

CHRISTIAN IBER

AUTOSCOSCIENZA E RICONOSCIMENTO NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO* DI HEGEL*

Per una visione d'insieme del tema procederò per cinque tappe: nel primo paragrafo sarà discusso il passaggio dalla coscienza al concetto di autocoscienza e la sua fondazione nella vita e nella dimensione intersoggettiva dello spirito. Nel secondo si tematizzerà il concetto normativo di riconoscimento (*der normative Begriff der Anerkennung*), che determina il criterio critico delle forme deficitarie di riconoscimento nonché delle sue forme di compensazione rilevanti per l'autocoscienza, forme che saranno delineate nel terzo paragrafo. Giacché il concetto di riconoscimento non trova affatto una trattazione esaustiva nel capitolo sull'autocoscienza. In esso si descrive un problema storico che troverà una sua soluzione solo nello Stato della società borghese. A tal riguardo, nel quarto paragrafo, verrà delineato uno schizzo della realizzazione del concetto di riconoscimento sociale nella teoria dell'eticità moderna, elaborata da Hegel nel capitolo sulla "Ragione". Nel quinto paragrafo verrà infine sintetizzata la struttura del riconoscimento dello "Spirito estraneo a se stesso" e la struttura della "Moralità" nel passaggio alla "Religione" compresa nel capitolo sullo "Spirito".

I. L'autocoscienza e la sua fondazione nella vita e nello spirito

1. Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza

Nella *Fenomenologia dello spirito* il concetto di autocoscienza fa la sua comparsa nel passaggio dalla coscienza. Nell'*Enciclopedia* questo passaggio è poco chiaro per il fatto che Hegel, nello spiegare l'intelletto (*Verstand*) e il suo oggetto, omette tappe intermedie decisive. In primo luogo, è solo accennata la differenza fra leggi naturali e concetto di legge; in secondo luogo, la spiegazione tautologica dell'intelletto è menzionata solo

* Edizione originale: "Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels «Phänomenologie des Geistes»", in A. Arndt – E. Müller (a cura di), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 98-117.

Traduzione dal tedesco di Luciana Petroni

in modo criptico e, in terzo luogo, la coscienza del vivere – decisiva nella *Fenomenologia* – è affrontata solo nell'appendice (*Zusatz*) al § 423. Ma cosa intende Hegel per tautologia della spiegazione? L'intelletto riconduce la molteplicità fenomenica a poche e semplici leggi che rispecchiano, in modo quieto e generale, la mutevolezza fenomenica. Tuttavia queste leggi sono cariche della carenza dei fenomeni. In questi, infatti, permane sempre un residuo non conosciuto così che, per ovviare a questa mancanza, le semplici leggi si disgregano in un'infinità di leggi a tal punto che il loro placido regno diviene tanto complicato quanto la realtà stessa dei fenomeni. E così l'intelletto va alla ricerca di una legge fondamentale che sintetizzi in unità tutte le leggi determinate. La riduzione dei fenomeni a leggi, e queste ad una legge fondamentale, non comporta l'unità delle leggi concrete – nel passaggio, infatti, si perde il loro contenuto empirico – ma sfocia nel «concetto di legge»¹ (*Begriff des Gesetzes*). Nel concetto, i diversi lati della legge «tornano di nuovo nell'interno come unità semplice»², la quale è «la necessità interna della legge».³ Nessuna legge naturale concreta soddisfa tuttavia le condizioni formulate nel concetto di legge. Le leggi di natura concrete sono leggi meramente trovate, i cui lati sono esterni l'uno all'altro nella stessa misura in cui lo sono rispetto alla loro unità.

Ciò che l'intelletto non trova nelle leggi naturali, lo trova tuttavia in se stesso. Nella spiegazione delle leggi che appartengono al fenomeno l'intelletto opera, all'interno del concetto di legge, distinzioni che non sono tali. La caduta di un corpo, ad esempio, è spiegata con la forza di gravità: da un punto di vista formale, la caduta e la forza di gravità sono cose distinte e tuttavia la forza di gravità non ha altro contenuto che il cadere stesso. In tal modo l'oggetto è solo duplicato: una volta nel fenomeno esterno da spiegare ed un'altra nella forza interna, non realmente spiegata. Qui la spiegazione è solo apparente nella misura in cui la forma della riflessione o della distinzione trova applicazione nell'oggetto da spiegare. In realtà non ha luogo alcuna spiegazione del contenuto poiché la distinzione operata è vuota. Se, infatti, ci chiediamo quale sia il contenuto della forza, saremo rinviati nuovamente al fenomeno. La spiegazione è tautologica perché ritorna al suo punto di partenza, al fenomeno da spiegare. Deducendo leggi concrete dal concetto di legge, la coscienza dell'intelletto esperisce il suo fallimento.

Al contempo però, quanto s'è appena detto testimonia di un progresso nello sviluppo della coscienza, giacché questa, nel movimento tautologico della spiegazione, esperisce unicamente la necessità del suo proprio movimento: la necessità di se stessa, ovvero che l'Io della coscienza è oggetto a

¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. I, p. 124.

² Ivi, vol. I, p. 125.

³ *Ibid.*

se medesimo, oggetto che, non essendo «differente da lui»⁴, non è oggetto. Questa superiore necessità significa che non vi è coscienza senza autocoscienza (*Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein*): cosa che, di qui in poi, è messa esplicitamente a tema.

Nella *Fenomenologia*, fra la spiegazione tautologica delle leggi naturali concrete, dedotte dal concetto di legge, e l'autocoscienza, ciò che compare è anche la coscienza della vita (*Bewußtsein des Lebens*).⁵ Già nella spiegazione tautologica delle leggi meccaniche della natura l'intelletto esperisce – ma senza averne la consapevolezza – la superiore necessità del proprio movimento di porre differenze, che in effetti non sono tali. Tale struttura dell'infinità è però rivenuta dall'intelletto in un nuovo tipo di leggi naturali, che sono le leggi elettromeccaniche dell'attrazione e della repulsione. Queste infatti, secondo Hegel, sono le leggi del mondo invertito (*der verkehrten Welt*) della vita. In esse la coscienza riconosce la struttura dell'infinità della vita, in cui la coscienza esperisce la struttura della propria autocoscienza, di nuovo senza esserne consapevole.⁶

La questione è capire se il passaggio dalla scoperta della struttura infinita della vita all'autocoscienza sia più che una deduzione analogica. Lo sarebbe se la struttura della vita e quella dell'autocoscienza fossero solo una somiglianza fra cose diverse. Per Hegel, invece, la struttura della vita e la struttura dell'autocoscienza rappresentano solo due lati dell'unica struttura della infinità della vita. L'infinita struttura della vita è unità di vita e autocoscienza. L'autocoscienza ha il suo fondamento nella vita e questa diventa consapevole di sé nell'autocoscienza: il passaggio dalla vita all'autocoscienza è dunque un passaggio nella vita stessa.

Nella transizione dalla coscienza all'autocoscienza è importante che, nell'attimo in cui l'Io della coscienza è oggetto a se medesimo, questo non possiede più il carattere di un oggetto della coscienza. In modo tale che con le condizioni della coscienza è la stessa coscienza che è eliminata, che è «dileguata»⁷ dalle condizioni della coscienza. Come per Fichte, anche per Hegel non si perviene all'autocoscienza dalla prospettiva della coscienza. Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza va quindi inteso come autosuperamento dialettico della coscienza che si rovescia (*umschlägt*) in autocoscienza. Come Fichte, anche Hegel parte dal presupposto che sia un equivoco della tradizionale *teoria della riflessione* dell'autocoscienza pensare che, nel caso dell'autocoscienza, la coscienza possa essere trasportata al posto di ciò che in genere è oggetto della coscienza ed essere poi iden-

⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, vol. III, § 423, p. 265.

