religione, e se l'uomo non è un'essenza astratta posta fuori del mondo, ma è il mondo dell'uomo, lo Stato e la società, che producono la religione come coscienza capovolta del mondo perché essi stessi sono un mondo capovolto, «è dunque

⁸⁹ MEW, Bd. 1, p. 390; trad. it. cit., p. 203.

compito della storia, una volta scomparso *l'al di là della verità*, quello di ristabilire la *verità dell'al di qua*. E innanzi tutto è *compito della filosofia*, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestranazione umana, smascherare l'autoestranazione *nelle sue figure profane*. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la *critica della religione* nella *critica del diritto*, la *critica della teologia* nella *critica della politica*»⁹⁰. In Germania il passaggio dalla critica della religione alla critica del diritto e dalla critica della teologia alla critica della politica è, come abbiamo visto, fondato su una critica positiva, cioè su una critica che è radicale perché, partendo dalla dimostrazione che la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso, giunge alla conclusione che l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema. Grazie a questo contenuto radicale della critica, la teoria può impadronirsi delle masse e quindi diventare una forza materiale, ossia parte attiva dell'unica rivoluzione possibile in Germania, quella che realizza l'emancipazione umana compiuta.

Sul rapporto tra teoria e prassi si confrontavano in Germania due partiti: il partito politico pratico e quello politico teorico.

Il partito politico pratico sosteneva che si dovesse negare la filosofia. Marx riconosce che questo partito ha dalla sua parte la buona ragione per cui, se si realizzasse semplicemente la filosofia tedesca, cioè la si traducesse in pratica, ci si troverebbe a realizzare ciò che era già realizzato e stava per essere superato dai popoli moderni vicini alla Germania. Tuttavia obietta che questo partito, mentre pretende «che ci si riallacci a *germi reali di vita*»⁹¹, dimentica «che il reale germe di vita del popolo tedesco fino ad oggi ha germogliato soltanto nel suo *cervello*»⁹². Di conseguenza la negazione della filosofia, che giustamente vuole il partito politico pratico, si può fare solo realizzando la filosofia stessa: «*Voi non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla*»⁹³.

Viceversa, il partito politico teorico pensava che la filosofia fosse di per sé lotta contro la prassi attuale tedesca, contro il mondo tedesco, che era quello dell'*ancien régime*. Ma esso non capiva che in questo modo avrebbe solo completato il mondo tedesco anche se solo idealmente, essendo praticamente impossibile in Germania l'emancipazione solo politica. Quindi esso non sarebbe mai giunto all'emancipazione umana che, come abbiamo visto, è l'unica trasformazione possibile delle condizioni specifiche tedesche ed è realizzabile

⁹⁰ Ivi, p. 379 ; trad. it. cit., p. 191.

⁹¹ Ivi, p. 384; trad. it. cit., p. 196.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

solo trasformando la teoria in una forza materiale, come conseguenza necessaria del suo essere teoria radicale. Il partito politico teorico, obietta Marx, mentre ha voluto criticare il mondo tedesco, non ha criticato se stesso, perché o si è fermato ai risultati della filosofia, o ha scambiato per esiti della filosofia dei risultati che, presupposta la loro giustificazione, si possono ottenere «soltanto attraverso *la negazione della filosofia avutasi finora*, della filosofia in quanto filosofia»⁹⁴. Il difetto del partito politico teorico stava quindi nel fatto che «*esso credeva di poter realizzare la filosofia senza sopprimerla*»⁹⁵.

Abbiamo visto che la critica positiva della religione, affermando che la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso e che, di conseguenza, l'uomo è per l'uomo l'ente supremo, perviene necessariamente alla prassi, perché da queste conclusioni deriva che si deve sopprimere il mondo capovolto, il quale genera la coscienza capovolta di tale mondo. Ciò significa che la realizzazione della filosofia consiste nella realizzazione pratica dell'emancipazione umana. Ma questa emancipazione, in quanto atto pratico, è opera non della filosofia, bensì del proletariato, cioè di una classe che è essa stessa l'uomo in catene senza aggettivi. Quindi, per emanciparsi, il proletariato deve diventare umanità libera come umanità sociale, e ciò coincide con l'eliminazione di tutte le classi, quindi anche del proletariato come classe. *E allora ne consegue che realizzare la filosofia significa sopprimere il proletariato stesso*. Ma la storia reale tedesca, ossia ciò che l'ha portata al livello degli altri popoli europei e quindi può portarla all'emancipazione umana, è stata solo nel cervello. Di conseguenza solo mediante la critica della filosofia del diritto e dello Stato, condotta positivamente «dal punto di vista *di quella* teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo»⁹⁶, la teoria tedesca radicale può arrivare alla prassi impadronendosi delle masse e quindi può diventare una forza materiale di emancipazione umana, «*unica possibile liberazione pratica della Germania*»⁹⁷. E poiché l'emancipazione umana compiuta presuppone la soppressione di tutte le classi e quindi anche del proletariato come classe, ecco allora che *la soppressione del proletariato può avvenire solo mediante la realizzazione della filosofia*: «Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali*, e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popo-

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ Ivi, p. 391; trad. it. cit., p. 203.

⁹⁷ *Ibidem.*

lare, si compirà l'emancipazione dei *tedeschi a uomini*. [...]. *L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo*. La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia*, il suo *cuore* è il *proletariato*. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia»⁹⁸.

In Germania, il primo atto del processo porta alla realizzazione della filosofia mediante la soppressione del proletariato e alla soppressione del proletariato mediante la realizzazione della filosofia, è la critica positiva della filosofia del diritto e dello Stato di Hegel.

Nel paragrafo 262, contenuto nella Sezione terza, Parte terza dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel scrive: «L'idea reale, lo spirito, che scinde se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come nella sua finità, per scaturire dalla loro idealità come spirito reale, per sé infinito, assegna perciò a queste sfere la materia di questa sua finita realtà, gli individui in quanto *moltitudine*, cosicché nel singolo questa assegnazione appare *mediata* dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione»⁹⁹. Seguiamo il commento critico di Marx a questo paragrafo.

L'idea reale si scinde nella famiglia e nella società civile per farle apparire come presupposti da cui essa scaturisce come spirito reale, per sé infinito. Questo presupporle non è il punto di partenza, per cui, da realtà della vita materiale, quali sono la famiglia e la società civile, viene fuori lo Stato – così come dovrebbe essere –, ma è un movimento astratto che l'idea reale stessa compie, partendo da queste sfere che sono la famiglia e la società civile, considerate però nella loro idealità e non nella loro materialità, perché esse sono solo il fenomenizzarsi, l'apparire della finità in cui l'idea si oggettiva e aliena, quindi della finità considerata come momento ideale, nelle cui due sfere l'idea reale stessa si scinde per poi potersi ritrovare come spirito reale, per sé infinito. L'idea reale è dunque il soggetto, che si scinde in famiglia e società civile, le quali sono sfere ideali in quanto manifestazione dello scindersi dell'infinito nelle sfere della sua finità. Quindi famiglia e società civile non valgono per quello che sono, ossia, come abbiamo detto, entità reali, materiali da cui scaturisce lo Stato, ma valgono come manifestazione della finità astratta, scissa idealmente in famiglia e società civile, e questa scissione è il medio posto dall'idea stessa

⁹⁸ *Ibidem*; trad. it. cit., pp. 203-204.

⁹⁹ Cit. *ivi*, p. 205; trad. it. cit., p. 7.

per potersi poi ritrovare come spirito infinito, realizzato mediante l'oggettivazione o alienazione nelle due sfere ideali della sua finità.

Scrivono Marx: «La cosiddetta “idea reale” (lo spirito come spirito infinito, reale) è rappresentata come se agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata»¹⁰⁰, ossia ritrovarsi come spirito reale, per sé infinito, mediante ciò che effettivamente accade sotto i nostri sensi: l'assegnazione degli individui in quanto moltitudine alla famiglia e alla società civile, le quali sono la materia dello Stato. Infatti, «traducendo [...] in prosa»¹⁰¹, dice ironicamente Marx, la frase di Hegel, «per materia statale si intendono gli affari dello Stato, la famiglia e la società civile in quanto costituiscono parti dello Stato, partecipano allo Stato come tale»¹⁰². Gli individui sono la materia statale in quanto materia della famiglia e della società civile, cioè delle due sfere che sono specificamente la materia dello Stato, le parti di cui esso è costituito, ovvero, detto poeticamente e parafrasando l'ironia di Marx all'inverso, in quanto sono la materia della finita realtà dell'idea reale, appunto, famiglia e società civile. Detto in versi, l'idea reale assegna gli individui in quanto moltitudine alla famiglia e alla società civile, cioè a queste due sfere della sua finità realtà; detto in prosa, lo Stato attribuisce la materia della famiglia e della società civile, cioè gli individui in quanto moltitudine, alla famiglia e della società civile in quanto parti di se stesso, che è poi la stessa cosa che dire: lo Stato assegna la sua materia a se stesso mediante famiglia e società civile. Orbene, quest'assegnazione avviene in modo che all'individuo singolo essa appare arbitraria, mediata dalle circostanze e dalla propria scelta della sua determinazione; ma dietro l'apparenza individuale di arbitrarietà, quest'assegnazione media il ritorno dell'idea in sé affinché essa sia per sé. Scrivono infatti Marx: «Il rapporto reale è che “l'assegnazione della materia statale è mediata nel singolo dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione”. Questo fatto, questo rapporto reale, è enunciato dalla speculazione come una manifestazione, come un fenomeno. Queste circostanze, questo arbitrio, questa scelta della determinazione, questa mediazione reale, sono soltanto la manifestazione di una mediazione che l'idea intraprende con se stessa, e che succede dietro il sipario. La realtà non è espressa come se stessa, ma come una realtà diversa. L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma

¹⁰⁰ *Ibidem*; trad. it. cit., pp. 7-8.

¹⁰¹ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 7.

¹⁰² *Ibidem*.

uno estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppata da essa idea, ma bensì la volgare empiria»¹⁰³.

Dunque, l'assegnazione degli individui, intesi come moltitudine, alla famiglia e alla società civile, appare all'individuo singolo come mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione. Ma questa mediazione, così come si presenta all'individuo singolo, è il fenomeno, l'apparenza di un una mediazione diversa, di altro genere, che è nascosta e si svolge dietro il sipario, dove invece si tratta della mediazione dell'idea con se stessa, quindi di una mediazione che avviene nella pura logica. In questa pura logica si tratta della vita immaginaria e astratta dell'idea reale, la quale, attraverso l'apparenza di quest'assegnazione degli individui in quanto moltitudine alle due sfere ideali della sua finità, ossia alla famiglia e alla società civile, e attraverso l'apparire di quest'assegnazione all'individuo singolo come mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e della propria scelta della sua determinazione, si ritrova con se stessa come spirito reale, per sé infinito. Ma per conseguire questo risultato del processo che si svolge dietro il sipario, l'idea reale organizza tutta una messa in scena davanti al sipario, nella quale questo suo ritrovarsi come spirito reale, per sé infinito, deve apparire invece come scaturente dall'assegnazione della materia statale ovvero degli individui in quanto moltitudine alla famiglia e alla società civile, assegnazione che agli occhi dell'individuo singolo appare come mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione; insomma davanti al sipario tutto accade proprio come è empiricamente. E invece tutto questo presentarsi dell'idea reale come avente dei presupposti, è apparente, perché in realtà è stato a sua volta presupposto e determinato dall'idea stessa. Di conseguenza, tutto il processo non può che essere di natura puramente logica, dove tutta la materialità della famiglia e della società civile, e del processo dell'assegnazione a esse degli individui in quanto moltitudine – loro stessa materia e anche materia statale, in quanto lo Stato ha come sue parti costitutive famiglia e società civile -, va completamente perduta, quindi viene spiritualizzata.

Per Marx tutto questo è un «misticismo logico, panteistico»¹⁰⁴, che si rovescia nel suo contrario, perché il contenuto della mediazione da cui l'idea reale scaturisce dall'idealità delle sfere della sua finità, famiglia e società civile, come spirito reale, per sé infinito, consiste in famiglia, società civile e Stato

¹⁰³ Ivi, p. 206; trad. it. cit. mod., p. 8.

¹⁰⁴ Ivi, p. 205; trad. it. cit., *ibidem*.

così come si presentano immediatamente nella nostra vita quotidiana, dunque consiste nell'empiria volgare. Insomma, se l'*idea* scaturisce come spirito reale, per sé infinito, dall'*idealità* delle sfere della sua finità, che sono la famiglia e la società civile, allora queste sfere in cui l'*idea* si scinde, quindi esce fuori di sé, sono esse stesse ideali, vale a dire famiglia e società civile sono della stessa sostanza dell'*idea* ossia spirituali, per cui la trama che si svolge dietro il sipario è un affare dell'*idea* con se stessa, e questo atto che è di natura puramente spirituale, è al tempo stesso, o forse proprio per questo non può che essere, la più immediata delle apparenze empiriche, appunto la volgare empiria che appare davanti al sipario. Ma quest'ultima, evidentemente, non ha una logica interna propria, perché tale logica ce l'ha l'*idea* reale, il movimento infinito-finito-infinito che è tutta un'altra cosa e che a sua volta si rovescia nell'empiria così come è. Forse per questo Marx, non so se intenzionalmente, per dire sipario usa la parola *Gardine*, che indica un sipario leggero posto tra ciò che si svolge dietro e ciò che appare davanti.

Abbiamo qui l'inversione di soggetto e predicato, poiché in questo processo, così come lo espone Hegel, il soggetto è l'*idea* reale ossia il momento non materiale, quindi, in verità, non reale. Viceversa, quello che sarebbe il contenuto reale, vale a dire il rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato, consistente nell'assegnazione degli individui in quanto moltitudine a queste due sfere come momento di un processo che ha base e contenuto materiali e di cui l'*idea* è solo il riflesso, diventa l'attività dello Stato intesa non come attività reale, ma come momento della vita dell'*idea*, cioè «come *interna, immaginaria*, attività dello Stato»¹⁰⁵. Ma l'attività reale è quella della famiglia e della società civile, in quanto queste due sfere sono esse stesse «propriamente»¹⁰⁶, i soggetti dell'attività, quindi sono esse in realtà «i presupposti dello Stato»¹⁰⁷. Il rapporto reale va dalla famiglia e dalla società civile allo Stato, per cui queste due sfere sono il soggetto e lo Stato, in quanto *idea*, in quanto momento della vita dell'*idea* (non in quanto Stato materializzato di famiglia e società civile, a cui vengono assegnati, sotto l'apparenza della casualità, gli individui in quanto moltitudine) è il predicato. Invece questo fatto, ovvero questo rapporto, «nella speculazione diventa il contrario: mentre l'*idea* è trasformata in soggetto, quindi i soggetti reali, la società civile, la famiglia, “le circostanze, l'arbitrio” ecc., diventano i momenti obiettivi dell'*idea*, *irreali*, che significano altro (*anderes*

¹⁰⁵ Ivi, p. 206; trad. it. cit., *ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

bedeutenden)»¹⁰⁸. Quindi lo Stato, in quanto attore della storia del concetto logico, non della storia reale dove il rapporto è inverso, diventa il soggetto, ma ciò significa che è l'idea, con la sua storia logica che va a ritrovarsi nel concetto, a essere il soggetto, mentre la famiglia e la società civile, vale a dire la materialità del processo di assegnazione degli individui in quanto moltitudine alle due sfere secondo le circostanze, l'arbitrio e la propria scelta della loro determinazione, diventano il predicato, l'oggetto o l'attributo: «L'assegnazione della materia statale “al singolo, mediante le circostanze, l'arbitrio e la propria scelta della sua determinazione”, tutto questo non è semplicemente espresso come ciò che è verace, necessario e giustificato in e per se stesso; non è dato *come tale* per il razionale; e d'altra parte lo è, tuttavia; ma soltanto in tal guisa ch'esso è dato come una mediazione *apparente*, è lasciato tale qual è, ma riceve ad un tempo il significato di una determinazione dell'idea, di un risultato, di un prodotto dell'idea. La differenza risiede non nel contenuto, ma nel modo di considerare ossia nel *modo di dire*. È una storia duplice, esoterica e essoterica. Il contenuto risiede nella parte essoterica. L'interesse della parte esoterica è sempre quello di ritrovare nello Stato la storia del concetto logico»¹⁰⁹. Si comprende allora che quest'inversione tra soggetto e predicato, per cui l'idea reale ovvero lo Stato, inteso astrattamente come vita dell'idea, diventa il soggetto, e la famiglia e la società civile – ossia la materia statale loro assegnata, fatta dagli individui in quanto moltitudine, di modo che al singolo quest'assegnazione appare mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione – diventano il predicato, rende inevitabile il rovesciamento dell'idealismo astratto, ovvero del misticismo logico e panteistico, nell'empiria volgare. Ma con questo genere di rovesciamento la realtà materiale viene lasciata così com'è, e la filosofia speculativa del diritto e dello Stato diventa la giustificazione dello stato di cose presenti quale si trova al di là del Reno, ossia la giustificazione della rivoluzione solo politica come rivoluzione della società civile, rivoluzione che sta per essere superata da una rivoluzione più completa, radicale, fatta sul presupposto della libertà sociale.

Se lo Stato consiste nelle due parti della sua materia ossia nella famiglia e nella società civile, e se la materia assegnata a queste due parti, quindi la stessa materia dello Stato, è fatta di individui in quanto moltitudine a cui quest'assegnazione appare mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta,

¹⁰⁸ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., *ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

da parte di ogni singolo, della sua determinazione, allora è chiaro che la famiglia e la società civile, in quanto parti necessarie affinché ci sia l'idea di Stato, devono essere l'essenza dello Stato, modi di esistenza di esso Stato: «famiglia e società civile *si* fanno esse stesse Stato. Esse sono l'agente»¹¹⁰ ed è questo che, secondo Marx, dovrebbero significare «ragionevolmente le frasi di Hegel»¹¹¹. E invece che cosa succede? Che da agenti, quali dovrebbero essere secondo la logica interna alla cosa, famiglia e società civile «sono, al contrario, *agite* dall'idea reale: non è la loro propria vita che le unisce allo Stato, ma è al contrario la vita dell'idea ad averle prodotte da sé; e invero esse sono [la] finità di questa idea; esse debbono la loro esistenza ad uno spirito altro da loro; esse sono determinazioni poste da un terzo, non sono affatto autodeterminazioni; perciò sono anche determinate, in quanto “finità”, come la *finità* propria dell'”idea reale” [...]. Lo Stato politico non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile, che sono la sua *conditio sine qua non*»¹¹², e infatti abbiamo visto che per Marx la rivoluzione solo politica è la rivoluzione della società civile. Ma nella speculazione il rapporto tra soggetto e predicato è capovolto: «la condizione viene posta come il condizionato, il determinante come determinato, il produttore come prodotto del suo prodotto»¹¹³.

E così abbiamo la stessa cosa che si verifica nella religione, dove l'uomo, che è ciò che fa la religione, quindi è il soggetto, si presenta invece come il predicato o l'oggetto o l'attributo, e di conseguenza appare che è la religione a fare l'uomo, dunque che sia essa il soggetto di cui l'uomo è il predicato o l'oggetto o l'attributo. «Nella nebulosa regione del *mondo religioso*»¹¹⁴, scrive Marx nel Libro primo del *Capitale*, «*i prodotti della testa* umana paiono figure dotate di vita propria, autonomi, indipendenti, che stanno in rapporto fra di sé e con gli uomini»¹¹⁵. Allo stesso modo le sfere della famiglia e della società civile

¹¹⁰ Ivi, p. 207; trad. it. cit., p. 9.

¹¹¹ Ivi, p. 206; trad. it. cit., *ibidem*.

¹¹² Ivi, p. 207; trad. it. cit., *ibidem*. “Naturale”, a proposito della famiglia, significa che la riproduzione immediata della vita naturale è la base della divisione del lavoro, quindi non è affatto negato il carattere storicamente determinato della famiglia. “Artificiale”, a proposito della società civile, significa che gli individui vi appaiono come produttori isolati che scambiano i loro lavori, considerati indipendentemente da ogni specifico valore d'uso dei prodotti di quei lavori. Tali prodotti sono posti solo come equivalenti scambiati da individui posti come formalmente uguali.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ K. Marx, F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung. “Das Kapital” und Vorarbeiten, Band 10 (Text), Berlin 1991, p.72; trad. it. in MEOC, vol. XXXI, Napoli, 2011, p. 83.

¹¹⁵ *Ibidem*; trad. it. cit., pp. 83-84.

sono gli agenti, i produttori, i determinanti, ma nella filosofia speculativa del diritto e dello Stato si presentano come agite, prodotte, determinate dall'idea reale in quanto finità di quest'idea, cosicché famiglia e società civile finiscono col dovere la loro esistenza a una mistica entità altra da loro.

Quindi nella filosofia speculativa del diritto e dello Stato, la famiglia e la società civile non hanno lo scopo della loro esistenza in se stesse, ma nell'idea reale, la quale separa da sé questi che dovrebbero essere i suoi presupposti reali ossia indipendenti da essa, che ne dovrebbe essere solo il riflesso, e li pone essa stessa come suoi presupposti, affinché dalla loro idealità essa possa scaturire come spirito reale, per sé infinito. «L'idea reale si umilia»¹¹⁶ nella famiglia e nella società civile in quanto sfere ideali della sua finità, per conseguire il godimento della sua infinità. Si tratta qui di un'infinità non data staticamente, ma di un'infinità raggiunta e conseguita mediante un superamento della scissione dell'infinito astratto nella finità costituita dalle sfere ideali del suo concetto, famiglia e società civile, per poi ritrovarsi come vera infinità, vera in quanto risultato di un lavoro di negazione e superamento della finità. Per scaturire dalle sfere ideali della sua finità e ritrovarsi come infinità raggiunta, conseguita, e perciò infinità per sé, spirito reale per sé infinito, mediato dal finito, dunque solo per raggiungere questo scopo puramente logico, che si ottiene mediante un lavoro che è tutto e solo logico, l'idea assegna alle sfere ideali del suo concetto, ossia alla sua finità, la loro materia, costituita dagli individui in quanto moltitudine. Ma Marx, commentando la frase per cui l'idea reale, per raggiungere il suo fine, “assegna a queste sfere la materia di questa sua finita realtà”, gli individui in quanto moltitudine, si domanda: «Di questa? Ma quale? Ma queste sfere sono appunto la sua “realtà finita”, il suo “materiale” (*Material*) »¹¹⁷. Il fatto che lo Stato consiste negli individui della moltitudine «è qui enunciato come un fatto dell'idea, come una “distribuzione” ch'essa compie della sua propria materia»¹¹⁸, la quale non può che essere una materia spirituale, se è lecito il paradosso, cioè astratta. Ma appunto, «il fatto è che lo Stato risulta dalla moltitudine tale e quale esiste come l'insieme dei membri della famiglia e della società civile, e la speculazione enuncia il fatto come gesta dell'idea, non come idea della moltitudine, ma bensì come atto di una soggettiva idea, distinta dal fatto stesso»¹¹⁹. In conseguenza di quest'inversio-

¹¹⁶ MEW, Bd. 1, p. 207; trad. it. cit., p. 9.

¹¹⁷ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., *ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*; trad. it. cit., pp. 9-10.

ne di soggetto e predicato, per cui la genesi dello Stato dall'insieme degli individui della moltitudine che compongono la famiglia e la società civile, diventa l'azione dell'idea reale, è chiaro che all'individuo singolo la sua assegnazione alla famiglia e alla società civile appare mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione.

In tal modo la realtà empirica, cioè l'assegnazione degli individui in quanto moltitudine alla famiglia e alla società civile, e il suo apparire al singolo mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione, viene lasciata così come è ed è anche presentata come razionale, ma non si tratta della razionalità sua propria, poiché questa razionalità empirica immediata è fenomeno, manifestazione di un'altra razionalità, quella dell'idea. D'altronde, se la razionalità della realtà empirica fosse una razionalità a essa immanente, sarebbe riconosciuto apertamente che famiglia e società civile sono esse la *conditio sine qua non* dello Stato. «Il fatto da cui si parte non è inteso come tale, ma come risultato mistico. Ciò che è reale diventa fenomeno»,¹²⁰ ecco il capovolgimento del rapporto tra soggetto e predicato, «ma l'idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno»¹²¹, cosicché l'inversione di soggetto e predicato va a finire nella piena giustificazione dello stato di cose presenti, ossia nel mettere il suggello, con la dialettica di famiglia, società civile e Stato, al risultato della rivoluzione della società civile o della rivoluzione solo politica. L'idea reale non ha altra ragione e scopo che pervenire al suo concetto logico, mentre la realtà empirica immediata dell'assegnazione della materia della finita realtà dell'idea, ossia l'assegnazione degli individui in quanto moltitudine alle sfere della famiglia e della società civile in cui quell'idea reale si è scissa, è ridotta a fenomeno o apparenza che serve a mediare la sua destinazione a essere spirito reale, per sé infinito. Insomma, l'empiria serve a conseguire lo scopo completamente sovraempirico, di natura squisitamente logica, dell'idea reale. Ma il contenuto di questa realtà mistica, che è dietro il fenomeno, è il fenomeno stesso. Ed ecco di nuovo il misticismo logico e panteistico convertirsi in empirismo volgare, e l'empirismo volgare avere il suo senso e la sua funzione nel movimento mistico logico e panteistico. E credo che proprio in quanto vi emerge questa doppia faccia di misticismo logico e panteistico, da un lato, e di empirismo volgare, dall'altro, Marx ritiene che in questo paragrafo 262 della *Filosofia del diritto*, di cui qui abbia-

¹²⁰ Ivi, p. 208; trad. it. cit., p. 10.

¹²¹ *Ibidem*.

mo seguito l'analisi che egli ne fa, «è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale»¹²².

E a sua volta la *Fenomenologia dello spirito* è il «vero luogo di nascita e arcano della filosofia di Hegel»¹²³.

4. *La Fenomenologia dello spirito come arcano della filosofia di Hegel e il suo legame con l'economia politica moderna*

Come per i *Lineamenti di filosofia del diritto*, così la critica della *Fenomenologia dello spirito*, chiave di comprensione della dialettica di Hegel e della sua filosofia in generale, è una critica positiva ossia è condotta dal punto di vista della filosofia che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo, dunque dall'unico punto di vista a partire da cui può avvenire la liberazione pratica della Germania. Come abbiamo visto, questa critica positiva parte dalla critica della religione per arrivare al suo segreto, ossia alla società e allo Stato come risultato della società, dunque al mondo reale e non immaginario dell'uomo.

Infatti, per Marx, «Feuerbach è il solo che sia in un rapporto *serio e critico* con la dialettica hegeliana, e che abbia fatto delle vere scoperte in questo campo e sia insomma il vero vincitore della vecchia filosofia»¹²⁴, quindi anche del vecchio mondo che si sta decomponendo.

Il contributo di Feuerbach alla critica della dialettica e della filosofia hegeliana consiste nell'aver «provato»¹²⁵ che essa è niente altro che «religione trasposta in pensieri»¹²⁶, dunque è anche essa alienazione dell'essere umano in altra forma, ma il movimento di autoalienazione ovvero di autocoscienza dell'uomo in forma alienata è identico a quello della religione, solo che avviene nella forma del pensiero.

Questa prova Feuerbach l'ha data in positivo, ossia partendo dalla fondazione del «vero materialismo e della scienza reale, facendo parimente del rapporto sociale "dell'uomo con l'uomo" il principio fondamentale della teoria»¹²⁷. E questo è quanto abbiamo sentito sopra da Marx, ossia che Feuerbach ha calato il concetto del genere umano dal cielo dell'astrazione alla terra reale, e questo

¹²² *Ibidem*.

¹²³ MEW, Bd. 40, p. 571; trad. it. in MEOC, vol. III, p. 357.

¹²⁴ Ivi, p. 569; trad. it. cit., p. 356.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Ivi, p. 570; trad. it. cit., *ibidem*.

significa che il genere umano è la società, l'uomo è il mondo dell'uomo, per cui l'alienazione religiosa nasce dall'autoalienazione del mondo reale e può essere soppressa solo partendo dal mondo reale ossia dalla soppressione del proletariato mediante la realizzazione della filosofia e dalla realizzazione della filosofia, divenuta forza materiale nella misura in cui è radicale, mediante la soppressione del proletariato.

Posto allora il fondamento positivo alla critica della filosofia speculativa, è chiaro che l'obiettivo della critica a Hegel è la negazione della negazione che è appunto il contrario della posizione positiva. Feuerbach ha «contrapposto alla negazione della negazione – che afferma essere l'assoluto positivo – il positivo riposante su se stesso e su se stesso positivamente fondato»¹²⁸.

Perciò la questione non sta nel positivo come tale, perché anche la negazione della negazione di Hegel afferma di essere l'assoluto positivo, ma sta in che cosa consiste il positivo, vale a dire se esso è posto idealisticamente o materialisticamente. Questo cambia completamente le cose, perché se la negazione della negazione è l'assoluto positivo, si arriva, come vedremo, anche sul piano logico e fenomenologico, così come abbiamo visto essere sul piano filosofico-giuridico, al reciproco rovesciamento tra misticismo logico e panteistico, da un lato, ed empiria volgare, dall'altro, dunque si arriva alla giustificazione di tutto il mondo esistente così come è, senza trasformarlo; se il positivo è inteso materialisticamente e in modo realmente scientifico, si arriva dalla teoria alla liberazione pratica della Germania, liberazione che coincide con quell'emancipazione umana compiuta che anche gli altri popoli moderni stavano intraprendendo, però a partire dall'emancipazione solo politica, quindi umanamente ancora parziale. Questo, ossia la soddisfazione di «tutte le condizioni interne»¹²⁹ alla Germania dopo di che «il giorno della resurrezione tedesca verrà annunciato dal *canto del gallo gallico* (*Schmettern des gallischen Hahns*)»¹³⁰, insomma la possibilità della rivoluzione comunista in Germania è il punto centrale, la sostanza materiale di questa disputa filosofica.

Feuerbach spiega la dialettica hegeliana dicendo che Hegel parte dall'alienazione, cioè dall'infinito, dall'universale astratto, dalla sostanza, dall'astrazione concepita come assoluta e fissa; ma questo significa che parte dalla religione e dalla teologia, che Hegel esprime in pensieri. Dopo di che, come secondo movimento, sopprime la religione e la teologia, cioè questo infinito

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ MEW, Bd. I, p. 391; trad. it. cit., p. 204.

¹³⁰ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., *ibidem*.

astratto, fisso, immobile e sostanziale, e «pone il positivo, il sensibile, il reale, il finito, il particolare»¹³¹, ma lo pone filosoficamente, cioè come la filosofia che sopprime la religione e la teologia. E di conseguenza, nel terzo movimento, la negazione del sensibile, positivo, reale, finito, particolare, che nega il primo infinito, astratto, sostanziale fisso, assoluto, dunque la negazione della negazione ristabilisce il punto di partenza, cioè l'infinito della religione e della teologia. Ma in questo modo la negazione della negazione è un processo che si svolge nella filosofia tra se e se stessa, è «la contraddizione della filosofia con se stessa [...], la filosofia che afferma la teologia (la trascendenza ecc.) dopo averla negata, e l'afferma dunque in contrasto con se stessa»¹³².

Che cosa allora è qui il positivo? Non è un positivo capace di poggiare su se stesso, ma esso ha bisogno di mediazione: «La posizione o autoasserzione e autoconferma, ch'è contenuta nella negazione della negazione, è intesa come una posizione non ancora sicura di sé, affetta perciò dal suo contrario, di se stessa dubitosa e perciò bisognosa di prova, e dunque incapace di dimostrare se stessa mediante la sua esistenza come una posizione inconfessata; e perciò le è contrapposta direttamente e immediatamente la posizione sensibilmente certa, su se stessa fondata»¹³³. Poiché il positivo come negazione della negazione per porsi ha bisogno di conferme mediante la sua negazione, quindi non è sicuro di sé, non è capace di dimostrare se stesso mediante se stesso, ma pone l'altro da sé come medio della sua dimostrazione, quindi restaura la trascendenza nel pensiero, non dunque è fungibile per un processo di autoemancipazione umana, cioè per la posizione dell'uomo e della natura come poggianti su se stessi. Quindi tale positivo speculativo non si può realizzare nella soppressione del proletariato, ossia praticamente, mentre per questo è fungibile solo una posizione del positivo inteso come certezza sensibile fondata su se stessa e non che prima debba negarsi per poi riaffermarsi.

Tuttavia, «in quanto Hegel ha concepito la negazione della negazione, secondo il rapporto positivo, che vi si trova, come ciò che è veramente e unicamente positivo, e secondo il rapporto negativo, che vi si trova, come l'unico vero atto di autoaffermazione di ogni essere, egli ha soltanto trovato l'espressione *astratta, logica, speculativa*, del movimento della storia, che non è ancora storpia *reale* dell'uomo come un soggetto presupposto, ma solo *atto di produzione (Erzeugungsakt), storia della formazione (Entstehungsakt)*

¹³¹ MEW, Bd. 40,, p. 570; trad. it. cit., p.356.

¹³² *Ibidem*; trad. it. cit. mod., *ibidem*.

¹³³ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., pp. 356-357.

dell'uomo»¹³⁴. Anche se la negazione della negazione è l'opposto del vero naturalismo e dal vero umanismo, che invece esprimono una società dove l'uomo poggia su se stesso e dove egli ha la prova evidente, pratica, dell'origine da se stesso mediante il lavoro, Hegel, con il suo cocchetto di negatività, intravede, sia pure in forma non critica, il movimento della storia universale come l'atto di generazione dell'uomo mediante il lavoro umano. Il suo limite acritico sta nel fatto che il lavoro che egli conosce è il lavoro dello spirito, dunque il lavoro come astrazione, in coerenza col fatto che il suo pensiero esprime la società civile, che è la società della riduzione della più gran parte dell'umanità al lavoro astratto, quindi esprime speculativamente la rivoluzione solo politica. Ma come la riduzione della più gran parte dell'umanità al lavoro astratto generalizza il rapporto di proprietà privata che diventa così opposizione attiva tra lavoro e capitale, e ciò crea le condizioni per sopprimere, in una società comunista, la contraddizione tra l'uomo e il prodotto del suo lavoro, la sua attività lavorativa, il suo genere e l'altro uomo, così Hegel coglie, entro l'astrazione alienata, la generazione dell'uomo da se stesso mediante il suo lavoro, quindi il suo pensiero contiene elementi e potenzialità di sviluppo che portano oltre.

E allora, nei quattro momenti della *Fenomenologia dello spirito*, ossia autoscienza, spirito, religione, sapere assoluto, Hegel concepisce le varie forme in cui si esprime la vita di un ente umano, quali lo Stato, la ricchezza, la religione ecc. come forme alienate, ma non concepisce il carattere alienato di questi oggetti come tali nella loro specificità, quindi come alienazione di un ente umano reale, bensì li concepisce come autoalienazione del pensiero puro, vale a dire, questi oggetti sono alienati appunto in quanto fenomeni o apparenza dell'alienazione del pensiero, del pensiero che si autoaliena. Infatti tutto il processo esposto nella *Fenomenologia* si conclude va a finire nel sapere assoluto. Si tratta insomma di un'alienazione considerata all'interno dell'alienazione, perché ciò che si aliena è il pensiero che viene qui considerato come estraniato dall'ente umano reale: «Ciò da cui questi oggetti sono alienati e a cui stanno di fronte con pretesa di realtà è appunto il pensiero astratto. È il *filosofo* – dunque proprio un'astratta figura dell'uomo estraniato – che si pone come la *regola* del mondo alienato; tutta la *storia dell'alienazione* e tutta la *revoca* dell'alienazione non è, dunque, che la *storia della produzione* del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico, speculativo. L'*alienazione*, che costituisce dunque il vero interesse di questo annullamento e superamento di

¹³⁴ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., p. 357.

esso, è l'opposizione di *in sé* e *per sé*, di *coscienza e autocoscienza*, di *oggetto e soggetto*: cioè l'opposizione, entro il pensiero stesso, di pensiero astratto e realtà sensibile o sensibilità reale. Tutte le altre opposizioni e tutti gli altri movimenti di queste opposizioni sono soltanto *l'apparenza, l'involucro*, la forma *essoterica* di queste opposizioni unicamente interessanti, che costituiscono il *sensu* della altre, profane opposizioni»¹³⁵.

Ciò che qui è importante considerare è che l'uomo è posto come filosofo, quindi come uomo astratto ossia alienato, il quale pone l'alienazione in quanto filosofo e la toglie nel modo del filosofo, cioè in modo astratto, cosicché, lungi dal sopprimere l'alienazione, vi rimane dentro. Accade qui, a livello di autocoscienza, quanto abbiamo visto accadere a livello di Stato e società nel riflesso speculativo della *Filosofia del diritto*: è nel pensiero e non nella realtà della società civile e dello Stato che la Germania esprime quello che popoli moderni hanno fatto a livello materiale, ossia l'emancipazione umana parziale, dunque solo politica. Quindi la *Fenomenologia dello spirito* rispecchia in modo ancora più sublimato l'unico modo in cui la Germania ha fatto le sue rivoluzioni, ossia nel cervello, qui nel cervello del filosofo, così come agli inizi dell'età moderna aveva fatto la rivoluzione nel cervello del monaco, Lutero; non a caso la filosofia di Hegel è religione in pensieri. Come nella *Filosofia del diritto* la scissione dell'idea reale nelle sfere del suo concetto come sua finità, famiglia e società civile, e l'assegnazione a esse della materia della sua finita realtà, gli individui in quanto moltitudine, in modo tale che ai singoli tale assegnazione appare mediata dall'arbitrio, dalle circostanze e dalla propria scelta della sua determinazione, sono solo l'apparenza del processo di mediazione che si svolge dietro il sipario, processo grazie a cui l'idea supera la scissione e ritrova se stessa come spirito reale, per sé infinito, così qui l'autocoscienza, cioè l'uomo ridotto a filosofo, si aliena e revoca l'alienazione dentro l'alienazione confermandosi come autocoscienza. E come la rivoluzione politica resta rivoluzione della società civile, così tutto il movimento sia dell'alienazione che della sua soppressione da parte dell'autocoscienza, resta solo processo spirituale. Pertanto, «ciò che vale come la essenza posta e da sopprimere dell'alienazione non è che l'ente umano si *oggettivi disumanamente* in opposizione a se stesso»¹³⁶, dunque che esso si oggettivi nella forma dello Stato, della società civile, della religione, ossia del mondo capovolto, «ma bensì ch'esso si *oggettivi* a

¹³⁵ Ivi, p. 572; trad. it. cit., pp. 358-359.