⁵ Cfr. Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 130 e sgg.

⁶ Riferimenti adeguati sull'intricato sentiero dell'esperienza dell'intelletto (*Verstand*) e sul contesto delle scienze naturali sono in Th. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Felix Meiner, Hamburg 1997, pp. 26-45.

⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 144; Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 423, p. 265.

tificata con questo, senza cadere nel pericolo di un circolo vizioso o di un regresso infinito alle posizioni della coscienza.⁸

Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza non va inteso né come riconoscimento consapevole della coscienza nel suo oggetto esterno, ossia come identificazione dell'oggetto esterno con l'Io della coscienza, né come il luogo in cui un sicuro autoriferimento a sé dell'Io della coscienza avviene attraverso un movimento riflessivo della coscienza su se stessa.⁹ Il punto saliente, nel passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, risiede piuttosto nel fatto che qui, l'autoreferenzialità certa dell'Io, che risiede in quanto tale nella coscienza, diviene, in modo esplicito e tematizzato, un «sapere di se stesso»¹⁰ non legato all'oggetto (*ungegenständiglich*).

2. Autocoscienza, vita e spirito

Per Hegel, il concetto della pura autocoscienza è la contraddizione, che si presenta solo in relazione alla sospensione della coscienza dell'oggetto. Nell'autocoscienza astratta si tratta del paradosso di un'autocoscienza priva di coscienza, del «*paradigma* di un *non-pensato*».¹¹ L'autocoscienza come tale va, invero, necessariamente pensata ma non ci si può arrestare ad essa poiché, in quanto tale, è priva di contenuto, «senza realtà».¹² Nell'autoreferenzialità certa e consapevole dell'Io, in cui viene meno la differenza della coscienza, e l'Io è «il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo»¹³, l'autocoscienza appare solo come «l'immota tautologia dell'Io sono Io».¹⁴ In polemica con Fichte, Hegel può quindi asserire: «poiché all'autocoscienza la differenza non ha anche la figura dell'*essere*, essa non è autocoscienza».¹⁵ La contraddizione implica l'esigenza di integrare

⁸ Fichte critica la teoria riflessiva dell'autocoscienza e delinea la sua teoria dell'autocoscienza come visione intellettuale nel suo scritto "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre", in *Fichtes Werke* (d'ora in poi: FW), a cura di I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, vol. I, pp. 519-34.

⁹ Che il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza non debba intendersi come identificazione della coscienza con il suo oggetto e che Hegel veda un circolo vizioso nella teoria della riflessione dell'autocoscienza, viene sottolineato da K. Cramer, *Bewußtsein und Selbstbewußtsein*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1979, p. 221 e da P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, p. 51; cfr., più di recente, Ch. Schalhorn, *Hegels Enzyklopaedischer Begriff von Selbstbewußtsein*, in «Hegel-Studien», Beiheft 43, 2000, pp. 163 e sgg., 176 e sgg., che si riferisce criticamente a Cramer (pp. 166 e sgg.) e Ch. Iber, *In Zirkeln ums Selbstbewußtsein. Bemerkungen zu Hegels Theorie der Subjektivität*, in «Hegel-Studien», vol. 35, 2002, pp. 58 e sgg. Diversamente D. Henrich, "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie" in R. Bubner et alii (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, p. 281 e T. Kalenberg, *op. cit.*, p. 61.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 144.

¹¹ Cfr. K. Cramer, *op. cit.*, p. 223.

¹² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 424, p. 266.

¹³ Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 144.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ivi, vol. I, pp. 144-45.

nell'autocoscienza la struttura eliminata della coscienza in modo che questa possa darsi una realtà piena. Solo con il suo sviluppo, l'autocoscienza può quindi pervenire alla «verità della certezza di se stessa».¹⁶

L'autocoscienza, intesa come coscienza, è innanzi tutto *desiderio* (*Be-gierde*). Nel desiderio, attraverso l'annullamento dell'oggettività che rappresenta il negativo, l'inessenziale, essa persegue l'autoconservazione della sua egoità. Al riguardo va osservato che l'oggetto genuino dell'autocoscienza come coscienza è la «vita», che l'oggetto del desiderio è un «vivente»¹⁷: questo perché l'autocoscienza è compresa nella struttura della vita. Nel desiderio, la struttura dell'infinità della vita «si *scinde*» nell'opposizione tra autocoscienza e vita.¹⁸

In verità, l'autocoscienza non è altro che la vita consapevole di sé, ossia una forma superiore di vita, cioè la vita umana, che ha come suo presupposto la vita della natura non consapevole di sé. Ma questo fatto non è noto all'autocoscienza desiderante. Giacché essa, piuttosto, s'immagina la vita come l'Altro, oggetto negativo del desiderio, oggetto di nessun valore che bisogna annientare. Perciò l'autocoscienza desiderante deve fare esperienza dell'«indipendenza»¹⁹ del suo oggetto, deve cioè fare l'esperienza che la vita è una sua imprescindibile condizione, che non può essere negata.

Ecco perché Hegel sviluppa le determinazioni essenziali della vita.²⁰

1) La sostanza della vita (*Substanz des Lebens*) si realizza nella molteplicità di molti individui autonomi che, come l'autocoscienza nel suo desiderio di tendere all'autoconservazione, si disputano reciprocamente la vita, consumandone la sostanza cui pure devono la loro esistenza. La forma vivente che si autoconserva esaurisce in tal modo anche se stessa, andando incontro alla morte. Il mantenimento della continuità della vita ha come prezzo la perdita dell'autoconservazione individuale. La vita si svolge e si mantiene solo nella negazione di sé. 2) Il processo della vita si riassume nel concetto di genere (*Begriff der Gattung*). La tesi di Hegel è che, in natura, la vita del genere non ha alcuna coscienza di sé, perciò è necessariamente incompleta e rinviata ad un altro, ad una vita superiore per la quale essa, vita del genere, ha per se stessa la coscienza del proprio genere: l'autocoscienza. 3) L'autocoscienza, che ha coscienza di sé come universale vita di genere (*allgemeiner Gattungsleben*), è già Spirito (*Geist*). Essa, infatti, ha la coscienza di appartenere, come individuo vivente, ad un genere comune di

¹⁶ Ivi, vol. I, p. 143. Per Hegel, la teoria fichtiana dell'autocoscienza fallisce, perché né la certezza «dell'io sono» né la coscienza riflettente dell'io nel suo riferimento alla sfera del non-io (cfr. J. G. Fichte, *Il fondamento dell'intera dottrina della scienza*, trad. it. a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, § 1, pp. 139 e sgg.; § 5, pp. 475 e sgg.) chiarisce il pieno significato dell'autocoscienza dell'io. Lo specifico di Hegel consiste nel fondare l'autocoscienza nella vita e nello spirito.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 146.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, vol. I, pp. 146 e sgg.

vita che comprende individui di uguale struttura, che, per principio, non sono estranei l'uno all'altro ma posseggono una essenza comune (*gemeinsames Wesen*).

Dire che l'autocoscienza, nel suo desiderio, fa l'«esperienza dell'indipendenza» della vita, significa che essa fa l'esperienza del fatto di non trovare il suo appagamento nel desiderio, cioè nell'annientamento e nella distruzione di oggetti viventi della natura, bensì in un oggetto vivente che le somigli strutturalmente, cioè in un'altra autocoscienza vivente.

In cosa l'oggetto vivente corrisponde all'autocoscienza pervenuta alla convinzione di non poter trovare il suo appagamento nel desiderio, e cioè nell'annientamento di altri esseri viventi della natura? Gli corrisponde per il fatto che, come oggetto vivente dotato di coscienza, «deve compiere in sé questa negazione di se stesso».²¹ Ciò significa che esso, al pari dell'autocoscienza pervenuta all'idea della carenza del desiderio, può negare in se stesso il desiderio, che Hegel chiama «il negativo», riesce a negare il desiderio in se stesso e lo fa con la consapevolezza, come individuo vivente, di appartenere ad un genere comune di individui strutturalmente uguali. L'autocoscienza è quella forma superiore di vita che realizza la struttura di auto-negazione della vita per il fatto che, nella consapevolezza di appartenere a un genere universale, si rapporta a sé non solo come desiderio.²²

Con la sintesi di autocoscienza e vita si stabilisce la dimensione *intersoggettiva* dello Spirito. Hegel fonda l'introduzione della relazione intersoggettiva «autocoscienza per un'autocoscienza»²³ – che rappresenta parimenti una sintesi dell'autoriferimento consapevole dell'Io in quanto pura autocoscienza e della relazione soggetto-oggetto dell'autocoscienza desiderante – con il fatto che solo in essa l'autocoscienza ha un oggetto che le corrisponde realmente, dato che si tratta di un oggetto che, al contempo, è, esso stesso, Io. Nell'altro, l'autocoscienza incontra non più un estraneo ma la sua propria essenza, che è sia vivente singolo (*Einzelnes*) che genere universale (*Gattungsgemeines*). Solo quando l'oggetto dell'autocoscienza è esso stesso autocoscienza, si realizza l'Io = Io dell'autocoscienza pura ed è superata (*aufgehoben*) l'opposizione fra autocoscienza e coscienza.

Insieme con «l'autocoscienza per un'autocoscienza» è già dato il «concetto dello Spirito» intersoggettivo, ma solo per noi (*für uns*), ossia in sé (*an sich*). Solo l'ulteriore esperienza mostra alla coscienza che cosa ne vada per lei con la dimensione intersoggettiva dello spirito, dell'«Io che è Noi, e del Noi che è Io».²⁴ Hegel interpreta la formazione della dimensione intersoggettiva dello Spirito come approfondimento dell'unità e, al contempo,

²¹ Ivi, vol. I, p. 150.

²² Interessante è che Hegel, nell'Introduzione alla *Enciclopedia III*, ascriva il desiderio essenzialmente agli animali (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 381 Z, pp. 86 e sgg.), mentre gli esseri umani si contraddistinguono per il fatto di poter oltrepassare questo stadio che appartiene anche a loro.

²³ Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 151.

²⁴ Ivi, vol. I, p. 152.

dell'opposizione dei soggetti uniti nel Noi. Anticipando, si può avanzare la tesi secondo cui l'autocoscienza si può realizzare nella dimensione intersoggettiva dello spirito solo se, nello stesso tempo, è superata l'opposizione fra autocoscienza e vita. Le forme deficitarie (*defizitären*) dell'intersoggettività sono sempre affette anche dall'opposizione non superata fra autocoscienza e vita.

II. Il concetto normativo di riconoscimento in Hegel

Nella genesi del riconoscimento intersoggettivo si chiarisce il significato dell'altra autocoscienza per un'autocoscienza dell'Io ancora costituentesi. Lo sviluppo dell'intersoggettività va di pari passo con il formarsi della soggettività autocosciente. Hegel prende le mosse dal detto che l'autocoscienza esiste «solo come un qualcosa di riconosciuto»²⁵ (*Anerkanntes*). L'Io autocosciente non è dapprima qualcosa di non riconosciuto e poi, in un secondo momento, qualcosa di riconosciuto. L'Io deve la sua autocoscienza soprattutto al suo essere riconosciuto. La tesi di Hegel è che l'Io è capace di formare un'autocoscienza solo nel movimento che conduce al riconoscimento intersoggettivo.²⁶

Il concetto di riconoscimento viene definito e fissato sotto il titolo di «unità spirituale», cioè di «infinità».²⁷ Entrambi i concetti indicano che il concetto normativo di riconoscimento è simmetrico-reciproco e riflessivo.²⁸ Il riconoscimento reciproco si stabilizza solo quando esso stesso perviene al riconoscimento riflessivo del processo di riconoscimento (*zur reflexiven Anerkennung des Anerkennungsprozesses*). E in ciò sta la differenza tra Hegel e Fichte, per il quale il riconoscimento ha solo una struttura reciproca e simmetrica.²⁹

Hegel spiega il movimento del riconoscimento come il fare, in primo luogo, di un'autocoscienza, ma ognuna delle tre fasi di questo movimento ha un doppio significato.³⁰ Nel confronto immediato con un'altra autoco-

²⁵ Ivi, vol. I, p. 153.

²⁶ Hegel fa realizzare l'autocoscienza dell'Io, mai l'Io dell'autocoscienza «nel contesto della interazione sociale» (cfr. D. Henrich, *op. cit.*, p. 281). La sua teoria del riconoscimento non si impiglia quindi nel circolo in cui si impiglia la spiegazione intersoggettiva dell'autocoscienza in Mead, Tugendhat e Habermas: ossia di guadagnare un sapere di sé solo rispecchiandosi nell'altro, ma già presupponendo il sapere di sé quale soggetto (cfr. M. Frank, "Subjektivität und Intersubjektivität", in M. Frank (a cura di), *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991, pp. 410 e sgg., in particolare pp. 457 e sgg.). Bisogna distinguere fra sapere tematico ma non oggettivo (autocoscienza astratta) e autoconoscenza esplicita dell'Io nella sua individualità e generalità mediata dai rapporti intersoggettivi (cfr. C. Schalhorn, *op. cit.*, pp. 202 e sgg).

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 153.

²⁸ La riflessività del concetto hegeliano di riconoscimento è sottolineata a ragione da V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner, Hamburg 1988, vol. 2, p. 373.

²⁹ Cfr. J. G. Fichte, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1796/97), in FW, vol. III, p. 44.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 153 e sgg.

scienza, l'autocoscienza fa l'esperienza di non essere sola al mondo: «essa è uscita fuori di sé». ³¹ Questo essere-fuori-di-sé, il suo esser-altro (*Anderssein*), rivela il doppio senso: 1) essa ha perduto se stessa, poiché si trova solo come altro; 2) non vede l'altro come essenza autonoma perché nell'altro vede solo se stessa. Questo ritrovare, nell'altro, il se stesso perduto è contemporaneamente solo un'incorporazione dell'altro (*eine Vereinnahmung*).

Siccome questo ritrovare-se-stesso senza sé nell'altro non soddisfa l'autonomia dell'autocoscienza, questa deve togliere il proprio esser-altro. Come l'esser-fuori-di-sé era duplice, così duplice è anche il togliere tale duplice esser-altro. Se l'autocoscienza mira 1) a superare l'altra essenza autonoma, distanziandosi o delimitandosi dall'altra, allora 2) essa toglie se stessa, perché l'altro è se stessa. In tale struttura contraddittoria della seconda fase si mostra che se l'autocoscienza si irrigidisce su se stessa e tenta di togliere l'altra essenza autonoma, non torna affatto in se stessa. È chiaro perciò che l'autocoscienza è rinviata all'altra in quanto essenza autonoma.