¹³⁶ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 359.

differenza dell'astratto pensiero e in *opposizione* all'astratto pensiero. L'appropriazione delle forze sostanziali umane, diventate oggetti, e oggetti estranei, è dunque in primo luogo solo un'*appropriazione* che accade nella *coscienza*, nel *puro pensiero*, cioè nell'*astrazione*, l'appropriazione di questi oggetti come *pensieri e movimenti di pensiero*; ed è per ciò che già nella "Fenomenologia" – malgrado la sua sembianza affatto negativa e critica e, malgrado la critica ivi realmente contenuta e spesso largamente anticipatrice dello svolgimento ulteriore – è latente, è presente come germe, come potenza e come segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimenti privo di critica delle opere posteriori di Hegel – questa filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente»¹³⁷. Abbiamo visto che Marx ritiene essere la *Fenomenologia dello spirito* il vero luogo di nascita e l'arcano della filosofia di Hegel. Qui Marx fa vedere in che senso lo è, ossia in quanto in essa l'idealismo acritico si rovescia nel positivismo parimenti acritico e viceversa. Infatti, le varie figure dell'autocoscienza sono manifestazioni di un processo in cui non si tratta dell'alienazione oggettiva dell'uomo dalle sue forze essenziali, dunque non si tratta del lavoro alienato, dello Stato e della religione nelle logiche loro proprie, ma si tratta dell'alienazione del puro pensiero a differenza e in contraddizione con se stesso, cosicché la soppressione dell'alienazione, nella misura in cui resta un atto del puro pensiero, quindi resta all'interno dell'alienazione, lascia così come sono tutte quelle figure in cui si è alienato, in quanto *sue* figure, in cui ritrova se stesso. La *Filosofia del diritto* è per l'appunto un'opera posteriore alla *Fenomenologia*, e infatti qui la compresenza dell'idealismo e del positivismo entrambi acritici, contenuta in germe nell'opera del 1807, si dispiega completamente: come abbiamo visto, l'empiria volgare ossia l'assegnazione degli individui in quanto moltitudine alla famiglia e società civile, di modo che essa appare al singolo dominata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione, ha come legge non il suo spirito proprio, bensì uno spirito estraneo ossia l'atto dell'idea che si scinde nelle due sfere ideali del suo concetto come sua finità per scaturire da esse come spirito reale, per sé infinito; e viceversa l'idea reale ha come sue esistenza e contenuto non una realtà che si è sviluppata da essa stessa, bensì la volgare empiria. Ma abbiamo visto altresì che Marx ritiene essere il paragrafo 262 della *Filosofia del diritto* il deposito di tutto il mistero non solo della filosofia del diritto, ma anche della

¹³⁷ Ivi, pp. 572-573; trad. it. cit. mod., *ibidem*.

filosofia hegeliana in generale, quindi, possiamo dire, retrospettivamente anche del mistero della *Fenomenologia dello spirito*.

Ma c'è di più: come la *Filosofia del diritto* è il riflesso teorico della rivoluzione solo politica ovvero della rivoluzione della società civile, così lo è anche la *Fenomenologia*, in quanto il suo punto di vista è lo stesso di quella scienza che ha come oggetto per eccellenza la società borghese moderna. Vediamo in che senso.

Il movimento reale, compreso nella sua logica interna, sarebbe che la religione, lo Stato, la proprietà privata ecc., sono alienazione di forze essenziali umane, quindi attraverso queste forme si può accedere alla realtà umana sia pure alienata. Per esempio, la religione, analizzata come la coscienza capovolta o alienata del mondo, è la via di accesso alla vera realtà umana che è il mondo capovolto o alienato della società civile e dello Stato moderni, i quali perciò producono quella coscienza capovolta o alienata di tale mondo. Ebbene, questo, che è il processo reale, si presenta nella *Fenomenologia* in modo completamente rovesciato, in quanto è sì riconosciuta in queste realtà della religione, dello Stato, della proprietà privata ecc., l'alienazione, ma trattandosi di alienazione della pura autocoscienza, esse, compresa la sensibilità di cui fanno parte, sono essenze spirituali. La loro "materia", per così dire, è spirito; la sensibilità in ultima analisi è coscienza come autocoscienza oggettivata, quindi alienata, e alla fine del processo mediante cui l'autocoscienza revoca l'alienazione, risulta essere della stessa natura dell'autocoscienza ossia di sostanza spirituale. E poiché l'essenza dell'uomo è tutte quelle determinazioni sensibili, l'essenza dell'uomo risulta anch'essa, alla fine del processo, in ultima istanza spirituale. Poiché lo spirito autentico è spirito pensante di cui quegli enti umani sono la manifestazione, «l'*umanità* della natura e della natura prodotta dalla storia, dei prodotti umani, appare in questo: che tali prodotti sono *prodotti* dello spirito astratto, e perciò momenti *spirituali, enti del pensiero*»¹³⁸. Ecco di nuovo l'inversione di soggetto e predicato come nella *Filosofia del diritto*.

Allora, vi è nella *Fenomenologia* un aspetto positivo in quanto è riconosciuta l'alienazione e in questo aspetto «si trovano [...] nascosti *tutti* gli elementi della critica, e spesso *preparati e elaborati* in un modo che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano. La "coscienza infelice", la "coscienza nobile", la lotta della "coscienza nobile" con la "bassa" ecc. ecc., questi particolari capitoli contengono – sebbene in una forma ancora estraneata – gli elementi di

¹³⁸ Ivi, p. 573; trad. it. cit. mod., pp. 359-360.

una *critica* di intere sfere, quali la religione, lo Stato, la vita civile ecc.»¹³⁹. Solo che tale critica viene fatta in forma nascosta e mistificatrice, poiché l'oggetto, è un'essenza ideale e, analogamente, il soggetto è autocoscienza «o piuttosto», precisa Marx, «l'oggetto appare soltanto come *astratta* coscienza, l'uomo soltanto come *autocoscienza*»¹⁴⁰, ragion per cui tutte le figure dell'alienazione sono variazioni della coscienza e dell'autocoscienza. È evidente, allora, che tutto il movimento va a finire nell'identità di coscienza e autocoscienza, quindi nel sapere assoluto, per cui il processo non va più verso l'esterno, ma è un autoreferenziale procedere in se stesso, da cui risulta il pensiero astratto che ritrova se stesso. Insomma «il risultato è la dialettica del pensiero puro»¹⁴¹.

La possibilità che quest'esposizione delle figure fenomeniche o apparenti dello spirito come alienazione e revoca di esse, pur andando a finire nell'auto-produzione del pensiero puro, tuttavia, proprio nel riconoscere l'alienazione, contenga gli elementi di una critica di tutte le sfere dell'esistenza umana e quindi contenga tutti gli elementi di una critica che sorpassi il punto di vista di un processo che va a finire nel sapere assoluto, sta nel fatto che il suo principio motore e generatore è la dialettica della negatività. Questa dialettica, infatti, concepisce l'autoproduzione dell'uomo (che qui si presenta in forma mistificata come autoproduzione dello spirito) come un processo, l'oggettivazione come una perdita dell'oggetto, ossia come una deoggettivazione, quindi come un'alienazione e come una soppressione dell'alienazione ovvero un recupero dell'oggetto. Ma in questo modo Hegel non ha fatto altro che descrivere e cogliere «l'essenza del *lavoro*»¹⁴², quindi concepire l'uomo quale è veramente, il che significa, dice qui Marx in sintonia con Feuerbach, quale è sensibilmente e dunque oggettivamente; quindi Hegel, dice adesso Marx mettendosi invece in sintonia con le potenzialità del pensiero di quest'ultimo, «concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace, come risultato del suo *proprio lavoro*»¹⁴³. Questo è un germe da cui si possono sviluppare possibilità di andare oltre lo stesso risultato della *Fenomenologia*, in cui tutte le oggettività e oggettivazioni sono figure spirituali di un processo che si svolge dentro il pensiero. «Il *reale, attivo* contegno dell'uomo con se stesso come ente generico, o la attuazione di sé come reale ente generico, cioè ente umano, è possibile solo in quanto egli

¹³⁹ *Ibidem* trad. it. cit. mod., p. 360.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 574; trad. it. cit., *ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

espliciti realmente tutte le sue *energie di genere* – il che a sua volta è possibile soltanto per l'agire in comune degli uomini, soltanto come risultato della storia – e si rapporti ad esse energie come a oggetti, il che anzitutto è ancora possibile soltanto nella forma di un alienarsi»¹⁴⁴.

L'uomo reale è l'uomo che esplica attivamente tutte le sue potenzialità in quanto potenzialità generiche, vale a dire, in quanto esse derivano dalla sua appartenenza al genere umano. L'uomo prova la sua realtà solo come un'essenza generica, ma ciò significa come un'essenza sociale, ossia un'essenza che solo nella società estrinseca le energie del suo genere. Estrinsecare le energie di genere significa rapportarsi a queste energie come oggetti, nei quali l'uomo prova la sua essenza oggettiva. Ciò è possibile solo nell'agire degli uomini in comune, il che significa che sono gli uomini stessi a fare, in quanto uomini, ossia in quanto essenze sociali, la loro storia. Quindi l'uomo come essenza generica ossia sociale, è un prodotto, un risultato della storia, ossia del suo agire in comune. Ma il rapportarsi a se stesso dell'uomo come ente generico – il che implica il rapportarsi dell'uomo alle sue energie di genere come oggetti in cui egli conferma il suo carattere oggettivo, il che è possibile solo nell'attività in comune in cui gli uomini diventano risultato della storia che essi stessi fanno – in questa fase storica avviene dentro l'alienazione. Ebbene, Hegel ha il merito di avere concepito, attraverso la dialettica della negatività, il processo di alienazione e di autosoppressione dell'alienazione, con la qual cosa egli ha compreso, sia pure in modo astratto ossia spirituale e acritico, il fatto che l'uomo produce se stesso mediante il lavoro. In ciò la *Fenomenologia dello spirito* racchiude potenzialmente tutta una serie di elementi con cui, liberandoli dal loro involucro acriticamente idealistico e al tempo stesso acriticamente positivistic, si può fare al critica di tutto il mondo presente.

Ma concependo l'oggetto come coscienza e il soggetto come autocoscienza, Hegel concepisce le forme dell'alienazione solo come variazioni, in figure, della coscienza e dell'autocoscienza medesime, e la coscienza con i suoi oggetti solo come un movimento di differenziazione dell'autocoscienza. In tal modo, il risultato del movimento non risulta essere altro che l'identificazione della coscienza e dell'autocoscienza nel sapere assoluto. Di conseguenza, la dialettica della negatività, pur con la sua potenzialità di criticare intere sfere della realtà umana, si risolve nella dialettica del pensiero puro. Quindi, la comprensione dell'essenza del lavoro come l'autoprodursi dell'uomo in un processo di

¹⁴⁴ *Ibidem.*

oggettivazione come alienazione, e di soppressione dell'alienazione, ovvero la comprensione dell'autoprodursi dell'uomo come essenza oggettiva mediante l'agire in comune e quindi come risultato della storia, resta dentro il movimento astratto dello spirito, dunque dentro l'alienazione. In tal modo, «Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna»¹⁴⁵. Come nella *Filosofia del diritto* lo Stato è l'idea l'universale e la famiglia e la società civile sono non gli agenti, ma la manifestazione della vita esoterica dell'idea, così nella *Fenomenologia* il lavoro umano è la manifestazione fenomenica del lavoro dello spirito che pone oggetti e li revoca in quanto oggetti e non come oggetti alienati da ristabilire davvero come oggetti. Dunque, anche nella *Fenomenologia* Hegel rimane alla rivoluzione della società civile, ossia all'emancipazione solo politica, umanamente incompiuta, malgrado l'importante progresso rappresentato dalla dialettica della negatività, vale a dire dalla critica dell'alienazione restando, però, all'interno dell'alienazione stessa, critica che contiene in germe la critica di intere sfere di vita, così come la società civile, mediante la riduzione della più gran parte dell'umanità a lavoro astratto, porta la proprietà privata al suo massimo sviluppo, consistente nella contraddizione tra capitale e lavoro, ossia in un'opposizione «colta nella sua *relazione attiva*»¹⁴⁶, quindi, appunto, «come sviluppato rapporto di contraddizione e perciò rapporto energetico, che spinge alla risoluzione»¹⁴⁷

Leconomia politica moderna fa lo stesso movimento teorico che si trova riflesso nella *Fenomenologia* nel suo lato positivo e in quello negativo, tra loro connessi. Essa assume come dato di fatto il rapporto di proprietà privata, che consiste nella separazione di capitale, rendita fondiaria e salario. Poiché il capitalista può vivere più a lungo senza il lavoratore, che non il lavoratore senza il capitalista, l'unione dei capitalisti si ha abitualmente ed è efficace, mentre quella dei lavoratori è ostacolata e vietata. Mentre il proprietario fondiario e il capitalista industriale possono accrescere i loro redditi in quanto questi sono dei profitti, il lavoratore non può aggiungere niente altro al suo salario, dal che proviene la grande concorrenza fra gli operai. Di conseguenza, «soltanto per il lavoratore la separazione di capitale, proprietà fondiaria e lavoro è una separazione necessaria, essenziale e nociva. Capitale e proprietà fondiaria non hanno bisogno di restare in questa astrazione, ma sì il lavoro del lavoratore. *Per il lavoratore, dunque, la separazione di capitale, rendita fondiaria e lavoro è*

¹⁴⁵ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 361.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 533; trad. it. cit., p. 320.

¹⁴⁷ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., p. 321.

mortale»¹⁴⁸. È dunque la stessa economia politica a dimostrare, senza saperlo, «che il lavoro stesso, non soltanto nelle presenti condizioni, bensì in quanto, in generale, il suo scopo è il mero accrescimento di ricchezze, [è] dannoso e funesto»¹⁴⁹. Infatti l'economia politica «considera soltanto come *lavoratore* il *proletario*, cioè colui che, senza capitale e rendita fondiaria, vive puramente del suo lavoro, e di un lavoro unilaterale, astratto. Essa può quindi stabilire il principio che il lavoratore deve, come un cavallo, guadagnarsi tanto da poter lavorare. Non lo considera come uomo, nel tempo in cui non lavora; ma lascia questa considerazione alla giustizia criminale, alle tabelle statistiche, alla politica e agli sbirri dell'accattonaggio»¹⁵⁰.

L'economia politica stessa parte dall'astrazione del lavoro dalle sue condizioni oggettive, materiali, cioè «parte dal fatto della proprietà privata. Non ce la spiega»¹⁵¹. Infatti essa non comprende che la proprietà privata proviene dal lavoro in quanto lavoro alienato ossia dal lavoro avente per scopo il mero accrescimento di ricchezze, il che significa avente per scopo la produzione di ricchezza per pochi altri uomini, e avente per conseguenza la miseria per la maggior parte dell'umanità. Nel lavoro salariato il lavoratore si separa dalla sua propria oggettività ossia dalla sua propria umanità, perché la sua umanità consiste nel suo essere essenza sensibile, quindi oggettiva ossia naturale. E questa separazione o astrazione si articola, come abbiamo finora più volte accennato, in separazione del lavoratore: a) dall'oggetto del suo lavoro; b) dalla sua stessa attività che produce oggetti, in cui egli dovrebbe confermare la sua appartenenza al genere e quindi il suo essere uomo; c) dal suo genere, quindi dalla sua stessa natura, vale a dire dalla sua essenza, nonché dall'intera natura, in quanto il suo essere generico consiste nel fare di tutta la natura il suo oggetto, dunque nel comportarsi, con se stesso in quanto natura e con tutta la natura, in modo onnilaterale; d) e, di conseguenza, dall'altro uomo, in quanto la separazione dal suo oggetto, dalla sua attività e dalla natura, significa che essi oggetto, attività e natura gli vengono espropriati da un altro uomo. Infatti il rapporto di proprietà privata, divenuto opposizione come relazione attiva e quindi rapporto energetico che spinge alla risoluzione, consiste nella contraddizione tra «il lavoro, l'essenza soggettiva della proprietà privata, in quanto esclusione (*Ausschliessung*) della proprietà, e il capitale, il lavoro oggettivo,

¹⁴⁸ Ivi, p. 471; trad. it. cit. mod., p. 255.

¹⁴⁹ Ivi, p. 476; trad. it. cit., p. 261.

¹⁵⁰ Ivi, p. 477; trad. it. cit., *ibidem*.

¹⁵¹ Ivi, p. 510; trad. it. cit., p. 296.

in quanto esclusione (*Ausschliessung*) del lavoro»¹⁵², col che è detto da Marx nettamente quale è la base della separazione dell'uomo dall'altro uomo, ossia l'*esclusione* reciproca tra il lavoro della più gran parte dell'umanità o della società, da un lato, e la proprietà delle condizioni oggettive del lavoro da parte di una minoranza dell'umanità che scarica la necessità naturale del lavoro sull'altra parte della società, quella maggiore, dall'altro lato. Riprendendo questo concetto espresso nei *Manoscritti del 1844*, più tardi, nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, Marx, dopo aver premesso che la «separazione della proprietà dal lavoro appare come la legge necessaria [dello] scambio tra capitale e lavoro»¹⁵³, sottolinea che la miseria del lavoratore, entro questa separazione storicamente determinata, non significa «mancanza (*Mangel*)»¹⁵⁴, ma un «totale escludere (*Ausschliessen*)»¹⁵⁵ il lavoratore dalla ricchezza oggettiva che egli stesso ha prodotto. Infatti «il lavoro è da un lato la *povertà assoluta come oggetto*, dall'altro è la *possibilità generale della ricchezza come soggetto e come attività*»¹⁵⁶.

«La *proprietà privata* risulta così», tornando ai *Manoscritti del 1844*, «dall'analisi del concetto del *lavoro espropriato*, cioè dell'uomo *espropriato*, del lavoro alienato, della vita alienata, dell'uomo *alienato*»¹⁵⁷. Infatti, come abbiamo visto, il lavoro, in quanto ha per scopo il solo accrescimento delle ricchezze, è di per sé, dunque non solo nelle condizioni presenti, dannoso e funesto. Pertanto il lavoratore, inteso come proletario, non è altro che l'uomo espropriato del suo genere e della natura, propria e nel suo complesso, l'uomo reso astratto a se stesso. Tanto è vero che Marx, nei *Lineamenti fondamentali*, descrive come il capitale, mediante la costrizione al lavoro al di sopra del necessario, dunque mediante il pluslavoro coatto, creatore di plusvalore, ponga le basi su cui, a un certo grado del suo sviluppo storico, i bisogni della società crescono a tal punto che il lavoro al di sopra del necessario diventa un bisogno generale della società e, al tempo stesso, il tempo di lavoro per produrre e riprodurre la ricchezza della società diminuisce, in quanto questo processo di sempre più ricca riproduzione può essere fatto scientificamente, di modo che l'uomo ha la possibilità di far fare alle cose quel che prima faceva col suo lavoro immediato. Dopo di che Marx aggiunge che a questo punto del suo sviluppo storico il capitale, con

¹⁵² Ivi, p. 533; trad. it. cit., p. 321.

¹⁵³ MEW, Bd. 42, p.217; trad. it. in MEOC, vol. XXIX., Roma, 1986, p. 223.

¹⁵⁴ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., p. 224.

¹⁵⁵ *Ibidem*; trad. it. cit. mod., *ibidem*.

¹⁵⁶ Ivi, p. 218; trad. it. cit. mod., *ibidem*.

¹⁵⁷ MEW, Bd. 40, p.520; trad. it. in MEOC, vol. III, p. 306.

questa disciplina secolare del pluslavoro, si trova passivamente e suo malgrado ad aver creato un' individualità alla quale il lavoro «non appare nemmeno più come lavoro, ma come pieno dispiegarsi dell'attività stessa, di un'attività nella quale la necessità naturale nella sua forma immediata è scomparsa; al bisogno naturale è infatti subentrato un bisogno generato storicamente»¹⁵⁸, ed è a questo punto che il capitale, in una prima fase produttivo, ha cessato la sua funzione storica ed è divenuto improduttivo. Così, l'aumento illimitato del pluslavoro si rovescia nel suo opposto, ossia nella soppressione del lavoro e, in positivo, in un'attività onnilaterale volta allo sviluppo della libera individualità, subentrando alla «vecchia società borghese con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe [...] un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti»¹⁵⁹. Tornando invece, con i *Manoscritti del 1844*, all'esistenza della proprietà privata, dal cui fatto parte l'economia politica senza spiegarlo, «quando la proprietà privata appare come ragione e causa del lavoro espropriato, essa è piuttosto una conseguenza di quest'ultimo, così come gli dèi sono *in origine* non causa bensì effetto dello smarrimento dell'intelletto umano»¹⁶⁰. Come non è la religione che fa l'uomo, bensì è l'uomo che non ha ancora ritrovato se stesso o ha di nuovo perduto se stesso a fare la religione, così nell'economia politica non è la proprietà privata la causa del lavoro alienato, ma viceversa. Successivamente «questo rapporto si rovescia in un effetto reciproco. Solo all'ultimo punto culminante dello sviluppo della proprietà privata questa fa di nuovo risaltare il suo segreto: cioè che, da una parte, essa è il *risultato* del lavoro espropriato, e secondariamente ch'essa è il *mezzo* col quale il lavoro si espropria, la *realizzazione di questa espropriazione*»¹⁶¹. Da quest'azione reciproca tra lavoro alienato e proprietà privata, quale emerge nell'opposizione, divenuta relazione attiva, dunque contraddizione tra il lavoro in quanto esclusione della proprietà, e il capitale in quanto esclusione del lavoro, ossia quale emerge nella fase culminante dello sviluppo della proprietà privata, si comprendono tutta una serie di collisioni o antitesi dell'economia politica che rispecchiano le collisioni o antitesi della moderna società borghese.

La corrente più avanzata dell'economia politica, pur non spiegando la proprietà privata col lavoro alienato, si ferma al lavoro come tale, senza aggettivi,

¹⁵⁸ MEW, Bd. 42, p. 244; trad. it. in MEOC, vol. XXIX., p. 263.

¹⁵⁹ Cfr. MEW, Bd. 4, p. 482; trad. it. in MEOC, vol. VI, p. 506.

¹⁶⁰ MEW, Bd. 40, p. 520; trad. it. in MEOC, vol. III, pp. 306-307.

¹⁶¹ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 307.

e in questa accezione riconosce che «*l'essenza soggettiva della proprietà privata, la proprietà privata come attività che è per sé, come soggetto, come persona, è il lavoro*»¹⁶². Adam Smith ha concepito la proprietà privata non come uno stato esterno all'uomo, ma come avente il suo principio nel lavoro. Di conseguenza un'economia politica come quella di Smith è un prodotto del movimento reale dell'industria moderna e al tempo stesso ha fatto dell'energia e dello sviluppo di quest'industria «una forza della coscienza»¹⁶³.

Precedentemente, la corrente monetaristica dell'economia politica aveva posto la ricchezza nel denaro, quindi in uno stato esterno all'uomo, mentre la corrente mercantilistica lo aveva posto nel commercio, il che, malgrado lo spostamento più sull'attività, pure rimane qualcosa di estrinseco, cioè attività sì, ma attività che fa denaro. Perciò queste correnti dell'economia politica moderna fino a Smith appaiono come feticistiche, dunque, religiosamente parlando, come cattoliche. «Engels ha perciò denominato giustamente *Adam Smith: il Lutero dell'economia politica*. Come Lutero riconobbe la religione, la fede, quale essenza del mondo esterno e quindi si contrappose al paganesimo cattolico, come egli soppresse la religiosità esteriore, facendo della religiosità l'essenza interiore dell'uomo, come negò i preti esistenti fuori del laico, trasferendo il prete nel cuore dei laici; così vien soppressa la ricchezza esterna all'uomo, da lui indipendente, e quindi conservabile e difendibile in modo soltanto esteriore, e cioè viene soppressa questa sua oggettività esterna e priva di pensiero, allorché la proprietà privata s'incorpora nell'uomo stesso e l'uomo stesso è riconosciuto come la sua essenza, ma perciò l'uomo stesso è posto nella determinazione della proprietà privata, come, presso Lutero, in quella della religione. Dunque, sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo, l'economia politica, il cui principio è il lavoro, è, piuttosto, soltanto la conseguente effettuazione del rinnegamento dell'uomo, non stando esso stesso più in una tensione esterna verso l'esistenza esteriore della proprietà privata, ma essendo diventato esso stesso questo essere teso della proprietà privata. Ciò ch'era prima un *trovarsi fuori*, una reale espropriazione dell'uomo, è ora divenuto l'atto dell'espropriazione, dell'alienazione»¹⁶⁴.

Dunque, Smith non considera la proprietà privata come uno stato esterno all'uomo, qualcosa di indipendente, di oggettivo e senza pensiero, così come fanno il monetarismo e il mercantilismo, ma ne vede l'essenza soggettiva nel

¹⁶² Ivi, p. 530; trad. it. cit., p. 317.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Ivi, pp. 530-531; trad. it. cit. mod., pp. 317-318.

lavoro. Allo stesso modo Lutero, contro il cattolicesimo, che è feticista e quindi pagano, pone l'essenza della religione nel cuore dell'uomo ossia nella fede. Essendo però il lavoro in ogni caso lavoro alienato, ossia dannoso e funesto, l'economia politica, col riconoscere il lavoro come l'essenza soggettiva della proprietà privata, con questo movimento che appare anti-feticistico e umanizzante compie in realtà la disumanizzazione completa dell'uomo, quale si mostra nella proprietà privata al suo massimo stadio di sviluppo, quando essa diventa contraddizione tra il lavoro come esclusione della proprietà e il capitale come esclusione del lavoro. Allo stesso modo, essendo la religione in ogni caso l'autocoscienza dell'uomo che non ha ancora conquistato o che ha di nuovo perduto se stesso, Lutero, mettendo nella fede l'essenza del mondo, esterno e facendo della religiosità l'essenza interiore dell'uomo, rende però interiore il prete, ossia dietro la distruzione della schiavitù per devozione istituisce la schiavitù dell'uomo accettata per convinzione. Lutero, il monaco, e Hegel, il filosofo, sono i massimi rappresentanti del fatto che in Germania le rivoluzioni iniziano nel cervello, e che al di qua del Reno la teoria ha un'importanza specificamente pratica. Infatti, adesso vediamo che sia il monaco che il filosofo dell'al di qua del Reno incontrano il massimo economista politico moderno che sta al di là della Manica, dove c'è realmente il movimento della proprietà privata come relazione attiva ossia contraddizione tra il lavoro in quanto esclusione della proprietà e il capitale in quanto esclusione del lavoro, e c'è realmente il movimento dell'industria moderna, di cui l'economia politica che pone come essenza soggettiva della proprietà privata il lavoro, fa dell'energia e dello sviluppo di essa una forza della coscienza.

Poiché l'economia politica che esprime il movimento dell'industria moderna, sostiene che l'essenza della ricchezza è soggettiva dunque attiva, cioè consiste nel lavoro, essa non può determinare la proprietà privata a partire dai condizionamenti e barriere locali, nazionali ecc., giacché in tal modo considererebbe, appunto, la proprietà privata e dunque l'alienazione come uno stato, una condizione estrinseca all'uomo, non per sé, dunque come un'alienazione solo oggettuale. Perciò quest'economia politica si pone in modo cosmopolitico, universale e come l'unica politica, l'unica barriera e l'unico vincolo, quindi si presenta come qualcosa di progressivo, di umanizzante, fondato sulla spontaneità e la libertà di movimento dell'uomo. Ma poiché il lavoro inteso come soggetto della proprietà privata, è la riduzione dell'uomo a un'essenza unilaterale e astratta, alla miseria assoluta come oggetto e come soggetto, dunque a proletario, ecco che quest'economia politica, nel suo ulteriore sviluppo, abbandona quest'ipocrisia, per la quale ha posto al centro l'uomo e vie-

ne fuori «in tutto il suo *cinismo*. E fa questo allorché – noncurante di tutte le apparenti contraddizioni in cui l'avvolge questa teoria – determina molto *più ristrettamente* e perciò *più acutamente* e *più conseguentemente* il lavoro come l'unica *essenza della ricchezza*, e prova che le conseguenze di questa teoria, all'opposto della primitiva concezione, sono piuttosto *avverse all'uomo*»¹⁶⁵. Da Smith a Jean-Baptiste Say a David Ricardo e a James Mill, questo cinismo va aumentando nella misura in cui si sviluppa la base economica di tale economia politica, l'industria, della quale essa finisce, senza saperlo, col mettere in luce le contraddizioni. E soprattutto quest'economia politica, proprio in quanto procede coerentemente, non si fa illusioni e descrive la dannosità del lavoro senza concessioni o sentimentalismi. Procedendo scientificamente, quindi secondo verità, essa finisce col confermare il lavoro alienato, cioè l'umanità ridotta in miseria assoluta, come fonte soggettiva della ricchezza ovvero della proprietà privata. «Poiché essi fanno della proprietà privata nella sua forma attiva il soggetto, e dunque fanno l'uomo l'essenziale, e al contempo lo fanno essenziale in questo inessenziale, la contraddittoria realtà corrisponde, così, interamente all'essenza pienamente contraddittoria che hanno riconosciuto come principio. Lungi dal confutarlo, la dilacerata *realtà dell'industria* conferma il loro principio *in sé dilacerato*. Il loro principio è appunto il principio di questa scissione»¹⁶⁶.

Hegel si pone precisamente dal punto di vista della concezione che l'economia politica ha del lavoro come lavoro astratto, quindi alienato. Nella dialettica della negatività egli, come abbiamo visto, comprende il lato positivo del lavoro, poiché comprende l'autoproduzione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come alienazione e soppressione dell'alienazione, dunque comprende che l'uomo è il risultato del proprio lavoro e che il reale atteggiamento attivo dell'uomo come essenza generica, atteggiamento possibile solo nella storia ossia nell'agire in comune degli uomini, si ha nel rapportarsi a oggetti nella forma dell'alienazione. Ma questo è precisamente il lavoro dannoso e funesto che è la radice della proprietà privata, la quale è, a sua volta, nel suo compiersi secondo il suo concetto, il mezzo della realizzazione del lavoro alienato. Insomma, quello che Hegel correttamente comprende, è il lavoro astratto come cuore del società borghese e lo trasfigura nell'idea. Invece Hegel non comprende il lato negativo del lavoro, poiché la soppressione dell'alienazione

¹⁶⁵ Ivi, pp. 531; trad. it. cit. mod., p. 318.

¹⁶⁶ *Ibidem*; trad. it. cit., pp. 318-319.

avviene dentro l'alienazione – cosa che si manifesta in tutto il movimento dell'autocoscienza a cui Hegel riduce l'uomo -, così come l'economia politica riduce la più grande parte dell'umanità a lavoro astratto e dunque a proletariato, vale a dire a una classe la cui unica ed esclusiva ragione di esistenza è accrescere le ricchezze di una minoranza di altri uomini. «Il lavoro è il *divenir per sé dell'uomo nell'alienazione* o in quanto uomo *alienato*. Il lavoro che Hegel soltanto conosce e riconosce è il lavoro *spirituale astratto*. Questo, che costituisce dunque in genere la *essenza* della filosofia, *l'alienazione dell'uomo che conosce se stesso*, o la *alienata scienza autocosciente*, questo intende Hegel come l'essenza di essa filosofia, e può quindi rispetto alla filosofia anteriore ricapitolarne i diversi momenti e presentare la sua filosofia come *la* filosofia. Ciò che gli altri filosofi hanno fatto – cioè di intendere momenti particolari della natura e della vita umana come momenti dell'autocoscienza e invero dell'astratta autocoscienza – Hegel lo *sa* come il *fare* della filosofia. Perciò la sua scienza è assoluta»¹⁶⁷.

Espulso da Parigi con decreto di Guizot, Marx emigra a Bruxelles dove si sarebbe stabilito anche Engels nella primavera del 1845. Insieme, dice Marx, «decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofia»¹⁶⁸.

A questo punto anche il materialismo di Feuerbach apparve a Marx non andare oltre la posizione di tutto il materialismo fino a quel momento. Infatti, scrive Marx nella prima delle sue *Tesi su Feuerbach*, anche quest'ultimo concepisce «l'oggetto (*Gegenstand*), la realtà, la sensibilità solo sotto la forma dell'*obietto* (*Objekt*) o dell'*intuizione*; ma non come *attività sensibile umana, prassi*, non soggettivamente»¹⁶⁹. E allora, da questo punto di vista l'idealismo finisce con il trovarsi più avanti di Feuerbach in quanto considera l'aspetto attivo, dunque soggettivo; infatti come abbiamo visto Hegel considera autoprodersi dell'uomo come un processo, mediante tutto quel movimento di oggettivazione come alienazione e di revoca dell'alienazione, e così coglie l'essenza del lavoro. Certo, in opposizione speculare al materialismo, l'idealismo considera a sua volta l'attività e la soggettività solo astrattamente, «perché ovviamente l'idealismo non conosce l'attività sensibile reale come tale»¹⁷⁰, per

¹⁶⁷ Ivi, pp. 574-575; trad. it. cit., p. 361.

¹⁶⁸ MEW, Bd. 13, p. 10; trad. it. in MEOC, vol. XXX, p. 299.

¹⁶⁹ MEW, Bd.3, p. 5; trad. it. in MEOC, vol. V, p. 3.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

cui a soppressione dell'alienazione avviene dentro l'alienazione stessa e perciò l'unico lavoro che Hegel concepisce è quello astratto del pensiero puro. Certamente Feuerbach ha ragione a volere «oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero»¹⁷¹. Ma Feuerbach considera l'attività teoretica come il più alto e solo atteggiamento umano. Di conseguenza, Feuerbach non può concepire «l'attività umana stessa come attività *oggettiva (gegenständlich)*»¹⁷². Quindi egli riduce «la pratica»¹⁷³ agli interessi egoistici individuali, «soltanto nella raffigurazione sordidamente giudaica»¹⁷⁴, quindi non può comprendere che cosa significa «l'attività “rivoluzionaria”, “pratico critica”»¹⁷⁵

Con queste e altre dieci tesi, scritte da Marx e dimostrate tra il 1845 e il 1846 nell'*Ideologia tedesca* insieme con Engels, i due grandi comunisti o socialisti scientifici iniziano il cammino verso il giugno 1848, primo tentativo dell'umanità di osare l'emancipazione appunto, umana senza aggettivi.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁷⁵ *Ibidem.*

Gentile e la *Fenomenologia dello spirito*

Roberto Morani

1.

In un articolo del 1927, apparso sul «Giornale critico della filosofia italiana», Galvano Della Volpe individuava le ragioni del dissenso “hegeliano” tra Benedetto Croce e Giovanni Gentile nella diversa valutazione che i due filosofi davano della *Fenomenologia dello spirito* e della sua relazione con il sistema¹. In effetti non è difficile mostrare come nella lettura di Hegel compiuta da Croce l’opera del 1807 non svolga nessuna funzione rilevante: dalla scarsità di riferimenti nella monografia del 1907, *Ciò che è vivo e ciò che morto della filosofia di Hegel*, si passa infatti alla ancora più sintomatica assenza della *Fenomenologia dello spirito* dal novero delle opere hegeliane – l’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1907), i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1913), la *Scienza della logica* (1924-1925) – inserite nella collezione di filosofi moderni, diretta dallo stesso Croce per la casa editrice Laterza. Un’assenza che non sfuggirà a Gentile se, nel 1923, in una nota aggiunta alla seconda edizione de *La riforma della dialettica hegeliana*, si preoccuperà di rassicurare gli studiosi che «una trad. it. si [sta preparando] anche della *Fenomenologia*»².

¹ «Morto l’hegelismo scolastico, la storia ha mostrato poi che la *Logica*, il Sistema, sopravviverà non solo assorbendo essa in sé la *Fenomenologia*, ma, altresì, venendo essa assorbita nella *Fenomenologia*. La storia ha mostrato che ambo i due punti di vista sono possibili. Non occorre andar lontano. Benedetto Croce colla sua concezione della Logica come *scienza del concetto puro* e la sua dottrina delle *forme* dello spirito [...] è il primo punto di vista, accennato, di una riforma dell’hegelismo scolastico. Giovanni Gentile, con la sua logica come *teoria del conoscere*, e la relativa dottrina dello spirito come *atto*, dialettica di soggetto e oggetto, è il secondo punto di vista. Alla filosofia di domani spetterà di decidere quale dei due punti di vista [...] sia il più fecondo di risultati» (G. Della Volpe, *Il problema della “Fenomenologia” hegeliana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», VIII, 1927, 3, pp. 190-209, a pp. 208-209).

² G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 69-96, a p. 71, nota 1 (d’ora in poi, in sigla RDH). In realtà, l’annuncio rimarrà senza seguito e, sulla base della documentazione esistente, non è nemmeno possibile stabilire a quale progetto editoriale si stessero riferendo quelle parole; ma ciò che qui conta è che Gentile abbia manifestato la preoccupazione di segnalare agli studiosi un’imminente traduzione moderna

La distanza e la freddezza di Croce nei confronti della *Fenomenologia* sono tratti che permeano l'intero pensiero crociano, dalla *Prefazione* alla traduzione dell'*Enciclopedia*, fino al saggio del 1949, intitolato *L'odierno "rinascimento esistenzialistico" di Hegel*³. Per Croce, infatti, la *Fenomenologia* è soltanto una prima, provvisoria e inadeguata esposizione del sistema hegeliano, un esordio stilisticamente e filosoficamente immaturo, destinato a cedere il passo, nel prosieguo della produzione di Hegel, all'*Enciclopedia*, opera dotata di un'organizzazione più rigorosa, di una forma espressiva maggiormente adeguata alla fondazione concettuale, di un metodo dialettico perfezionato nel suo caratteristico andamento triadico, nella quale la ricchezza dei contenuti è coniugata con la loro sintesi unitaria.

2.