La contraddizione della seconda fase indica che la cosa non può terminare con il doppio superamento dell'esser-altro proprio della seconda fase. La terza fase è definita da Hegel come «ritorno in doppio senso [dell'autocoscienza] *in se stessa*» ³²: 1) Grazie al togliimento dell'esser-altro, l'autocoscienza riottiene se stessa. 2) Proprio in forza di questo ritorno in se stessa, l'autocoscienza rende nuovamente libera l'altra autocoscienza, garantendole d'essere un'essenza autonoma. L'essere-fuori-di-sé o esser-altro, il cui doppio superamento mantiene qui il significato di un doppio ritorno entro se stessa, si caratterizza per il fatto che l'autocoscienza, incorporando l'altro, vede in questo solo se stessa. La terza fase conduce a un piano più elevato dell'autoimpossessamento di sé dell'autocoscienza, in quanto essa fa tutt'uno con il libero lasciar-andare (*freien Entlassen*) dell'altro. Questo significa che: solo quando l'autocoscienza riconosce l'altro come tale, nel suo essere-per-sé (*Fürsichsein*), pone le basi per la possibilità di essere riconosciuta dall'altro, essa stessa come tale, nel suo essere-per-sé.

Riassumendo, si può affermare che il concetto di riconoscimento in Hegel scaturisce da una dialettica fra il trovare-se-stesso nell'altro e il distanziarsi dall'altro. Per Hegel, il riconoscimento è una sintesi di attrazione e di stanziamento. ³³ Esso non è possibile né come ritrovamento-di-sé, privo di sé, nell'altro attraverso l'incorporazione, né come delimitazione, irrigidentesi su se stessi, contro l'altro, ma solo per mezzo dell'attraversamento di entrambe le fasi.

Il movimento del riconoscimento così non è solo il fare di una singola autocoscienza ma un processo reciproco. All'agire di una deve corrispon-

³¹ Ivi, vol. I, p. 153.

³² Ivi, vol. I, p. 154.

³³ L. Siep nel suo *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, trad. it. a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007, p. 94, parla di una «sintesi di amore e lotta», sebbene rimanga poco chiaro come possa accendersi una lotta da un distacco.

dere la medesima azione dell'altra. Entrambi i soggetti hanno la consapevolezza che essi devono compiere ciò che esigono dall'altro e, in secondo luogo, che ciò che entrambi fanno, lo fanno solo perché l'altro fa la stessa cosa. Il riconoscimento non è ipotetico solo se è reciproco. Ognuno fa dipendere il riconoscimento dell'altro dal fatto che anche l'altro gli tributa il proprio.

Con la mediazione sillogistica del riconoscimento³⁴ Hegel chiarisce che il riconoscimento non solo è simmetrico-reciproco ma anche riflessivo. Se ogni soggetto è per l'altro il termine medio che media e collega ognuno con se stesso in quanto riconosciuto e riconoscente, allora è chiaro che i soggetti non solo si «riconoscono» reciprocamente ma si riconoscono «come reciprocamente riconoscentisi».³⁵

Fintanto che il riconoscimento è solo reciproco, non è scongiurato il pericolo che sia di nuovo negato da parte degli stessi soggetti. Nel riconoscimento si tratta allora di soggetti che si riconoscono come tali nella misura in cui partecipano al processo di riconoscimento in modo da adempierne la relativa norma: riconoscere il principio del riconoscimento. Nella riflessività del riconoscimento si realizza quella infinità, quella unità spirituale di cui partecipano i soggetti del processo, che diventano così soggetti autocoscienti.

Con il riconoscimento riflessivo del processo di riconoscimento si è spiegato il concetto normativo di riconoscimento che costituisce, al contempo, il criterio della critica della sua realizzazione. La caratteristica del concetto fenomenologico di riconoscimento è che il concetto normativo si realizza in una sequenza di stadi dell'esperienza dei rapporti deficitari di riconoscimento.

III. Le forme deficitarie del riconoscimento e le relative forme di compensazione

1. Lotta per il riconoscimento

Punto di partenza del processo esperenziale è il confronto immediato tra individui reciprocamente escludentesi, nel perseguimento dei loro interessi, che devono provare l'un l'altro di essere più che oggetti naturali viventi, di essere autocoscienze degne di riconoscimento.³⁶

³⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 155.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Se A. Kojève, nel suo *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 21, parla di «desiderio di riconoscimento» allora questa tendenza all'antropologicizzazione rivela che la lotta per il riconoscimento certamente va al di là dell'autoconservazione psichica ma può scaturire solo dai rapporti sociali dove è necessaria anche una lotta per gli interessi materiali.

Ogni soggetto è consapevole del proprio valore come autocoscienza ma non del valore proprio dell'altro. Perciò, anche il proprio autovalore come autocoscienza non ha ancora significato. I soggetti possono provare il valore della loro autocoscienza solo se si rappresentano reciprocamente come soggetti autocoscienti pronti a mettere in gioco la propria vita.

Ma, al contempo, non sarebbe sufficiente provare la propria indipendenza dalla vita mediante il suicidio poiché in tal caso il soggetto avrebbe provato solo a se stesso di essere autocoscienza. I contraenti sono pertanto costretti a tendere all'uccisione dell'altro perché solo così possono mostrare all'altro, in via ultimativa, che è in gioco il valore proprio dell'autocoscienza come fine a se stesso, valore cui l'altro non può non rispettare. Non mettono in gioco la loro vita per la vita stessa ma per un valore che va al di là di essa e che riempie di senso la vita stessa. Si affermano come soggetti autocoscienti solo nella lotta per la vita e per la morte.³⁷ La lotta che termina con la morte reale dei contraenti, insieme con la loro autocoscienza, annulla anche l'autocoscienza *tout court* poiché un assassino non può più tributare all'altro alcun riconoscimento. In questo si dimostra come la lotta per la vita e per la morte non ottiene ciò che si era prefissata, chiarire che i soggetti sono qualcosa di più che semplici oggetti naturali: piuttosto «si concedono una libertà fatta soltanto d'indifferenza, quasi fossero delle cose».³⁸ Con la morte, quale esito della lotta, si è raggiunta solo una libertà dalla vita ma non nella vita stessa.

Nella lotta per la vita e la morte l'autocoscienza apprende «che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura».³⁹ Per evitare l'astratta negazione della morte che annulla solo la vita ma non la custodisce né la conserva, uno dei contendenti, cui la vita è fondamentale, si fa da parte. Nel compiere questo passo sacrifica però la pretesa all'autonomia della propria autocoscienza nella misura in cui conferma l'altro nella sua autocoscienza autonoma. Il suo tentativo di unire autonomia e negatività, vita e libertà, fallisce. Il servo, che nella lotta mostra di preferire la vita alla morte, comprova di non conoscere alcun valore per il quale è pronto a mettere in gioco la propria vita. Entrambe – vita e autocoscienza – sono nuovamente contrapposte e ripartite su due diverse forme di coscienza. L'esito della lotta per la vita e per la morte è per la sottomissione del servo al padrone.⁴⁰

³⁷ La lotta per gli interessi materiali sfocia facilmente nelle lotte per il riconoscimento in cui si contende non per i beni materiali quanto per un senso di autostima degli individui. Una gran parte dei rapporti interstatali non consiste in una lotta per gli interessi ma in una lotta per essere riconosciuti come Stati sovrani di pari rango

³⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 158.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ J. Habermas in *Lavoro e interazione*, trad. it. a cura di M. G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975, p. 43, sostiene che Hegel, nella rappresentazione della lotta per il riconoscimento, si rifaccia alla tragedia greca. L. Siep nel suo "Zur Dialektik der Anerkennung beim Jenaer Hegel" in W. R. Beyer (a cura di), *Hegel-Jahrbuch 1974*, Pahl-Rugenstein Verlag, Koeln 1975, p. 389, pone in relazione la lotta per il riconoscimento con la dottrina giusnaturalistica dello Stato di natura di Hobbes come lotta per l'autoconservazione di individui non socievoli. Vittorio Hösle in *Hegels*

2. Signoria e servitù⁴¹

Hegel spiega il rapporto fra signoria e servitù come una duplice struttura di mediazione. Il signore per il quale l'essere, inteso come vita, «valeva soltanto come un negativo» e che, nella lotta, si è rivelato come «la potenza che sovrasta questo essere» si rapporta mediatamente attraverso la cosa al servo, il quale è legato alla cosalità che costituisce la sua «catena», «dalla quale egli non poteva astrarre nella lotta».⁴² In ragione del suo dominio sull'essere, il signore domina sull'altro, così che, in questa «sillogistica conclusione» egli lo «ha sotto di sé».

Nello stesso tempo, «il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*».⁴³ Il servo elabora la cosa e la affida al godimento del signore. Così il signore supera la carenza del desiderio, l'essere cioè sempre confrontato con un oggetto che oppone resistenza al suo annientamento.

Nella duplice struttura di mediazione del rapporto signore-servo, il signore fa esperienza del suo riconoscimento da parte della coscienza servile che si pone come «inessenziale» in un duplice senso: «nella elaborazione della cosa» e nella «dipendenza da un determinato esserci»⁴⁴, che sta a disposizione del signore. Ma la superiorità del signore è una superiorità solo apparente. Egli ottiene certamente il riconoscimento della sua autocoscienza grazie al servo ma si tratta solo di un riconoscimento deficitario (*defizitär*), perché prodotto da una coscienza inessenziale che il signore, a sua volta, giudicandola spregevole, non riconosce. Insieme con il diritto ad essere riconosciuto, al servo viene negata anche la facoltà del riconoscere. Di conseguenza, la posizione del signore risente della contraddizione di non ottenere nulla di ciò per cui aveva lottato, quale l'essere riconosciuto da un contraente suo pari. Ad un autentico riconoscere manca il momento della reciprocità. Commisurato al concetto di riconoscimento qui v'è solo «un riconoscere unilaterale e ineguale».⁴⁵

Poiché il signore è ciò che è solo in relazione al servo, egli trova la «verità» della sua autocoscienza nell'essere inessenziale e non autonomo del servo: «la verità della coscienza indipendente è, di conseguenza, la co-

System, cit., p. 374, lascia intendere che Hegel, con la lotta per il riconoscimento, vada ancor più indietro nella storia, ai tempi eroici preclassici. La lotta all'ultimo sangue per il riconoscimento appartiene all'epoca della formazione degli Stati (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 433 Z, p. 276) e della costituzione di amicizie eroiche. Nel moderno la lotta per il riconoscimento non è più, in tal senso, originaria perché – come afferma Hegel – «ciò che determina il risultato di quella lotta, l'essere cioè riconosciuto, è già presente» (cfr. *ivi*, § 432, pp. 273-75).

⁴¹ Con signoria e servitù Hegel mette insieme schiavitù e rapporti di dipendenza personali (cfr. *ivi*, § 433, pp. 275-76). Un panorama della storia interpretativa di questo passo lo fornisce K. Gloy, *Bemerkungen zum Kapitel «Herrschaft und Knechtschaft» in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 39, n. 2, 1985, pp. 187-213.

⁴² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 159.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, vol. I, p. 160.

⁴⁵ *Ivi*, vol. I, p. 161.

scienza servile». ⁴⁶ Di conseguenza, l'autocoscienza del signore è esclusa da ogni altra possibilità di sviluppo dell'autocoscienza. ⁴⁷

Le fasi del divenire dell'autocoscienza del servo sono le seguenti. Inizialmente per il servo l'essenza è il signore, questi è la sua autocoscienza. Ma, in secondo luogo, il servo ha sperimentato emotivamente, con la paura della morte, la verità dell'esser-per-sé di essere non positività bensì negatività (*Negativität*). Di conseguenza, il servo ha l'essenza dell'autocoscienza, la «negatività assoluta, *il puro esser-per-sé*», più adeguatamente del signore, «*in lui stesso*» (*an ihm*). Ma questo puro essere-per-se è solo in lui (*an ihm*). D'altronde la paura provata dinanzi alla morte, alla «signora assoluta» ⁴⁸, era per il servo un motivo per preferire la vita alla morte e per sottomettersi al signore terreno. Per la coscienza servile il suo essere-per-sé, sperimentato con la paura della morte, diventa oggettivo nel lavoro prestato al servizio del signore.

Il servo non raggiunge, come il signore, l'autocoscienza grazie al riconoscimento del suo antagonista, ma vi perviene per via indiretta: la via del lavoro che sin dall'inizio si situa nel contesto della paura per la morte, della disciplina del servizio e dell'obbedienza verso il padrone. La posizione del servo patisce dunque perché la sua autocoscienza gli diviene esplicitamente cosciente solo in forma estraniata: nel lavoro per il signore che, a sua volta, non lo riconosce come essenza di pari rango. E ciò significa, al contempo, che il servo può formare la sua autocoscienza solo nella servitù.

Solo quando la formazione del lavoro è mediata dalla paura per la morte causata dal signore, è per Hegel più che mera attitudine, «universale formare o coltivare, concetto assoluto» ⁴⁹, segno, cioè, della potenza del pensiero. Altrimenti, l'autocoscienza servile, acquisita, con il lavoro resta «*pervicacia*» ⁵⁰, un'ottusa libertà che permane nella servitù. Una reale sintesi di lavoro formante e negatività della paura per la morte si ha solo nella libertà dell'autocoscienza pensante che Hegel intende come superamento della schiavitù immanente al soggetto.

3. *La libertà dell'autocoscienza pensante*

La nuova figura dell'autocoscienza è una coscienza «che *pensa* o che è autocoscienza *libera*». ⁵¹ Nel pensiero (*im Denken*) l'Io non insiste più, come l'autocoscienza alla ricerca della propria autonomia, sull'autoconservazione della sua egoità che esclude tutto il resto bensì, pensando, penetra la realtà. Se

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ A torto, il critico di Marx, Werner Becker critica Kojève e la sua interpretazione di critica-sociale quando sostiene la superiorità della coscienza servile (cfr. W. Becker, *Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von "Herrschaft und Knechtschaft" bei Hegel und Marx*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, p. 77).

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 161.

⁴⁹ *Ivi*, vol. I, p. 164.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ivi*, vol. I, p. 166.

l'Io ha compreso la realtà nel pensiero, a questa viene sottratta la estraneità nei confronti dell'Io. In tal modo la soggettività pensante tiene fede alla sua pretesa di non far valere nulla di esteriore. La realtà è tale solo se è realtà pensata.

Solo che l'autocoscienza pensante è libera non nel confronto attivo con la realtà bensì ritirandosi da essa, nell'interiorità del puro movimento del pensiero. Di conseguenza, Hegel sottolinea in pari tempo il *deficit* dell'autocoscienza libera nel pensiero. È la dialettica di unità e contrapposizione fra verità e pensiero che costituisce il contenuto dell'esperienza dell'autocoscienza che è libera solo nel pensiero.

a) Lo *stoicismo* si separa dal nesso con la multiforme realtà della vita, che è oggetto del desiderio e del lavoro. Non gli oggetti, i sentimenti, gli appetiti, gli obiettivi dell'agire rappresentano per lo stoico la differenza essenziale, perché per lui tutto ciò ha valore solo come differenza pensata, che non si differenzia affatto dall'Io pensante. L'ideale dello stoicismo è l'apatia, l'assenza di sentimenti, la libertà dell'Io dagli affetti, dalle passioni e dai moti dell'animo, dalle coazioni esterne di ogni tipo. L'apatia è il prerequisito per raggiungere l'eudemonia. Nella dottrina dei beni domina l'ideale dell'adiaforia, dell'indifferenza verso i beni materiali. L'ideale stoico è quello di una soggettività per principio libera da disillusioni.