Ma come aveva ben notato Della Volpe, la via d'uscita (di matrice attualistica) dalla crisi del sistema hegeliano, prospettata da Gentile, implica invece una consistente rivalutazione della *Fenomenologia*. Precursore di questo differente orientamento ermeneutico è Bertrando Spaventa, la cui memoria del 1864, intitolata *Le prime categorie della logica di Hegel*, costituisce «la prima di una lunga serie di tentativi di concepire la *Fenomenologia dello spirito* come nucleo del sistema»⁴. È una svolta esegetica rilevante, perché, fino a quel momento, sia tra i sostenitori sia tra gli avversari della filosofia hegeliana, la *Fenomenologia* non possedeva questa centralità: tra i primi, basti ricordare Karl Rosenkranz, che nella sua celebre biografia su Hegel utilizzava la categoria storiografica della “crisi fenomenologica del sistema” al fine di evidenziare la discontinuità dell'opera di Jena rispetto al precedente periodo di formazione, giudicandola più un travagliato punto di partenza per i futuri sviluppi sistematici che non l'acme della produzione hegeliana, costituita invece dalla

dell'opera del 1807, che sostituisce quella ottocentesca e ormai sorpassata di Alessandro Novelli (F. Rossi-Romani, Napoli 1863). Come è noto, la prima traduzione italiana moderna della *Fenomenologia* sarà approntata da Enrico De Negri, tra il 1933 e il 1936, per la Nuova Italia di Firenze.

³ Sul tema si veda R. Morani, “*Il più difficile tra i libri dello Hegel*”. *Croce e la Fenomenologia dello spirito*, in «Annuario filosofico», XXXIII, 2017 (in corso di stampa). Sulla lettura crociana di Hegel si veda il quarto capitolo di R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano 2015, spec. pp. 407-622, a cui si rimanda anche per i riferimenti bibliografici.

⁴ D. Henrich, *Anfang und Methode der Logik* [1963], in Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, 1988⁴, pp. 73-94, a p. 83, nota 6.

prima edizione dell'*Enciclopedia*⁵; tra i secondi, si pensi invece all'implacabile critico del pensatore di Stoccarda, Rudolf Haym, il quale riconosceva nel compendio enciclopedico «l'unica effettiva esposizione completa che Hegel ha compiuto della sua filosofia»⁶. In questo quadro di scarsa considerazione della *Fenomenologia dello spirito*, colpiscono le dichiarazioni contenute nelle lettere di Bertrando Spaventa al fratello Silvio, in cui la *Fenomenologia* è definita nientemeno che «come fondamento della *Logica*»,⁷ come «l'opera principale di Hegel. Senza di essa (almeno così credo per ora, anzi così è) tutta la *Logica* e il resto sta in aria»,⁸ che preannunciano una differente lettura dei testi hegeliani e una ridefinizione dei loro rapporti gerarchici consolidati.

Per rispondere alle obiezioni sollevate da Friedrich Trendelenburg, nelle *Logische Untersuchungen* (1840), alla fondazione hegeliana del divenire – che dipenderebbe dal tacito e abusivo ricorso all'intuizione sensibile, dal momento che l'identità delle prime due forme logiche, nonché il loro profilo quieto, non consentono di assicurare il passaggio al *Werden* – Bertrando Spaventa presenta nella memoria del 1864 una revisione del cominciamento logico: per evitare che il movimento dialettico si arresti fin dall'inizio, Spaventa elabora una strategia riformatrice fondata sulla retrocessione della presenza decisiva della soggettività pensante già all'altezza dei primi contenuti noematici, sebbene in questo grado aurorale la sua attività sia ancora coperta da un velo di semplicità e di indeterminatezza. In tal modo egli attribuisce alla *Fenomenologia*, segnatamente alla conclusione del cammino della coscienza, la chiave per comprendere l'avvio e la natura della logica, polemizzando con gli interpreti che ritengono possibile, «senza la *Fenomenologia*, elevar[s]i all'essere – a questo Primo nella Scienza – mediante una astrazione assoluta e subitanea [...] e dall'essere procedere, pensando, alle altre categorie»⁹. Il cominciamento logico presuppone la mediazione fenomenologica, ossia il raggiungimento di una posizione

⁵ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844, pp. 201-215 e p. 306; tr. it. *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, pp. 217-230 e pp. 322-323.

⁶ R. Haym, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Gaertner, Berlin 1857, p. 337.

⁷ *Epistolario di Bertrando Spaventa*, vol. I: 1847-1860, a cura di M. Rascaglia, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995, p. 156.

⁸ *Epistolario di Bertrando Spaventa*, cit., p. 164.

⁹ B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in Id., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2009, pp. 327-397, a p. 378 (d'ora in poi, in sigla OS).

in cui la *opposizione*, che è la *coscienza in generale*, cessa e si risolve: il sapere (il soggetto) e il saputo (l'oggetto) sono diventati lo stesso; il soggetto, come sapere, non è più semplice Io, semplice funzione soggettiva, ma l'*atto* della realtà stessa, e l'oggetto, come saputo, non è più semplice oggetto, semplice realtà, ma *mentalità*. La realtà come mentalità – cioè che la vera *entità è mentalità*: tale è il risultato della *Fenomenologia*. [...] *L'essere*, dunque, che risulta dalla *Fenomenologia* e da cui comincia la *Logica*, appunto perché assolutamente trasfigurato, è essenzialmente *mentale* (OS, 379-380).

3.

Queste concise e serrate formulazioni rivelano che «il punto cruciale da cui prese l'abbrivio il tentativo spaventiano di riforma della dialettica hegeliana, poi proseguito e assolto da Gentile, è il problema del rapporto, in Hegel, della *Fenomenologia* con la *Logica*»¹⁰. Nel suo progetto filosofico, Gentile ha radicalizzato la soluzione soggettivistica elaborata da Spaventa e conferito alla *Fenomenologia* una funzione ancora più decisiva rispetto a quella, pur importante, di *condizione di possibilità/comprendibilità della logica*, assegnatale dal predecessore. Con l'apparato teorico attualistico, infatti, non viene meno soltanto la *separazione* di fenomenologia e logica, bensì la possibilità della loro stessa *distinzione*, si assiste cioè alla loro *immedesimazione*: in virtù di questa *reductio ad unum*, «l'«essere con cui cominciava la logica hegeliana non doveva più interpretarsi come esito del percorso fenomenologico, ma come lo sprigionarsi dell'orizzonte fenomenologico assoluto»¹¹.

Se questa concezione sarà definitivamente conquistata da Gentile negli anni Dieci, già negli scritti precedenti si affaccia una valutazione positiva dell'opera di Jena: per esempio, nel primo dei due saggi giovanili su Marx, intitolato *Una critica del materialismo storico* (1897), si legge: «È stato detto e si vuol ripetere che chi vuol intendere la Logica di Hegel, ne legga prima la *Fenomenologia*, e si ricordi che la chiave di questa è nel criticismo kantiano»¹². La medesima tesi si ritrova tre anni dopo, in un libro dedicato a *L'insegnamento della filosofia nei licei*: «Ma andate un po' a intendere la Logica di Hegel, senza aver studiato prima la *Fenomenologia*». E nel medesimo volume giovanile, alla domanda su come Hegel legittimi le conoscenze astratte della logica, Gentile risponde:

¹⁰ V. A. Bellezza, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 685-756, a p. 693.

¹¹ D. Spanio, *Giovanni Gentile*, Carocci, Roma 2011, pp. 143-144.

¹² G. Gentile, *La filosofia di Marx: studi critici* [1899], Sansoni, Firenze 1955, p. 39.

«Per mezzo della Fenomenologia. L'avete letta? Questo libro meraviglioso vi dimostra...»¹³.

È l'intenso confronto con gli studi hegeliani di Spaventa a indirizzare Gentile verso la *Fenomenologia*: non a caso, infatti, uno dei riferimenti più significativi all'opera del 1807 è contenuto proprio nell'ampia prefazione stesa per il volume spaventiano di *Scritti filosofici* (1900), da lui curato.

Mi limito a richiamare l'attenzione su quella parte dei *Principii*, dove l'autore [Spaventa], maturando un concetto accennato nella *Fenomenologia*, scopre nella conoscenza un sapere che non è più semplice sapere; ma in quanto sapere, è agire, operare. [...] Questo concetto, dallo Spaventa lucidamente esposto, è, a nostro avviso, la chiave d'oro della nuova gnoseologia dopo Kant; ed è gran merito del nostro filosofo averlo rilevato nella *Fenomenologia* hegeliana e messo in luce¹⁴.

All'inizio del secolo, dunque, la concezione gentiliana del rapporto tra fenomenologia e logica sembra non oltrepassare le colonne d'Ercole della linea interpretativa di Spaventa: «quel che possiamo dire di ogni grado della fenomenologia», osserva Gentile, «non possiamo dirlo del concetto, cui la fenomenologia mette capo e donde la logica, cioè la filosofia incomincia»¹⁵. Anche se subito dopo egli si premura di aggiungere che «il concetto non è reale in quanto vuoto e puro concetto, ma in quanto contiene e in vera tutti i gradi della fenomenologia»¹⁶, si deve però riconoscere che, già qualche anno dopo, maturata la svolta attualistica, quella configurazione del rapporto tra fenomenologia e logica, descritta nei termini del legame tra un punto di arrivo e un punto di partenza, non sarà più reperibile nei testi gentiliani, in quanto presuppone pur sempre una divaricazione, sebbene ricondotta nei limiti di un nesso fondamentale. Questa posizione viene ribadita per l'ultima volta nella recensione del 1904 al volume di James Black Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic: a General Introduction to Hegel's System* (Macmillan, New York-London 1901), laddove Gentile lamenta che Augusto Vera, nella sua attività di traduttore, ha trascurato «quella *Fenomenologia dello spirito*, nella quale avrebbe dovuto fornire la chiave della Logica». E aggiunge: «A

¹³ G. Gentile, *L'insegnamento della filosofia nei licei*, Sandron, Palermo 1900, pp. 90 e 41.

¹⁴ L'ampia introduzione di Gentile è originariamente apparsa con il titolo *Della vita e degli scritti di Bertrando Spaventa*, in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Morano, Napoli 1900, pp. XIX-CXXXIX; ristampata in volume autonomo, con parecchie varianti e aggiunte, con il titolo *Bertrando Spaventa* (Vallecchi, Firenze 1924), ora si legge in apertura del vol. XXIX delle *Opere* di Giovanni Gentile (Le Lettere, Firenze 2001, pp. 5-174, la citazione si trova a pp. 126-127), intitolato anch'esso *Bertrando Spaventa*. D'ora in poi, il volume XXIX viene citato con la sigla BS.

¹⁵ G. Gentile, *L'insegnamento della filosofia nei licei*, cit., p. 42.

¹⁶ G. Gentile, *L'insegnamento della filosofia nei licei*, cit., p. 43.

chi si rifà oggi su Hegel conviene infatti riprendere lo studio della Logica, e perciò della Fenomenologia, senza la quale quella è una sfinge di cui nessun Edipo potrà mai svelare l'enimma» (RDH, 71). E più avanti la *Logica* è definita, perfettamente in linea con la lettura spaventiana, come «la conseguenza della *Fenomenologia dello spirito*», la quale, da parte sua, costituisce «l'immediata introduzione alla Logica» (RDH, 74).

4.

Bisognerà attendere otto anni perché Gentile giunga a unificare fenomenologia e logica: la svolta si compie in una comunicazione tenuta alla Biblioteca di Palermo il 16 dicembre 1912, e raccolta l'anno successivo con il titolo *Il metodo dell'immanenza* nel volume *La riforma della dialettica hegeliana*. In questo scritto, Gentile denuncia che, nella storia della filosofia, si è imposto il primato della trascendenza persino in quelle dottrine che hanno, in buona fede, ritenuto di perseguire l'ideale della pura immanenza; Platone è il pensatore che ha egemonizzato il modo tradizionale di concepire il compito del pensiero: la sua concezione dialettica, che comanda di sollevarsi gradualmente dalle cose sensibili all'idea suprema,

è via che conduce a una meta, in cui è riposto ogni valore, e per ciò stesso è di qua da ogni valore. Giacché quelle idee a cui il filosofo si sforza di pervenire dialetticamente, sono, per Platone, tutto: l'essere, la verità, l'assoluto, fuor del quale non v'è nulla; e fuori del quale il metodo dialettico o la mente dialetticamente pensante per raggiungere, in capo alla via da lei percorsa, l'assoluto nell'unità della sua molteplicità e nella molteplicità della sua unità, non può essere altro che questo nulla (RDH, 197-198).

Nello svolgimento del pensiero occidentale la cesura rispetto al predominio del modello trascendente istituito da Platone si deve alla comparsa del criticismo kantiano che, scoprendo lo statuto produttivo della soggettività, ha posto termine alla scissione di conoscenza e realtà, sebbene la scissione tra fenomeno e cosa in sé ne abbia limitato le potenzialità concettuali e abbia lasciato spazio a un margine di oggettività. Con l'avvento della filosofia hegeliana è sembrata abolita «ogni trascendenza, risolta perfettamente la realtà nel soggetto che la conosce» (RDH, 226).

Malgrado abbia contribuito a provocare la crisi del platonismo, la dottrina hegeliana non riesce però a raggiungere la meta dell'immanenza, in quanto lascia sussistere una serie di processi preesistenti, autonomi ed esterni al pensiero in atto.

I due più notevoli residui di trascendenza che rimangono nel metodo del suo filosofare si scorgono manifestamente: 1° nella distinzione della sua *Fenomenologia* dalla *Logica* nella prima forma del sistema, quando la prima opera fu pubblicata a principio (nel 1807) come una “parte prima del sistema”; 2° nella configurazione definitiva del sistema, tripartito in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito (RDH, 227).

Il riconoscimento dell’esistenza di una *Fenomenologia* antecedente alla logica, ossia di un processo conoscitivo che precede la conquista della verità,

importa tra autocoscienza fenomenologica e autocoscienza assoluta, tra pensiero e pensiero una distinzione analoga a quella delle due dialettiche platoniche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda. Il processo dialettico della fenomenologia dunque non è un processo dentro la verità, ma un processo alla verità: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma soprannuotante ad esso, come le idee platoniche all’anima infiammata da Eros, e come l’intelletto attivo all’intelletto passivo di Aristotele (RDH, 227).

Per Gentile non è sufficiente arrestarsi a criticare il *dualismo* tra fenomenologia e logica, come aveva fatto Spaventa, ma è necessario spingersi oltre, fino al punto estremo di negarne la stessa *differenza*, la quale presuppone l’assunzione – rovinosa dal punto di vista attualistico – di una norma dialettica già definita, compiuta, realizzata, autonoma dal *Denkakt* e in qualche modo sottratta alla sua assoluta misura.

Una logica fuori della fenomenologia, che vi mette capo, è la dichiarazione della trascendenza della verità al pensiero, che deve sollevarsi fino ad essa per attingere il suo valore. Né giova a ricostituire l’unità il considerare che la logica è la verità della fenomenologia, e meta necessaria della libera dialettica di questa; perché la differenza non perciò si abolisce, e consiste sempre tra un sapere che non è assoluto e il sapere assoluto. Sicché la meta del pensiero fenomenologico contiene sempre qualche cosa che manca invece a questo; e se questo qualche cosa è il carattere essenziale della verità, questa viene ad essere trascendente a tutto il processo spirituale, che deve raggiungerla; e si riproduce l’antica e vieta concezione dello spirito vuoto di contro alla verità da conquistare in grazia del metodo filosofico (RDH, 227-228).

Anche Gentile, come Croce, critica l’idea che vi sia un’*introduzione al sistema*, ma, a differenza dell’amico/rivale, non denuncia l’origine *didascalico-rappresentativo* della distinzione tra una posizione ingenua, esterna o preliminare e lo *Standpunkt* della scienza¹⁷: il suo obiettivo polemico è piuttosto l’insostenibile divario tra aspirazione e conquista della verità, riconducibile all’irrisolta presenza di un presupposto naturalistico, di un residuo dogmatico, fattuale, che la rigorizzazione del piano dell’immanenza dovrebbe liquidare *in toto*. Con il suo ordinamento progressivo di determinazioni e di ne-

¹⁷ Cfr. B. Croce, *Il primo o “il cominciamento”*, in Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1913, pp. 173-180, a p. 174.

gazioni interdipendenti, con la sua razionale necessità che pretende di essere affrancata dal pensiero pensante, la successione dialettica delle *Denkformen* si riduce a una molteplicità irrelata di contenuti concettuali privi di vera unificazione: l'unica soluzione possibile per portare a compimento l'innovazione metodologica avviata da Hegel è quella di «unificare da una parte fenomenologia e logica, e dall'altra logo e spirito: e per tal via s'attinge il vero metodo dell'immanenza» (RDH, 229).

I due gravi difetti della filosofia hegeliana – la distinzione della fenomenologia dalla logica e la mancata identificazione del logo con lo spirito – dipendono per Gentile dallo smarrimento «del punto di vista della nuova metafisica conquistato nella *Critica della ragion pura*, che è quello che ora si vorrebbe instaurare in tutto il suo rigore con l'idealismo attuale» (RDH, 229). Hegel avrebbe compiuto un passo indietro rispetto a Kant, ritenendo di poter e di dover guadagnare «il pensiero (e la realtà) fuori dell'atto del pensiero, in cui il pensiero si realizza: laddove il concetto dell'apriori, [...] che rese possibile a Kant la sua nuova intuizione del mondo, non è altro che atto, funzione, pensare puro, attualità soggettiva, Io nell'atto di pensare» (RDH, 230). Smarrito il rapporto dinamico, produttivo, immanente del pensiero con le sue determinazioni, la dialettica hegeliana ricade nella tradizionale configurazione oggettivistica, statica, descrittiva, che considera le categorie «come concetti da concepire, non come concetti da realizzare: *cogitata*, non *cogitatio*. Ora il pensato è il pensiero, essenzialmente adialettico, sottratto alla soggettività e fissato in sé di contro all'Io: come la verità platonica, aspirazione eterna dell'anima, ma non possesso di questa» (RDH, 230-231). Al fondo della logica hegeliana si annida un opaco e irriducibile fondo sostanzialistico, che impedisce di assolutizzare la soggettività e di risolvere l'astratto nel concreto, il noema nella noesi. Ricondotto alla sua vera natura di pensiero pensante,

il pensiero logico, non guardato più nel suo astratto contenuto, ma nel suo eterno atto, è sì necessario ed assoluto, ma della stessa necessità ed assolutezza del preteso pensiero fenomenologico; e vien meno la posizione privilegiata della logica. La quale diventa un momento, essa stessa, della fenomenologia divenuta, a sua volta, tutta logica; e la *Wissenschaft der Logik* cessa di essere il vangelo d'una legge estramondana, trascendente ogni filosofia come ogni altro processo storico, dello spirito o della natura, e diventa un anello di quell'eterno sistema del pensiero, che è tutto in ogni suo momento (RDH, 231).

Tutto in ogni suo momento: il che significa che in ogni frammento della vita, in ogni manifestazione della storia, in ogni istante il pensiero, in quanto *actio mentis*, è la totalità realizzata, la quale non ha più bisogno di svolgersi attraverso un graduale processo autodeterminativo dall'origine alla destina-

zione finale, dall'in sé al per sé. La distinzione della *Fenomenologia* e della *Logica* può finalmente cessare in quanto la dimensione speculativa del sapere assoluto produce ed esprime l'identità di soggetto e oggetto, il cui guadagno rende superflua ogni prosecuzione della dialettica in quanto ciascuna tappa ulteriore si rivela una produzione finita e contingente dell'infinita energia della *cogitatio*, una mera esemplificazione empirica priva di valore normativo.

5.

Nel lungo articolo *Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo*, apparso a puntate tra il 1913 e 1914 su «La Critica», Gentile ritorna a occuparsi del tema del rapporto tra fenomenologia e logica, prendendo in esame il volume delle lezioni tenute da Spaventa all'Università di Napoli nel 1861¹⁸, nella cui appendice, intitolata *Schizzo di una storia della logica*, si legge che la critica hegeliana a Schelling consiste nel tentativo di giustificare l'identità e di non presupporla dogmaticamente come data per via intuitiva. E Spaventa aggiunge: «Per me tutto il valore di Hegel, qui, è questo: provare la identità. L'ha provata egli davvero? Questa è un'altra quistione» (OS, 1396).

Nel suo commento al passo, Gentile ritiene che, per Spaventa, «Hegel lavorò a questa prova, ma non la diede; e che perciò bisognava continuare a lavorare ad essa, con lo stesso metodo e nello stesso indirizzo» (BS, 253). Alla domanda se Spaventa ritenesse di avere compiuto lui stesso questo progetto filosofico, Gentile risponde che, per il suo predecessore, provare l'identità «significa due cose: 1) provare la mentalità come realtà, ossia che la mente non è soltanto la nostra mente soggettiva, ma la mente assoluta; 2) provare la mentalità come mentalità, ossia che la mente è un certo processo logico» (BS, 253-254). La prima prova costituisce il cammino fenomenologico e la seconda indica la costruzione logica. E Gentile precisa che Spaventa

non senza difficoltà, attestate dal lungo tenace lavoro del suo pensiero intorno al rapporto della *Fenomenologia* con la *Logica* ritenne sempre che la prova hegeliana, questa soluzione richiesta dal problema kantiano, che è come dire la nuova metafisica della mente, comprendesse essenzialmente i due processi: il fenomenologico e il logico: e quando espose anche lui

¹⁸ L'opera è originariamente apparsa con il titolo *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli: 23 novembre - 23 dicembre 1861*, Tip. Vitale, Napoli 1862. Dopo una seconda edizione uscita nel 1886 per la casa editrice Morano di Napoli, Gentile ha ripubblicato l'opera di Spaventa con il nuovo titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1908.

[Spaventa] la nuova metafisica, ossia la logica hegeliana, ne' suoi *Principii di filosofia* del 1867, non mancò di premettervi un'introduzione che sotto il nome di teoria della conoscenza, riproduce, semplificandola, la *Fenomenologia*, come prova che la mente fa di se stessa quale mente assoluta, o quella mentalità di essere e di pensare raggiunta dallo Schelling, e che deve spiegarsi quindi come sistema delle categorie logiche (BS, 254).

Il limite del progetto riformatore di Spaventa dipende dalla conservazione dell'architettura triadica del sistema hegeliano, ossia dalla mancata comprensione che la radice ultima della difficoltà a procedere *oltre lo Hegel storico* risiede proprio «in questa stessa distinzione delle due prove, e in questa separazione della fenomenologia dalla logica: la quale separazione mantiene al logo hegeliano, cioè al puro pensare, all'Io trascendentale, quel medesimo carattere dommatico, che era proprio dell'identità schellinghiana» (BS, 254-255). Che Spaventa abbia mantenuto separati il cammino fenomenologico e il processo logico emerge nelle pagine di *Logica e metafisica*¹⁹, in relazione al problema del "primo scientifico", il quale

è mediato (e quindi provato), in quanto è il risultato finale della critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza di conoscere; ed è immediato cioè Primo, in quanto nel giro della scienza (logica, natura, spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono. Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede, che l'Ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il Primo scientifico è in questa immediato e in quella mediato (OS, 1915).

Per Gentile queste formulazioni prospettano una «soluzione illusoria, sembrata accettabile allo Spaventa per effetto d'una mera abitudine scolastica. Giacché, si chiamino con due nomi o con un nome solo, quelle due scienze, delle quali l'una finisce dove comincia l'altra, e l'una fornisce all'altra il proprio oggetto [...], non possono essere due scienze distinte, ma una scienza sola la quale proverà un processo unico. E allora il vero Primo della logica sarà il Primo della Fenomenologia» (BS, 257). Ancora una volta la soluzione proposta da Gentile consiste dell'assorbimento della logica nella fenomenologia: senza l'unificazione dei due processi di pensiero, si riaffaccia un ambito di oggettività sottratto al pensiero pensante *in actu*. In questo modo, consapevolmente o meno, si tradisce la linea immanentistica, in quanto non si *sta* nella verità, non ci si colloca nell'orizzonte sempre già compiuto della sua luminosa

¹⁹ L'opera, composta dai materiali per le lezioni napoletane, è uscita con questo titolo nel 1911 presso Laterza grazie all'iniziativa editoriale di Gentile, che ha rifiuto i *Principii di filosofia* – pubblicati da Spaventa nel 1867 per lo Stabilimento tipografico Ghio, e apparsi nel 1886, in seconda edizione, dopo la morte del filosofo di Bomba, presso la casa editrice Morano di Napoli – con inediti conservati da Sebastiano Maturi.

manifestazione, ma ci deve innalzare a essa come termine ultimo di una ricerca o risultato di un'ascesa progressiva, comunque a partire da un'aporetica condizione di mancanza e di penuria, che costringe il pensiero a passare da un *terminus a quo* a un *terminus ad quem*, contraddicendo il principio fondamentale dell'attualismo.

Gentile considera d'altronde sintomatico l'imbarazzo che coglie l'autore dello *Schizzo di una storia della logica* quando cerca di definire i lineamenti concettuali del cammino fenomenologico:

Questa propedeutica – scrive Spaventa – che è scienza e prova il Primo della scienza; ci è solo in quanto ci siamo noi, coscienza o spirito finito; noi dobbiamo elevarci alla scienza, non siamo immediatamente scienza. La vera scienza, invece, ci è in sé, assolutamente; è non solo umana, ma divina; quando l'altra è solo umana, non divina. È divina come momento della vera scienza, non come propedeutica. Dio non ha bisogno di propedeutica (OS, 1419-1420).

In queste parole trapela, secondo Gentile, la difficoltà di Spaventa a sciogliere il nodo problematico del rapporto tra fenomenologia e logica con la sua strumenzione teorica, inducendolo a sostenere, in modo palesemente contraddittorio, che la via percorsa dalla coscienza per innalzarsi alla scienza

è propedeutica e non è propedeutica; e salta fuori un Dio, il quale, per non aver bisogno di propedeutica, si riduce a una scienza con un Primo che è poi un atto d'arbitrio, e rende arbitraria tutta la scienza. Giacché è fuor di dubbio che, distinte le due scienze, umana e divina, la prima avrà un principio provato, ma provato in base ad un fatto, che non si prova; e la seconda non avrà un principio provato, e non sarà mai, tutta quanta, una vera prova. Si ricasca a piè pari nel vecchio platonismo (BS, 259).

Che l'impianto interpretativo di Spaventa ricada nelle coordinate concettuali tradizionali, improntate dalla trascendenza, è certificato anche dall'improvviso impiego della terminologia aristotelica: «Adunque, il Primo *scientifico* non è una contraddizione. La propedeutica, che prova il Primo, è scienza prima rispetto a noi solamente (καθ' ἑμᾶς πρῶτον) e quindi il Primo è Ultimo; ma in sé (κατὰ φύσιν) l'Ultimo è Primo» (OS, 1420). L'opposizione tra un *primo per noi* e un *primo per natura* riproduce l'antico dualismo della mente e della realtà, dell'apriori e dell'aposteriori, che la filosofia kantiana, con la dottrina dell'unità sintetica originaria, aveva messo in discussione. Hegel ha ripreso l'orientamento concettuale inaugurato da Kant «meglio che in ogni altra opera nella *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata originariamente (1807) non come una propedeutica, ma come la prima parte del sistema della scienza, e trattata infatti con quella stessa dialettica, che è il metodo della ragione speculativa, ossia dell'organo proprio del sistema» (BS, 259). Le promesse contenute nella *Fenomenologia* sono state tradite nella costruzione del sistema hegeliano, che spezza

l'unità primitiva di fenomenologia e logica: la quale, come continuazione della fenomenologia o esposizione delle forme del sapere assoluto raggiunto dalla dialettica della coscienza, avrebbe dovuto assolvere tutto il compito della scienza: giacché, se il significato della fenomenologia è la risoluzione di quella opposizione tra soggetto e oggetto del conoscere in cui si dibatte la coscienza non ancora pervenuta al punto di vista dell'assoluto conoscere, è chiaro che al termine della fenomenologia la realtà non può essere altro che questo assoluto conoscere: il logo; e tornare quindi a considerare questo logo come l'idea che si deve realizzare, è come dimenticarsi della conquista della fenomenologia (BS, 259-260).

L'organizzazione triadica del sistema, in cui la logica è solo la scienza dell'idea *in sé*, contraddice l'identità di soggetto e oggetto conquistata dal sapere assoluto: se il logo fosse davvero il conoscere assoluto, osserva Gentile, sarebbe già natura e spirito, per cui «lungi dall'aspettare innanzi a sé queste due forme antagonistiche in diverso grado realizzatrici di lui, [dovrebbe] esserle già lasciate alle spalle, o meglio [dovrebbe] averle assorbite in se stesso» (BS, 260). Questo vizio dogmatico si affaccerebbe fin dai *Systementwürfe* di Jena, in cui la logica, in quanto scienza dell'idea, costituisce la prima parte del sistema e non appartiene alla *Realphilosophie*, dunque è esclusa dalla seconda parte composta dalla filosofia della natura e dalla filosofia dello spirito. Ma, denuncia Gentile, «se la logica non è *Realphilosophie*, la fenomenologia non può essere parte del sistema: e il logo diventa trascendente rispetto alla natura e allo spirito: un'idea ipostatizzata, e però solo dommaticamente conoscibile: la negazione del risultato della fenomenologia» (BS, 260).

Al termine di questa disamina, Gentile riconosce a Spaventa il merito di avere, «ancorché timidamente e senza coscienza di tutte le conseguenze che ne derivano, [...] riaffermata l'unità originaria di fenomenologia e logica, facendo del Primo di questa l'Ultimo di quella, insistendo, in tutte le occasioni, nell'affermazione che la logica muove dal risultato della fenomenologia» (BS, 260-261). Riaffermare l'unità originaria di fenomenologia e logica implica quel passo in avanti oltre il sistema hegeliano che Spaventa si è sempre rifiutato di compiere, pur avendolo *implicitamente* effettuato, quando, nel *Frammento inedito* del 1881, si legge che «l'essere è essenzialmente *atto* del pensare» (OS, 2198). Compiuta la soggettivazione e l'attualizzazione dell'essere, Spaventa, per Gentile, ha realizzato «una radicale riforma dello hegelismo, ricollocando la logica al suo natural posto, al fastigio della fenomenologia, ma *nella stessa fenomenologia*; scrollando dalle fondamenta la nuova fortezza in cui con Hegel s'era andato a chiudere il vecchio ente – il trascendente – sotto nome di logo, sovrastante alla natura e allo spirito» (BS, 264; *corsivo mio*).

6.

Sul tema del rapporto tra fenomenologica e logica e sulla critica alla struttura triadica del sistema²⁰ tornano anche altri scritti di Gentile che qui ora non analizzeremo. Così come non confronteremo, in questa sede, le tesi attualistiche con i testi di Hegel per concludere che esse *rovesciano* e non *riformano* il paradigma della dialettica hegeliana²¹. In questa sede ci interessa invece riconoscere a Gentile il merito di avere interrotto, in Italia, quella *conventio ad excludendum* subita dalla *Fenomenologia*, favorita anche dal giudizio negativo di Croce.

Ricollegandosi a un filone interpretativo che nell'Ottocento era rimasto minoritario e circoscritto perlopiù alla cerchia della sinistra hegeliana²², Gentile individua il vertice speculativo del pensiero hegeliano nella *Fenomenologia*, rispetto alla quale le opere sistematiche della maturità avrebbero smarrito l'identità di soggetto e oggetto conquistata al termine del cammino della coscienza, irrigidendo il *Denkendes* negli schemi pietrificati del pensiero pensato. Con questa lettura, il fondatore dell'attualismo non solo elabora un programma riformatore alternativo a quello crociano, ma anticipa di quasi vent'anni la rivalutazione della *Fenomenologia* operata, tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento, dalla *Hegel-Renaissance* francese – grazie a interpreti dello spessore di Wahl, Koyrè, Kojève, Hyppolite – che rinnova la lettura di Hegel producendo opere storiografiche e traduzioni di assoluto valore.

La rinascita degli studi hegeliani in Francia si è basata sulla pubblicazione, all'inizio del secolo, delle *Theologische Jugendschriften* (Mohr, Tübingen 1907), che hanno consentito di lumeggiare una fase sconosciuta del pensiero hegeliano e messo a disposizione degli interpreti una mole di documenti in precedenza accessibili solo indirettamente tramite il filtro della biografia di

²⁰ Cfr. RDH, 238-239; *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], in G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 71-326, spec. pp. 125-129, 136-137; *Sistema di logica come teoria del conoscere* [1917-1922], in G. Gentile, *L'attualismo*, cit., pp. 329-936, spec. pp. 453-455, 698-701, 829-831, 866-867, 908-909.

²¹ È quanto ho sostenuto nel mio volume *La dialettica e i suoi riformatori*, cit., spec. pp. 734-798. Si veda anche R. Morani, *Le riforme dell'hegelismo nella filosofia italiana: Spaventa, Croce, Gentile*, in "Archivio di filosofia", LXXXV, 2017, 1, pp. 81-94.

²² Emblematica la posizione di David Friedrich Strauß: «La *Fenomenologia* può essere definita... come l'alfa e l'omega delle opere hegeliane [...]. Nella *Fenomenologia* il genio di Hegel ha raggiunto la sua vetta più alta» (cito da J. Hoffmeister, *Einleitung zu G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952, pp. VII-XVII, a p. XVI, n. 1). Nell'*Ideologia tedesca* Marx e Engels definiscono la *Fenomenologia* come «la Bibbia hegeliana» (K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1955 sgg., Bd. III, pp. 9-530, a p. 137; tr. it. *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere*, vol. V: 1845-1846, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 9-574, a p. 145).

Rosenkranz. La pubblicazione degli scritti giovanili ha arricchito l'immagine di Hegel e ne ha profondamente modificato la ricezione, in quanto ha portato alla luce un volto più concreto, sofferto e problematico rispetto a quello restituito dalle opere della maturità, un volto non ancora imprigionato nei ferrei schemi triadici della dialettica. Attraverso il confronto con la produzione giovanile, la *Hegel-Renaissance* francese ha spostato all'indietro il canone del pensiero hegeliano, ravvisando nei primi scritti i lineamenti di una dialettica tragica, più rispondente ai bisogni del presente, particolarmente affine alle inquietudini del Novecento e alle correnti filosofiche dell'esistenzialismo e del marxismo: il baricentro interpretativo si è così spostato sulla *Fenomenologia*, considerata l'epilogo del periodo giovanile e sempre più allontanata dall'orizzonte sistematico in modo da assolverla dall'astrattezza dell'esposizione enciclopedica.

Oggi, a distanza di vari decenni, la storiografia hegeliana ha cominciato a relativizzare le acquisizioni della *Hegel-Renaissance*, rivalutando le opere sistematiche – il periodo berlinese, in particolare – senza più privilegiare in modo esclusivo la produzione giovanile. In questo nuovo contesto, la lettura della *Fenomenologia* come alternativa all'organizzazione del sistema triadico, proposta da Gentile, si mostra teoreticamente più solida rispetto a quella operata dagli interpreti francesi. Gentile, infatti, non si limita a “tradurre” i concetti hegeliani nelle coordinate teoriche di Kierkegaard, di Husserl, di Heidegger, ma intende, in virtù di un ripensamento dell'eredità hegeliana, elaborare una soluzione alla crisi dell'ontologia innalzando la soggettività a fondamento della realtà: sebbene si avverta chiaramente la forzatura contenuta nella tesi gentiliana secondo cui, alla luce del risultato della fenomenologia, «è più che legittimo considerare il processo logico come processo dell'oggetto del pensiero che è lo stesso pensiero puro, o [...] *puro atto*» (RDH, 33), non si può disconoscerne il carattere estremo e ultimativo.

Da qui si evince la subalternità agli schemi francesi delle accuse rivolte a Gentile di «incomprensione della *Fenomenologia*»²³ e di aver frainteso «i concetti pur rivoluzionari di Hegel (quelli di *coscienza infelice*, di *destino*, ecc.) [...], benché la *Fenomenologia* fosse ben nota in Italia. Cosicché quando Gentile discute, agli inizi del secolo, le interpretazioni hegeliane di Spaventa, Jaja, ecc., si tratta ormai di un'immagine di Hegel già invecchiata».²⁴ Posizioni che

²³ M. Rossi, *Da Hegel a Marx* [1960], 3 voll., Feltrinelli, Milano 1970-1974, vol. I, pp. 45-46.

²⁴ A. Plebe, *Nota a AA.VV., Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile*, a cura di A. Guzzo e A. Plebe, Società Editrice Internazionale, Torino 1953, pp. XVIII-XIX, a p. XIX.

risalgono a una straordinaria ma ormai superata temperie culturale e che oggi appaiono inadeguate a comprendere tanto la radicalità dell'inversione attualistica della dialettica, quanto i motivi dell'*improseguibilità* di un programma filosofico edificato sul *mito del soggetto assoluto*²⁵.

²⁵ Sulle ragioni dell'improseguibilità della concezione gentiliana del soggetto si veda R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori*, cit., spec. pp. 744-750 e pp. 797-798.

Finitudine e negatività: Heidegger interprete di Hegel

Anna Pia Ruoppo

In una delle sue lucide riflessioni su Heidegger, Gadamer si chiede:

Un problema dobbiamo porci con estrema serietà: si colloca il pensiero heideggeriano entro i confini dell'impero filosofico hegeliano oppure le corrispondenze che il pensiero heideggeriano innegabilmente rivela con il pensiero di Hegel non provano il contrario?

Proviamo a rispondere a questa domanda con le indicazioni che Heidegger fornisce di volta in volta nel corso del suo *Denkweg*. Nel suo *Abilitationschrift* dedicato a Scoto, egli individuava il compito della «filosofia dello spirito vivente» in «una discussione con Hegel», ovvero sia con «il più potente sistema di una visione storica del mondo, sistema pieno, profondo, ricco di esperienza»¹.

Di lì in poi, questo confronto si articolerà, talvolta con l'intento di una appropriazione, talvolta con il fine di una distruzione critica, fondamentale intorno a due temi, quello della temporalità e quello della negatività e del niente². È sull'interpretazione heideggeriana della *negatività* e del suo rapporto con la *finitudine* che qui intendo concentrarmi perché è in relazione a questo tema che si gioca, a mio avviso, la partita intorno alla questione della prassi e del suo potenziale trasformativo o meno.

¹ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scoto*, Tübingen 1916, p. 241. Anche nel corso del cosiddetto *Kriegnotsemester*, Heidegger afferma di esser posto «di fronte ad Hegel e quindi dinnanzi ad uno dei confronti più difficili».