Hegel interpreta lo stoicismo come compensazione, nel pensiero, dei rapporti sociali di dominio, che egli colloca storicamente nella fase della tarda antichità, «in tempi di generale paura e servitù [...] che aveva elevato il formare all'altezza del pensare».⁵² Al posto del passivo esser represso, della ostinazione della coscienza servile, nella coscienza stoica subentra un attivo ripiegamento nel pensiero, nella cui forza Hegel scorge al contempo la debolezza. Infatti, il rifugiarsi nel pensiero, sfuggendo alla realtà della vita, nella finzione di una soggettività che non si lascia toccare nemmeno dal corpo, si trasforma in «inerzia», così che anche l'autocoscienza, libera nel pensiero, entra in contrapposizione con la vita.

La libertà nel pensiero, propria dello stoicismo, è dunque solo «il concetto della libertà, ma non proprio la libertà vitale»⁵³, poiché chi, pur essendo in catene, si sente libero, non è realmente libero. Qui la libertà si converte nella questione di una presa di posizione interiore, di una presa di posizione pensante, sulle coazioni esterne. Ed è proprio questo atteggiamento di distanza meramente intellettuale verso le coazioni della realtà esterna che lascia sussistere queste ultime. Che tutto dipenda dal pensiero, che solo il pensiero abbia validità significa, alla fine, che il pensiero non vale affatto, mentre ha valore solo la realtà esterna. Il concetto della soggettività libera da tutte le costrizioni della realtà esterna si trasforma, così, in un programma di adattamento all'esteriore. Per questa contraddizione lo stoico non riesce a realizzare il suo ideale di soggettività priva di disillusioni.⁵⁴

⁵² Ivi, vol. I, pp. 167-68.

⁵³ Ivi, vol. I, p. 168.

⁵⁴ Cfr. al riguardo, la lucida analisi dello stoicismo fatta da A. Dorschel, *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Felix Meiner, Hamburg 1992, pp. 176-84.

b) Per Hegel lo *scetticismo* è la realizzazione e la radicalizzazione immanente del principio dello stoicismo: del principio della libertà del pensiero. Mentre lo stoicismo tende a procurare alla soggettività uno spazio mentale interiore, di tranquillità uguale a se stessa, attraverso l'astrazione dagli intrecci pratici con la realtà esterna, lo scetticismo fa valere la potenza e la negatività del pensiero contro la realtà esterna.

Lo scetticismo, mostrandone il movimento dialettico, nega ogni determinatezza certa. Il principio dello scetticismo antico è il «non più» (οὐδὲν μᾶλλον), secondo il quale nessuna proposizione è più vera del suo contrario. Di nessuna proposizione si può affermare con certezza che sia vera. Al riguardo gli scettici si servivano dei cosiddetti *Tropi*, che rappresentano uno strumentario per la relativizzazione di base di ogni possibile affermazione.⁵⁵ Ma, nel relativismo di ogni enunciato, la coscienza scettica include anche la sua stessa affermazione dell'incertezza di ogni conoscenza. Ciò sfocia nella sospensione, nella *epoché*, di qualsiasi giudizio che dovrebbe condurre all'agognata atarassia di un pensiero eguale a se stesso e immutabile.

Hegel, mettendo a nudo l'autocontraddizione performativa dello scetticismo che consiste nella relativizzazione di ogni pretesa di verità – anche di quella della sua stessa tesi – dimostra che lo scetticismo non potrà mai raggiungere quella agognata eguaglianza con se stesso del pensiero nella atarassia. Giacché se lo scetticismo rinuncia alla verità della sua affermazione e afferma l'incertezza di ogni conoscenza, che deve presupporre per spiegare la sua critica di ogni determinatezza, esso sarà anche costretto a riconoscere ciò che nega. Si consegna quindi impotente a quella realtà data, la cui verità combatte. Contraddizione, che Hegel descrive come una contraddizione fra il dire e il fare. La coscienza scettica «profferisce la nullità del vedere, dell'udire, ecc., ed è *proprio lei che vede, ode, ecc.*; profferisce la nullità delle essenze etiche, e ne fa le potenze del suo agire».⁵⁶

Hegel chiarisce che l'ideale dello scetticismo, l'onnipotenza dell'auto-certezza del pensiero verso ogni dato empirico, è immediatamente connesso con il suo contrario, con l'irrisolutezza, l'impotenza e la totale inessenzialità di se stessa nei confronti dell'empirico. Così anche nello scetticismo, la libertà del pensiero si trasforma nell'adattamento positivistico all'esistente. Per Hegel tuttavia, l'apice di questa boria soggettivistica sta nel fatto che la contraddizione della coscienza scettica appartiene ad un elemento costitutivo ed intrinseco alla sua autocomprensione. Così, questa autocoscienza scettica oscilla da un polo all'altro, senza alcuna consistenza, all'interno della contraddizione fra la generale uguaglianza con se stessa e la inessenzialità e la casualità della sua coscienza, senza pervenire al concetto. Secondo Hegel, solo per questa ragione lo scettico può compiacersi, in totale spensieratezza, dei suoi esercizi autocontraddittori.

⁵⁵ Sui cinque Tropi di Agrippa, tramandatici da Sesto Empirico e da Diogene Laerzio, cfr. F. Ricken, *Antike Skeptiker*, C. H. Beck, München 1994, pp. 86-94.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 173.

c) A differenza della coscienza scettica, che certamente avverte ed esprime la propria contraddizione ma non la prende sul serio giacché continua a muoversi in essa spensieratamente, la *coscienza infelice* è ben consapevole della propria contraddizione. L'allegra ingenuità della coscienza scettica si capovolge infatti nella melanconia della disperazione. Così nella figura della coscienza infelice Hegel scorge storicamente il passaggio dalla tarda antichità alla fede giudaico-cristiana premoderna, che per lui rappresenta un'interiorizzazione ed una sublimazione religiosa dei rapporti di dominio pre-borghesi.

La contraddizione della coscienza infelice consiste nel fatto di orientarsi, da un lato, verso Dio, come sua essenza immutabile e, dall'altro, di dover considerare se stessa come essenza casuale e inessenziale. Il dissidio fra autocoscienza e vita, fra signoria e servitù si trasforma in un dissidio interno alla coscienza stessa, tra un Dio immutabile proiettato nell'aldilà ed una coscienza umana mutevole e bisognosa di redenzione, che può riconciliarsi con Dio solo lottando contro se stessa. Tuttavia, d'altro canto, non gli riesce di liberarsi dalla sua stessa futile finitudine a vantaggio della essenziale immutabilità per il fatto che questa appartiene costitutivamente alla sua essenza. La coscienza infelice è il contenuto religioso di coscienza che, in Europa, imprime di sé la socio- e la psico-genesi del Moderno sin dagli inizi del Medioevo. Hegel descrive la sua esperienza come fallimento dell'ideologia della rinuncia di matrice giudaico-cristiana.⁵⁷ Da questa ideologia e dal suo superamento scaturisce la concezione moderna della ragione che si ripromette di eliminare il *deficit* della struttura del riconoscimento distorta dal dominio.