² Come nota Carlo Angelino, nell'arco della sua produzione Heidegger si confronta con Hegel almeno in tre fasi fondamentali: una prima fase, che muove da *Essere e Tempo* per giungere agli scritti degli anni Trenta in cui l'interesse per Hegel si concentra sul tema del tempo in relazione allo spirito; una seconda fase che va dal 1930 al 1950 in cui l'interesse di Heidegger si orienta sul tema della negatività e del niente e si articola intorno all'interpretazione soprattutto della *Fenomenologia dello spirito*; una terza fase in cui ritorna in auge la tematica temporale. Cfr.: C. Angelino, *Heidegger interprete di Hegel*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, 1970, p. 985 e seg.

Nei miei precedenti lavori ho evidenziato come uno dei temi principali del pensiero di Heidegger sia la comprensione dell'intero³. Con modalità diverse questa tematica rappresenta uno dei fili conduttori del suo pensiero. Nell'esordio del suo percorso filosofico, alla ricerca di un modello non obiettivante di filosofia, una *Urwissenschaft*, Heidegger cerca di comprendere la vita come intero, non obiettivabile. Nell'analitica esistenziale, l'esserci viene definito inautentico in quanto insiste su un aspetto parziale della molteplicità delle proprie possibilità, dimenticandosi come tutto. Ancora di più la figura dell'intero compare nella critica della storia della metafisica come dimenticanza dell'essere. Valga come esempio, la comprensione della tecnica come pericolo in quanto insistenza su una sola dimensione, dimentica dell'essere nella sua totalità e interezza⁴.

In ognuno di questi passaggi, a mio avviso, è implicito un confronto con Hegel, laddove la sostanziale differenza fra i due pensatori è data soprattutto dalle categorie attraverso le quali essi intendono comprendere tale intero e le sue interne articolazioni. È Heidegger stesso nel secondo saggio pubblicato in *Identità e differenza*, dal titolo *La costituzione onto-teologica della metafisica*⁵ a puntualizzare in modo sintetico i punti di contatto e le differenze del suo pensiero dall'impostazione hegeliana, affermando che di fatto in entrambi ne va della "stessa cosa", ovvero dell'essere. Heidegger individua tre punti di contatto e di differenza da Hegel. Per questi la cosa del pensiero è l'essere nella sua relazione all'ente nel pensiero assoluto. Per Heidegger la cosa del pensiero è l'essere nella sua *differenza* dall'ente. Per Hegel il sapere filosofico è storico e dialoga con la storia della filosofia. Il rapporto con la storia della filosofia però è speculativo e il movimento della storia dialettico. Ciò che è stato pensato è un gradino verso il sapere assoluto. Anche Heidegger pensa in dialogo con la storia della filosofia, ma soprattutto per evidenziare ciò che non è stato pensato, per interrogare le pieghe della dimenticanza dell'essere. Mentre Hegel si riferisce alla storia con il metodo dell'*Aufhebung*, Heidegger invece segue il metodo del "passo indietro", della ricerca dell'origine. Se per Hegel quindi in

³ Si veda: A.P. Ruoppo, *L'intero come filo conduttore dell'indagine*, in Id., *Vita e Metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger*, Firenze, Le Cariti, 2008, p. 37 e seg.

⁴ Si veda: A.P. Ruoppo, *Heidegger interprete di Marx*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXIX, a. 2009, pp. 235-260; Id., 'Mondo', 'tecnica', 'pericolo', 'svolta': le conferenze di Heidegger *Einblick in das was ist nel contesto di una riflessione sul concetto di ethos*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. CXIII, pp. 237-283.

⁵ M. Heidegger, *La costituzione onto-teologica della metafisica*, in Id., *Identità e differenza*, a cura di G. Guirisatti, Milano, 2013.

linea generale è importante il sapere assoluto dell'assoluto, ottenuto in dialogo con la storia in cui ogni gradino è superato e conservato, Heidegger invece intende sottolineare la differenza fra essere ed ente, interrogando il non pensato, attraverso un progressivo passo indietro verso l'origine.

Tuttavia, se quanto sintetizzato da Heidegger può essere considerato come il punto di arrivo del pensiero dei due filosofi, il punto di avvio del confronto di Heidegger con Hegel è dato dalle primissime lezioni friburghesi. In esse il filosofo di Friburgo cerca di mettere a punto un nuovo modello di filosofia che comprenda la vita come intero nel suo movimento originario, attraverso delle categorie che non siano oggettivanti. È nel percorso per portare ad espressione la vita attraverso la filosofia che Heidegger incontra Hegel, intraprendendo con lui un intenso dialogo.

Egli non considera solo il proprio programma quasi come un percorso parallelo a quello di Hegel e alla sua comprensione filosofica dello spirito vivente come processo dinamico, ma addirittura assume il pensiero di quest'ultimo come un modello a cui orientarsi per la determinazione del metodo della sua fenomenologia della vita.

Il confronto con Hegel riguarda, in particolare, la possibilità di comprendere la dialettica come uno strumento atto alla "mediazione" fra la puntualità dell'intuizione, l'orizzonte della comprensione e l'espressione in concetti e al superamento della mera negatività dell'epochè husserliana⁶. Nell'assumere la dialettica all'interno del proprio orizzonte, Heidegger è interessato soprattutto al momento della negazione, intesa nella sua produttività. Per comprendere la vita infatti è necessario un prender distanza, che sia però contemporaneamente anche un ritornare alla vita stessa. La produttività della dialettica non è data però per Heidegger dal momento della sintesi. Nell'orizzonte heideggeriano il movimento dialettico rimane monco, sospeso fra due antitesi. Tale sospensione libera uno spazio per l'interpretazione che ben si esprime nella sostituzione nelle giovanili lezioni di Heidegger del termine dialettica con "*dia-ermeneutica*"⁷, lo spazio aperto dell'interpretare⁸. Questa impostazione

⁶ Si veda: A. P. Ruoppo, "Si può apprendere più da Hegel che da Zaratustra". *La formulazione heideggeriana di una fenomenologia della vita in dialogo con Heinrich Rickert*, in «Archivio di storia della cultura», a. XX, pp. 200-227; *Spesso in filosofia si apprende soprattutto da reali avversari: Heidegger sfida Rickert sulla questione della vita*, in *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, a cura di A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla, in *Quaderni dell'«Archivio di storia della cultura»*, Napoli 2015, pp. 157-174.

⁷ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Frankfurt a.M., 1993, p. 263.

⁸ A questo proposito si veda: A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., p. 65. Ardovino mette in evidenza «la costituzione intimamente aporetica di questo intento dia-ermeneutico». Rispetto alla presenza della tema-

trova riscontro anche nel testo del 1938/39 dal titolo *Die Negativitaet. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativitaet*, interamente dedicato ad Hegel, in cui Heidegger afferma: «negatività è per Hegel la distinzione tripartita del sé non domandata alla coscienza immediata, mediata, incondizionata (io rappresento qualcosa). Negatività è per noi lo spazio del domandare»⁹.

Tuttavia è proprio l'esigenza di pensare il momento di una sintesi non dialettica che spingerà Heidegger ad allontanarsi nella prima fase del suo pensiero da un orientamento più esplicito ad Hegel. Il movimento interno alla vita infatti non è di tipo dialettico e non procede attraverso la negazione della negazione.

Come è stato da più parti mostrato, Heidegger trae le categorie per la comprensione della motilità dell'esistenza in modo congiunto da un'interpretazione dell'esperienza di vita protocristiana letta luteranamente e dalla filosofia pratica aristotelica¹⁰. In particolare egli ricorre ad una rielaborazione della *phronesis* aristotelica per esplicitare il momento risolutivo della decisione esistenziale.

Come emerge dall'interpretazione del VI libro dell'*Etica Nicomachea*, infatti la *phronesis* è la forma più adeguata per la comprensione della vita nella sua motilità, in quanto è conoscenza dell'universale e dell'ultimo particolare e quindi è in grado di cogliere l'intero della situazione dell'azione, attraverso la "mediazione" di particolare e universale. Nella comprensione della vita, quindi, la *phronesis* svolge un ruolo analogo a quello che era stato da Heidegger assegnato alla dialettica di Hegel. Questo passaggio da "Hegel ad Aristotele"¹¹ determina il modo di comprendere la prassi e la possibilità della trasformazione all'interno della filosofia dell'esistenza.

Per quanto infatti nell'interpretazione heideggeriana la *phronesis* sia spogliata del suo carattere etico e rappresenti solo una figura formale d'orien-

tica dialettica si veda anche: L. Samonà, *Metafisica e pensiero iniziale. Aspetti della Kehre alle origini del pensiero heideggeriano*, in «Giornale di metafisica» 3, (1992), pp. 443-483; Id., *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, Palermo, 1988, p. 131 e seg.; Id., *Heidegger. Dialettica e svolta*, Palermo, 1990.

⁹ M. Heidegger, *Die Negativitaet. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativitaet*, in Id., *Hegel*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993, p. 37.

¹⁰ Si veda: Ch. Sommer, *Heidegger, Aristotele, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Etre et Temps*, Paris 2005; A.P. Ruoppo, *Lattimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Genova, 2011; V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Milano, 2014.

¹¹ Questo movimento interno al pensiero di Heidegger è stato da me tematizzato in: *Da Hegel ad Aristotele. Orizzonte e limiti della dimensione pratica del pensiero di Martin Heidegger*, in «Logos», 2008, pp. 175-184.

tamento, essa introduce nella comprensione della vita un elemento di trasformazione. Una forma di sapere che si orienta alla *phronesis* non attua una semplice constatazione e contemplazione di ciò che ci sta di fronte. Ciò che è compreso non è semplicemente lì presente, ma è portato a compimento nel momento stesso della comprensione. Il *phronimos* non contempla la situazione in cui agisce, ma agisce *nella* situazione trasformandola¹².

Il dialogo con Hegel brevemente interrotto nei corsi friburghesi è ripreso nell'opera principale, in particolare in relazione alla comprensione dell'esistenza come temporalità. Tuttavia non è sul confronto esplicito con Hegel intorno a tale questione che mi soffermerò, ma, seguendo il filo conduttore della negazione, mi concentrerò sulla tematica della morte come anticipazione della fine e dell'esser-colpevole dell'esserci, in quanto nullo fondamento di una nullità¹³. È questa concezione della morte ad aprire nuovamente la possibilità di un confronto con Hegel.

Prima ancora di avere una valenza logica infatti la concezione hegeliana della negatività ha una radice esistenziale che viene alla luce nella concezione della morte come negativo a partire dalla figura di Cristo¹⁴. Nelle sue opere giovanili Hegel assume come paradigma del finito che trapassa nell'infinito la morte di Cristo. Negando il negativo la morte afferma l'assoluto.

¹² Compiendo un percorso diverso nel suo recente testo *Opus dei Agamben* giunge a conclusioni simili, quando colloca a pieno titolo la filosofia di Heidegger all'interno del paradigma ontologico dell'operatività e dell'effettualità. In tale paradigma ontologico «l'essere si risolve nei suoi effetti pratici e, con una perfetta circolarità, è ciò che deve (essere) e deve (essere) ciò che è». In quanto «esserci ed essere, *Dasein* e *Sein* sono implicati in un rapporto di reciproca effettuazione, in cui, come nel paradigma dell'operatività liturgica, si può dire tanto che l'esserci mette in opera e rende effettivo l'essere, quanto che l'essere realizza l'esserci» (ivi, p. 77), per Agamben l'ontologia heideggeriana è «più solidale di quanto si creda con il paradigma dell'operatività che intende criticare» (ivi, p. 76). La riduzione della prassi ad una trasformazione che avviene attraverso la comprensione, avviene, a mio avviso, in quanto Heidegger non riesce a pensare fino in fondo con Hegel la negazione. Si veda a tale proposito: A.P. Ruoppo, *L'archeologia dell'effettività. Note a margine di Opus dei di Giorgio*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. CXXVI, pp. 127-143.

¹³ Si veda a tale proposito il testo di F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, 1980.

Come scrive Chiereghin sia per Hegel che per Heidegger l'esperienza della morte è a fondamento dell'autenticità della vita che si riflette tra la libertà e la singolarità dell'esistere umano. La libertà appassionata di Heidegger è ben diversa da quella di cui parla Hegel. Per Hegel la morte intesa come negatività assoluta permette il riconoscimento della libertà attraverso la quale si getta un ponte verso l'assoluto, verso l'universale che ha ricompreso in sé il finito e la sua contraddizione. Per Heidegger la morte addita verso una trascendenza che abbraccia la totalità del finito e che nel finito vuole rimanere ancora. Mentre Hegel concepisce la morte «come termine necessario affinché la singolarità si concepisca all'interno della totalità» (151), rimandando in questo modo alla dialettica, Heidegger invece la concepisce come iscritta all'interno della finitezza e al movimento esistenziale della ripetizione di se stessi.

¹⁴ Molto utili a tale riguardo sono le riflessioni di F. Brencio nel testo: *La negatività in Heidegger e Hegel*, Roma, Aracne, 2010. Si vedano in particolare le pp. 131-150.

Nell'analitica esistenziale la morte però non è la negazione della finitudine che riconduce il finito in seno all'assoluto, ma il *terminus ad quem* la cui anticipazione riporta l'esserci nella sua assoluta finitudine. Anche nella costellazione heideggeriana la morte è motore all'interno dell'esistenza, ma non in quanto negatività assoluta che getta un ponte verso l'assoluto, verso l'universale che ricomprende in sé il finito e la sua contraddizione. La morte mette in moto l'esistenza in quanto quel termine finito che anticipato pone di fronte alla decisione circa l'esistenza stessa rimandata alla sua radicale finitudine. Il ritorno a questa assoluta finitudine avviene nella situazione emotiva dell'angoscia generata dal richiamo della coscienza che pone l'esserci di fronte al suo essere il nullo fondamento di una nullità.

A questo punto, se si tiene presente che tale anticipazione della fine riporta l'esserci in dietro e lo cristallizza come assoluta finitudine priva di legame con l'assoluto, mal si giustifica la critica di sterilità che Heidegger muove alla concezione hegeliana della negatività «contraddistinta dal suo essere perennemente inghiottita dalla positività»¹⁵. Per Heidegger non è per nulla evidente che «ogni 'non' significa una negatività nel senso di una deficienza» e che «la sua positività si esaurisc[a] nel costruire un 'passaggio'»¹⁶.

Tale accusa non tiene conto del fatto che in Hegel «il negativo deve essere considerato [...] non come un irrigidimento del vero ma come il suo originario inveramento. Il vero è tale solo perché vi è un negativo che lo inverte [...]»¹⁷. Ben vide Croce quando affermava che il negativo hegeliano non può essere ipostatizzato come l'interpretazione heideggeriana intende proporre, ma piuttosto va ripensato come essenziale al procedimento dialettico che innerva e permea la realtà tutta, come elemento vitale del divenire¹⁸.

Tuttavia la critica heideggeriana al negativo non si limita solo al suo rapporto con il positivo e all'incapacità di saper pensare il passaggio e la trasformazione in modo radicale, ma riguarda anche l'incapacità di pensarne la provenienza, come si legge negli appunti dedicati proprio alla *Negatività* in Hegel, in cui Heidegger scrive: «Così essenziale e decisiva è solitamente la negatività, così non domandata essa 'è' con l'idea assoluta stessa, così buia rimane la sua provenienza»¹⁹. Per Heidegger il problema dell'origine ontologica della nullità²⁰ rimane oscuro.

¹⁵ M. Heidegger, *Contributi (alla filosofia dell'evento)*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, 2007, p. 216.

¹⁶ Id., *Essere e Tempo*, p. 211.

¹⁷ F. Brencio, *La negatività in Hegel e Heidegger*, cit., p. 217.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ M. Heidegger, *Hegel*, cit., p. 22.

²⁰ Id., *Essere e Tempo*, cit., p. 211.

È interessante a questo punto notare che la stessa critica mossa da Heidegger ad Hegel, ovvero quella di non aver pensato la provenienza del nulla, sarà estesa da Sartre allo stesso Heidegger, accusato insieme ad Hegel dal filosofo francese di non aver pensato fino in fondo l'origine del nulla²¹. È proprio un confronto con Sartre che farà emergere più a fondo la problematicità della concezione heideggeriana della nullità e del nulla, in particolare relativamente alla questione della trasformazione e della prassi.

Nonostante, come abbiamo visto, Heidegger si sia dedicato molto presto al problema della negazione, egli non ha messo mai a fuoco il problema del nulla se non a partire dalla situazione emotiva dell'angoscia. La negazione non è contrapposizione dialettica, ma è il vuoto da cui deriva l'angoscia e come conseguenza di essa, la decisione. Ciò significa che nell'orizzonte di pensiero heideggeriano non è possibile la trasformazione del reale come ciò che è del tutto nuovo e originale. Il cambiamento è possibile solo attraverso il salto esistenziale che deriva dal vuoto che genera angoscia e quindi decisione e con essa riordino degli elementi esistenziali su un piano differente.

Che la via dell'analitica esistenziale potesse essere diversa emerge dalla declinazione che di essa dà Sartre. Questi ha una diversa concezione del nulla che apre la strada alla possibilità di critica e, di conseguenza, di trasformazione del reale.

Per Sartre, il nulla non è una dimensione della realtà, ma è un effetto della capacità dell'uomo di nullificare, ovvero di prendere le distanze dalla realtà, iniziando una nuova catena causale. Tale capacità è per Sartre la libertà, la quale si manifesta nell'angoscia, che deriva dalla constatazione «fra i motivi e l'atto si insinua sempre un *niente*»²². «La libertà che si rivela nell'angoscia può caratterizzarsi con l'esistenza di quel *niente* che si insinua fra i motivi e l'atto»²³.

Questa concezione non si distanzia molto da quella di Heidegger secondo il quale l'angoscia deriva dalla consapevolezza di essere il nullo fondamento di una nullità. In entrambi i casi l'angoscia è legata alla libertà, come un nuovo infondato inizio, Heidegger però interpreta il nullo fondamento di una nullità come ripresa, ripetizione del già dato su un diverso piano esistenziale. Sartre invece cercando di pensare la negatività e con essa la trasformazione all'in-

²¹ J.P. Sartre, *L'Essere e il Nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. G. del Bo, rivista da F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, 1997.

²² J-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 69.

²³ *Ibidem*.

terno dell'esistenza si pone la domanda su «cosa significa per la coscienza la necessità d'essere ciò che non è e di non essere ciò che è»²⁴ ed è questo duplice “non” che apre la possibilità in cui il nuovo può entrare nell'orizzonte dell'esistenza²⁵.

²⁴ Ivi, p. 112.

²⁵ Sulla capacità del pensiero di Sartre di inventare il nuovo cfr. L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Verona, 2016.

Kojève, Hegel e il Novecento prossimo venturo¹

Alessandro Arienzo

1. Introduzione

L'interesse crescente per la figura di Alexandre Kojève, con la progressiva pubblicazione dei molti inediti raccolti nelle carte private e la traduzione delle sue opere nelle più diverse lingue, è indicativo del rilievo che ha assunto uno dei più acuti interpreti della filosofia hegeliana e degli autori che hanno maggiormente segnato la riflessione filosofica del Novecento. Questo interesse è anche indicativo dello sforzo di individuare strumenti concettuali capaci di comprendere le trasformazioni di lungo periodo che – nel dibattito comune – sono chiamate “globalizzazione”. In effetti, al cuore della riflessione kojéviana non troviamo solamente la domanda sul senso e l'attualità di Hegel e del metodo dialettico, ma – proprio nel costante rapporto con la filosofia hegeliana – una straordinaria indagine sul soggetto politico, sullo Stato moderno e la sua crisi, sulle nuove architetture internazionali di potere. In termini più complessivi, nella sua opera viene posta quale questione preminente il senso storico di queste trasformazioni. Del resto, Kojève ha svolto a lungo una importante attività politica, parte egli stesso di una nascente élite amministrativo-diplomatica che ha plasmato il mondo in cui viviamo attraverso la definizione di inedite interdipendenze economiche, commerciali, giuridiche. Il suo importante carteggio con Carl Schmitt mostra il rilievo di queste tensioni teoriche nel suo focalizzarsi sul rapporto tra la politica, lo spazio e l'amministrazione nel contesto del conflitto tra i due blocchi².

¹ Questo scritto raccoglie, rivisto per la stampa, il testo di una lezione seminariale dedicata agli studenti dei corsi di studio in Filosofia del Dipartimento di Studi Umanistici della Federico II. Alla loro dedizione alla filosofia come forma di vita è dedicato questo intervento.

² Il *Carteggio* è tradotto a cura di C. Altini in “Filosofia politica”, XVII, n.2, 2003, pp.184-207. Cfr. anche il saggio introduttivo di C. Altini, *Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève*, ivi, pp.208-222. Cfr. anche il numero monografico della rivista “Philosophie”, *Alexandre Kojève face à Carl Schmitt*, J.F. Kévégan (par), n.135, 2017.

Il tema di maggior rilievo che ne attraversa tutta l'opera è quello del "Soggetto", interpretato come soggetto di desiderio e come motore della storia³. Nel solco di Hegel, secondo Kojève solo la filosofia può cogliere il farsi razionale della storia perché l'uomo è essenzialmente autocoscienza. La filosofia prende infatti avvio da una apertura al mondo che nel filosofo russo riprende ed elabora, ma in chiave nuova, proprio a partire dal tema hegeliano del "cominciamento", per come esso è implicato nella *Fenomenologia dello spirito*, piuttosto che definito nella *Scienza della logica*. Come può l'Io della coscienza farsi autocoscienza, per poi comprendersi come auto-movimento (storico) dello Spirito? Come può l'uomo appropriarsi del senso del suo essere e del suo divenire storico superando le separazioni tra uomo e natura, tra umanità e storia? Queste restano in fondo le linee di ricerca di uno straordinario intellettuale, diversamente *engagé*, nel secolo appena passato.

2. Hegel in Francia

La lettura kojèviana della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel non è quindi un'esposizione del pensiero del filosofo tedesco; essa è un'occasione di pensiero che emerge nel contesto di un più generale ripensamento del ruolo della filosofia nella prima metà del Novecento. Kojève si occupa della *Fenomenologia* nei corsi all'École Pratique che egli tiene a partire dal 1933-34, avendo sostituito Alexandre Koyré, chiamato a insegnare al Cairo⁴. Benché dovesse discutere le idee religiose di Hegel, Kojève dedicherà la sua attenzione al testo hegeliano ritenendo che: «...il metodo di cui Hegel si serve nella *Fenomenologia* non consente di isolare le parti religiose»⁵. Le sue lezioni si protrarranno fino al 1939, diventando un punto di riferimento della filosofia del Novecento per l'impatto che avranno tra i tanti presenti ai suoi corsi: da Raymond Queneau a Georges Bataille, da Raymond Aron a Roger Caillois e Michel Leiris,

³ Un testo imprescindibile è quello di J. Butler, *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

⁴ Come introduzione al profilo intellettuale e alla biografia di Kojève rimando a M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

⁵ A. Kojève, *Riassunto del corso 1933-1934*, in *Introduzione alla Lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1966, pp.72-73, cit. p.72. Cfr. le osservazioni di Gian Franco Frigo nella *Postfazione* all'edizione italiana del testo kojèviano, pp.751-770.

da Henry Corbin a Maurice Merleau-Ponty e Jacques Lacan (ma vi passarono a volte anche André Breton e Hannah Arendt)⁶.

L'interpretazione kojèvia di Hegel matura nel confronto tra le istanze di "ritorno all'Uomo" espresse dalle filosofie esistenzialistiche, dal rinnovarsi dell'esperienza religiosa e spirituale nelle teorie del personalismo, e dalle esigenze di revisione e aggiornamento del marxismo classico. Infatti, gli anni che precedono le lezioni di Kojève sono quelli che alla riscoperta del Marx dei *Manoscritti* del 1844 vedono affiancarsi la prima traduzione francese di Kierkegaard (che darà avvio alla cosiddetta *Kierkegaard-Renaissance* in Francia) e il crescente rilievo della fenomenologia di Husserl. Peraltro, anche se l'influenza del pensiero hegeliano in Francia andava maturando già dai primi anni del Novecento⁷, è solo a partire dagli anni '30 che essa viene collocandosi in un quadro di problemi che mettono in risalto le opere non sistematiche, in particolare quelle sulla religione e la *Fenomenologia dello spirito*⁸. Eventi importanti di questa nuova stagione sono la traduzione francese della *Vita di Gesù* curata da Dimitriu Rosca e lo studio del 1929 di Jean Wahl sulla Coscienza infelice⁹. Ulteriori tappe saranno l'importante relazione sulla condizione degli studi hegeliani in Francia di Alexandre Koyré e la successiva recensione critica all'opera di Wahl¹⁰; questi scritti daranno avvio alla contrapposizione tra un Hegel "kierkegaardiano" (che trova in Jean Wahl il suo principale teorico) e un Hegel "fenomenologico-esistenziale" (proprio, invece, dell'interpretazione di Koyré). Da quest'ultima interpretazione prenderanno avvio due ulteriori percorsi di lettura del giovane Hegel: la prima segnata da influenze mistico-religiose e romantico-esistenziali; la seconda, invece esplicitamente atea ed esistenzialista entro la quale si colloca lo stesso Kojève¹¹.

⁶ Sull'influenza di Kojève sulla filosofia europea cfr. D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990; G. Jarczyk e J.P. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin, 1996.

⁷ Un ruolo importante è svolto dalla circolazione francese del testo di Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907, e, in misura forse maggiore, dell'opera di Galvano Della Volpe, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I. Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Firenze, Le Monnier, 1929.

⁸ Sull'influenza di Hegel nella Francia di inizio Novecento mi limito a rinviare agli ampi riferimenti bibliografici dello studio di A. Bonchino, *Sulle letture francesi di Hegel*, "Intersezioni", a.XIII, n.1, 2003.

⁹ J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929 (tr. it. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, ISEDI, 1972 e ora Roma-Bari, Laterza, 1994); G.W.F. Hegel, *Vie de Jésus*, Paris, 1928.

¹⁰ A. Koyré, *Rapport sur l'état des études Hégéliennes en France*, in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Colin, 1961 (tr. it. *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, in AAVV, *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvatori, Firenze, La Nuova Italia, 1980).

¹¹ Su questo tema, oltre al saggio già citato di Bonchino, cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999, pp.35-38. Kojève aveva peraltro dedicato un importante testo proprio

Il lascito intellettuale di Koyré è quindi imporante per cogliere l'operazione teorica di Kojève, a partire dalla indicazione secondo cui la *Fenomenologia* è essenzialmente una antropologia e che in essa il tempo si configura come l'"essere per sé, autocosciente"¹². La lettura kojeviana di Hegel rappresenta pertanto una delle linee di congiunzione tra gli anni '40, influenzati dal pensiero di Hegel, Husserl e Heidegger, e la successiva generazione che avrà a riferimento i cosiddetti "maestri del sospetto": Marx, Nietzsche, Freud.

Benché si presenti come un'introduzione, quella del filosofo russo non è propriamente una "lettura" di Hegel, ma è «quasi un'altra filosofia che si formava per coagulazione attorno al nome di Hegel, pur presentandosi come l'unica autentica interpretazione di essa»¹³. Una operazione consapevole se, in risposta alla critica di scarsa attenzione filologica al testo hegeliano argomentata da un giovane Tran Duc Thao che lo recensisce¹⁴, Kojève risponderà sottolineando come la sua opera:

[...] non aveva il carattere di uno studio storico; m'importava relativamente poco sapere ciò che Hegel stesso aveva voluto dire nel suo libro; io ho fatto un corso di – antropologia fenomenologica – servendomi dei testi hegeliani, ma dicendo soltanto ciò che consideravo essere la verità, e lasciando cadere ciò che mi sembrava essere, in Hegel, un errore¹⁵.

In effetti, nell'orizzonte teorico kojéviano, Hegel è innanzitutto l'espressione di un sapere capace di comprendere il reale nel suo farsi, di "auto-comprendersi" in quanto "assoluto". Questo orientamento non muta nel tempo, e la filosofia hegeliana resta la cornice generale e di metodo entro cui Kojève orienta la propria indagine. Sebbene sia pure convinto che esso debba essere

all'ateismo; cfr. A. Kojève, *L'ateismo*, Macerata, Quodlibet, 2008.

¹² Bonchino, cit., p.113.

¹³ R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, introduzione a Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, n.e., Torino, Einaudi, 1991, p.vii.

¹⁴ Tran-Duc-Thao, *La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel*, in "Temps modernes", n.36, iv, 1948, pp.492-519. Su Tran-Duc-Thao vedi le note di R. Tommasini in Tran-Duc-Thao, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Milano, Lampugnani Nigrui, 1970, pp.277-281; e D. Melegari, *La verità di questo mondo. Rileggendo Tran-Duc-Thao*, in "Dianoia", 19, 2014, pp.279-303.

¹⁵ «Così, per esempio, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono coscientemente allontanato da questo grande filosofo. D'altra parte, il mio corso era essenzialmente un'opera di propaganda destinato a scuotere gli spiriti. È per questo che ho volontariamente rinforzato il ruolo della dialettica del Signore e del Servo e, in maniera generale, schematizzato il contenuto della fenomenologia»: lo scambio epistolare tra Kojève e Tran-Duc-Thao del 1948 è in G. Jarezyk, P.J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, pp.64-68, cit. p.64. La citazione è tratta da M. Filoni, *L'ontologia di Kojève. Il dualismo dialettico e lo scarto fra Hegel e Heidegger*, in "giornaledifilosofia.net", 2012, p.4. È da osservare che la presentazione di Tran-Duc-Thao era largamente positiva ritenendo, quella kojéviana, una sostanziale conferma della dialettica marxiana e del movimento profondo della storia economica dell'umanità. Sulle peculiarità della lettura kojeviana oltre a R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, cit., cfr. R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, Napoli, La Città del Sole, 1998.

posto all'altezza dei problemi posti dai nuovi spazi e tempi politici. Infatti, ancora nel 1968 nell'*Introduzione al Sistema del Sapere*, prima parte del tentativo di esposizione completa della "saggezza di Hegel"¹⁶, Kojève ricostruisce il sistema filosofico hegeliano per dimostrare come esso resti il termine ultimo, e necessario, di una conoscenza sistematica (concettuale) della storia. Egli rimaneva convinto che «lo schema dialettico della Storia della filosofia stabilito una volta per tutte da Hegel è sufficientemente elastico da permettere di collocarvi quasi chiunque tra coloro che rivendicano con una qualche ragione il titolo di filosofi»¹⁷. Il punto massimo di autocomprensione storica dell'uomo è quindi in Hegel; e il compito della filosofia è ri-praticare lo sforzo per cogliere nel presente le linee di un pieno compimento dell'uomo nel futuro.

3. *La Fenomenologia e la sua "riduzione kojèviana"*

La *Fenomenologia* è per Kojève lo sguardo filosofico capace di cogliere il movimento interno, il senso storico, del passaggio dall'uomo naturale al cittadino libero dello Stato universale preannunciato dalla figura di Napoleone. Quest'opera pone innanzitutto il problema della relazione tra l'uomo, la sua storia, e la "fine della storia". Pur facendo proprio l'orizzonte dialettico hegeliano, Kojève tenta di rivederne l'impianto per ricentrare il momento dialettico sul negativo, sulla radicale separazione tra uomo e natura che può essere riportata a sintesi solo attraverso il negativo del lavoro. Del resto, la *Fenomenologia* gli appare innanzitutto come l'esporsi dello Spirito attraverso un lungo processo di presa di coscienza necessario a giungere alla sua realizzazione come assoluta libertà. In questo svolgersi, lo Spirito è l'autocomprensione dell'uomo nella sua più pura esistenzialità; una condizione che è sì storico-dialettica, ma segnata da libertà, individualità e morte: «La Fenomenologia si è rivelata un'antropologia filosofica. Più esattamente: una descrizione sistematica e completa, fenomenologica nel senso moderno (husserliano) del termine, degli atteggiamenti esistenziali dell'uomo, fatta in vista dell'analisi ontologica dell'Essere in quanto tale»¹⁸. Essa incarna quindi un progetto di

¹⁶ A. Kojève, *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

¹⁷ Ivi, p.210. Secondo Kojève il modello dialettico deve tuttavia essere rivisto alla luce di una nuova modalità di pensare il "negativo" che all'anti-tesi deve far seguire le fasi distinte della para-tesi (tetica, antitetica e sintetica) quale ulteriore articolazione del rapporto tesi-sintesi che apre alla sin-tesi.

¹⁸ A. Kojève, *Riassunto del corso 1933-1934*, p.72.

antropologia filosofica che mira alla piena realizzazione dell'essenza dell'uomo, e all'espressione di tutte le sue potenzialità, sebbene attraversato dai temi dalla morte, della finitezza, della possibilità¹⁹. È allora certamente vero che la riflessione kojèviana colloca "il Novecento in Hegel", e che la sua opera è forse: «un'indagine riflessiva ed esistenzialistica sull'uomo in quanto Spirito» il cui oggetto è la stessa realtà umana, «immersa nella temporalità, consustanziata di storia»²⁰. Del resto, secondo Kojève la *Fenomenologia* di Hegel, se adeguatamente ripresa e ripensata, rende possibile la comprensione del progressivo realizzarsi di tutte le possibilità storiche – cognitive, affettive e attive – dell'uomo; quindi, lo sviluppo della sua essenza integrale nel suo scorrere dall'animalità all'umanità. Ciò avviene nel lento e drammatico processo di "antropogenesi" che si svolge dalla coscienza all'autocoscienza, e che porta l'uomo a realizzare a pieno la sua natura sociale in quanto cittadino libero in uno Stato universale e omogeneo. Questa condizione segna una condizione ideale che egli descrive come "fine della Storia":

[...] 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. [...] 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 critica²¹.

Torneremo in seguito su questo tema, decisivo per l'influenza esercitata da Kojève nella seconda metà del Novecento. Per ora è opportuno sottolineare che nel suo corso il filosofo si sofferma in maniera determinata sui momenti della Coscienza e dell'Autocoscienza facendo perno su tutta una serie di concetti che, come quello di fine della storia, segneranno la riflessione filosofico-politica dei decenni successivi: desiderio e riconoscimento, lavoro, morte. Nel

¹⁹ Decisivo è il rapporto con Marx, in particolare i *Manoscritti economico-filosofici* e il Terzo Libro del *Capitale*. Sul rapporto tra Kojève e Marx c'è un'ampia letteratura, segnata da tesi differenti. Per un'interpretazione che valorizza l'importanza di Marx vedi G. Barberis, *Alexandre Kojève. Hegel, Marx e la fine della storia*, "Teoria Politica", XVII, n.3, 2001, pp.111-130; e Id., *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori, 2003.

²⁰ Cfr. D. Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, in «Les Études philosophiques», 2, 1993, pp. 205-221; citato in A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Postfazione di Gian Franco Frigo, cit., p. 759. Cfr anche: M. Filoni, *L'ontologia di Kojève*, cit. Scrivendo ad Hannah Arendt nel 1967 Heidegger osservava che: «Kojève mostra una rara passione per il pensiero. Il pensiero francese degli ultimi decenni è un'eco di queste lezioni. L'interruzione di queste comunicazioni è anch'essa un'idea. Ma Kojève legge Essere e tempo soltanto come antropologia», in M. Heidegger, H. Arendt, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di M. Bonola, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, p. 123.

²¹ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, pp. 202-203.

solco di una ripresa della questione dell'ontologia di Hegel già avviata da un giovane Marcuse nel 1932²², fino alla presa di posizione sartriana con la *Critica* del 1960²³, Kojève non smette mai di riflettere sulla dialettica come forma razionale del movimento storico e nel soffermarsi sui momenti hegeliani della coscienza e dell'autocoscienza per mettere in risalto come l'uomo sia, nella sua natura, essenzialmente autocoscienza: ossia un soggetto capace di darsi un senso solo attraverso la comprensione dell'origine dell'Io:

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 parola²⁴.

L'Io si mostra attraverso la parola, essa è lo strumento necessario di un processo di autocomprensione. Tuttavia, è solo attraverso “un desiderio” che l'uomo viene effettivamente “richiamato a sé”²⁵. In un primo momento la conoscenza è mera coscienza dell'oggetto, e affinché l'uomo possa essere “richiamato a sé” è necessario che un “desiderio” lo apra al mondo. Le pagine dedicate al desiderio sono quelle che più di altre hanno lasciato il segno nei successivi tentativi della filosofia (e della psicanalisi) di cogliere la natura dell'uomo; l'essenza dell'umano. Del resto, è lo stesso filosofo russo che coglie la novità della sua lettura mettendo in evidenza come la teoria del “desiderio di desiderio” non solo non esista in Hegel, ma questi non l'abbia probabilmente mai neppure intravista. Tuttavia, ai suoi occhi questa teoria costituisce una delle premesse fondamentali dell'hegelismo e costituisce, forse, «il solo progresso filosofico» che egli abbia realizzato, «mentre il resto non è, più o meno, che filologia»²⁶. Ciò nonostante, la questione filologica relativa all'interpre-

²² H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Klosterman, 1932 (*L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*), pres. di Mario Dal Pra, trad. di Eraldo Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1969)

²³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique. I Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960 (tr. it. *Critica della ragione dialettica. I Teoria degli insiemi pratici*, tr. Paolo Caruso, Milano, Il Saggiatore, 2 voll., 1963).

²⁴ A. Kojève, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, p. 17

²⁵ «L'uomo “assorbito” dall'oggetto non può essere “richiamato a sé” se non da un Desiderio: per esempio dal desiderio di mangiare. È 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 [...] 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», A. Kojève, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, pp. 17-18.