Anche dopo la transizione dalla fede giudaica a quella cristiana in cui il Dio senza figura, intrasmutabile, grazie alla coscienza individuale, si è trasformato, attraverso il Cristo, in «*Intrasmutabile figurato*»⁵⁸, la riconciliazione non viene raggiunta. Infatti, il rapporto con l'Intrasmutabile figurato ha luogo, innanzi tutto, sulla base della contrapposizione fra la coscienza del Dio intrasmutabile e la singola coscienza. E, in secondo luogo, il ritrovarsi della coscienza singolare nell'Intrasmutabile figurato non è un ritrovarsi spirituale ma fondato sul fatto che essa stessa è così sensibilmente singola quanto la figurazione dell'Intrasmutabile. La determinazione di Gesù Cristo come figlio di falegname e/o come essenza superiore non contribuisce alla riconciliazione fra coscienza singola e Universale intrasmutabile.

L'esperienza della riconciliazione fra la coscienza umana e il Dio – che ha inizio solo con la religione rivelata (*offenbare Religion*) del cristianesimo ed in cui la malinconia dell'elevazione verso l'altro e dell'autoumiliazione si trasforma nella «gioia»⁵⁹ di ritrovare spiritualmente se stesso

⁵⁷ Cfr. lo schema dei gradi dell'esperienza della coscienza infelice di L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 112-18.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 178.

⁵⁹ Ivi, vol. I, p. 176.

nell'Altro – è resa, secondo Hegel, storicamente impossibile per il fatto che la tradizione giudaico-cristiana è, nel suo complesso, una teologia del dominio. L'anticipazione della religione rivelata del cristianesimo, qui rimandata da Hegel perché "intempestiva", spiega come l'esperienza della riconciliazione, da un lato, non possa scaturire unicamente da una coscienza religiosa ma debba muovere anche da Dio stesso e presupponga, dall'altro, una mutata concezione della coscienza. La coscienza infelice è per Hegel senza dubbio una coscienza cristiana, che però non ha ancora formato una corretta coscienza del cristianesimo inteso come religione rivelata.

Hegel stabilisce perciò un nesso fra la coscienza infelice ed il concetto di Spirito formulando la tesi che la coscienza infelice possa realizzare l'unità riconciliante della sua essenza solo con l'esperienza dolorosa della sua essenza contraddittoria. Tutto ciò ci riporta alla definizione di Spirito della *Prefazione* dove questo «guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione». ⁶⁰ Con il concetto di Spirito Hegel chiarisce che la coscienza infelice potrà tendere alla riconciliazione con se stessa e con il suo Altro solo in una sfera intersoggettiva, razionalmente formata, della realtà sociale. Bisognerà attendere che il cristianesimo penetri spiritualmente nel primo Moderno e nella Modernità perché sia messo a nudo il potenziale riconciliante della ragione per l'intersoggettività.

IV. L'Ideale di un riconoscimento intersoggettivo razionalmente realizzato nello Stato della società borghese

Prese in sé, le figurazioni dell'autocoscienza pratico-razionale non hanno alcuna verità nella premodernità e nel Moderno. Tutte le loro intenzioni verso l'autorealizzazione individuale da realizzare nella prassi sono distrutte. Falliscono per la contraddizione fra un fondamentale atteggiamento solipsistico e la immediata pretesa di universalità. Al contempo, nell'introduzione alla sezione sulla ragione pratica, assume rilievo l'obiettivo del riconoscimento intersoggettivo che va realizzato storicamente. Anticipando i tempi, Hegel concepisce qui i lineamenti di una teoria della eticità moderna per la quale, all'epoca della sconfitta della Prussia da parte di Napoleone, non esistevano ancora né una coscienza né le istituzioni. L'autocoscienza razionale (*das vernünftige Bewußtsein*) è connessa, in primo luogo, ad una dimensione del riconoscimento intersoggettivo dello spirito che, in quanto tale, va oltre la soggettività e tale dimensione viene, a sua volta, ancorata nella categoria di «sostanza». Ciò sta a significare che la «sostanza etica» definisce i contorni all'interno dei quali inizia a realizzarsi, anche per la stessa autocoscienza, l'intreccio di autocoscienza e riconoscimento che, all'inizio del capitolo sull'autocoscienza, valeva unicamente per i fenomenologi.

L'impostazione sostanzialistica dell'eticità pone in evidenza come il riconoscimento intersoggettivo dei soggetti acquista realtà non solo nel loro

⁶⁰ Ivi, vol. I, p. 26.

reciproco rapporto ma soprattutto grazie al loro rapporto con la sostanza etica. Che Hegel intenda il rapporto intersoggettivo degli individui nel riconoscimento reciproco come unità di autocoscienza e sostanza, si giustifica per il fatto che le istituzioni statali sono qualcosa di più che mere relazioni intersoggettive: sono forme dell'agire intersoggettivo che si sono consolidate in potere (*Macht*) e che trascendono quell'agire. Il riconoscimento sociale dei soggetti è garantito dal potere statale della società borghese. Come, nel capitolo sull'autocoscienza, l'autocoscienza come tale è unità di autocoscienza e vita, così l'autocoscienza razionale è unità di autocoscienza e sostanza etica.

Lo spirito intersoggettivo della sostanza etica è invero, in massima misura, sintetico in un senso simmetrico-reciproco. Esso è la quintessenza di soggetti che, da un lato, sono autonomi e per sé e, dall'altro, proprio perché tali, normalmente rinviati all'altro, formando con esso un'unità. Ma, questa sintesi spirituale si basa su una trasformazione strutturale dei rapporti pre-borghesi di signoria e di servitù nella moderna sottomissione del cittadino e nella auto-obbligazione istituzionale degli individui al potere sostanziale dello Stato moderno. Al pari di Rousseau, Hegel definisce questa trasformazione come realizzazione politica delle virtù morali. L'individuo riguadagna la propria libertà dalla sostanza solo se «sacrifica» la sua autonomia e la sua particolarità per la sostanza etica.⁶¹ Il riconoscimento intersoggettivo degli individui si basa su una incondizionata sottomissione alla sostanza etica, sul cui terreno si differenzia l'ordinamento economico della società borghese nel quale gli individui perseguono i loro contrapposti interessi particolari.⁶²

La concezione essenzialistica della teoria dell'eticità rende plausibile la stessa esigenza di Hegel secondo cui è possibile imboccare con successo la strada della moderna eticità solo con il ricorso alla perdita eticità sostanziale degli antichi. Le moderne figure dell'autocoscienza razionale si rapportano ai loro contenuti ed ai loro fini quasi prive di sostanza, nell'astrazione della

⁶¹ Per Rousseau la volontà generale si costituisce dissolvendo spontaneamente le singole volontà in una volontà generale. Questa alienazione è definita anche alienazione totale che nega ogni particolarità. Come compenso è loro garantita un'esistenza di cittadini. Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, a cura di R. Guiducci, trad. it. di G. Barni, Rizzoli, Milano 1993, Libro I, pp. 62-64.