²⁶ Così si esprime nella lettera a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948. Il testo della lettera è in G. Jarczyk-J.-P. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, pp. 64-66.

tazione del tema del desiderio in Hegel non è affatto secondaria: il termine *begierde* appare nella *Fenomenologia dello spirito* – «L'autocoscienza [...] è innanzitutto desiderio (*Begierde*)»²⁷, e, in termini più determinati, nell'*Estetica* e nell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*²⁸. In queste opere *begierde* “oscilla” tra le diverse accezioni di desiderio e di “appetizione” e proprio in apertura al suo testo, Kojève scioglie a modo suo questa oscillazione presentando il desiderio in primo luogo come appetizione (desiderio verso un oggetto naturale, il “bisogno” di mangiare – la “fame”, il desiderio animale come realizzazione dell'istanza primaria della conservazione della vita) per poi spostarlo verso un oggetto non naturale. Anzi, un tipo particolare di oggetto che si mostra esso stesso come Desiderio, come desiderio “di un Altro” (il desiderio antropogeno). L'attività dell'Io cosciente passa dalla pluralità dei desideri animali, il gregge, ad un desiderio che è proprio della natura sociale dell'uomo: «La società umana è solo in quanto insieme di Desideri che reciprocamente si desiderano come desideri»²⁹. Ancora, «la storia umana è la storia dei Desideri desiderati»³⁰. Il desiderio apre in effetti al mondo, all'azione negatrice (ed in quanto negatività negatrice essenzialmente trasformativa) del mondo. In passaggi che segneranno il percorso filosofico e psicoanalitico di uno dei suoi uditori, Jacques Lacan: «l'io del Desiderio è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall'azione negatrice che soddisfa il Desiderio»³¹. Se in prima istanza il desiderio è desiderio di una cosa, in seconda battuta questo desiderio si indirizza su un Altro ed esso diviene “Desiderio del Desiderio dell'altro”, quindi istanza di riconoscimento. Farsi riconoscere, tuttavia, comporta il volersi sostituire al volere desiderato dal desiderio dell'altro. In altri termini, desiderare che «il volere che io sono o che io rappresento sia il volere desiderato da quest'altro: voglio che egli riconosca il mio valore come suo; voglio che

²⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi 1995, p. 265.

²⁸ «il desiderio (*Begierde*) è la forma nella quale appare l'autocoscienza, al primo grado del proprio sviluppo. Qui, nella seconda parte della dottrina dello spirito soggettivo, il desiderio (*Begierde*) non ha ancora alcun'altra determinazione che quella dell'impulso (*Triebes*), nella misura in cui esso, senza essere determinato dal pensiero, è rivolto ad un oggetto esterno, nel quale cerca soddisfazione», in G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio*, Filosofia dello spirito, Torino, Utet, 2005, § 426, Aggiunta, pp. 268-269. E in G.W.F. Hegel, *Estetica*, t.I, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997. Su questo tema, come utili introduzioni critiche, rimando a: B. Marta, *L'appetizione hegeliana, la Begierde, come “attività di una mancanza”*, in “Kainos”, n.7, 2007 e C.M. Fabiani, *L'oscuro tessere del desiderio: la Begierde hegeliana nell'Enciclopedia*, in *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, a cura di M. Failla e F. Toto, Roma, RomaTre Press, pp. 73-91.

²⁹ A. Kojève, *Introduzione alla Fenomenologia di Hegel*, p. 20.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, p. 18.

mi riconosca come valore autonomo»³². Il desiderio di riconoscimento impone, quindi, che l'uomo si apra alla possibilità di una lotta a morte in vista del riconoscimento. Per poter essere pienamente uomo, questi deve rischiare la propria vita animale in funzione del desiderio; la vita "umana" si mostra mediante questo rischio. La molteplicità umana è quindi l'esito del contrasto tra due comportamenti diversi (frutto di atti essenzialmente liberi che producono disuguaglianza) attraverso i quali un uomo cede (dopo il conflitto) al desiderio dell'altro. Kojève ritraduce, in sostanza, la dialettica hegeliana tra Signore e servo, rappresentando i due termini come entità riconosciuta (il signore, che non cede alla paura della morte) ed entità riconoscente (che annulla il proprio desiderio antropogeno per garantirsi la permanenza in vita). La dialettica signore-servo è infatti una dialettica tra soggetti impegnati in una lotta "di puro prestigio", necessaria affinché la certezza soggettiva dell'Io si traduca in una realtà oggettiva, quindi in autocoscienza reale: il riconoscimento deve pertanto realizzarsi in una sintesi storica, in una "soppressione dialettica" di entrambi i termini³³ che non cede alla morte effettiva di uno di essi (perché questa è una negazione senza autonomia, è negazione astratta). Forte del riconoscimento guadagnatosi attraverso la lotta, e avendo asservito a sé il servo, il Signore vedrà in esso, e nelle cose, strumenti per soddisfare il proprio Desiderio. Il rapporto tra soggetto (l'uomo) e oggetto (la cosa) diventa in questo passaggio decisivo. Il consumo della cosa è nel signore "il godimento"; la negazione pura e l'annientamento dell'oggetto. La disposizione del servo è quindi asservimento e mediazione strumentale "col mondo della cosa". Di contro, per il servo la cosa appare a un tempo autonoma ed espressione del negativo. Egli non può vincerne la resistenza per giungere all'annientamento (poiché è solo il Signore che la consuma) e dovrà limitarsi a trasformarla mediante il proprio lavoro. È in questo diverso rapporto del signore e del servo con la cosa che Kojève individua quell'inversione nel loro rapportarsi che apre alla sintesi dialettica: il signore resta vincolato nella dipendenza della cosa, il servo permane nell'autonomia della cosa che egli trasforma mediante il lavoro:

³² Ivi, p. 21.

³³ «... 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 [...] l'interazione del Signore e del Servo deve alla fine condurre alla loro "soppressione dialettica", ivi, p. 23; «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)», ivi, p.29.

«Il signore ha imboccato un percorso fallimentare – la verità della coscienza autonoma è la coscienza servile»³⁴. Il godimento della cosa nel Signore non lascia traccia e svanisce. Al contrario, «il lavoro è un desiderio inibito, uno svanire trattenuto; esso forma-ed-educa»³⁵. Il servo è costretto a inibire i propri desideri, a trascendersi lavorando. Del resto, il lavoro, benché forzato, «affranca il Servo dall'angoscia che lo lega alla natura»³⁶ e istituisce un rapporto tra l'uomo e il mondo in cui la negazione negatrice si rivela immediatamente produttrice e fa sì che l'«Essere-per-sé» si ponga su un piano diverso di quello offerto in prima istanza dalla coscienza: quello dell'autocoscienza: «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»³⁷. La servitù laboriosa è la vera sorgente di ogni progresso umano, sociale e storico perché il servo non può non trascendersi e sopprimersi come servo: egli ha già provato l'angoscia della morte, è quindi preparato alla trascendenza e si è dato un'ideale «positivo» dell'autonomia da raggiungere.

Il Servo sa cosa significa essere libero, sa di non esserlo, e di volere diventarlo. [...] Nel servizio [*lavoro forzato eseguito al servizio un altro (del Signore)*] la Coscienza servile sopprime [*dialetticamente*] il suo attaccamento all'esistenza naturale in tutti gli altri elementi costitutivi *particolari-e-isolati*; ed elimina mediante il lavoro questa esistenza. [...] Nel mondo tecnico, trasformato dal lavoro, egli regna – o almeno, regnerà – un giorno da Signore assoluto³⁸.

Se l'angoscia della morte, incarnata per il servo dalla persona del Signore guerriero, è la condizione sine qua non del progresso storico, è unicamente il lavoro del Servo che la realizza e la perfeziona. L'angoscia è l'inizio della saggezza. Del resto, «La piena comprensione (discorsiva) del senso della morte costituisce la Saggezza hegeliana, che porta a compimento la Storia procurando all'Uomo la Soddisfazione»³⁹. L'uomo chiuso nella coscienza di sé, che non ha provato l'angoscia della morte prodotta da una lotta di puro prestigio per

³⁴ Ivi, p. 34.

³⁵ Ivi, p. 38. Kojève commenta i noti passi della *Fenomenologia* in cui il rapporto tra il Signore e la cosa nella forma del godimento («un dileguare») di contrappone al lavoro del Servo: «Il lavoro, invece, è desiderio tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, e ciò significa: il lavoro forma, coltiva», G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, IV, A, 30, ed it. a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, p. 289.

³⁶ Kojève, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, p. 40.

³⁷ Ivi, p. 41.

³⁸ Ivi, p. 753.

³⁹ *Ibidem*. Su questo tema cfr. M.L. Lanzillo, *Alexandre Kojève: la dialettica come filosofia della morte*, in M.L. Lanzillo, S. Rodeschini (a cura di), *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, Roma, Carocci, 2011, pp. 71-92.

il riconoscimento, non può comprendere che il Mondo naturale “gli è ostile”. Quest’uomo vuole “riformare” il Mondo, e – conclude Kojève – agirà da conformista e non da “rivoluzionario”. Solo la soppressione dialettica del Mondo attraverso l’attività lavorativa, forzata, del servo opera come trasformazione (rivoluzionaria perché sintentica) – del Mondo nel suo insieme e del Signore come suo strumento.

4. *Della fine della storia, l’uomo integrale, i grandi spazi*

La riflessione kojèvia sul conflitto padrone/servo, sul riconoscimento come lotta di puro prestigio e sul progressivo superarsi di questa contrapposizione nel “lavoro” come produzione di un mondo apre alla questione della “fine della storia”, implicata nel concetto hegeliano di sapere assoluto. Il compimento dell’uomo nel suo farsi storico si propone, nel filosofo russo, su un duplice piano: come “movimento storico”, ossia come processo di comprensione del senso dell’essere da parte dell’uomo, ma anche come realizzarsi progressivo dell’uomo integrale⁴⁰. Se nella prima linea di riflessione Kojève segue a modo suo Hegel, nella seconda linea emerge, invece, una questione classicamente marxiana, seppure rivista attraverso temi e motivi dell’“antropologia fenomenologica” a lui contemporanea (e in particolare il confronto con Heidegger). Nella *Fenomenologia* Hegel aveva interpretato la Rivoluzione francese come una “splendida aura” in cui lo Spirito giungeva a conoscersi in quanto tale e a realizzarsi, «come se fosse avvenuta la piena conciliazione del divino con il mondo»⁴¹. Benché il passaggio rivoluzionario, e più ancora la figura di Napoleone (“anima del mondo”), non chiudano affatto, secondo Kojève, il senso della riflessione hegeliana sulla “fine della storia”, egli però è convinto che Hegel intenda la propria filosofia e il proprio tempo come effettivo compimento del processo dialettico dello Spirito. In termini analoghi egli ripropone le interrogazioni hegeliane sul senso ultimo della storia e sul suo compimento come autocomprensione razionale del suo divenire⁴². Il sapere assoluto hege-

⁴⁰ Tra i molti studi, sulla fine della storia in Kojève, cfr. M. Vegetti, *La fine della storia: saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1998 e il già citato G. Barberis, *Il regno della libertà*.

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 15.

⁴² Cfr. M.L. Lanzillo, *La fine della storia: l’eroe, il saggio, il sovrano. Hegel, Kojève, Bataille*, in “Fenomenologia e società”, n.2-3, a.XVIII, 1995, pp.228-243. Nel saggio dal titolo “*La morte che vive una vita umana*”. *Una discussione fra Alexandre Kojève e Georges Bataille* (in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello, *Nichilismo e Politica*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp.74-90) la Lanzillo sottolinea che tanto Kojève, quanto Bataille, non riescono ad assumere fino

liano viene, tuttavia, reinterpretato da Kojève come “saggezza”, poiché: «Interpretata come una fenomenologia dell’azione del negativo che costituisce l’uomo, la filosofia hegeliana appare a Kojève volontà di Compimento, ultima filosofia del tempo storico [...] La categoria hegeliana del divenire storico rende possibile l’ipotesi che la storia, che ha avuto un inizio, debba necessariamente avere una fine»⁴³. Alla fine della storia, esito di un processo di piena comprensione dell’uomo e del suo cammino, l’umano si esprime nell’uomo integrale che, divenuto signore della natura, si libera del proprio istinto e nel mondo tecnico regna come un assoluto signore.

In effetti, la storia umana è messa “in atto” innanzitutto dall’agire negativo dell’uomo. Per questo essa deve giungere a un compimento nel momento in cui l’uomo si riconcilia con se stesso e in cui il negativo, sotto forma di guerra e morte (lotta di puro prestigio), è superato nello spazio di pieno riconoscimento dello Stato universale omogeneo. Nelle *Linee di una fenomenologia del diritto* scritto nel 1943 il filosofo russo descrive questa condizione come quella in cui lo Stato «non dovrà più evolversi, dato che, per definizione, non conoscerà più né guerre esterne, né rivoluzioni interne»⁴⁴. Questo voluminoso trattato di filosofia del diritto è di estremo interesse per diverse ragioni: in primo luogo, esso presenta l’essenza del diritto come quel terzo neutro che interviene in una relazione tra due attori in conflitto, col fine di mediare la relazione attraverso un principio (logico e storico insieme) di giustizia; in secondo luogo, in esso Kojève fa propria la definizione dell’essenza del politico come di uno scontro tra amico e nemico⁴⁵; in terzo luogo, nel testo troviamo l’avvio di una riflessione sui grandi spazi e il superamento dello stato all’interno di un ordine giuridico globale⁴⁶. La storiografia kojèviana ha evidenziato come nella preparazione delle sue lezioni sulla *Fenomenologia* di Hegel la “fine

in fondo il nichilismo insito nell’azione politica che nella modernità, e nella sua forma più sintetica la sovranità, è essenzialmente violenza, “nulla allo stato puro”. Intorno al dibattito suscitato in Francia dalla tesi kojèviana vedi comunque: M. Ciampa, F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia*, Napoli, Liguori, 1985.

⁴³ U.M. Olivieri, *Dell’arte sovrana: l’ermeneutica della sovranità in G. Bataille*, in “Filosofia politica”, 1991, n. 1, p. 74.

⁴⁴ A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 133.

⁴⁵ Si potrebbe forse sostenere che nel confronto critico con le tesi di Carl Schmitt, Kojève collochi nel diritto – oltre la politica – il superamento dialettico del conflitto amico-nemico: mentre conferma le tesi del giurista tedesco per ciò che concerne la politica, egli inverte il rapporto che questa iscrive col diritto e le sottrae la possibilità di costituire il piano di realizzazione effettiva del reale. È nel diritto come fenomeno essenziale dell’umano – oltre le forme storiche dei diritti – e non nella politica, che possiamo trovare il senso e il verso del cammino dell’uomo storico.

⁴⁶ Sulla riflessione filosofico-giuridica di Kojève rinvio al bel volume di M. Palma, *Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2012.

della storia” sembra assumere il volto del regno della libertà marxiano, realizzato attraverso un ritorno all’animalità dell’uomo – quindi con l’affermarsi di un uomo post-storico, soggetto immediatamente naturale e in tal senso post-umano – laddove, nel secondo dopoguerra, già a partire dal suo *Linee per una fenomenologia del diritto*, Kojève pensa il superamento dell’umano nelle forme differenti e prevalenti di uno spazio politico universale e “impolitico”. Ancora in questo testo il riferimento a Marx è essenziale, ma negli scritti successivi, anche alla luce della sua esperienza come diplomatico e funzionario europeo, la fine della storia sembra assumere un carattere di progressiva integrazione “giuridico-economica” guidata da un capitalismo che si converte nella forma più alta di socializzazione delle forme di vita⁴⁷. Indicativi di questo versante inedito nel quale Kojève riprende questo tema è il carteggio con Carl Schmitt che risale agli anni ‘50. Tuttavia, già nell’immediato dopo guerra egli andava ponendosi il problema del mutato ordine politico globale. Lo stato universale e omogeneo, infatti, può prendere corpo dal progressivo superamento dello Stato nazione favorito dal processo di socializzazione economica promosso dal capitalismo di massa, e dalla sua configurazione giuridica che esso assume nel diritto universale dell’equità. Nel frattempo, articolazioni intermedie di potere possono emergere; certamente la Comunità europea, ma ancor prima che essa fosse anche solo pensabile Kojève tematizzava “l’Impero Latino” come una peculiare organizzazione inter-nazionale e inter-statale che poteva operare come un terzo neutro tra Est e Ovest. La straordinaria tesi kojèviaiana – in un breve scritto del 1945 – è che gli stati-nazione hanno ormai ceduto il passo «a formazioni politiche che fuoriescono dai limiti nazionali e che si potrebbero designare col nome di “imperi”»⁴⁸. Questi imperi non sono affatto identificabili nel ruolo preponderante che assumono attori transnazionali privati come le grandi *corporation* o di istituti come la banca mondiale. Ma costituiscono la rete necessaria che hanno assunto le “interdipendenze” politiche ed economiche tra gli stati: «Lo Stato moderno, la realtà politica attuale, esige più larghe di quelle rappresentate dalle nazioni propriamente dette. Per essere *politicamente* efficace lo Stato moderno deve

⁴⁷ A. Kojève, *Capitalismo e socialismo. Marx è Dio, Ford il suo profeta*, in Id. *Il Silenzio della Tirannide*, Milano, Adelphi, 2204, pp. 157-162. Cfr. su questo tema M.L. Lanzillo, «Il cappello da cowboy di Molotov». *La fine della storia e l’unificazione del mondo in Alexandre Kojève*, in M. Ricciardi (a cura di), *L’Occidente sull’Atlantico*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2006, pp. 94-114.

⁴⁸ A. Kojève, *L’impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese* (27 agosto 1945), in Id. *Il Silenzio della Tirannide*, pp. 163-210. Su questo scritto mi limito a rinviare al saggio di G. Barberis, *Alexandre Kojève e l’idea dell’impero latino*, “Storia del pensiero politico”, n. 1, 2017, pp. 93-114.

poggiare su una “vasta unione ‘imperiale’ di *nazioni imparentate*”. Lo Stato moderno è realmente uno Stato solo se è un impero»⁴⁹. L'impero più efficace è quello anglo-americano, cui si contrappone quello slavo-sovietico: questa contrapposizione rende il continente europeo, in particolare la Francia (che deve allo stesso tempo difendersi dal potenziale economico della Germania), terreno di scontro. L'alternativa ai due imperi già composti è l'imparentarsi dei paesi “latini” – Francia, Spagna, Italia in primo luogo – che condividono una comune cultura “cattolica”, il piacere verso un *docheur de vivre* che contrasta con lo spirito protestante del mondo anglo-americano e con quello ortodosso dell'impero slavo-sovietico. Secondo Kojève è proprio l'impero latino, per le caratteristiche culturali che lo contraddistinguerebbe, che potrà dare il maggiore contributo all'“umanizzazione del proprio tempo”⁵⁰. Questi passaggi ci mettono sull'avviso che non si tratta di fare di Kojève il cantore della globalizzazione, ma lasciano ben comprendere sia l'interesse che questi ha suscitato nelle correnti di pensiero conservatore americano legati alla figura di Leo Strauss⁵¹, sia il ruolo che la sua riflessione ancora oggi gioca nel pensare il nostro presente “globalizzato e scontento”.

Kojève morirà proprio in uno dei suoi moltissimi incontri internazionali, in seno a quella élite economica e politica che egli stesso aveva contribuito a formare come nucleo originario di un'impresa economico-politica europea. Un'impresa pensata come forma necessaria e intermedia (“funzionalista”) di composizione “giuridica” e “economica” di un nuovo spazio. Da un canto, forse, essa è espressione di quella tendenza ineludibile alla progressiva spoliticizzazione (la fine della storia) prodotta dallo scorrere delle interdipendenze. Questa spoliticizzazione, oltre il moderno, forse tenta di comporre una sintesi definitiva col negativo della storia, dopo che essa ha attraversato la più alta espressione della Storia come l'assoluta negazione dell'umano. Da un altro canto, la fine della storia è pensata – forse vissuta – come un processo che realizza nelle sue dinamiche “dialettiche” il definitivo superamento di una politi-

⁴⁹ Ivi, p. 165.

⁵⁰ Del resto «Marx stesso non ha forse detto, ripetendo forse senza rendersene conto una sentenza di Aristotele, che il movente ultimo del progresso e quindi del socialismo è il desiderio di assicurare all'uomo la massima disponibilità di tempo libero?», Ivi, p. 184. Per il rilievo del testo si veda la breve nota di G. Agamben, *Se un impero latino prendesse forma nel cuore d'Europa*, sul quotidiano La Repubblica, il 15 marzo 2013, pubblicata nel cuore della crisi europea e l'amplissimo dibattito che ha suscitata. Cfr. almeno M. Vegetti, *Dopo l'impero latino*, “Doppiozero”, 18 agosto 2015, on-line su <http://www.doppiozero.com/materiali/terra-mobile/dopo-limpero-latino>

⁵¹ Tra tutti il noto: F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1996; ma anche i testi Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987.

ca moderna costruita sulla centralità del Soggetto, per restituirci la singolarità assoluta dei desideri degli uomini. Che poi questi possano essere, o divenire, strumento della più radicale cattura capitalistica, piuttosto che strumento di liberazione dell'umano, è forse una storia che Kojève ha intravisto, ma non ha potuto cogliere appieno. Quale sia il rapporto che l'uomo storico istruisce col proprio desiderio resta forse il più attuale dei suoi lasciti intellettuali.

Una metempsicosi in fieri. Enzo Paci e l'errare della coscienza

Francesco Pisano

Die Liebe hat einen Triumph und der Tod hat einen,
die Zeit und die Zeit danach.
Wir haben keinen.

I. Bachmann, *Lieder auf der Flucht*

1. Introduzione

Il pensiero riflessivo è attraversato da una tristezza difficile da descrivere¹. Si tratta infatti di una condizione multiforme, il cui afferramento suppone già una rarefatta, se non paradossale, riflessione sulla riflessione². L'esigenza di una tale descrizione è diventata in certa misura più urgente, di fronte alla crisi delle istituzioni politiche, sociali e culturali della modernità. Nel secolo scorso, infatti, la crisi della ragione ha fatto tutt'uno con una più generale incertezza circa il modo di vita europeo nel suo complesso³. Coloro che hanno inteso approfondire e proseguire l'opera di Edmund Husserl, che al razionalismo moderno è profondamente legata, si sono allora trovati, tra gli altri, a dover affrontare tanto l'asperità del corso storico quanto il bisogno di una giustificazione dell'istanza critico-riflessiva di fronte al crollo della cultura razionalista che l'aveva prodotta.

¹ Cfr. G. Steiner, *Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought*, in «Salmagundi», No. 146-147, Spring-Summer 2005, pp. 3-32 (ed. it. a cura di S. Velotti, *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero*, Garzanti, Milano 2007).

² Si veda, ad es., F. Masi, *Logologia. Contributi per una voce del lessico filosofico*, in «Archivio di storia della cultura», Anno XXVII – 2014, pp. 179-209.

³ Cfr. M. Pera, *Il mondo, la scienza e noi*, in AA. VV., *Il mondo incerto*, a cura di M. Pera, Laterza, Bari 1994, pp. 53-83; F. Fellmann, *La crisi della Lebenswelt europea*, tr. it. di R. Cristin, in *La fenomenologia e l'Europa. Atti del Convegno Internazionale. Trieste, 22-25 novembre 1995 [La fenomenologia e l'Europa]*, a cura di R. Cristin e M. Ruggenini, Vivarium, Napoli 1999, pp. 147-158.

L'idea di una crisi della civiltà tradizionale percorre, nei modi più diversi, tutta la storia culturale dell'età moderna⁴. Ma è piuttosto la radicale e diffusa messa in questione del nesso tra ragione e storia – della possibilità, cioè, che la ragione possa gettare luce sui motivi intimi della crisi storica, ed eventualmente invertirne il processo – a fare da cifra specifica di quanto è accaduto, sotto questo aspetto, nel Novecento. Quantomeno, questo problema definisce il carattere principale della crisi della cultura europea dal punto di vista della fenomenologia e, viceversa, il ruolo che il progetto fenomenologico si assegna nei suoi confronti⁵.

Non verrà qui discussa la particolare posizione che l'idea di una crisi della cultura europea occupa nell'opera di Husserl⁶, né verrà tentata un'indagine sistematica della dinamica dei rapporti tra progetto fenomenologico e crisi della ragione. Il tentativo sarà piuttosto quello, più localizzato, di indagare la lettura che Enzo Paci dà della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel in *Idee per una enciclopedia fenomenologica*⁷ – lettura intesa, dunque, come momento di questa dinamica: quindi, insieme in quanto aspetto dell'opera di un fenomenologo e in quanto indicazione di un aspetto della possibile attualità della *Fenomenologia dello spirito* per l'ultima parte del Novecento.

2. Il gesto fenomenologico

Il nesso tra fenomenologia e crisi della ragione prende l'aspetto, in Paci, del problema del rapporto fra tempo e verità. A queste due nozioni è intitolato un noto scritto paciano, nel quale il senso della sforzo fenomenologico è inteso

⁴ Cfr. R. J. Holton, *The Idea of Crisis in Modern Society*, in «The British Journal of Sociology», Vol. 38, No. 4 (Dic. 1987), pp. 502-520.

⁵ Cfr. M. Richir, *Lo statuto della fenomenologia davanti alla crisi dell'Europa*, tr. it. di R. Dreoni, in *La fenomenologia e l'Europa*, pp. 169-187.

⁶ A questo proposito, è opportuno rimandare almeno a E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Gesammelte Werke [Hua], Bd. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976 (ed. it. a cura di E. Paci, trad. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale [Crisi]*, Il Saggiatore, Milano 2008). Si vedano anche gli scritti raccolti in E. Husserl, *L'idea di Europa*, a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999. Per un resoconto generale sulla questione cfr. ad es. T. Miettinen, *The idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, Philosophical Studies from the University of Helsinki, Helsinki 2013.

⁷ E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica [Idee]*, Bompiani, Milano 1973; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von K. Vieweg, W. Welsch, Werke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (ed. it. a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito [Fds]*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973).

anzitutto in vista di una *liberazione*. Questa liberazione è essenzialmente una ricostituzione della personalità dell'uomo: una restituzione dell'azione finita, decorrente nel tempo, al suo infinito orizzonte di sensi possibili, di valori di verità effettivamente realizzabili⁸.

Il gesto fenomenologico è allora inteso come doppio: una liberazione-da e una liberazione-per, una reintegrazione in una condizione originaria e insieme una vita nuova. Tale doppiezza deriva dalla struttura stessa della riflessione trascendentale fenomenologica. Essa infatti descrive, e contemporaneamente dona nuovo senso alle relazioni entro le quali si costituisce l'esperienza vivente: essa, cioè, *chiarifica*⁹. Una felice immagine di questo doppio movimento è offerta da un ricordo di Paci: un colloquio con il suo maestro, Antonio Banfi.

Banfi disse qualcosa di molto semplice. Eravamo nel suo studio. "Vede questo vaso di fiori? Provi a dire, a descrivere quello che veramente vede". Io non volevo accettare questa proposta. E riproponevo i problemi tradizionali della filosofia. Ora so molto bene che cosa Banfi voleva dire e so che cosa vuol dire per me. [...] Ogni esperienza è collegata all'altra e tuttavia tutte le esperienze, e la correlazione che in esse vale, debbono sempre di nuovo essere indagate e verificate. [...] Ciò che voglio chiarire, rendere razionale, è l'azione per questa concordanza (azione conoscitiva, azione scientifica, azione lavorativa e tecnica, in tutti i suoi modi). [...] La descrizione del vaso contiene in sé il significato del mondo, della mia vita, della vita di tutti. L'ha in sé come verità che deve essere vissuta, progressivamente realizzata, costituita secondo un *telos* infinito¹⁰.

Vedere *davvero* è una prassi che di volta in volta si rigenera, si arricchisce esplorando. Ma è insieme, riflessivamente, liberazione pratica dell'azione, in quanto sua riconduzione all'effettivamente vissuto, alle concrete possibilità che nel decorso della vita cosciente si esplicano per l'agente.

Questa figura impianta almeno altri due assunti specifici sull'endoscheletro fenomenologico più generale: l'idea di un'alienazione del senso dell'azione umana, presupposta al gesto di riconduzione, e l'interpretazione della realtà dell'e-

⁸ Cfr. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* [*Tempo e verità*], Bompiani, Milano 1990, p. 10: «La differenza tra il "prima della riduzione" e il "dopo la riduzione" è che prima della riduzione sono in un mondo irriducibile al mio agire, alla mia coscienza, alla mia libertà; dopo sono cosciente dell'irriducibilità, del condizionamento della libertà, del limite e, nella misura della riduzione possibile e compiuta, sono libero. Prima non mi ero costituito come persona, dopo la riduzione mi costituisco come persona. Prima non avevo coscienza di ciò che mi è proprio; ora so che ciò che mi è proprio si autodetermina e si presenta in rapporto dialettico con ciò che è altro da me».

⁹ Cfr. L. Lugarini, *La fondazione trascendentale della logica in Husserl*, in AA. VV., *Omaggio a Husserl* [Omaggio], a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 165-194.

¹⁰ E. Paci, *Diario fenomenologico* [*Diario*], Bompiani, Milano 1961, pp. 84-88. L'appunto è datato al 30 ottobre 1958. Per una lettura più approfondita di questo noto passo, si veda V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997, pp. 147-151.

sperienza come insieme organico e dinamico di contenuti di senso. Essi portano le tracce, rispettivamente, di Marx e di Whitehead. Schematicamente: è attraverso l'opera di entrambi che, negli anni in cui vengono elaborati *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl e Funzione delle scienze e significato dell'uomo*¹¹ (gli stessi anni in cui Paci inizia ad insegnare a Pavia, Antonio Banfi scompare e questo suo ricordo è annotato nel diario dell'allievo), l'eredità di Husserl e Merleau-Ponty viene radicalmente ripensata dal fenomenologo¹².

Tutto ciò è noto. Ma il punto è che, fin da questi lavori, il potenziale di liberazione insito nella prassi fenomenologica sembra già volgersi verso un progetto sostanzialmente enciclopedico. Il perpetuo sforzo di restituzione dell'azione oggettivata, astratta, spersonalizzata, al rapporto tra il corpo vivente e il senso intenzionale, tra il lavoro trasformativo della vita e la resistenza materiale che le cose del mondo offrono agli sforzi di consumo, è appunto l'*enciclopedia fenomenologica*: prassi effettiva e, di volta in volta, svolgimento *in fieri* di un compito infinito. Come tale, essa è già un tentativo di risposta alla crisi della cultura¹³.

3. La peripezia della coscienza

In morte di Banfi, Paci annota un passo di Husserl: «la vita è più importante della morte (Husserl: *Ohne Leben kein Tod*)»¹⁴. Un'idea analoga torna nella conclusione del ricordo sopra citato: implicita nell'esperienza del vaso è tutta la ricchezza del senso della mia vita come coscienza interessata nel mondo. L'infinito piano delle verità realizzabili è, insieme, dato nella più stretta prossimità e nella lontananza dell'irreale. Finché anche la più fugace evidenza è scorta, ci è offerta la possibilità dell'evidenza stessa, l'articolazione di tutti i sensi potenziali concepibili.

¹¹ E. Paci, *Funzione della scienza e significato dell'uomo*, Laterza, Bari 1961 (I ed.).

¹² Cfr. G. D. Neri, *Paci e Merleau-Ponty. Una testimonianza e qualche riflessione*, in «Chiasmi International», Vol. 2, 2000, pp. 39-43; P. A. Rovatti, *Introduzione a Tempo e verità*, cit., pp. IX-XVII. Sulla vita e l'opera di Paci, cfr. anche A. Civita, *Bibliografia degli scritti di Enzo Paci*, La Nuova Italia, Firenze 1983 e C. Sini, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita [Enzo Paci]*, Feltrinelli, Milano 2015.

¹³ Cfr. E. Paci, *L'enciclopedia fenomenologica e il telos dell'umanità*, in Id., *Idee*, pp. 43-47. Si noti che *Idee* raccoglie molti scritti del 1965. Il più antico (*Problemi di unificazione del sapere*) risale al 1963. Cfr. E. Paci, *Idee*, p. 588.

¹⁴ E. Paci, *Diario*, p. 36 (passo datato al 22 luglio 1957, giorno della morte di Banfi). L'annotazione husserliana è datata al 15 dicembre 1931: cfr. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, hrsg. von R. Sowa, T. Vongehr, Hua, Bd. XLII, Springer, Dordrecht 2014, pp. 20-22.

Il vuoto – la debolezza, il sonno, la patologia, la morte – che ogni volta sottrae al gesto la possibilità della realizzazione della totalità, dell'attuazione di tutte le potenzialità in un compimento istantaneo e indistinto, e insomma della collisione di tempo e verità, è in funzione di tale evidenza. Esso la articola: tenendo separati tempo e verità, allo stesso tempo fa sì che la verità possa scandirsi nel tempo¹⁵. La perdita dell'io implica, in altre parole, che esso possa riguadagnarsi ogni volta: per quanto porosa, l'identità di sé con sé e col proprio mondo, rocambolescamente, resiste¹⁶.

Proprio la peripezia della coscienza è il tema che lega, dal punto di vista di Paci, l'opera di Banfi e quella di Hegel: il maestro «alla *Enciclopedia* di Hegel preferisce la *Fenomenologia dello spirito*: un dramma di “figure dialettiche”, come egli diceva, ma un dramma che non si risolve con lo Spirito Assoluto»¹⁷. L'esigenza di deviare dalla natura sistematica dell'esposizione hegeliana è presentata in termini simili nelle prime pagine di *Tempo e verità*. Lì si nota come tanto Hegel quanto Husserl citino l'ode *An die Freude* di Schiller, e tuttavia in un caso come inno di trionfo, nell'altro come elegia per qualcosa che, nella crisi della ragione, è andato perduto¹⁸. La primazia della vita sulla morte, la preferenza per il dramma delle figure rispetto al cristallizzato compendio enciclopedico, la crisi della ragione come fine del sogno di gioia cantato da Schiller: l'associazione di queste suggestioni, a prima vista accidentale, accenna in effetti al carattere specifico dell'intero confronto che Paci intrattiene con Hegel.

Non sorprende che i tratti di questo confronto rimandino all'opera di Antonio Banfi, e che in generale non ricordino il modo in cui, in Italia, Husserl è stato associato a Hegel. Nel contesto italiano, il punto di contatto tra i due è stato ritrovato anzitutto nell'idea di verità come radicale trasparenza dell'essere alla coscienza. Da questa idea consegue, per entrambi, un'immagine della conoscenza vera come togliimento di un astratto non-vero e insieme ostensione del vero concreto – fondato, in questo modo, nella dinamica dalla ragione operante: una somiglianza generica al punto da consentire l'assimilazione di entrambi finanche negli esiti più dogmatici delle tradizioni dell'idealismo o dello spiritualismo¹⁹.

¹⁵ Cfr. E. Paci, *Diario*, p. 88.

¹⁶ Questa suggestione è approfondita, ad es., in F. Masi, *I modi della figura. Tre studi per un'estetica eidologica*, Guida, Napoli 2011, pp. 5-7.

¹⁷ E. Paci, *Idee*, p. 20.

¹⁸ Cfr. Id., *Tempo e verità*, p. 7.

¹⁹ Cfr. C. Sini, *Husserl e il pensiero moderno*, in «Il Pensiero», Vol. VI, n. 2, maggio-agosto 1961. Sul rapporto tra chiarificazione e autofondazione della ragione in Husserl cfr. L. Lugarini, op. cit., e M. Farber, *The Ideal of a*

I termini del confronto che Paci intrattiene con queste interpretazioni, ereditati dal lavoro di Banfi e rimasti costanti almeno fino all'inizio degli anni Sessanta, rendono quindi Hegel uno dei luoghi tematici da contendere ad esse: la posta in gioco sta nella rivendicazione della fecondità della fenomenologia husserliana al di là della mera ripetizione astratta e incompleta dell'idealismo speculativo. La specificità della lettura paciana si sviluppa, entro questo dibattito, come una radicalizzazione di alcuni aspetti delle interpretazioni esistenzialiste di Hegel nelle direzioni della fenomenologia e del marxismo.

Nei primi anni Cinquanta, al ritorno dal fronte e dalla prigionia, Paci ha già letto Jean Wahl, Jean Hyppolite e Alexandre Kojève. Anche solo per accenni, egli comincia a introdurre in Italia un'immagine di Hegel legata alla centralità dell'infelicità della coscienza, del consumarsi della vita, del tempo e del valore²⁰.

A documentare questo momento del suo percorso restano tre articoli²¹. Questi, accanto ai primi capitoli de *La filosofia contemporanea*, alla prefazione all'edizione italiana del classico di Jean Wahl, alla nota sull'*Attualità della "Fenomenologia" di Hegel* e ai tre brevi scritti raccolti in *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, costituiscono l'insieme dei testi di un qualche rilievo che Paci dedica a Hegel e, in particolare, alla *Fenomenologia dello spirito*²². Nonostan-

Pressuppositionless Philosophy, in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge 1940. Sulla diffusione di Hegel in Italia, cfr. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Einaudi, Torino 1966, pp. 1225-1243 e 1261-1351; V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003. Di questo testo, si vedano in particolare le pp. 29-74 sul dibattito Croce-Paci. Circa le interpretazioni lato sensu metafisiche di Husserl, si vedano a titolo di esempio S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 e P. Pagani, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Napoli-Salerno, Ortothes 2016. Senza entrare nel merito di questi riferimenti a Husserl, basti notare come essi manchino spesso di attenzione per la dimensione genetica del progetto fenomenologico e per i problemi che essa comporta rispetto alle nozioni di intenzionalità ed ego trascendentale.

²⁰ J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929, I ed. (ed. it. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* [La coscienza infelice], a cura di E. Paci, tr. di F. Ochetto, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972); J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946, I ed. (ed. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, a cura di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972); A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, I ed. (ed. it. *Introduzione alla lettura di Hegel* [Introduzione], a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996). Una discussione di quegli anni su questi temi con G. E. Barié è ricordata in C. Sini, *Enzo Paci*, pp. 19-20.

²¹ E. Paci, *Fenomenologia e metafisica nel pensiero di Hegel*, in «Studi filosofici», nn. 1-2, 1942, pp. 36-53; Id., *Hegel e il problema della storia della filosofia* in AA. VV., *Verità e storia: un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956, pp. 147-152; Id., *Fenomenologia e antropologia in Hegel*, in «Il Pensiero», nn. 1-2, 1962, pp. 47-81.

²² E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1974, pp. 7-16; Id., *Prefazione all'edizione italiana*, in J. Wahl, *La coscienza infelice*, pp. IX-XXXII; Id., *Attualità della "Fenomenologia" di Hegel*, in Id., *Il senso delle parole*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 1987, pp. 271-275; E. Paci, *Idee*, pp. 117-156.

te l'estensione contenuta, l'insieme di questi studi fornisce, soprattutto nelle riflessioni più tarde, contributi rilevanti alla lettura del testo hegeliano anche al di là delle interpretazioni francesi²³. Risulta opportuno, allora, focalizzare l'attenzione proprio su questi sviluppi più specifici.

Così Hegel: «Se nella fenomenologia dello spirito ogni momento è la differenza del sapere e della verità e il movimento in cui lo spirito si supera, la scienza per contro non contiene né questa differenza né il superamento di essa»²⁴. Un certo modo di indagare questa contrapposizione caratterizza la lettura paciana della *Fenomenologia*. In generale, le letture esistenzialistiche – compresa quella di Paci – trovano in questa differenza tra contingenza della vita finita e necessità del sapere assoluto il loro viatico naturale alla lettura di Hegel. Il sapere assoluto, come spirito che sa se stesso quale immediata eguaglianza con se stesso, è appunto nella *Fenomenologia* soltanto annunciato, non esposto: tanto è vero che, mentre proclama tale «uguaglianza del Sé con sé», esso dispone ancora della «libertà suprema», della possibilità e quindi del rischio, di separarsi da se stesso e di ricominciare il suo calvario fin dalla certezza sensibile. Il regno degli spiriti che infine si scorge nel distico di Schiller è ormai sfuggito a questo pericolo, ma appunto tale pericolo giunge alla sua soglia – e solo da questa soglia tale regno può essere scorto²⁵.

Nei termini dell'avventura da romanzo romantico che pure essa riecheggia, la *Fenomenologia* sarebbe allora in qualche modo il dramma dello spirito incolto, non ancora risoltosi nella scienza, che *erra*, sbaglia, ed insieme *va errando*, essendo di volta in volta proprio quella «figura concreta, in tutto il cui essere domina una sola determinatezza»²⁶, e dunque una determinata differenza dalla concreta verità del sapere assoluto. La duplice dimensione di un tale errare si dispiega già entro il uso di *Phänomenologie*: il lemma, nel contesto da cui Hegel lo trae, è un neologismo inteso a indicare tanto la dottrina dell'errore, la propedeutica negativa alla scienza (in Lambert e Ötinger) quan-

²³ Il fatto che uno studioso senta l'esigenza di proseguire oltre Kant il progetto di una storia della filosofia da un punto di vista critico-fenomenologico abbozzato in E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, Hua, Bd. VII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956 (ed. it. *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989) è forse legato alla peculiarità del contesto italiano. Ciò che più rileva qui, tuttavia, è come queste indagini diventino poi parte integrante del gesto teorico e interpretativo volto a far fronte alla crisi della ragione a partire da una prospettiva fenomenologica.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Fds*, vol. 2, p. 303.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 304.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Fds*, vol. 1, p. 22.

to il discorso circa la verità che si afferma nell'apparenza (in Kant e Fichte)²⁷. La coscienza vivente deve insomma attraversare il dolore della morte, la tristezza della falsificazione e della perdita di sé, per ricongiungere il proprio sapere alla verità, consegnandosi ad essa e così sacrificandosi²⁸ in quanto vita finita e temporale.

La fenomenologia è intesa da Paci proprio come sforzo di descrizione del modo in cui l'esperienza della verità possa costituirsi nel decorso temporale della coscienza vivente. La suggestione moderna secondo la quale una scienza assoluta debba discendere in un secondo momento fra le opache dinamiche dell'esperienza lascia il posto, in fenomenologia, al tentativo di mostrare come le articolazioni, le limitazioni e le prospettive entro le quali il vero è esperito istituiscano ad un tempo l'unico spazio possibile per il suo darsi come tale.

Il legame che Paci stringe tra le due fenomenologie – dell'esperienza e dello spirito, si potrebbe dire – è, a questo punto, facilmente caratterizzabile attraverso un'identità: la dinamica di tempo e verità è, in effetti, proprio l'errare della coscienza. La tristezza del pensiero riflessivo è l'infelicità di tale coscienza errante, che si sa persa nella sua peripezia attraverso molteplici determinazioni, senza poter mai sanare, finché vive, la separazione tra finito e infinito che pure segna in lei una mancanza cui rimediare. Questa idea di un pensiero errante come movimento infinito del concetto è proprio ciò che la *Fenomenologia dello spirito* offrirebbe di più rilevante, per una teoria fenomenologica dell'esperienza:

Per Hegel il concetto, a poco a poco, non è più astrazione, ma vita, anche se è vita della ragione e vita dello spirito. Ma uno spirito che vive, non uno spirito distaccato: uno spirito, che diventa immanente al mondo, che diventa il *telos* del mondo. [...] Il concetto è, noi confermiamo e sviluppiamo, il movimento e il *telos* della storia, proprio il *telos* della fenomenologia di Husserl. È immobilità in quanto è *eidòs*, visione, struttura. Mobilità in quanto è il movimento della struttura, il suo autotrascendersi, il suo contrapporsi, la sua dialettica²⁹.

²⁷ Cfr. F. Ferraguto, *Il concetto di fenomenologia dalla tradizione prekantiana all'idealismo tedesco*, in AA. VV., *Storia della fenomenologia*, a cura di A. Cimino, V. Costa, Carocci 2012, pp. 25-36, in part. pp. 25-26. Sul rapporto tra errore e verità nella *Fenomenologia*, cfr. A. Kojève, *Introduzione*, pp. 555-655, in part. pp. 575-576. Questa lettura è certo uno dei riferimenti principali del lavoro di Paci sul testo di Hegel.

²⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fds*, vol. 2, p. 304.

²⁹ Cfr. E. Paci, *Prefazione all'edizione italiana*, in J. Wahl, *La coscienza infelice*, pp. IX-XXXII, in part. pp. XII-XIII. Circa l'impatto del lavoro di Hegel sulla nozione di concetto in rapporto a tempo e verità, cfr. anche A. Kojève, *Il Concetto e il Tempo. Per una vera storia della filosofia*, in Id., *Il silenzio della tirannide*, ed. it. a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, pp. 139-150.

Il concetto è quindi movimento strutturato, ma non da una legge estrinseca: esso si dispiega, piuttosto, attraverso l'approfondimento della contraddizione sua propria, della differenza tra sapere e verità che spezza la presenza determinata della figura nell'atto stesso del presentarsi di questa. Così, tale approfondimento ha corso da sé, fino al palesarsi di una nuova presenza, nel momento stesso in cui avviene la falsificazione della precedente determinazione in quanto astratta. La congiunzione di movimento e struttura, di individuo risolto in sé e automovimento della ragione, e, insomma, ancora una volta di stasi separata (morte) e affioramento di nuove relazioni (vita) implica in Hegel la radicalizzazione del paradosso del pensiero moderno, che intende la legge come inscritta nel dato, e la molteplicità della natura come trasparente per l'unità della ragione³⁰.

È la forma del paradosso a costringere la coscienza a errare, cioè a non trovare dimora in nessuna determinazione: ciò, almeno, una volta che si ammetta che l'idea di una verità «assoluta, ontologica» – da possedersi definitivamente come un quadro chiuso e trasparente delle relazioni fra gli enti – sia essa stessa in sé paradossale³¹. Se infatti la verità è verità della vita, essa non può darsi, come tale, se non come contenuto che riempia l'esperienza del vivente e istituisca l'orizzonte degli scopi del suo agire. Essa può allora fungere, in quanto costituita nell'esperienza vivente, sempre solo come un senso irrealizzato articolato nel tempo, e quindi sempre di nuovo da realizzare ulteriormente rispetto ad attuazioni di volta in volta parziali.

4. *Dubbio e disperazione*

Sarebbe questa, appunto, la parola della modernità di fronte alla sua crisi: che una verità si dà fintantoché si dà come verità vivente. «La fenomenologia, dunque, è la vita stessa ed è un *ritorno* alla vita»³²: tale idea va tenuta presente nel dire che, a rigore, a questo punto per la coscienza c'è solo la fenomenologia, il *Weg des Zweifels* – poiché persino il dubbio e l'infelicità devono potersi mostrare, in questo sentiero errante, come figure viventi³³.

³⁰ Cfr. Id., *Il significato di Galileo per la filosofia*, in Id., *Idee*, pp. 71-99.

³¹ Cfr. Id., *La "Einleitung" alla fenomenologia hegeliana e l'esperienza fenomenologica [L'esperienza fenomenologica]*, in Id., *Idee*, pp. 117-118.

³² Cfr. E. Paci, *Husserl sempre di nuovo*, in Id., *Omaggio*, pp. 7-27.

³³ Cfr. Id., *L'esperienza fenomenologica*, pp. 118-119.

Questo itinerario della coscienza è reale, cioè storico: l'articolazione meramente formale del tempo cede ogni volta il passo alla determinazione concreta e presente dell'esperienza vivente, legata al passato e disposta al futuro secondo limiti sempre differenti. Così, il lavoro dell'errare è una sorta di scommessa informata su sé stessi, piuttosto che una scelta indolore tra opzioni già ordinate: esso richiede che il *Wanderer* si sottoponga alla prova dell'accidentale, al rischio di consegnare la propria vita all'errore.

L'accidentale è appunto lo spazio della separazione tra reale e razionale: dunque soltanto un sapere che si fosse anzitutto riflessivamente ritrovato come separato dal reale (quindi come mera pretesa di scienza) potrebbe, poi, offrire prova di essere più di questo, attraversando, una figura alla volta, le sue interne contraddizioni. Nella *Walpurgisnacht* della coscienza, il sapere diventa chiacchiera, apparizione fantasmatica, senza altra risorsa che se stesso nell'avventura necessaria per uscire da questo stato. Lo scetticismo è propriamente la possibilità di una tale transizione della scienza in parvenza. Esso viene tolto e conservato, come negatività della certezza sensibile per l'autocoscienza, nella figura della coscienza infelice. La dinamica duplice che caratterizza quest'ultima è la più chiara presentazione di come questa frenesia dell'accidentale debba sempre anche fare i conti con la certezza della vita vivente, con la consistenza dell'esperienza ingenua che ogni volta richiama la coscienza fuori dallo stato di sospensione scettica – così che, in ultimo, nemmeno questo possa offrire dimora alla coscienza³⁴.

La coscienza infelice soffre, quindi, perché scissa: essa è estranea a sé stessa, poiché trasmutabile ed inessenziale coscienza dell'intrasmutabilità e dell'essenzialità semplice. Essa si sa trasmutabile, e tiene l'intrasmutabile quale estraneo. Tuttavia, nella semplicità libera che ha guadagnato come libertà ineffettuale dello stoicismo, sa anche di essere lo stesso dell'intrasmutabile. I due termini non giungono alla quiete l'uno nell'altro: piuttosto, da ciascuno l'altro rimbalza come suo contrario³⁵.

Questa disperazione rispetto all'acquietamento è ciò che più di tutto, in Paci, caratterizza la vita della coscienza errante. Il compimento che le è negato è la meta di una brama, e tale brama è ciò che sostanzia il lavoro, cioè la trasformazione, il consumo, l'appropriazione dell'oggetto materiale da parte della vita che lo desidera. Alla coscienza, dunque, non è offerto nemmeno un

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 120-124.

³⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fds*, vol. I, pp. 174-176

primo sfondo statico, alogico, da cui muovere per cominciare il suo errare: la vita sensibile, patica, desiderante è fin dall'inizio immessa nel movimento (logico) di differenziazione tra in sé e per sé.

La coscienza ha in sé stessa la propria misura: la sua ricerca è un rapporto con sé stessa: è la coscienza che riconosce *l'in sé*. Alla soggettività corrisponde l'oggettività: la corrispondenza tra soggetto e oggetto è, in realtà, una correlazione. [...] Una parte della coscienza è dell'oggetto, che è così come essa lo intenziona; l'intenzionato, però, è cosa in sé, ma intenzionato che si scopre anche nell'intenzionante. La scienza *sa l'oggetto*, l'oggetto è il sapere per la coscienza. *L'in sé* e il *per sé* sono *per lei*, per la coscienza: l'indagine non è soltanto l'indagato, ma anche, dell'indagato, la misura della correlazione³⁶.

Non c'è insomma una coscienza che poi si avventuri nella dimensione della parvenza, poiché la coscienza (la vita nel *logos*, la vita dell'esperienza) è fin dall'inizio questo suo errare. Essa può muovere, così, soltanto da sé stessa, e tuttavia non è garantita da alcuna autofondazione: in quanto operazione, relazione con un'assenza, il suo modo rimane quello della contingenza. Occorre quindi intendere tale inizio contingente al di là dell'astratto rapporto tra forma categoriale e contenuto materiale: l'apparente immediato della certezza sensibile non può essere mera *hyle*, poiché in verità esso si mostra internamente mediato, cioè già involto in una contraddizione.

Il vero della certezza sensibile si svela essere, infatti, l'universale astratto del deittico: in quanto certezza occasionale, *questo* risulta insieme ciò che è più individuato e ciò che è più povero di determinazioni³⁷. L'articolazione linguistica dell'esperienza comporta, quindi, che la singolarità si sottragga ogni volta all'afferramento dell'opinare. Acquisizione e perdita: questa è la «verità storica del sentire»³⁸ – non la mera ricezione di dati sensibili, dunque, ma la presentazione percettiva di oggettualità intenzionali. Il sensibile ha in sé già la parola: è già dall'inizio momento di una legalità eidetica³⁹.

Da qui, la *Fenomenologia dello spirito* può essere letta come un'esposizione della genesi della logica. Il movimento di quest'ultima è infatti il movimento della vita intenzionale. La vita intenzionale è la vita vivente: «l'essere e il non essere diventano il divenire del *logos* o, meglio, della vita del *logos*»⁴⁰. Questa

³⁶ Cfr. E. Paci, *L'esperienza fenomenologica*, p. 127.

³⁷ Cfr. Id., *Hegel e la certezza sensibile [Certezza sensibile]*, in Id., *Idee*, pp.128-130; G.W.F. Hegel, *Fds*, vol. 1, pp. 81-92.

³⁸ E. Paci, *Certezza sensibile*, p. 133.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 134.

⁴⁰ *Ivi*, p. 136.

assimilazione comporta che i vari momenti dell'errare scettico si condensino in figure fenomenologiche concretamente storico-sociali⁴¹.

5. *Errare*

A fronte di questa concrezione diverse questioni restano, naturalmente, indecise: tra le altre, se la contingenza storica possa essere ricondotta all'unità di uno sviluppo razionale. È indiscutibile l'idea che l'itinerario fenomenologico sia, in ultimo, un tale processo internamente coeso – un processo che Paci intende, specificamente, come «passaggio dalla sostanza al soggetto»⁴². L'ipotesi qui presentata è che la metafora dell'errare possa fornire un'immagine, per quanto vaga, di uno sviluppo storico coeso e progressivo, ma non lineare: andare errando, anche qualora si erri, si sbaglia, significa ampliare la cartografia della coscienza vivente – significa, fuor di metafora, *fare esperienza* della parvenza, ricostruire in sé l'estraneo e trovare che esso offre pur sempre una possibilità di senso.

La presenza fenomenologica non si costituisce, come si è visto, soltanto in riferimento allo sguardo teoretico: essa è materialità concreta, “sostanza” in quanto resistenza e destinazione del lavoro della vita. Fare esperienza di essa è già, dunque, trasformazione dell'esperito e dell'esperiente, realizzazione di un valore, anche quando tale realizzazione consista nella trasformazione del vero parvente nel veramente falso. L'unità del processo si fa così chiara solo *ex post*. Nella metafora geografica, questo valore è quello realizzato dall'esploratore che, credendo di raggiungere una meta attraverso una certa strada, finisce poi per perdersi: egli non giungerà dove vuole, ma, ritornato dall'impresa, potrà disegnare una mappa nuova e più precisa del territorio. La ricerca fenomenologica chiama a raccolta esploratori consapevoli di una meta ideale, mai attualmente raggiungibile: la chiarificazione totale dell'esperienza vivente. Costoro, nel confrontarsi con la crisi storica, devono sforzarsi di chiarificarla, di renderla figura, restando tuttavia consapevoli della

⁴¹ Cfr. E. Paci, *La presenza nella “Fenomenologia dello spirito” di Hegel [Presenza]*, in Id., *Idee*, p. 140; G.W.F. Hegel, *Fds*, vol. 2, pp. 127-131. Rileva che un'impostazione simile sia rintracciabile, nel contesto dell'opera di Husserl, soltanto nelle pagine della *Krisis* dedicate alla modernità: cfr. E. Husserl, *Crisi*, pp. 49-129.

⁴² E. Paci, *Presenza*, p. 141.

resistenza dell'accidentale alla categorizzazione – e quindi trattenendolo, come tale, nella sua irriducibilità⁴³.

Forse la metafora, più che oscuramento immaginifico, è, nel caso della riflessione che voglia descrivere tale ricerca, l'unico accesso al gesto fenomenologico che appunto non faccia violenza alla sua contingenza. Proprio in un'altra immagine felice, allora, Paci riassume tutto ciò che qui si è provato a dire dell'errare della coscienza:

Devo rifare la via della coscienza, dell'autocoscienza e della ragione, non solo di tutta l'umanità, ma anche di tutto il pianeta e di tutti i cieli. Sempre, in me, con la loro accidentalità e le loro sicure formule logiche, roteano le stelle e la vita. [...] Il mio itinerario e quello degli altri sono un insegnamento in atto del più buio e del più segreto per portarlo alla luce del fenomeno: un cammino infinito come lo vedevano Cusano, Bruno e Schelling. È l'itinerario della coscienza naturale. Ma è anche l'itinerario della fenomenologia dello spirito. Dobbiamo percorrere, nella scienza, la serie infinita di tutte le incarnazioni di una metempsicosi in fieri⁴⁴.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 145.

⁴⁴ E. Paci, *L'esperienza fenomenologica*, p. 122.

Lo specchio e il nome. Lacan lettore di Hegel

Alessio Calabrese

A G., nata due volte.

Del rapporto che Lacan ha intrattenuto con l'opera *fenomenologica* hegeliana vi sono tracce sparse in buona parte del *Seminario* e dei suoi *Scritti*. Spesso analizzata e interpretata da importanti studiosi di diversa provenienza, l'influenza di Hegel è stata talvolta limitata a un primo periodo – quello di *Funzione e campo* (1953), per poi progressivamente venire accantonata in seguito alla «svolta strutturalista»¹ –, talaltra, se n'è rimarcata l'importanza fino a farne un punto di vista privilegiato dal quale poter guardare in controtuce gli snodi più rilevanti dell'intero discorso psicoanalitico lacaniano². Che si adotti una o l'altra prospettiva – quella per così dire che, seguendo i riferimenti *espliciti* di Lacan, rinvia all'alienazione hegeliana come “operatore fondamentale” della genesi del riconoscimento simbolico e dell'articolazione dell'Io come “*imago speculare*”, oppure l'altra che fa del(l'ultimo) Lacan che torna al “reale” il più inconsapevole degli hegeliani – è possibile affermare che sia in Hegel che in Lacan il *soggetto* – ancorché radicalmente diviso in se stesso – resta prima *fenomenologicamente* e poi *strutturalmente* legato alla *verità*.

La presa sul “reale” costringe così il soggetto analitico a fare i conti con l'inconscio in quanto la *causa* della sua stessa scissione, ponendolo cioè in rapporto con una *verità* che egli inconsapevolmente ignora. Misconosciuta – perché “allucinata” dalla produzione dell'*imago speculare* dell'Io o falsata dall'«opacità»³ dell'oggetto del desiderio –, la circolarità dialettica tra *soggetto e verità* costituisce in Lacan il fondamento ultimo dell'*intersoggettività*

¹ D. Tarizzo, *Introduzione a Jacques Lacan*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 37; su ciò anche A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, pp. 15 e ss.

² S. Žižek, *The Most Sublime of Hysterics: Hegel with Lacan*, (on-line) <http://www.lacan.com/zizlacan2.htm>

³ J. Butler, *Lacan: l'opacità del desiderio*, in Id., *Soggetti di desiderio* (1987), tr. it. di G. Giuliani, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 207-227.

umana, ovvero quella «regola del gioco»⁴ (già presente nel mito immaginario della lotta a morte di puro prestigio tra le due autocoscienze) necessaria alla *sovversione* del soggetto, piuttosto che alla sua *riconciliazione/cancellazione*⁵. L'intenzionalità della verità, questo “presupposto fenomenologico”, sebbene profondamente segnato dalla frattura dell'inconscio, fa sì che l'ordine delle *parole* – per quanto dissimmetrico e non reciproco – alluda a quello della *cosa* (*das Ding*), e che il dualismo presente *nel* soggetto – la *beance* – possa essere inteso come Altro mai radicalmente “fuori” ed eterogeneo allo stesso regime di verità a cui appartiene da sempre anche il “soggetto umano”. Se è vero che per Lacan “soggetto” e “uomo” non coincidono – che tra il soggetto e l'Altro non v'è reciprocità –, che la psicoanalisi non è riducibile ad un banale “umanismo” poiché essa ha a che fare con qualcosa che umano non è⁶, tuttavia, la sfida ultima della relazione analitica è rappresentata dalla scommessa (rischiosa) di *articolare* questi due termini alla luce del ripetersi mortifero del “godimento” pulsionale.

Hegel, dunque, sulla scia di Cartesio e, prima di Freud, è per Lacan innanzitutto il pensatore della *scissione*⁷; nello stesso tempo, egli è anche il filosofo che, distinguendo l'operare “a senso unico” della *Begierde* animale – la cui soddisfazione coincide con l'immediato consumo dell'oggetto⁸ –, dal *desiderio umano*, ne ha mostrato la radice intersoggettiva. Poiché la soddisfazione dell'autocoscienza dipende dalla domanda di riconoscimento che essa rivolge all'Altro, la figura hegeliana centrata sulla dialettica servo-padrone descrive meglio di altre l'eterna istanza del desiderio umano come «desiderio dell'Altro».

⁴ J. Lacan, *Il Seminario, Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2014, p. 262.

⁵ Id., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960), in Id., *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino, 2002, vol. II, pp. 795-831.

⁶ L'inconscio, afferma Lacan, è “fuori dall'uomo” poiché «ci si manifesta come qualcosa che resta in attesa nell'area, direi, del *non-nato*» (Id., *Il Seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2003, p. 24).

⁷ La lettura lacaniana di Hegel come pensatore della scissione più che della riconciliazione è debitrice certamente della lettura dei suoi interpreti francesi negli anni Trenta e, in primo luogo, di Kojève (cfr. A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., pp. 16 e ss.). Da questa prospettiva, l'atto filosofico hegeliano – atto necessariamente “mancato” e perciò “discorso riuscito” – teso a riconciliare la Ragione con se stessa (J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI*, cit., p. 217) apre alla verità freudiana del soggetto inconscio, dominata, per Lacan, dalla scissione definitiva tra *desiderio* e *godimento*. Su quest'ultimo aspetto si veda G. Deleuze, *Corso di Vincennes. Lezione del 26 marzo 1973*, (on line) http://lettera.alidipsicoanalisi.it/wp-content/uploads/2016/11/Deleuze-Dualismo-e-monismo_finitale.pdf

⁸ Il rimando è ovviamente a G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Torino, 1973, pp. 143 e ss.

È Lacan stesso a sottolineare come questa formula possieda già una precisa collocazione funzionale all'interno della "cattura immaginaria", portando essa alla luce l'aggressività verso l'altro. Tuttavia, se nel registro immaginario il soggetto "scambia" continuamente il suo io con il desiderio che vede nell'altro, tale alienazione, nel registro simbolico, continua sì ad operare, trovando però la sua realizzazione più compiuta soltanto nella dimensione del linguaggio.

Questo piccolo contributo, pertanto, non si propone di essere esaustivo della complessità e dei 'mille piani' a partire dai quali la riflessione lacaniana incrocia il filosofo di Stoccarda, bensì di provare, per così dire, a ricostruirne parzialmente il primo⁹. Perciò, obiettivo di questa breve indagine, sarà quello di mettere in luce quanto il "nome" di Hegel, piuttosto che rappresentare una "figura" iniziale (poi abbandonata) o una "cifra" (che spieghi globalmente il discorso psicoanalitico lacaniano), risuoni come quell'*orizzonte inaggrabile* entro cui l'io – dominato dalle sue immagini scisse – gioca la sua partita "per la vita e per la morte" per *divenire soggetto*.

1.

Secondo lo psicoanalista francese, ogni essere umano, nel venire al mondo, si trova ad attraversare, dal sesto al diciottesimo mese di vita, lo «stadio dello specchio», ovvero un tempo iniziale durante il quale il bambino acquisisce una padronanza di sé soltanto in forma vuota, interiormente, dopo averla cioè introiettata tramite la mediazione dell'*imago* che egli vede riflessa nello specchio e di fronte alla quale "giubila"¹⁰. La "verità" di sé che il bambino assume come "sapere" è dunque alienata nell'immagine speculare, la quale non corrisponde affatto alla sua frammentata "realtà" corporea. Segnato com'è dalla fragilità e dalla non ancora sviluppata capacità motoria, il bambino gioisce nel vedere la propria immagine, desidera e gode identificandosi narcisisticamente con quell'essere rifratto che vede come suo ideale da raggiungere – un'ideale di unità e compattezza.

⁹ Quello cioè che si riferisce all'incirca all'insegnamento di Lacan nei primi '50 e che comprende il cosiddetto "stadio dello specchio". Qui "il muro del linguaggio", cioè la "svolta strutturalista" non è stato ancora riconosciuto da Lacan e la "parola piena" non è stata soppiantata ancora dal "taglio" del significante sul soggetto.

¹⁰ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io* (1949), in Id., *Scritti*, cit., vol. I, p. 88.

È dunque in questo quadro inaugurale della vita umana che, secondo Lacan, emerge e si sviluppa la funzione dell'io come «una forma di alienazione immaginaria del soggetto»¹¹, la quale costituirà la base di tutte le successive identificazioni con gli altri simili. Più l'io si afferma, più si fa oggetto – e più il soggetto si aliena¹²; se l'alienazione, da un lato, è qualcosa di costituente il soggetto umano, dall'altro, la funzione immaginaria dell'io ad essa legata, assume pertanto un carattere non solo “imitativo” dell'immagine speculare, bensì “morfogeno”¹³. In altre parole, Lacan sostiene che l'io sia una realtà derivata la cui ontogenesi dipende dall'*imago* che è a lui esterna e al di là dello specchio. In quanto poi non ancora verbalizzate, le identificazioni deformatrici dell'io appaiono al bambino/soggetto sotto forma di “miraggi”, facendo sì che il processo conoscitivo dell'io venga a fondarsi su un riconoscimento allucinatorio. Come dato immediato nella riflessione della coscienza l'io è cioè un oggetto che, sfuggendo all'apprensione trasparente della coscienza, si costituisce come oggetto «misconosciuto»¹⁴. L'immagine nello specchio che si dà come io unitario, non corrisponde infatti all'«io reale» del bambino (che anzi è frammentato, parziale); al contrario, è l'immagine alienata che permette al soggetto di riconoscersi come un io unitario, che lo “porta” ad essere cosciente di sé. Di conseguenza, il fondamento dell'autocoscienza su cui si basa la dialettica dell'io, risiede nella “fascinazione” provocata dall'immagine entro cui l'io iniziale – che Lacan chiama «paralitico» – cerca di identificarsi come unità immobile (e «cieca») colta nello sguardo¹⁵.

Ora, questa tensione inaugurale entro cui si trova il soggetto, si conserva anche successivamente, come *segno* egomorfo nell'apprensione degli oggetti del mondo. L'immagine mai raggiunta di sé del bambino si pone così all'origine della sua angoscia – spia di quanto egli non sia risolto nel suo desiderio, di cui l'immagine offre appunto una soluzione incompiuta che ne riproduce continuamente la lacerazione. Perciò, o l'uomo è continuamente alienato da se stesso, mummificato e identificato completamente nell'oggetto-immagine (nel mondo); oppure si trova completamente solo, avendo “fagocitato” l'*imago* speculare. O si trova a essere insoddisfatto perché costantemente rinviato, sbalzato fuori nel suo desiderio di mancare l'oggetto, oppure, nel cogliersi

¹¹ A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., pp. 8-9.

¹² J. Lacan, *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 63.

¹³ Id., *Discorso sulla casualità psichica* (1946), in Id., *Scritti*, cit., p. 185.

¹⁴ Id., *Il Seminario, Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2006, pp. 9 e ss.

¹⁵ *Ibidem*.

come unitario, perde il mondo, cioè l'oggetto speculare perde per lui di senso. L'iscrizione del soggetto nel registro dell'immaginario assume così per Lacan una drammaticità che è data dall'oscillazione continua tra un «meno» e un «più» di sé¹⁶ che caratterizza l'identificazione primordiale dell'io. Ciononostante, dal momento che è l'io alienato ad essere importante per il riconoscimento unitario del soggetto (e non l'io "puro", iniziale), l'io non è cartesianamente chiuso nella sua solitudine immediata ma, afferma Lacan, è già posto-fuori nella sua immagine, identificato con essa, seppur in modo dis-simmetrico. L'alterità viene così ad essere fondamento dell'egoità del soggetto.

È precisamente in questo punto che prende forma la rilettura della dialettica hegeliana del *servo e del padrone* come quell' "esperienza-limite" che ci permette di cogliere nell'emergere del *simbolico* la verità (l'articolazione) del registro dell'*immaginario*¹⁷. Sebbene l'oggetto speculare non sia sovrapponibile, lo abbiamo visto, con l'io immediato, esso costituisce il "simile" – primo tempo di una relazione d'amore *intrasoggettiva* (più che *intersoggettiva*) dell'io inevitabilmente destinata all'instabilità e all'incertezza di una somiglianza costantemente differita tra se stesso e il suo altro. Se è vero, infatti, che lo «stadio dello specchio» svela la struttura originaria alla base di tutte le successive identificazioni con gli altri simili, è tuttavia soltanto nel legame simbolico che le autocoscienze sperimentano la presenza dell'Altro come "terzo" irriducibile alla loro *imago*. Avere a che fare con *l'altro* presuppone la propria alienazione originaria, ovvero l'autocoscienza; facendo i conti con l'Altro, il soggetto approda invece a ridosso della propria dannazione costitutiva – la scissione prodotta dall'inconscio – "attraversando" la quale egli però può pervenire alla verità del suo desiderio.

2.

Abbiamo visto che per Lacan l'io non rappresenta né il punto di assoluta trasparenza del soggetto con se stesso (come vorrebbe Cartesio), né tanto meno quella sintesi unitaria che kantianamente «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»¹⁸, essendo esso piuttosto, al livello del registro immaginario, un aggregato di immagini identificatorie che frenano il soggetto

¹⁶ Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 192.

¹⁷ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., pp. 261 e ss.

¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1787), a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1967, p. 162.

sulla strada della comprensione del suo (vero) essere. Per questo motivo, sebbene influenzato dalla dialettica hegeliana, il discorso lacaniano sull'alienazione come motore costituente della soggettività, mostra inequivocabilmente l'impronta freudiana della «divisione del soggetto». Lo «stadio dello specchio» presuppone cioè la 'rivoluzione copernicana' operata da Freud, ovvero il decentramento radicale dell'io non soltanto rispetto al mondo – conquista cui era già pervenuta la filosofia moderna – bensì rispetto al soggetto che si pensa cartesianamente come coscienza e che, pensandosi, presume di essere trasparente a se stesso, autocoscienza. Se, infatti, l'inafferrabilità e la “paradossalità” della coscienza rende irriducibile il soggetto al funzionamento dell'individuo vivente¹⁹, l'emergere alienato dell'io lo situa in modo “eccentrico”, spostato, “fuori asse” rispetto a se stesso. Se «l'io (*je*) è un altro (*moi*)» – ecco il senso della scoperta freudiana della dinamica dell'inconscio²⁰ – allora ciò implica una conflittualità dialettica al suo interno che rivela la struttura ontologicamente paranoica del soggetto umano²¹. L'incompatibilità tra coscienze che troviamo nel nostro accadere quotidiano non è che il ripetersi del dramma entro cui si trova inscritta la storia dell'io.

Completamente in balia della fascinazione bramosa per l'immagine della sua unità (*moi*), l'io (*je*) fa esperienza di una «sospensione» rispetto a se stesso che è «strettamente incompatibile con lui sul piano del desiderio»²². L'oggetto o sarà *mio* o dell'*altro* – e tuttavia, seppure dovesse essere dell'altro, non per questo cesserà mai di appartenermi. Io amo l'altro; nell'amare l'altro voglio essere amato dall'altro, ma questo tentativo di essere amato si traduce nell'istanza catturante dell'altro in se stesso come oggetto. La cattura idealizzante e immaginaria entro cui si trova radicato il soggetto lo espone così all'«altalena»²³ del (suo) desiderio dove l'amore viene esperito fino ai limiti dell'alienazione narcisistica. Gettato nella dialettica narcisistica dell'io il soggetto sperimenta così il “cattivo infinito” di un amore distruttivo e passionale verso l'oggetto speculare. Si tratta infatti di un desiderio che si converte facil-

¹⁹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), in Id., *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, vol. IX, p. 225.

²⁰ A questo proposito Lacan legge lo sforzo freudiano degli anni venti – innescato dalla “crisi” della teoria delle pulsioni cui fa capo *Al di là del principio di piacere* – non come un ritorno alla centralità dell'io; in linea con quanto già operante prima della seconda topica, l'eccentricità del soggetto rispetto all'io, viene mantenuta da Freud anche con l'introduzione della seconda topica (J. Lacan, *Il Seminario, Libro II*, cit., pp. 14 e ss.).

²¹ D. Tarizzo, *Introduzione a Jacques Lacan*, cit., p. 15. Come nella paranoia, la genesi dell'io avviene entro una condizione di identificazione e di fissazione dell'io sulla propria parte idealizzata.

²² J. Lacan, *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 61.

²³ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 201.

mente in odio, che conduce alla morte e all'annientamento dell'alter-ego speculare dell'io. Ripetendo l'esperienza che il bambino fa di se stesso durante lo «stadio dello specchio» – allorquando sa di essere un corpo, ma questo “sapere di sé” ignora la *causa* poiché è soltanto una forma vuota e riflessa nell'immagine dell'altro –, il soggetto può riconoscere il “suo” desiderio – l'entrata cioè della sua esistenza pienamente nell'ordine del simbolico – soltanto vedendolo alienato nell'altro.

In origine – dice Lacan –, prima del linguaggio, il desiderio esiste solo sul piano della relazione immaginaria dello stadio speculare, in quanto proiettato, alienato nell'altro. La tensione che provoca è priva di sbocco. Vale a dire che non ha altro sbocco – Hegel ce lo insegna – che la distruzione dell'altro [cioè di colei/colui che è] la sede dell'alienazione²⁴.

Dominato dalla «pulsione di morte», il narcisismo dell'io cede dunque all'illusione proiettiva che l'oggetto d'amore possa essere ucciso come soggetto, possa essere negato nella sua realtà e sacrificato al suo soddisfacimento²⁵.

Racconto formidabile che descrive l'attaccamento mortale dell'io all'oggetto d'amore è per Lacan il *Werther* di Goethe. Nel romanzo settecentesco, Lotte viene infatti a coincidere con l'«immagine del desiderio» del giovane innamorato, diventando l'oggetto di una passione disinteressata che maschera l'«edonismo dell'ego» dietro cui Werther si nasconde (a se stesso)²⁶. Amando Lotte, egli ama in realtà il proprio io realizzato a livello immaginario per conquistare il quale è disposto addirittura a darsi la morte. Werther ama, e amando s'inganna – fa esperienza della non-verità che è l'unica forma in cui si può dare il vero nel registro dell'immaginario –, e portando a compimento questo soddisfacimento finisce per annullare il proprio bene, cioè la propria vita. Momento di passaggio inevitabile nella costruzione della relazione intersoggettiva, il dispositivo idealizzante dell'io si riproporrà costantemente nella vita del soggetto.

Nell'esperienza adulta, infatti, rivalità, amore distruttivo e inganno riportano alla luce il riattaccamento mortale del bambino alla propria immagine speculare, riconsegnandoci al dramma della *Verliebtheit* narcisistica in balia della quale l'amore facilmente si trasforma in odio. E tuttavia, la via d'uscita da questo “stadio” speculare e mortifero entro cui la vita umana comincia a esistere, ci viene offerta proprio dall'autoinganno entro cui si trova il soggetto.

²⁴ Ivi, pp. 202 e 204.

²⁵ La vicinanza alla morte fa sì che il registro dell'immaginario costituisca per Lacan quello “stadio” che più avvicina il soggetto all'essere vivente in generale.

²⁶ J. Lacan, *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 168; Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 13.

L'avvilupparsi allucinatorio dell'io nella serie delle sue identificazioni speculari costituisce pur sempre l'incavo entro cui può versarsi la *verità inconscia* dell'uomo cui già il bambino aspira, nel momento in cui distoglie lo sguardo dallo specchio e si volta a cercare quello dell'adulto che lo sostiene.

L'altro verso cui gira la piccola testolina è chiamato a dare il suo assenso, a riconoscere il valore e la gioia provata per quell'immagine virtuale. In questo modo, secondo Lacan, viene alla luce il carattere inaugurale del grande Altro entro cui il soggetto è da sempre preso ed in cui si gioca, all'inizio, la possibilità di potersi riconoscere, seppur soltanto nella propria immagine alienata. Il riconoscimento, infatti, già a livello del registro immaginario, presuppone la presenza dell'Altro, come luogo a partire dal quale muovere ogni volta per porre l'interrogazione fondamentale circa la *mia* verità di essere-nel-mondo alla maniera di un vivente che desidera. L'io stesso, da fenomeno di superficie derivato dal suo altro e da "supplemento" del corpo reale del soggetto, ora diventa "secondo" soprattutto rispetto all'Altro come dimora entro cui esso stesso si forma²⁷.

Il venire alla luce del soggetto – il suo *ex-sistere* – implica dunque il *tra-scendere* l'immediatezza cui è costretto il vivente, il quale gode nella pura consumazione dell'oggetto di volta in volta postogli davanti. Non così accade per la soggettività umana, la quale si soddisfa soltanto se riconosciuta nel suo desiderio dall'Altro. Di conseguenza, il superamento dell'«altalena del desiderio» entro cui il soggetto sperimenta aggressività e fascinazione per la propria immagine può avvenire solo per il fatto che egli abita da sempre il luogo dell'Altro, e cioè il mondo del *simbolo*. Qui, il riconoscimento richiesto dal soggetto non è né reale né immaginario ma *segno d'amore* che si domanda all'Altro. In tal modo, l'oggetto speculare o reale scompare, lasciando come "oggetto" l'Altro in quanto desiderio. Ad essere desiderato è perciò non l'Altro in quanto tale, bensì il suo stesso desiderio: io ti desidero *significa* "io desidero il tuo desiderio", ed è da questo che voglio essere riconosciuto.

Tuttavia, a livello del funzionamento dell'io, dire all'altro "io desidero questo", immediatamente si traduce in un "tu desideri questo". L'impasse entro cui si trova inscritta la dialettica conflittuale dell'io, trova uno sbocco nel

²⁷ Il soggetto dunque si trova in balia di questa dialettica 'tragica' che vede contrapporsi l'unità garantita dall'immagine e il reale della dissociazione fisica entro cui vive il bambino. Tale unità – sottolinea Lacan – è tuttavia una «unità alienata» del soggetto poiché non è comunque "reale". Il bambino si trova realmente dipendente dall'Altro e per saturare questa falla, per dare significazione di questa frammentazione funzionale e fisica che lo accompagna durante i primi mesi di vita, trova nella sua immagine speculare un momento di consolazione, satura nell'immagine e soddisfa «anticipatamente» la pretesa di essere «unitario» che il suo corpo non gli rimanda (Ivi, p. 63).

fatto che l'io e il suo altro mirano allo stesso oggetto del desiderio che, proprio perché inconscio, si trova fuori dal perimetro dello specchio e collocato soltanto nel registro simbolico. Sarà questo "terzo" come oggetto di desiderio a innescare il riconoscimento tra i due io, a consentire l'instaurarsi della funzione simbolica dell'io, accanto a quella mitico-immaginaria. Sospeso nell'immaginario, l'io comincia a "giocare" con se stesso e, «a partire da una scommessa» tra un l'uno e l'altro di se stesso, «il simbolo sorge nel reale»²⁸.

Nonostante ciò, l'io immaginario continua a «disturbare»²⁹ quello simbolico, gettando il soggetto nella confusione rispetto al suo stesso "discorso" (e dunque al suo stesso desiderio) di cui ignora il senso. La realizzazione del soggetto nell'ordine simbolico è così bloccata sulla sua strada dalla funzione immaginaria dell'io che si difende, si rifiuta, resiste al proprio riconoscimento e a quello dell'altro.

Per questo motivo, sebbene posta come correlato dell'attività speculare dell'io, la conoscenza umana ha verità soltanto entro lo spazio disegnato dal registro simbolico – spazio che per Lacan mette in gioco (e che è messo in gioco) dalla presenza originaria della «parola» come struttura portante del soggetto. *Desiderare*, infatti, vuol dire chiedere all'altro del suo «essere», superando la fascinazione passionale (*Verliebtheit*) in cui l'amore è soltanto «subìto» e non attivamente donato³⁰. Affinché vi sia l'essere dell'altro come meta dell'amore c'è bisogno di una «parola autentica», capace di trasferire il rimosso del soggetto entro il luogo dell'Altro (nel quale anche un altro si trova ad attendere la verità del proprio desiderio inconscio). La presenza del desiderio dell'altro è dunque il segno "insistente" di una risposta rimossa che manca ad entrambi i soggetti coinvolti nel gioco simbolico dell'amore (o dell'odio) di cui costituisce il fondamento. *Desiderando*, il soggetto non smette di rivolgersi all'Altro al quale chiede di essere riconosciuto, pena la sua esclusione dall'universo del senso e la sua degradazione a pura forma vivente.

Come l'amore, anche il rapporto analitico muove dal desiderio e, precisamente, quello che il soggetto/paziente formula al cospetto dell'analista al quale domanda di restituirgli il senso del suo discorso³¹, di cui non riesce da solo a venire a capo. Per il Lacan degli anni '50, la sfida dell'analisi si situa quindi sul terreno del riconoscimento del desiderio del paziente il quale, attraverso la

²⁸ Ivi, p. 220.

²⁹ Ivi, p. 367.

³⁰ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 325.

³¹ Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 352.

mediazione della «parola piena» dell'analista, si sottrae alla «diploia originaria dell'io, disidentificandosi dalle sue immagini narcisistiche»³².

E tuttavia, non basta suggerire all'analizzato la verità *sul* proprio desiderio misconosciuto perché l'integrazione di ciò che è bloccato, cioè rimosso, non è *immediata*. Il sintomo nevrotico è infatti la verità di questo blocco riconducibile alla funzione di resistenza e misconoscimento dell'io – “trappola” questa in cui l'analista può evitare di entrare soltanto sottraendo il proprio io al gioco delle identificazioni immaginarie dell'analizzato; in questo modo, l'alter-ego speculare del soggetto viene neutralizzato nella sua funzione di resistenza e messo in relazione con l'Altro radicale – luogo nel frattempo occupato dall'analista.

Per Lacan, questo primo tempo dell'analisi caratterizzato dal “tentativo di dominio” della funzione immaginaria dell'io, rappresenta dunque un momento necessario che, se da un lato appartiene costitutivamente alla verità del soggetto, dall'altro viene “recuperato” come tappa fondamentale dell'incontro analitico. *L'après-coup* – cui assistiamo durante il *setting* analitico – dal registro immaginario a quello simbolico, consente l'instaurarsi di una relazione non più *egocentrata*, *intrasoggettiva* tra l'io e le sue immagini speculari, bensì *intersoggettiva ed eterocentrata intorno al desiderio dell'Altro*. Così, la «dialettica dello specchio» si trova ad essere ricompresa entro la dialettica simbolica dell'Altro come luogo di *mediazione* che mette fine al “cattivo infinito” della fascinazione cui resta fissato il desiderio dell'io. Il registro simbolico permette cioè di aprire la «cristallizzazione immaginaria» senza per questo cancellare il ruolo svolto dall'alienazione, che resta la struttura fondamentale entro cui il desiderio rimosso come desiderio dell'Altro trova la sua possibilità di essere riconosciuto³³.

Nel processo dinamico e conoscitivo portato avanti dalla psicanalisi lacaniana l'alienazione *conserva* pertanto un doppio significato: uno distruttivo, particolarmente evidente nell'attività autoriferita e proiettiva dell'io; l'altro risolutivo, che ritroviamo sul versante dell'instaurazione piena della relazione simbolica con l'Altro. Legato al simbolico e all'altro capo all'organizzazione immaginaria dell'io, il soggetto viene al mondo attraversato *da parte a parte* da una doppia alienazione che egli “rivive” durante l'incontro analitico. Ora, entrambi questi “momenti” – che tuttavia per Lacan non si “sviluppano” l'uno dall'altro attraverso una processualità dialettica, bensì vanno “articolati”

³² *Ibidem*.

³³ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 333.

nell'atto *analitico-interpretativo* – sono presenti e (di)spiegati nella figura hegeliana del *servo* e del *padrone*.

Nello «stadio dello specchio», infatti, l'io e il suo alter-ego immaginario si trovano l'uno di fronte all'altro come il padrone e il servo della *Fenomenologia*, stretti da un rapporto di simmetria identitaria, di rivalità reciproca e, infine, d'instabile reversibilità. Messo di fronte a se stesso, l'io si trova davanti il suo identico che può assumere di volta in volta la parte di «rivale, padrone e servo all'occasione», separando continuamente il soggetto «da quello che è in gioco, ossia dal riconoscimento del [suo] desiderio»³⁴.

La dialettica tra le due autocoscienze va dunque situata a livello di questa «alienazione primordiale», vale a dire del registro immaginario, come dialettica della rivalità, della distruzione e dell'aggressività nel processo di apprensione dell'io. Tale processo, rappresentato dall'anelito ad una forma-presenza che possa “liberare” il bambino dal fantasma della dissoluzione del suo corpo, ha alla base questa identificazione-perdizione con l'oggetto amato: è questo, dice Lacan, «il meccanismo fondamentale attorno a cui ruota tutto ciò che si riferisce all'ego»³⁵.

La dimensione distruttiva della *Verlibtheit* – che porta il soggetto adulto a rivivere il proprio passato dominato dai fantasmi dell'immaginario – fa tuttavia da sfondo all'accadere della «parola» e della “nominazione” degli oggetti inizialmente sperimentata dal bambino. Perciò, nel rileggere il famoso passaggio freudiano del bambino che gioca con il rocchetto³⁶, Lacan mette in luce, accanto al sadomasochismo del soggetto, l'emergere del linguaggio come segno di quell'attività simbolica del piccolo uomo che lo spinge fuori dal pluriverso delle sue immagine proiettive. Attraverso la *vocalizzazione* che accompagna il gioco, infatti, egli simbolizza e padroneggia l'assenza dell'oggetto amato, superando così la minaccia di essere ricacciato nell'angoscia della propria frantumazione immaginaria. Se da un lato, dunque, soltanto nel registro simbolico si è *veramente* di fronte agli oggetti, li si trascende, li si percepisce come *altri*, cioè come segni, dall'altro lato, è solo qui che il desiderio dell'animale-uomo *si umanizza, nascendo una seconda volta*, oltre la specularità dell'io.

Innalzando «il suo desiderio a una potenza seconda»³⁷, non soltanto il bambino diviene capace di reggere il proprio vuoto – cioè l'assenza dell'ogget-

³⁴ Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 307.

³⁵ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 203.

³⁶ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., pp. 200 e ss.

³⁷ J. Lacan, *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 205.

to – bensì di divenire egli stesso “causa” materiale (e “nominante”) dell’apparizione/sparizione della cosa amata. Quando l’oggetto è presente, il bambino *agisce* per ottenerne l’assenza che diventa così il presupposto, la condizione del suo richiamo, del ritorno del suo stesso desiderio. In questo modo, prima che l’altro lo rifiuti, il bambino reintegra il suo stesso desiderio alienato nell’oggetto sotto una forma verbale: in tal modo, l’oggetto perde d’importanza a vantaggio dell’attività simbolica, permettendo così l’instaurarsi di una relazione pienamente umana con se stesso e con gli altri³⁸.

Nominando, cioè negando l’oggetto come tale, il bambino allora s’identifica simbolicamente non più con l’imago speculare, bensì con le parole da lui stesso pronunciate, lasciando così che il mondo “puro” della negatività s’innesti nel suo vissuto narcisistico-distruttivo facendo sì che il giubilo del bambino non si deformi in un smorfia mortale³⁹. Emergendo entro la cornice del registro simbolico, l’io del bambino entra nel mondo “veramente” umano del soggetto – mondo nel quale la negativizzazione della cosa – cioè la sua soppressione in quanto oggetto dato “per natura” – costituisce il presupposto necessario affinché il soggetto possa riconoscere l’alienazione del proprio desiderio come desiderio dell’Altro. *Each man kills the thing he loves*, cantava Jeanne Moreau in *Querelle de Brest* di Fassbinder. E per fortuna, verrebbe da dire.

Nel ripresentarsi della dialettica distruttiva del desiderio, la mediazione della parola dell’altro svolge così la funzione di “cattura” di questo desiderio che può ritornare “verbalizzato” nel soggetto, nutrendo così l’immagine dell’ideale dell’io. L’intervento della parola, infatti, salva il soggetto dalla nientificazione egoica prodotta dalla serie infinita delle sue immagini, portandolo a ridosso del suo inconscio, ovvero a “sentire” il discorso dell’altro che parla in lui ed è, nello stesso tempo, “al di là” di lui. E

questo discorso dell’altro – dice Lacan – non è il discorso dell’altro astratto, dell’altro della diade, del mio corrispondente, neanche semplicemente del mio servo, è [invece] il discorso nel quale sono integrato come uno degli «anelli», *insieme agli altri*⁴⁰.

³⁸ Ivi, p. 207.

³⁹ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 203. Alla stessa maniera accade al servo della *figura* hegeliana, al quale non basta chiedere la grazia al proprio padrone per trovare soddisfazione, ma bisogna che si attivi nel lavoro, sottostia ad orari – insomma, che “entri” nel registro simbolico dove domina la legge del riconoscimento. Se dunque possiamo risalire al “mito” della «lotta di puro prestigio», se possiamo discuterne e indagarne il senso, ciò è dovuto soltanto al fatto che esso si trova già da circoscritto entro il mondo del simbolo.

⁴⁰ Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 105.

Di conseguenza, il Lacan di primi anni '50 ritiene che la «giunzione», tra il registro immaginario e quello simbolico stia proprio nella “nominazione” degli oggetti la quale, se da un lato frena il fagocitare *spaziale* degli oggetti da parte del soggetto, dall'altro ri-costituisce gli oggetti dando loro una *consistenza temporale*. Così, il superamento della passione immaginaria avviene laddove al silenzio in cui sono inizialmente avvolti gli amanti si sostituisce la nominazione, cioè il costituirsi di «un patto per cui due soggetti nello stesso tempo si accordano nel riconoscere lo stesso oggetto»⁴¹. «Tempo dell'oggetto», il nome penetra il muro eretto dalla reciproca identificazione narcisistica, simbolizzando «l'apparenza» di ognuno dei due soggetti che finalmente possono riconoscersi. La *dialettica vettoriale* dell'immaginario tutta giocata sulla *diade* oppositiva tra padrone-servo, sulla loro posizione di equilibrio e di reversibilità, viene così ricompresa e “squilibrata” entro una *circolarità dialettico-discorsiva* che è la cifra del registro simbolico in cui *io e l'altro* scopriamo di essere, prima che opposti, da sempre *legati*.

E tuttavia, non vi è alcuna conversione hegeliana tra lo spazio (quantitativo dell') immaginario e il tempo (qualitativo del) simbolico, bensì distinzione dei due registri e interpretazione analitica sempre aperta che riguarda la funzione occupata di volta in volta dall'io del soggetto. Per questo motivo, non vi è passaggio né successione dal registro immaginario a quello simbolico: nonostante la paura della morte sia del tutto immaginaria e quindi non reale, *desiderare la morte dell'altro costituisce una regola inaggrabile della nostra costituzione soggettiva*. Desiderando, siamo portati pertanto a confondere questi due “assi” attorno a cui ruota il nostro essere più profondo. Ed è qui che interviene la funzione mediatrice della «parola autentica» dell'analista che, nel separare il reale dall'immaginario, apre le porte dell'inconscio del soggetto il quale, adesso, a ridosso del desiderio dell'Altro, finalmente può *ritrovarsi altrimenti*.

Al contrario, la sovrapposizione dei due registri e, in particolare la fissazione del soggetto entro la cristallizzazione dell'immaginario, implica la scomparsa di ogni relazione vitale con gli altri, come nel caso della nevrosi ossessiva. Sebbene inquadrata (come tutte le nevrosi) dalla struttura narcisistica, in quest'ultima, però, l'attaccamento all'io e la conseguente messa fuori gioco del soggetto – insomma, la ri-significazione mortale dell'alienazione presente nella dialettica servo-padrone – risulta maggiormente evidente. Infatti, nel rivivere il suo dramma, il nevrotico ossessivo si percepisce costantemente alienato dal-

⁴¹ Ivi, pp. 195-196.

la sua verità, avvilito su se stesso, e per porre termine alle proprie sofferenze finisce per prendere di “mira” – si tratta appunto di un “miraggio” – la distruzione di quell’altro che è egli stesso. Intrattenendo una relazione mortale con la sua immagine alienata che lo sprona a mortificare il proprio io, egli fallisce nel riconoscere il *desiderio* (che alimenta la sua lotta) come *proprio*.

Ora, Lacan afferma che per allentare la morsa dell’io-padrone non basta integrare l’io martirizzato e asservito, né è sufficiente far prendere consapevolezza all’analizzato che è a se stesso che fa male, quanto piuttosto restituirgli il senso e la “funzione” della sua lotta mortale. Collocata oltre il conflitto duale con se stesso – il che vuol dire posta al di fuori dello “specchio” – la chiave del dramma dell’io è costituita da un «terzo» che simbolizza la cancellazione del suo godimento – cancellazione necessaria a non risvegliare la collera del padrone. In altri termini, il nevrotico ossessivo misconosce il desiderio come “suo” perché è ossessionato dal fatto di esser morto per qualcuno, solo che questo qualcuno non è il suo alter-ego alienato, bensì il proprio padrone, per il quale egli «è morto rispetto all’oggetto del godimento»⁴². In questa mortificazione di sé di fronte al padrone, il soggetto ossessivo è sempre un altro, intrappolato in un ciclo d’immagini sdoppiate in cui egli è nello stesso tempo un io che si fa servo, si mortifica, di fronte a un padrone; ma nel farsi servo, si fa anche altro per un altro padrone e così via all’infinito. Senonché questo sdoppiamento – sintomo di cattiva alterizzazione entro cui egli è preso come in gabbia – non riguarda soltanto l’oggetto-io, bensì anche quello del godimento.

Nel caso dell’*Uomo dei topi* preso in esame da Freud e successivamente da Lacan⁴³, la nevrosi ossessiva si nasconde proprio dietro la maschera del servo che attende la morte del padrone per “autorizzarsi” a godere. Per evitare di esperire la *sua* di morte – che come in ognuno di noi si presentifica per la prima volta nel registro immaginario fino ad incrinarlo –, l’attesa di quella del padrone si manifesta come *tertium* che si interpone tra il servo e la sua. In tal modo, la «cinta muraria» costituita dall’alienazione narcisistico-speculare dell’io del soggetto viene per così dire *bucata* da un *segno*: conficcandosi nella soggettività del servo, l’attesa della morte del padrone fa sì che egli si realizzi sempre altrove, che la “sua” verità gli sia costantemente velata. L’ossessivo,

⁴² Ivi, p. 310.

⁴³ S. Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva* (1909), in Id., *Opere*, cit., vol. VI, pp. 7 e ss. A più riprese Lacan torna ad esaminare questo caso: qui segnaliamo in particolare *Il Seminario, Libro I*, cit., pp. 353-354 e *Il mito individuale del nevrotico* (1953), a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma, 1986, pp. 13 e ss.

aggiunge Lacan, «tiene a qualcosa di sempre altro [che se] riconoscesse per davvero, sarebbe [allora] guarito»⁴⁴.

Come la figura del servo-padrone hegeliana, l'io del soggetto si trova dunque costantemente nel punto di intersezione dei due registri dove però così come *il venire ad essere del soggetto precede la nascita dell'io*, così l'iscrizione *nel mondo del simbolo* spezza le catene entro cui *l'ambiente immaginario* confina l'uomo, ri-avvicinandolo alla sua natura animale. Se la morte è infatti la posta in gioco della lotta di puro prestigio tra il padrone e il servo come risultato della scomposizione operata dalla dialettica speculare del simile col simile, è pur vero che essa è preceduta da un "patto preliminare" allo scatenarsi della violenza: quello per cui «in fin dei conti bisogna pure che il vinto non perisca, perché se ne abbia uno schiavo»⁴⁵. Di conseguenza, ad essere in una posizione più disperata rispetto a quella del servo, è il padrone, il quale, non avendo nulla da attendere se non la propria morte, come qualsiasi altro animale vivente, per breve tempo viene distratto dalla possibilità che il servo perisca: scampato questo "inconveniente momentaneo", egli può riprendere nuovamente a *consumare la propria esistenza*.

Dal punto di vista dell'esperienza analitica, venire a capo della nevrosi ossessiva vuol dire pertanto porre fine al differimento nel tempo o all'interdizione *tout court* del godimento del servo. Imprigionato nella spirale immaginaria, l'analizzato, come il servo hegeliano, ignora che il padrone che gli sta innanzi e di cui attende invano la morte non è la sua immagine alienata, bensì l'Altro come "padrone assoluto", la morte stessa. Per far sì che l'analizzato prenda su se stesso il proprio desiderio e la propria storia, l'analista – sul quale vengono proiettate dall'io-padrone dell'analizzato tutta la serie delle sue "uscite immaginarie" per evadere dalla prigione "reale" – deve procedere ad integrare nel paziente quest'immagine strutturante che funge da verità misconosciuta del suo desiderio a causa della rimozione. Per questo motivo, secondo Lacan, la mediazione della parola dell'analista deve fare da eco simmetrica alla specularità dell'immagine dell'analizzato, senza però cancellare il vuoto conoscitivo entro cui alberga la domanda – il desiderio – del soggetto⁴⁶.

⁴⁴ Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 311. Anche nella dialettica dell'amore, la "guarigione" dell'amante dall'altalena distruttiva cui lo spinge il proprio desiderio dipende dal riconoscimento simbolico da parte dell'altro: esposto al desiderio dell'altro, il soggetto innamorato "ripete" infatti lo sforzo (vano) che caratterizza l'io nella relazione immaginaria.

⁴⁵ Id., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., pp. 812-813.

⁴⁶ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., pp. 334 e 337.

Come *medium* del riconoscimento intersoggettivo del desiderio, l'*autenticità* della parola analitica ricopre quindi la funzione di integrare il desiderio nell'universo simbolico del significante, facendo in modo tale che i sintomi vengano "realizzati" e non ostacolati o, addirittura, *soppressi*.

Pertanto, in polemica con le altre scuole analitiche ed in particolare con la psicologia dell'io⁴⁷, lo psicoanalista francese ribadisce che la funzione dell'analisi consiste nel

far sì che il soggetto apprenda quel che dice, apprenda quel che parla da lì, S [dall'inconscio], e perciò si accorga del carattere fondamentale immaginario di quello che si dice a partire da lì, quando si evoca l'Altro assoluto, trascendente, che c'è nel linguaggio tutte le volte che una parola tenta di essere emessa⁴⁸.

3.

Abbiamo visto che la dialettica analitica, reintegrando la «parola piena» nel paziente, può finalmente porre quest'ultimo nella condizione di rivolgersi all'Altro da dove egli è, spingendolo cioè fuori dalla dialettica duale entro cui si trova avvolto l'io. Per questo motivo, emergendo come *medium* attraverso cui l'io-oggetto può essere riconosciuto come l'*Altro Soggetto*, l'instaurarsi della parola coincide con la (ri-) nascita della *soggettività umana*.

Tuttavia, a questa visione positiva della funzione della parola (e dell'Altro) come mediazione, Lacan apporterà una profonda revisione all'inizio degli anni Sessanta. Nel *Seminario XI*, infatti, muovendo dal carattere «letale»⁴⁹ dell'Altro (significante), egli procederà al «parricidio di Hegel»⁵⁰ – una metafora questa che ben esprime l'insoddisfazione del soggetto di fronte alla «parola piena» dell'analista. Nell'incontro analitico, infatti, il riconoscimento da parte dell'Altro frana poiché invece di fare da ponte all'alienazione vissuta

⁴⁷ Secondo Lacan, questo indirizzo psicoanalitico – affermatosi in particolar modo in ambito anglosassone dopo la morte di Freud – non vedendo che *l'io non coincide con il soggetto* (pur rappresentando una sua funzione fondamentale), tende a confondere i tre registri dell'immaginario, del simbolico e del reale. In tal modo, esso perviene alla "normalizzazione" del soggetto reinnestandolo sulle immagini fondamentali (l'io dell'analista), al contrario della psicoanalisi lacaniana, il cui obiettivo resta quello di «liberare» e di lasciar «proseguire» il senso del discorso, e cioè il linguaggio primordiale dell'inconscio in cui da sempre il soggetto si trova ad essere «impegnato» e «gettato» (Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 352).

⁴⁸ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 309.

⁴⁹ Id., *Il Seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2003, pp. 211 e ss.

⁵⁰ A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 41.

dal soggetto, la *divarica*. *Non c'è cura alla divisione del soggetto* poiché essa è effetto inevitabile dell'esistenza dell'Altro come *linguaggio* a cui il soggetto è irrimediabilmente assoggettato. In questo luogo, dice Lacan, in cui il desiderio del soggetto «non può riconoscersi mai»⁵¹, appare infatti un oggetto particolare (l'oggetto *a*) sopravvissuto come *residuo* al «taglio» dell'Altro (significante) sul soggetto – un oggetto che non serve a niente se non al fatto che ha la funzione di rendere *strutturale* l'alienazione del soggetto, cioè di essere la «causa» della sua divisione e, dunque, del suo desiderio.

Se da un lato la permanenza dell'oggetto *a* come *cascame* irriflesso dell'operazione dialettica dell'analisi fa sì che la mediazione della parola e del riconoscimento del desiderio del soggetto s'infrangano contro il «muro del linguaggio», dall'altro lato, inoltre, essa mostra il vuoto attorno al quale ruota la pulsione e si fenomenizza il desiderio – *vuoto* che indica una *ferita* insanabile più profonda di qualunque scissione immaginaria dell'io, una *manca*za irriducibile che costituisce la cifra del «vacillamento radicale del soggetto»⁵².

Se leggiamo in controluce queste ultime considerazioni di Lacan, possiamo allora concludere che, nella dialettica analitica, a differenza di quella hegeliana, l'oggetto alienato ricopre una funzione più virtuale che reale. In altre parole, la realtà dell'oggetto hegeliano coincide con la sua «idealità» – coincidenza mediata tra pensiero ed essere – poiché nulla rimane all'infuori della «verità» costitutiva (anche) del soggetto (umano) il quale, in ultima istanza, altro non è che una manifestazione reale di quello Assoluto, cioè dello Spirito. Il soggetto lacaniano, invece, si trova *ex-posto*, sin dall'origine dell'io, su un abisso che ne certifica non solo la derivazione secondaria rispetto all'Altro, ma la sua radicale eterogeneità poiché la sua verità non gli appartiene, se non come qualcosa che resta «fuori» di lui. Ciò vuol dire che pur essendo da sempre nella verità, il soggetto lacaniano viene a sapere che lo scarto tra l'io e la sua immagine è definitivo e non ricomponibile, in quanto segno di una «alienazione irreversibile»⁵³.

Pertanto, la distanza dello schema del riconoscimento del soggetto lacaniano da quello hegeliano, sta nel fatto che, come scrive Miller, il desiderio – maschera dell'inconscio del soggetto – è per Lacan qualcosa che non si «aggiusta»⁵⁴. E così facendo, egli spinge la scissione del soggetto molto oltre

⁵¹ J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI*, cit., p. 231.

⁵² Ivi, pp. 235.

⁵³ A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 27.

⁵⁴ J.A. Miller, *Postfazione*, in J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI*, cit., p. 285.

Hegel, verso la *metonimia* del desiderio inconscio la cui «voce [...] bassa [...] dice sempre la stessa cosa»⁵⁵. L'Altro al quale è legato il mio desiderio è infatti feribile, spostabile, contenibile ma *non uccidibile*. La dialettica della distruttività della coscienza *sfiora così il desiderio ma non lo distrugge*.

L'esistenza della coscienza e la sua autodistruzione nel processo del *Negativo* come superamento di se stessa in autocoscienza trova pertanto per Lacan un suo limite "interno": *l'inconscio come desiderio* che, non avendo riflessività, non può essere distrutto. Certamente, anche per Hegel la soggettività cosciente necessita di attraversare il calvario della sua non-verità; e tuttavia, immensamente potente, essa progredisce nel suo cammino verso il *per sé*, non sfuggendole nulla. Errando, "sistematicamente", impara a sapersi infinita. Al contrario, in Lacan più il soggetto viene a sapersi, e più apre gli occhi sull'abisso della sua finitudine dove a *parlare* è l'inconscio come «discorso dell'Altro».

In questa prospettiva, l'"accusa" implicita di Lacan ad Hegel sembra allora ripetere quella che, negli anni Settanta, Deleuze e Guattari rivolgeranno a Freud (e in parte a Lacan stesso): una volta scoperta la *realtà selvaggia* del desiderio, ci si è poi spesi a schiacciarla sotto il peso del *Sistema* o ad irreggimentarla nel perimetro di un «antico teatro greco»⁵⁶. Nella prospettiva lacaniana, l'"opacità" del desiderio, proprio perché non "riflettibile", può tutt'al più soltanto esprimersi come sintomo isterico di un soggetto che nel suo percorso di conoscenza aspira alla totalità del sapere, come nel caso della *Fenomenologia* hegeliana⁵⁷. Il soggetto dell'analisi, al contrario, non si pone l'obiettivo di raggiungere la *padronanza di sé*, quanto piuttosto la *sostenibilità del suo desiderio*⁵⁸. La circolarità tra desiderio e coscienza/autocoscienza è così una circolarità interrotta, non chiusa e, proprio per questo motivo, la *storia della coscienza*, la *storia della Begierde*, non corrisponde al suo passato emozionale, ma a ciò che è da scrivere continuamente, o meglio ciò che è da riscrivere in senso "affettivo" più che «effettivo» (*wirklich*)⁵⁹.

Abbiamo visto che l'io può cominciare ad accorgersi del proprio desiderio nominandolo. Parlando esso fa "appello" all'altro, chiedendo di essere riconosciuto dall'altro nel suo desiderio e, nel fare ciò, trasforma letteralmente l'altro

⁵⁵ Così si esprime Lacan parafrasando Freud (Ivi, p. 250).

⁵⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1975, p. 58.

⁵⁷ Su Hegel definito come «il più sublime degli isterici» si veda J. Lacan, *Il Seminario, Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, a cura di A. Di Ciacca, Einaudi, Torino, 2001, p. 35.

⁵⁸ Id., *Il Seminario, Libro I*, cit., p. 6.

⁵⁹ Ivi, pp. 16-17.

in un “uomo”. Questo il motivo “inconscio” per cui il padrone desidera essere riconosciuto dal servo. La necessità di questo riconoscimento da parte del padrone dimostra che, sebbene nei fatti egli lo consideri un non-uomo, nella sua verità egli lo ha già innalzato a oggetto simbolico, cioè a oggetto del suo desiderio. È qui che lo specchio non riesce a riflettere l’oggetto *a* – un oggetto che, pur essendo *realmente* presente, resta insituabile perché invisibile allo sguardo speculare dell’io e che, tuttavia, ricopre la funzione fondamentale di spingerlo al di fuori della sua bolla narcisistica.

Al di là di Hegel, Lacan afferma dunque che la verità inconscia del soggetto non può compiersi rischiando storicamente il calvario della coscienza come avviene nella *Fenomenologia dello spirito*. Al termine del progresso della ragione – di cui Hegel è il testimone più acuto, è il suo nome a dirlo – resta il «residuo», la «libbra di carne»⁶⁰ costituita dall’«oggetto-causa del desiderio». A chiusura del processo dialettico dello Spirito, esso torna come metafora dell’«istinto di morte», arcano rimosso e vittorioso sulla potenza annichilente del *Negativo*. Ancorché mortifero, esso risulta perciò funzionale a ché l’avventura costitutivo-simbolica del soggetto possa continuare⁶¹.

Cosa è allora, si chiede Lacan, l’«istinto di morte» se non il punto a partire dal quale l’uomo – ponendosi al di fuori di se stesso come vita animale – può interrogarsi e avere la possibilità di vivere con altri uomini, riconoscersi ed essere da loro riconosciuto? Perché la vita umana possa davvero “comprendersi” c’è bisogno di guardarla *al di là* di se stessa, da questo *altrove reale* a cui essa in definitiva «partecipa»⁶², e dal quale anche l’io del soggetto proviene. Questo significa che anche se mantiene un rapporto speculare con il soggetto “decentrato”, cioè con l’inconscio, l’io viene pur sempre preso nella catena simbolica come uno dei suoi elementi, come un anello del discorso comune dell’Altro. Avente però una funzione narcisistico-immaginaria, l’io, come del resto tutta l’attività libidica, resta all’interno della vita. *Cadendo* invece dalla parte dell’«istinto di morte», l’ordine simbolico rinvia ad un *fuori* della vita «muto» che, «insistendo», fa da maschera del «non (ancora) realizzato», consente l’aprirsi del futuro e il rinnovarsi del desiderio. Come il registro simbolico “precede” quello immaginario, anche il desiderio viene prima del *concetto* – e fin qui

⁶⁰ Id., *Il Seminario, Libro X. L’angoscia (1962-1963)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2007, p. 238.

⁶¹ Quest’ultima affermazione, se risulta certamente valida per il Lacan degli anni Sessanta, andrebbe precisata meglio rispetto all’ultimo Lacan, quello della “svolta” verso il “reale” e dell’analisi del godimento femminile, per le quale si rinvia a *Il Seminario, Libro XX. Ancora (1972-1973)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2011

⁶² Id., *Il Seminario, Libro II*, cit., p. 106.

Hegel sarebbe d'accordo. Il desiderio, tuttavia, è ciò che ci ritroviamo (e che in qualche modo dobbiamo augurarci di ritrovare) soprattutto dopo la concettualizzazione, poiché esso è per definizione un rapporto da essere a mancanza. Se desideriamo, vuol dire in qualche modo che ci siamo: *ancora*.

Collocato al di qua e al di là della vita, il desiderio dell'Altro bisogna pur farlo passare all'esistenza: ecco il senso dell'analisi. Nominare ciò che non osa dire il suo nome (il desiderio) è l'atto creativo del soggetto che crea una nuova presenza nel mondo. Le interruzioni che avvengono nella fenomenologia del desiderio non sono tappe (come nel cammino esperienziale della coscienza hegeliana), ma veri e propri incidenti, malfunzionamenti, *lapsus*. In altre parole, l'erranza del desiderio entro l'ordine della verità mostra da un lato l'inceppamento del soggetto e, dall'altro, svela la *natura innominabile della cosa (das Ding)*, poiché l'oggetto desiderato non è mai questo o quello. Come tale, esso è al di là della vita: puro e semplice *desiderio di desiderio, desiderio di nulla*. E desiderando il nulla, infine, ci si dissolve: *fading* del soggetto.

Per questo motivo, Lacan arriva ad affermare che propriamente non esiste *soggetto del desiderio* ma soltanto *soggetto del fantasma*, vale a dire la divisione del soggetto causata da un «lampo» che subito si spegne: *l'oggetto a*. La saturazione di questo oggetto – la sua apprensione – rappresenta il discrimine tra filosofia e psicanalisi la cui spia sta nella differenza tra dialettica hegeliana e dialettica lacaniana. Da questo punto di vista

l'oggetto della psicoanalisi, dice Lacan, non è l'uomo ma ciò che gli manca – non una mancanza assoluta, ma una mancanza di oggetto⁶³.

Se è certamente vero che la scoperta dell'*oggetto a* ha prodotto un cambiamento radicale nella dialettica dell'analisi elaborata da Lacan nei primi anni '50⁶⁴; e se è vero che l'entrata in scena del problema del soddisfacimento pulsionale (cioè del godimento) provocherà uno "sfondamento" del registro simbolico da parte del reale⁶⁵ – con la conseguente convinzione che la lotta per il riconoscimento del proprio desiderio implichi un destino tragico –, è altrettanto indubbio che tutte le torsioni del pensiero lacaniano giungano a legare ancor di più il destino del soggetto al gioco dell'Altro. Non essendoci *Aufhe-*

⁶³ J. Lacan, *Risposte ad alcuni studenti di filosofia (1966)*, in Id., *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2013, p. 211.

⁶⁴ D. Tarizzo, *Introduzione a Jacques Lacan*, cit., 129.

⁶⁵ Si veda J. Lacan, *Il Seminario, Libro IV. La relazione oggettiva (1956-1957)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2007.

bung risolutiva tra il significante del pensiero e quello del desiderio, la scissione non viene pertanto *tolta* ma piuttosto *elevata*, come nel caso di Antigone⁶⁶.

Concludendo, il progressivo venire meno, nel pensiero di Lacan, della centralità (della dialettica hegeliana) del riconoscimento rappresenta dunque una conseguenza necessaria del permanere non-simbolizzabile dell'oggetto *a*. Un'azione «letale» che, a nostro avviso però, non allenta la *circolarità dialettica tra soggetto e verità*, quanto piuttosto la divarica, aprendola all'intromissione del *godimento* e della «pulsione di morte», ed esponendo infine il soggetto al rischio di una *nientificazione* di sé ben più radicale di quella del lavoro del *Negativo*. D'altra parte, l'oggetto «parziale» – l'"osso di seppia" che è traccia ideale e resto della presenza reale dell'Altro – che «insiste» *ripetendosi* e resiste al di là dell'operazione simbolica del significante, rappresenta pur sempre l'estremo tentativo per la soggettività di mantenersi a ridosso dell'Altro e venire a capo del suo desiderio.

⁶⁶ La "purezza" del desiderio tragico è per Lacan ben evidente in Antigone (Id., *Il Seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2008, pp. 314 e ss.

Dal mito del dato all'olismo semantico. Robert Brandom lettore della *Fenomenologia*

Alessandro De Cesaris

Nel 2008 appare su una rivista filosofica internazionale una recensione piuttosto inconsueta, il cui testo inizia come segue:

Il mondo filosofico anglosassone sta attualmente cavalcando una incredibile onda d'entusiasmo per un libro grande e denso, un vero e proprio *blockbuster*, scritto da un filosofo di Jena precedentemente sconosciuto, Georg Hegel. La sua *Fenomenologia dello spirito*, originariamente in Tedesco, ora disponibile anche in Inglese, riprende e salda insieme in una forma sorprendente e del tutto originale un gran numero di quelle che oggi sono considerate le idee filosofiche più alla moda¹.

L'autore dell'articolo è Robert Brandom, allievo di Richard Rorty e David Lewis, e figura di spicco del cosiddetto neopragmatismo di Pittsburgh. La recensione si presenta come un segnavia all'interno di un percorso ormai quasi ventennale e non ancora concluso², che vede Brandom tra i protagonisti della rinascita degli studi hegeliani nel pensiero nord-americano³. D'altra parte, rispetto ad altri interpreti come Terry Pinkard e Robert Pippin la figura di Brandom assume una connotazione del tutto peculiare, in quanto la sua lettura di Hegel va inserita nel contesto più ampio di un pensiero che mira a teorizzare un pragmatismo analitico e a saldarlo, in seconda battuta, con una ricostruzione in retrospettiva di alcuni punti-chiave della storia del pensiero filosofico.

Questo significa innanzitutto che non è possibile comprendere pienamente l'interpretazione brandomiana di Hegel senza conoscere, da un lato, il contesto nel quale essa nasce, e dall'altro il modo in cui essa si intreccia strettamente – per alcuni *troppe* strettamente – con il pensiero dello stesso filosofo.

¹ R. Brandom, *Georg Hegel's Phenomenology of Spirit*, in «Topoi», n. 27, 2008, pp. 161-164 (p. 161; traduzione mia).

² Il riferimento è in particolare al volume *A Spirit of Trust*, ormai da diversi anni in preparazione, una cui versione provvisoria può essere scaricata sulla pagina personale di Robert Brandom.

³ Una ricostruzione argomentata di questa rinascita, più dal punto di vista teorico-concettuale che da quello filologico-dossografico, può essere trovata in P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press 2007.

L'obiettivo di questo saggio non è tuttavia quello di presentare un'immagine complessiva di questa interpretazione⁴, quanto piuttosto di soffermarsi su alcuni tratti che permettano di comprendere il senso della lettura della *Fenomenologia dello spirito* effettuata da Brandom.

A questo scopo, gli obiettivi del presente saggio sono innanzitutto tre: in primo luogo, presentare il criterio interpretativo e lo sfondo ermeneutico adoperato da Brandom nella lettura del testo hegeliano; secondariamente, ricostruire il significato dell'ipotesi interpretativa di Brandom, soprattutto a partire dalla comprensione di espressioni come "metafisica dell'intenzionalità"; infine, investigare criticamente l'interpretazione di quelli che sono i punti-chiave individuati da Brandom all'interno del testo, estendendo la lettura del filosofo statunitense con una considerazione del contesto generale della produzione dello Hegel maturo.

D'altra parte è proprio a partire dalla recensione "intempestiva" citata in apertura che è possibile ricostruire alcuni motivi portanti del modo di rapportarsi con la storia della filosofia da parte di Brandom. Come si vedrà, l'interesse brandomiano non consiste semplicemente nel mostrare l'attualità del pensiero hegeliano, ma piuttosto di inserirlo all'interno del dibattito contemporaneo in difesa di una posizione ben specifica, che si porrebbe criticamente nei confronti delle forme postmoderne di scetticismo per difendere una nuova forma di razionalismo, il cui nume tutelare è senz'altro il secondo Wittgenstein.

1. *Alcuni aspetti preliminari dell'interpretazione brandomiana di Hegel*

Occorre innanzitutto chiedersi se l'opera di Brandom possa essere individuata come una lettura "analitica" di Hegel. Se prendiamo in considerazione la descrizione della figura tipica del filosofo analitico che Diego Marconi dà nel suo libro *Il mestiere di pensare*, troviamo tre elementi centrali: un certo disprezzo per la storia della filosofia; una decisa vocazione antisistemica; il rifiuto di una certa nozione tradizionale di metafisica⁵. Uno degli aspetti salienti della filosofia di Robert Brandom – e della sua interpretazione di Hegel – sta nel fatto di rendere del tutto datata questa immagine della filosofia analitica.

⁴ A questo riguardo si veda l'ottimo lavoro di L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014; in alternativa R. Wanderer, *Robert Brandom*, McGill-Queen's University Press, Kingston & Montreal 2008.

⁵ D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.

Innanzitutto, Brandom è un appassionato studioso di storia della filosofia. Uno dei suoi libri più celebri, *Tales of the Mighty Dead* (2002), è una ampia ricognizione storica dedicata al problema dell'intenzionalità. Seguendo un motto del suo maestro, Wilfrid Sellars, «la filosofia senza storia della filosofia non è cieca o vuota, ma sicuramente è stupida»⁶. L'atteggiamento ermeneutico di Brandom, tuttavia, è piuttosto curioso: in riferimento a Hegel, egli afferma di effettuare una lettura *de re* e non *de dicto*⁷. Una lettura *de dicto*, specifica Brandom, viene condotta prendendo in considerazione solo le affermazioni esplicitamente rinvenibili nel testo, o direttamente ricavabili logicamente da esso. Una lettura *de re*, invece, consiste nel dare per buone anche quelle asserzioni che è ragionevole presumere che l'autore del testo interpretato accetti. Ne emerge una curiosa inversione dello spirito con cui Croce aveva affrontato l'opera hegeliana: non si tratta di selezionare “ciò che è vivo e ciò che è morto” nel pensiero dell'autore, ma di integrare il suo sistema con ulteriori principi che con quel sistema stesso sono compatibili.

L'influsso di Sellars non si ferma certamente alla passione per la storia della filosofia. Al contrario di molti suoi colleghi analitici, infatti, Brandom tende a spostare l'attenzione dall'esigenza di formalizzazione (che egli rifiuta esplicitamente) all'esigenza sistematica. La filosofia, anzi, è davvero filosofia solo nel momento in cui è sistema. Ciò va di pari passo con quella che Brandom chiama “metafisica”. Con questo termine, infatti, Brandom si riferisce semplicemente a un linguaggio artificiale (l'espressione brandomiana è “vocabolario”) capace di rendere ragione dei linguaggi naturali disponibili nel contesto sociale⁸. La filosofia è sistema nella misura in cui è il tentativo di creare un “metavocabolario” capace di inglobare tutti gli altri vocabolari: questa, per Brandom, è l'autentica istanza metafisica del pensiero, ed era già stato l'obiettivo di Hegel.

Nella bislacca recensione menzionata in apertura, tuttavia, c'è un ulteriore elemento che merita di essere considerato. Brandom descrive il problema generale della *Fenomenologia* come la questione di come intendere normati-

⁶ R. Rorty, *Introduction*, in W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997, p. 3.

⁷ R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002, pp. 93-105.

⁸ R. Brandom, *Between saying and doing. Towards an analytic pragmatism*, Oxford University Press 2008, p. 230; Id., *Metaphilosophical Reflections on the Idea of Metaphysics*, in “The Harvard Review of Philosophy”, XVI, 2009, pp. 44-57. Il progetto, come specifica Brandom, è quello di una svolta del discorso metafisico dall'ontologia alla semantica.

vamente il carattere intenzionale del nostro modo di pensare e di agire. Più in generale, e in prima battuta, il problema di Brandom – e dello Hegel di Brandom – è quello di capire cosa intendiamo quando parliamo di *razionalità*, che si tratti di pensiero (atti linguistici) o di azione. Proseguendo il suo gioco letterario, Brandom scrive che, per quanto Hegel riprenda la domanda da Kant invece che da Wittgenstein, è quest'ultimo ad averlo chiaramente ispirato nel trovare la risposta che viene offerta nella sua opera. L'idea di uno Hegel cripto-allievo di Wittgenstein è particolarmente utile a comprendere il modo in cui Brandom – ma in verità tutti i filosofi di Pittsburgh, da McDowell a DeVries – intendono l'eredità fondamentale lasciata dalla filosofia classica tedesca⁹. Se è vero, come è stato notato, che a McDowell e Brandom – più ancora che in Sellars – è comune la tendenza a considerare Hegel non un critico di Kant, ma un radicalizzatore delle sue intuizioni filosofiche, dall'altro lato è altrettanto vero che il Kant cui McDowell e Brandom si riferiscono non è che un'immagine di un certo modo di leggere il secondo Wittgenstein, in particolare la sua teoria dei giochi linguistici all'interno delle *Ricerche Logiche*.

L'aspetto caratteristico del modo in cui Brandom interpreta Hegel, dunque, si trova nel tentare di fornire una teoria della razionalità immanente, che non faccia uso di alcun elemento esterno rispetto alla ragione stessa. Qui, in fondo, si trova il nucleo tematico intorno al quale si sviluppa tutto il cosiddetto neopragmatismo di Pittsburgh, il problema di ciò che Wilfrid Sellars aveva battezzato in *Empirismo e filosofia della mente* come “Mito del dato” (*Myth of the given*). Il problema generale di Sellars e dei suoi allievi è quello di fornire una teoria del λόγος che non faccia uso della nozione di “dato”, ma che al tempo stesso non sia del tutto arbitraria. Il dato nel pensiero di Sellars era offerto dalla dimensione dei *sense data*, ovvero dei dati immediati dell'esperienza. Contro questa dimensione, già nel saggio di Sellars si faceva riferimento a Hegel come al «più grande nemico di ogni immediatezza»¹⁰.

Nel caso di Sellars, l'esigenza di coniugare razionalismo e naturalismo si incardinava in un dualismo tra due dimensioni separate, da un lato la cosiddetta “immagine scientifica” e dall'altro la “immagine manifesta”¹¹. Molto interessante, a questo proposito, è notare che nel caso di Sellars l'immagine scientifica del mondo costituisce la base a partire dalla quale si produce, at-

⁹ A questo riguardo si veda L. Corti, *Ritratti hegeliani*, cit., pp. 100-105.

¹⁰ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, cit., p. 14.

¹¹ Id., *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in Id., *Science, Perception and Reality*, Routledge, London 1963, pp. 1-40.

traverso una serie di sofisticazioni, l'immagine manifesta; in questo modo si potrebbe quasi dire che l'immagine scientifica del mondo mostri la realtà "così come essa è"¹². Nel caso di Brandom, tuttavia, il problema è quello di elaborare una forma di *razionalismo* in cui il riferimento a qualsiasi forma di immediatezza sia completamente superato, tanto sul piano logico che su quello pratico. Il nemico espresso di questa posizione razionalista – neanche a dirlo – è Descartes, fautore di una teoria rappresentazionalista¹³. Lo Hegel di Brandom, da questo punto di vista, ha il principale merito di aver radicalizzato il pensiero kantiano in direzione di un superamento della rappresentazione come elemento necessario di una teoria del λόγος; in questo elemento si incarna il passaggio dal problema della certezza (Descartes) al problema della necessità (Kant), elemento che può essere pienamente ritrovato in una nota della sezione sul Concetto formale nella *Dottrina del concetto*¹⁴. Il superamento dell'immediatezza diventa esplicito nella centralità assegnata alla nozione di *inferenza* (traduzione brandomiana del tedesco *Schluss*). Questa nozione, attraverso la negazione determinata, dà vita a una visione olistica: nel linguaggio di Brandom, «per poter comprendere un concetto, bisogna comprenderne molti»¹⁵.

Aggiungo di sfuggita, senza poter ulteriormente approfondire questo aspetto, che uno degli aspetti più interessanti del pensiero di Brandom sta precisamente nell'aver tematizzato in modo esplicito il nesso essenziale che intercorre tra il problema dell'individualità, il problema della mediazione e il problema della contraddizione.

2. *Brandom lettore della Fenomenologia dello spirito*

Occorre ora considerazione i tratti fondamentali dell'interpretazione che Brandom offre di Hegel. Questa interpretazione si trova disseminata in diversi saggi e articoli, ma il suo nucleo centrale può essere individuato in due saggi

¹² Si veda a riguardo R. Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave MacMillan, New York 2007, pp. 3 e ss.; non è un caso, quindi, che Sellars sia diventato una delle figure decisive nel dibattito relativo al realismo speculativo europeo, soprattutto a partire dagli studi dello stesso Brassier e di Graham Harman.

¹³ R. Brandom, *Tales of the mighty dead*, cit., pp.24-26.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, traduzione di A. Mori riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 694.

¹⁵ R. Brandom, *Making it explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994, p. 89.

contenuti nel già citato *Tales of the mighty dead: Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, e *Alcuni temi pragmatisti nell'idealismo di Hegel*¹⁶.

Si è già rimarcato che il merito principale di Hegel, per Brandom, consiste nell'aver radicalizzato un'idea kantiana: la razionalità consiste essenzialmente in qualcosa che ha a che vedere con la necessità, ovvero con delle *norme*¹⁷. Se è vero che la ragione è la facoltà delle regole, il carattere normativo dei concetti è ciò che distingue la nozione kantiana di logica da quella pre-critica. Questo discorso è inteso da Brandom in senso piuttosto radicale: comprendere un concetto, in qualsiasi caso, significa capire cosa *dovremmo* e cosa *non dovremmo* farci. Emerge, già qui, la profonda influenza di Wittgenstein. Si manifesta anche quello che sarà forse l'aspetto più peculiare della lettura brandomiana di Hegel: la *Fenomenologia dello spirito* è una teoria pragmatista della ragione, nella misura in cui – in un modo che si farà più chiaro a breve – radicalizza il carattere normativo dei concetti, mostrando l'assoluta insufficienza di qualsiasi spiegazione di ordine contenutistico (ovvero: rappresentazionalista).

Per esprimere questo concetto Brandom ricorre a un esempio decisamente americano: i concetti (ma anche coloro che li utilizzano, o che agiscono) funzionano come una partita di baseball. Se tentiamo di spiegare a qualcuno che ignora il gioco chi sono i vari giocatori, descrivere questi ultimi dal punto di vista naturalistico – ad esempio parlando della loro altezza, del colore della loro pelle o delle loro maglie, della loro costituzione fisica – è del tutto inutile. L'unico modo in cui possiamo descriverli è spiegare il loro ruolo, ovvero: esplicitare i loro *titoli* (*entitlements*) – ciò che i giocatori hanno il diritto di fare sul campo – e i loro *impegni* (*commitments*) – ciò che essi sono tenuti a fare sul campo¹⁸. La natura di ogni giocatore è determinata esclusivamente da questa singolare configurazione di titoli e impegni: ogni giocatore è un “segnapunti” (*scorekeeper*) di diritti e doveri sul campo. McDowell fa un esempio simile con gli scacchi, affermando che per spiegare il gioco a qualcuno è inutile descrivere il materiale di cui sono fatti i pezzi o la loro altezza. Per Brandom, questa impossibilità di descrivere dal punto di vista “contenutistico” i concetti è precisamente ciò che Hegel mostrerebbe nella sezione della *Fenomenologia* dedicata alla *Coscienza*: la coscienza tenta di definire il questo, il qui o l'ora, e

¹⁶ Il primo saggio è tradotto in Italiano, ma qui si farà riferimento alle edizioni originali raccolte poi nel volume del 2002. Cfr. R. Brandom, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo*, Guerini, Milano 2003, pp. 147-189.

¹⁷ R. Brandom, *Tales of the Mighty dead*, cit., p. 212.

¹⁸ R. Brandom, *Making it explicit*, cit., p. XIV; vedi anche p. 626.

poi l'oggetto, in termini di determinati contenuti, ma nel farlo fallisce inevitabilmente. Il problema diventa allora il seguente: qual è l'alternativa a questo modo di pensare l'oggetto?

Il punto di partenza è il concetto hegeliano di negazione determinata¹⁹. Per Brandom il punto di partenza della coscienza è che «il modo in cui le cose stanno oggettivamente» deve essere definito o determinato²⁰. Questa determinatezza consiste in una determinata differenza, che non può essere mera (*gleichgültige*) differenza: essa deve essere una differenza escludente (*ausschließende*)²¹. Il concetto di negazione determinata corrisponde per Brandom a quello di incompatibilità materiale in logica. Il parallelo è effettivamente coerente: così come l'incompatibilità materiale (che non è formale, appunto), la negazione determinata non è un operatore vero-funzionale, ma una determinata relazione tra concetti. Affinché un concetto sia determinato, in breve, non basta che esso sia posto come tale, ma bisogna che sia esibita al tempo stesso la serie di ulteriori concetti che esso esclude: capiamo davvero cosa è un triangolo solo se capiamo che esso non può essere al tempo stesso un quadrato. Ciò determina, ovviamente, anche delle relazioni ulteriori di tipo inferenziale: «essere articolato concettualmente equivale propriamente a stare in relazioni materiali di incompatibilità e (così) di conseguenza (inferenza)». Capiamo davvero cosa è un triangolo se sappiamo che non può essere un quadrato, ma anche se sappiamo che deve essere un poligono.

Qui ci sono due elementi rilevanti da notare. Il primo è che nel pensiero di Brandom il secondo elemento (la conseguenza inferenziale) è radicato nel primo (l'incompatibilità materiale): lo *schließen* è fondato sullo *ausschließen*²². Il secondo elemento è che il concetto di negazione determinata non mette assolutamente in discussione il principio di non contraddizione, ma al contrario lo radicalizza. La più celebre tesi di Brandom, infatti, è che «Hegel, lungi dal rigettare la legge di non contraddizione, la radicalizza e la colloca al centro stesso del suo pensiero»²³.

¹⁹ R. Brandom, *Tales of the Mighty dead*, cit., pp. 178 e ss.

²⁰ Ivi, p. 179.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 181.

²³ Questa posizione è stata largamente approfondita in Italia da Francesco Berto, il quale ha proposto le intuizioni di Brandom al centro di una monumentale interpretazione coerentista della dialettica hegeliana, interpretata come una ontologia semantica. A questo proposito è stata molto discussa la compatibilità tra questa interpretazione della negazione determinata e il concetto hegeliano di "negazione assoluta". Si tratta di un punto fondamentale, sul quale tuttavia non è qui possibile soffermarsi. Cfr. F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Parma 2005; per un inquadramento generale della questione della contraddi-

La semantica, tuttavia, non basta. Quando si parla di inferenza, infatti, occorre distinguere tra l'inferenza come rapporto di implicazione ed esclusione tra concetti e l'inferenza come processo o pratica. Qui Brandom cita la tesi di un filosofo, George Harman, il quale in un suo articolo afferma provocatoriamente che non esistono vere e proprie inferenze deduttive²⁴. Una inferenza deduttiva, infatti, esprime qualcosa come "Se vale p e se vale $se\ p\ allora\ q$, allora inferisci q ". Questa, però, dal punto di vista pragmatico è una pessima regola: noi potremmo avere ragioni molto più valide per credere non q rispetto a quelle che abbiamo di credere p , ad esempio²⁵. Tutto quello che l'inferenza ci dice, invece, è che non possiamo credere al tempo stesso che p , che se p allora q , e che non q . In breve, l'inferenza è una relazione esclusiva tra determinati contenuti; una deduzione, invece, è un processo, ovvero una pratica. Distinguere tra questi due elementi è un punto cruciale dell'operazione che fa Brandom, e che è alla base del suo *pragmatismo concettuale*: noi non possiamo davvero comprendere le relazioni inferenziali tra i concetti se non comprendiamo le pratiche che sono alla base dell'uso di quei concetti.

Inizia così a diventare chiaro il gesto di inversione alla base della teoria di Brandom, e della sua interpretazione della *Fenomenologia*. Noi siamo abituati a pensare che ci siano prima i significati, e poi che questi significati – una volta compresi – possano essere utilizzati in un certo numero di pratiche. La posizione wittgensteiniana di Brandom, al contrario, è che solo usando i concetti possiamo effettivamente comprendere qual è il loro significato. Sarebbe interessante, in prima battuta, effettuare un confronto tra questa inversione e la rivoluzione copernicana di Kant. La differenza principale, si può dirlo subito, è che se in Kant rimane un residuo di datità (ovvero la Cosa in sé, la ricettività originaria della sensibilità, ma soprattutto la tavola delle categorie), in Brandom l'aspetto del "dato", del *Gegebenes*, viene totalmente escluso. Kant racconta una storia che consiste in due fasi: noi istituiamo dei concetti (la cui origine ci è oscura) e poi decidiamo quando applicarli a seconda della situazione. Nel caso di Hegel invece, secondo Brandom, il passaggio dalla Coscienza all'Autocoscienza consiste esattamente nel ridurre queste due fasi a una fase sola: «Per Hegel, il giudizio e l'azione empirica non sono solo la selezione di concetti da applicare, o il rimpiazzamento di un concetto piena-

zione in Hegel, con riferimenti estesi al dibattito contemporaneo (Brandom incluso) cfr. M. Bordignon, *Ai limiti della verità*, ETS, Pisa 2014.

²⁴ G. Harman, *Logic and reasoning*, in "Synthese", 60, 1984, pp. 107-127.

²⁵ R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, cit., p. 192.

mente formato con un altro concetto. Essi sono al tempo stesso l'alterazione e lo sviluppo di quei concetti stessi»²⁶. Questo sviluppo, ovvero il processo attraverso il quale i parlanti e gli agenti ricontrattano il significato normativo dei concetti, correggendo gli errori evidenti a livello inferenziale, è ciò che Hegel chiama *Erfahrung*²⁷. Brandom ha più volte affermato che il termine "esperienza" non fa parte del suo vocabolario filosofico²⁸: ciò, ovviamente, nella misura in cui si associa l'esperienza con la ricettività della coscienza rispetto al mondo esterno. Se in McDowell questo aspetto è ancora presente, e il senso del suo "platonismo" è proprio quello di mostrare come la sensibilità è già dotata di una componente concettuale, nel caso di Brandom il riferimento a una qualche dimensione pre-razionale è del tutto escluso. Lo "spazio delle ragioni" è tutto ciò che ci rimane, il "dato" è completamente evitato.

Solo a partire da questa dimensione pragmatica è possibile comprendere l'espressione che Brandom utilizza per caratterizzare il sistema hegeliano: "olismo semantico". In prima battuta, questa espressione indica quanto è già evidente a partire dall'introduzione del concetto di negazione determinata: ogni concetto si definisce attraverso le relazioni di esclusione e implicazione con altri concetti, e dunque ogni concetto diventa intelligibile solo all'interno di un sistema di concetti. Ciò, tuttavia, non dice ancora tutto ciò che può essere detto. Ci sono infatti due tipi di olismo²⁹: un olismo *debole* afferma che queste relazioni di implicazione ed esclusione semantica sono *necessarie* alla comprensione di un dato concetto. Un olismo di tipo *forte*, invece, afferma che queste relazioni sono *sufficienti* alla definizione di un concetto, sono *tutto* ciò che serve.

Attraverso una lettura molto particolare del capitolo su *Forza e intelletto*, Brandom sostiene che almeno in prima analisi Hegel sembra sostenere questo tipo di olismo: gli elementi di un sistema di forze "non hanno sostanze proprie che le sostengano e le conservino", ma si definiscono solo ed esclusivamente in base alla rete delle loro reciproche relazioni: il mondo non è più un mondo di fatti irrelati, ma un mondo di leggi che si definiscono solo attraverso le loro reciproche relazioni.

²⁶ Ivi, p. 215.

²⁷ Ivi, p. 221.

²⁸ R. Brandom, *Articulating reasons. Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001, p. 205.

²⁹ R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, cit., pp. 194 e ss.

Questa concezione olistica forte, tuttavia, ha un grosso difetto: essa sembra diventare circolare e addirittura inintelligibile. In una formula: se i *relata* si dissolvono nelle loro relazioni, queste relazioni sono relazioni tra cosa? Se ogni relazione è definita solo nel contesto di tutte le altre relazioni, come iniziare il processo d'analisi, dato che nessuna relazione preesiste all'intero sistema olistico? La soluzione di Brandom consiste nell'affermare che, nonostante le apparenze, Hegel non sostiene una posizione olistica forte, ma la mostra solo come fase intermedia, e dunque inadeguata, di un processo che conduce oltre essa. Questo oltrepassamento, tuttavia, richiede la comprensione di ciò in cui consiste l'idealismo hegeliano.

Secondo Brandom il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza ha qualcosa di enigmatico. In prima battuta, infatti, nella sezione del testo in cui compare la dimensione dell'infinità, sembra che Hegel stia introducendo l'autocoscienza con un argomento simile: con l'infinità, la pura differenza diventa al tempo stesso la struttura delle cose e della coscienza. Dunque la coscienza diventa la verità della cosa, e nel contemplare la cosa contempla se stessa, facendosi autocoscienza. Questo argomento, afferma Brandom, è "terrificante"³⁰: esso somiglierebbe all'argomento secondo il quale, se gli uomini muoiono e l'erba muore, allora gli uomini sono erba.

Il senso del passaggio, invece, consisterebbe nell'affermazione di quella posizione che Brandom chiama *idealismo oggettivo*.

Per comprenderla, occorre distinguere innanzitutto tra due tipi di dipendenza³¹: si ha una dipendenza *di senso* quando non si può comprendere un concetto P senza comprendere anche un concetto Q. Si ha una dipendenza *di riferimento* quando non si può applicare il concetto P a qualcosa senza che anche il concetto Q si applichi a qualcosa. Il punto fondamentale è capire che la dipendenza di senso non implica la dipendenza di riferimento. L'affermazione "Il piombo è più denso dell'acqua" istituisce una dipendenza di senso tra piombo e acqua; ciò, tuttavia, non toglie che il piombo potrebbe mantenere questa descrizione ed esistere coerentemente anche in un mondo in cui l'acqua non esistesse affatto.

Sulla base di queste distinzioni, l'idealismo oggettivo consiste nell'affermare che esiste una dipendenza di senso reciproca tra i concetti di incompatibilità oggettiva e incompatibilità soggettiva, ovvero tra il fatto che alcuni con-

³⁰ Ivi, p. 189.

³¹ Ivi, pp. 194-95.

tenuti semantici non *possono* (modalmente) essere compresenti e il fatto che alcuni contenuti semantici non *dovrebbero* (normativamente) essere associati. Questo significa riaffermare, in termini più specifici e bidirezionali, la tesi pragmatista già citata: non possiamo comprendere i significati dei concetti senza comprendere le pratiche con cui facciamo uso di quei concetti. Questa dipendenza, tuttavia, non è una dipendenza di riferimento: affermare che non possiamo comprendere il concetto di un oggetto senza comprendere al tempo stesso l'uso che il soggetto fa di quel concetto, non significa affermare che il concetto dell'oggetto (e dunque l'oggetto) non esiste in assenza del soggetto: questo sarebbe un idealismo soggettivo, che istituisce cioè una dipendenza di riferimento di ogni oggetto dal soggetto conoscente.

Torniamo dunque al problema dell'olismo forte: esso si fonda su una dipendenza di senso e non di riferimento (secondo Brandom interpretarlo come una dipendenza di riferimento significherebbe commettere l'errore del primo mondo invertito). La tesi fondamentale è che l'olismo di Hegel può essere compreso solo sulla base del suo idealismo oggettivo, nella misura in cui questo idealismo oggettivo – secondo la sua ispirazione pragmatista – è un processo, i cui momenti sono “percorsi” (*durchgelaufen*) dall'analisi hegeliana³²: il primo momento consiste nel porre un segno come immediato, e corrisponde al momento del “dato”; il secondo momento consiste nel mostrare quello stesso segno come interamente individuato dalle sue relazioni di esclusione e implicazione (è questa la posizione dell'olismo forte); il momento speculativo, infine, consiste nel presentare l'immediato come interamente mediato, ovvero di mostrare l'identità del segno in quella rete di incompatibilità e implicazioni. Solo attraverso questa scansione processuale l'idealismo oggettivo di Hegel – e in particolare la sua componente pragmatista – riesce a rendere ragione della posizione olistica, la quale a propria volta serve a rendere ragione dell'esigenza fondamentale dell'intero percorso fenomenologico: la determinatezza dell'ente.

A propria volta, questo movimento indica l'insufficienza della posizione dell'intelletto (*Verstand*) a favore di quella della ragione (*Vernunft*), due elementi che Brandom intende rispettivamente come l'impostazione rappresentazionalista del “dato” da un lato e la nuova concezione pragmatista-normativa dall'altro³³.

³² Ivi, p. 202.

³³ R. Brandom, *Reason in philosophy*, cit., pp. 89-90.

3. Alcuni elementi critici

Dopo questa esposizione, è arrivato il momento di concludere con alcuni spunti critici, in più sensi: da un lato, alcune obiezioni che sono state fatte o che sarebbe possibile fare alla proposta di Brandom; dall'altro lato, alcune critiche di Brandom stesso rispetto alla proposta di Hegel.

In primo luogo, l'intero impianto teorico di Brandom esige che l'unità semantica principale sia il giudizio, e non il semplice termine. Il giudizio, scrive il filosofo americano con un segno opposto rispetto a quanto scriveva Hegel, è la «parte originaria» (e non partizione), ovvero è l'unità minima di significazione³⁴. Se “ragione” significa “applicare regole”, queste regole si applicano ponendo concetti in relazione, e quindi emettendo giudizi. In questa posizione (che appare perfettamente in linea con quanto accade nei primi capitoli della *Fenomenologia*) è possibile trovare una posizione difesa anche da Aristotele, ma più probabilmente gli antecedenti sono il Wittgenstein del *Tractatus* e Kant filtrato attraverso quest'ultimo³⁵. Da questo punto di vista è stato criticato a Brandom il fatto di non aver minimamente preso in considerazione la critica che Hegel stesso fa al giudizio, ritenendolo un pessimo candidato per esprimere la verità speculativa. In questo, tuttavia, sembra che Brandom risponda implicitamente con il suo inferenzialismo: così come il concetto è esprimibile solo nel giudizio, il giudizio stesso è comprensibile solo all'interno di una stretta rete di relazioni inferenziali, e quindi in quello che viene solitamente tradotto con “sillogismo”³⁶.

In riferimento a Kant, invece, il problema reale sembra essere la distinzione tra ragione teoretica e ragione pratica: in Brandom le due sono interamente saldate, e la dimensione morale è interamente appiattita sulla dimensione pragmatica. Su ciò, tuttavia, non è possibile soffermarsi. Più concrete, invece, sono le critiche che sono state mosse a Brandom in riferimento alla sua interpretazione pragmatista della *Fenomenologia*. Il *riconoscimento* viene riletto

³⁴ Ivi, p. 33.

³⁵ Il rimando ad Aristotele viene sottolineato, con un certo piglio critico, da A. Ferrarin, *What must we recognize? Brandom's Kant and Hegel*, in «Verifiche», anno XLI, n. 1-3, 2012, pp. 203-220 (in particolare p. 205). Per una ricognizione teoretica del problema del giudizio in Hegel si rimanda a G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996; Id., *Teorie del giudizio*, Aracne, Roma 2005, pp. 59-72.

³⁶ In questo senso appare non del tutto calzante la critica di Ferrarin (*loc. cit.*). Piuttosto, appare decisamente curioso che nonostante Brandom riconosca la maggiore estensione del dominio inferenziale rispetto al semplice sillogismo, egli poi non veda che il modo in cui Hegel tratta del sillogismo stesso non può essere ridotto all'idea di un nesso inferenziale. A questo proposito mi permetto di rimandare ad A. De Cesaris, *Logica della singolarità. Genesi e struttura del singolare nella Scienza della logica di Hegel*, in «Annuario filosofico», 32, 2016, pp. 122-159.

da Brandom come il reciproco mantenersi di atteggiamenti deontici tra esseri razionali³⁷. All'interno di questa dinamica l'elemento dello scontro viene del tutto eliminato: il fatto che Brandom utilizzi l'esempio di un giocatore di scacchi per spiegare la dinamica della *Anerkennung* è un'ironica attestazione di una lettura che non solo rende la meccanica del riconoscimento un processo irenico e sostanzialmente a-problematico, ma oltretutto elimina dall'intera dinamica dell'autocoscienza qualsiasi riferimento alla dimensione naturale, dei bisogni e finanche dei desideri (in questo coerentemente con la posizione di Brandom, ma producendo una frattura insanabile con la complessità della posizione di Hegel)³⁸.

La dimensione storica, in secondo luogo, viene giudicata da Brandom fondamentale per rendere coerente l'introduzione del concetto di Spirito come "metasoggetto". Se infatti è la dinamica del riconoscimento a permettere la soggettivazione, lo Spirito – in quanto "assoluto" – sarebbe un irrelato e dunque un semplice oggetto, reintroducendo la dimensione del dato. La storicità permette di considerare lo spirito stesso come un processo di contrattazione normativa tra diversi soggetti (le "fette" successive dello spirito nel suo sviluppo), e fornisce al tempo stesso la base sulla quale di volta in volta una comunità effettua un atto autorevole di presa di posizione normativa³⁹. E tuttavia, se tutto si riduce alla dimensione pragmatica, ovvero all'uso, e se l'uso è semplicemente il frutto di un processo in cui la dimensione sociale fa da origine esclusiva del significato e del valore dei concetti, l'esito ultimo della lettura di Brandom sembra essere il contrario di ciò che voleva essere. Brandom intende usare la teoria olistica inferenziale come un modo di rispondere alle pretese del postmodernismo, ma in realtà il risultato è quello di un mero convenzionalismo, in cui non ci sono valori se non sulla base di un patto tra agenti⁴⁰.

Una conseguenza della teoria brandomiana del riconoscimento e della sua interpretazione pragmatista della *Fenomenologia* è che, sulla base di esse, lo Spirito altro non è che la comunità dei soggetti parlanti ed agenti. In que-

³⁷ Cfr. R. Brandom, *Tales of the mighty dead*, cit., pp. 222-234.

³⁸ Lo rimarca molto bene A. Ferrarin, *What must we recognize?*, cit., pp. 215-216. A riguardo, si può solo dire che Brandom ha successivamente approfondito la propria posizione in un articolo pubblicato nel 2009, in cui la dimensione del desiderio, della lotta e dello scontro viene ripresa in una prospettiva fortemente anti-naturalista. Anche qui, purtroppo, non possiamo spingerci oltre; cfr. R. Brandom, *La struttura del desiderio e del riconoscimento. Auto-coscienza e auto-costituzione*, in Ruggiu L., Testa I. (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

³⁹ R. Brandom, *Tales of the mighty dead*, cit., p. 234.

⁴⁰ Cfr. A. Ferrarin, *What must we recognize?*, cit., p. 219.

sto l'idea brandomiana di una "metafisica dell'intenzionalità" si scontra con quella che è in fondo un'ispirazione fortemente antimetafisica⁴¹. Questa posizione è senz'altro sostenibile, ma va messa in diretto contatto con la Logica: uno dei difetti più evidenti dell'impostazione teorica di Brandom (e di McDowell) è l'appiattimento della *Fenomenologia dello spirito* sulla *Filosofia dello Spirito Oggettivo*, e della *Scienza della logica* sulla *Filosofia dello Spirito Soggettivo*. Per questa impostazione diventa estremamente difficile fornire un resoconto sostenibile della sezione sull'Idea, e rendere ragione di quella nozione di "pensiero oggettivo" che non sembra sposarsi facilmente con una idea di razionalità interamente appiattita sul nesso stipulativo tra una serie di soggetti agenti e parlanti.

Un elemento critico da parte di Brandom stesso nei confronti di Hegel, invece, è l'esigenza della *Darstellung* all'interno della dimensione filosofica. Secondo Brandom il senso della filosofia consiste nel rendere espliciti quei meccanismi inferenziali impliciti in tutte le pratiche razionali (si ricordi qui il riferimento hegeliano alla metafisica nascosta nella grammatica di ogni popolo, nella prima *Prefazione alla Scienza della logica*⁴²). Non occorre la logica per essere razionali, ma occorre certamente per essere filosofi⁴³. Il sapere assoluto è quella dimensione del sapere in cui, per l'appunto, la razionalità ci si mostra nella sua esplicitezza: esso corrisponde al raggiungimento fondamentale dell'opera principale di Brandom, intitolata non a caso *Making it explicit*. E tuttavia, Brandom è convinto che per fare ciò non ci sia affatto bisogno del processo hegeliano della *Darstellung*: mostrare il percorso "storico evolutivo" dei concetti – così Brandom – non aiuta affatto la comprensione esplicita delle meccaniche implicite di un dato pensiero. Questo processo è necessario per quanto riguarda i concetti empirici – i concetti determinati – ma non per quanto riguarda i concetti logici, ovvero quel particolare metalinguaggio che noi usiamo per descrivere i processi razionali stessi. Come si è visto, la dimensione storica è quella in cui è la comunità stessa ad effettuare una valutazione e una selezione delle categorie che le sono state consegnate dalla tradizione; questa però non è la prospettiva del filosofo, il quale può "bypassare" (sic!) l'intero percorso della *Fenomenologia* (ma più della *Logica*, in verità) per giun-

⁴¹ Lo nota molto bene J. Kreines, *Learning from Hegel what philosophy is all about: for the metaphysics of reason and against the priority of semantics*, in «Verifiche», XLI, n. 1-3. 2012, pp. 129-175.

⁴² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 10-11.

⁴³ R. Brandom, *Reason in philosophy*, cit., p. 22.

gere direttamente all'elaborazione di una teoria. Il "passaggio" da un concetto all'altro non è di per sé sbagliato, ma solo superfluo⁴⁴.

Quest'ultima considerazione illumina, alla fine del percorso, quella che in fondo è la profonda divergenza tra Brandom e Hegel riguardo ciò che la filosofia stessa significa. Si diceva all'inizio che Brandom difende idee decisamente poco "analitiche" riguardo la filosofia: apprezza la ricerca storica, sostiene l'impostazione sistematica, arriva addirittura ad ammettere una nozione ben determinata di metafisica. E tuttavia, il problema fondamentale è che il metodo di Brandom è euristico: la questione riguardo l'inizio del filosofare, per il filosofo americano, è del tutto inutile, in quanto la filosofia consiste semplicemente nell'intraprendere una determinata strada e vedere fin dove porta. La strada intrapresa da Brandom è quella di dare un resoconto della razionalità basato su una concezione pragmatica, olistica, idealistica in senso oggettivo. Questo è il "metavocabolario" che egli offre e con il quale spera di metabolizzare tutti gli altri attualmente disponibili. Questo metavocabolario, tuttavia, è del tutto contingente: il pensiero viene costantemente riconfigurato, riformulato, secondo nuovi tagli e nuove tassonomie. In questo Brandom è perfettamente coerente con l'accusa che gli è stata mossa, di difendere un'idea di razionalità che non riesce ad andare oltre la stipulazione storica. Se questo modello di razionalità sia un buon candidato per comprendere il pensiero di Hegel, non va stabilito nello spazio di questa breve presentazione. Forse è il caso di chiedersi, come è stato provocatoriamente fatto da Luca Corti, se davvero questa sia la domanda più interessante da porsi davanti a un tentativo così curioso di avvicinare il filosofo tedesco⁴⁵.

Se non altro, alla fine, rimane il sapore ambigualmente hegeliano dell'epigrafe in calce a *Making it explicit*, alcuni versi di Thomas Stearns Eliot da *Quattro Quartetti*:

*...both a new world,
and the old made explicit ...*

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*⁴⁶

⁴⁴ R. Brandom, *Tales of the Mighty dead*, cit., p. 394.

⁴⁵ L. Corti, *Ritratti hegeliani*, cit., p. 180.

⁴⁶ R. Brandom, *Making it explicit*, cit., p. V.

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. *Le strane vicende di mia vita – Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta
10. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)



Il volume raccoglie saggi dedicati alla *Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel e ad alcune sue principali interpretazioni. A scritti dal taglio più nettamente storiografico che ne ricostruiscono le influenze in autori quali Marx, Gentile, Heidegger, Kojève, Paci, Lacan e Brandom, si affiancano contributi volti a ricostruire alcuni nodi categoriali che, sollecitati dal testo hegeliano, hanno segnato le riflessioni etiche, teoretiche, filosofico-politiche e psicoanalitiche successive: *dialettica, cultura, negazione, desiderio, corpo, fenomeno, riconoscimento*. Questa raccolta non intende quindi né riproporre la lettera del testo hegeliano, né avanzare una sua specifica interpretazione. Piuttosto, gli autori hanno condiviso lo sforzo di illustrare in *actu exercito* le possibilità di movimento tra questi due estremi – testo e interpretazione – tra cui la cultura filosofica si muove. Attraverso questo movimento la *Fenomenologia dello spirito* continua a produrre filosofia, ossia ad essere occasione e strumento per la comprensione del “proprio tempo col pensiero”.

Oltre ai curatori, al volume hanno contribuito: Stefania Achella, Rossella Bonito Oliva, Alessio Calabrese, Teresa Caporale, Alessandro De Cesaris, Giuseppe Antonio Di Marco, Gianluca Garelli, Roberto Morani, Anna Pia Ruoppo.