⁶² In maniera corrispondente alla realizzazione sostanziale del riconoscimento intersoggettivo dell'autocoscienza del capitolo sulla ragione, «l'autocoscienza universale» del § 436 della *Enciclopedia* rappresenta il nucleo dell'autocoscienza civile. Nell'autocoscienza generale i soggetti si fanno riconosciuti dall'altro e riconoscenti l'altro al punto da associarsi per conoscere la propria identità nella loro generalità. Ciò implica che essi si negano nella loro individualità concependosi solo come individualità negate (cfr. C. Schalhorn, *op. cit.*, pp. 208 e sgg.). La struttura del riconoscimento dell'autocoscienza generale contiene al suo interno la contrapposizione di individualità e generalità dell'autocoscienza, ovvero la contrapposizione di borghese e cittadino (cfr. K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. it. di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, pp. 155-57). Nella *Filosofia del diritto* Hegel svilupperà la sua concezione sostanzialistica della eticità rifacendosi a Hobbes e Spinoza. L'eticità si realizza come struttura di potere e di dominio del rapporto sostanza-accidente (cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, § 145, p. 142). Lo sviluppo della sostanza etica come spirito non è altro che il processo formativo del carattere etico degli individui (cfr. *ivi*, § 151 e sgg., pp. 146 e sgg.).

loro stessa riflessione. Nel disporre queste forme nel contesto della genesi della sostanza etica e cioè nella superiore forma del divenire della moralità, che non può manifestarsi senza il ricorso alla perdita eticità degli antichi, Hegel le sottopone – insieme con il punto di vista moderno fermo alla semplice moralità – ad una critica fondamentale. Esse si rivelano come forme di astrazione dello spirito sostanziale e ottengono la loro determinazione nei momenti dello spirito estraneo a se stesso (*des sich entfremdeten Geistes*), nel mondo della cultura e dell'Illuminismo. Dove si mostra che la moralità, come coscienza della sostanza etica, è un qualcosa di superiore a questa. Peraltro, la moralità si compie nella religione rivelata del cristianesimo che ne riconcilia le contraddizioni che, nella *Fenomenologia*, assume la posizione di garante della eticità moderna non ancora veramente realizzatasi.

V. La struttura del riconoscimento dello Spirito che si estranea da se stesso e dello Spirito assoluto.

Il processo di riconoscimento dello spirito che si estranea da se stesso e che ci riporta alla mente la coscienza infelice, rappresenta la trasformazione culturale moderna dei rapporti pre-borghesi in rapporti di dominio.⁶³ Mentre il senso proprio che il servo è capace di produrre col suo lavoro per sé rimane ancora «pervicacia» poiché quel che gli interessa, nel lavoro fatto per il signore con il timore per la morte, è essenzialmente il mantenimento dei suoi interessi quotidiani, la cultura (*die Bildung*) è invece la forma mediante la quale i soggetti rinunciano al proprio interesse e tentano di ottenere il loro riconoscimento mediante una generalizzazione consapevole e volontaria. Secondo Hegel, questa «estraniazione» può accadere solo nel «linguaggio»⁶⁴ in cui l'autocoscienza formantesi (*sich bildende*) sacrifica la sua particolare singolarità rinvenendo un'articolazione che la rappresenta come universale. Nella misura in cui è comprensibile il suo modo di esprimersi, è infatti accettata come «autocoscienza universale».⁶⁵ La coscienza formantesi che, nell'elaborazione delle sue particolarità, perviene ad una auto-universalizzazione colta e perciò al riconoscimento, si cimenta con il problema di avere la sua sussistenza solo in questa universalità rispetto alla quale, nella sua singolarità, non trova alcuna considerazione. È proprio il non riconoscimento di tale Io singolare che spinge la coscienza formantesi a trovare l'espressione di tale Io nel *medium* del linguaggio. Nel «linguaggio della disgregazione»⁶⁶ del *Nipote di Rameau*, dell'omonimo romanzo di Diderot, si manifesta la contraddizione dello Spirito estraniandosi del mondo della *Bildung*. Il nipote acquista la sua inconfondibile individualità solo

⁶³ La cultura è interpretata come processo di riconoscimento da S. Majetschak, *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Akademischer Verlag, Berlin 1992, p. 221 e sgg.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 60.

⁶⁵ Ivi, vol. II, p. 61.

⁶⁶ Ivi, vol. II, p. 68.

ritirandosi in se stesso, nell'impulsività della sua vita, rifiutando quindi la mediazione con l'universalità sociale che giudica mediocre.⁶⁷

Nella struttura del riconoscimento, che Hegel chiama «Spirito assoluto», questa lacuna è rimossa.⁶⁸ La lotta dei soggetti morali libera un processo di riconoscimento che, nello stesso tempo, la porta a termine e anche in questa occasione il linguaggio, come *medium* dello Spirito, svolge un ruolo di prim'ordine. La coscienza morale convinta che, col suo agire, attua unicamente ciò che il dovere universale impone, descrive se stessa come buona. E così separa la sua volontà morale dalla sua attività e tenta di conferire alla sua convinzione interiore una plausibile espressione linguistica. D'altro canto, non basta la semplice assicurazione del tener fede all'adempimento del proprio dovere. Questo va realizzato nell'agire.

Alla coscienza morale interessa che l'autointerpretazione del suo agire sia accettata universalmente dagli altri. E tuttavia questa pretesa la fa apparire, proprio in ragione della separazione di moralità e agire nella concezione dell'altro, come «*ipocrisia*»⁶⁹, che apre una frattura fra auto ed etero-interpretazione. Su questa frattura si illude la coscienza morale poiché ritiene realmente sincere le sue interpretazioni. Secondo Hegel, la coscienza morale è contraddittoria perché tende all'universalità nella sua singolare particolarità. Tuttavia l'autorappresentazione di un'azione particolare come universalmente valida non garantisce affatto una generale approvazione morale. Nella lotta dei soggetti morali per il riconoscimento della loro auto-interpretazione, la coscienza morale esperisce «la diseguaglianza della sua speciale singolarità rispetto ad altra singolarità».⁷⁰ La lotta consiste nel fatto che ogni soggetto giudica l'altro malvagio perché questi si discosta dalla sua auto-interpretazione ritenuta universalmente valida. Hegel dipinge questa lotta, prototipicamente, come contesa fra la coscienza morale colpevole per il suo agire e la coscienza morale dell'anima bella inoperosa. Ma la stessa coscienza morale, che solo condanna, nella sua inoperosità, non fa altro che far valere la sua singolarità nei confronti della universalità morale.

La lotta delle coscienze morali approda ad un riconoscimento dei soggetti che si professano colpevoli nella stessa misura, che porta a termine la teoria del riconoscimento della *Fenomenologia*. Essa consiste nella convinzione dell'ingiustizia che i soggetti morali commettono l'uno verso l'altro e si realizza come reciproca rinuncia all'assolutizzazione del proprio punto di vista morale. Nel «perdono»⁷¹ i soggetti morali rinunciano a giudicare gli altri nella loro singolarità solo con la loro propria misura, data per universale, e si riconoscono nella loro inconfondibile individualità morale: si

⁶⁷ Sulla lettura hegeliana del romanzo di Diderot, cfr. B. Lypp, "Die Lektüren von *Le Neveu de Rameau* durch Hegel und Foucault", in H. Dieckmann (a cura di), *Diderot und die Aufklärung*, (Woelfenbuetteler Forschungen, vol. 10), Kraus, München 1980, pp. 137-59.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 194.

⁶⁹ Ivi, vol. II, p. 185.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ivi, vol. II, p. 194.

giunge così alla riconciliazione fra le coscienze individuali e la universale coscienza morale.

La coscienza morale realizza liberamente il concetto normativo hegeliano del riconoscimento non nella realtà sociale, dove gli individui trovano il loro riconoscimento solo come cittadini universali, riconoscimento imposto e garantito dal potere etico dello Stato contro i loro interessi particolari, ma solo e solamente nella sfera della moralità. In tale realizzazione del concetto di riconoscimento i soggetti, nella loro discreta «singolarità che è assolutamente in se stessa» non solo si riconoscono di fatto ma si riconoscono come riconoscentesi divenendo, in tal modo «l'assolutamente universale». ⁷²

Alla costituzione della comunità dei soggetti morali contribuisce essenzialmente – secondo Hegel – il cristianesimo e la filosofia speculativa. Infatti, in primo luogo, il perdono è un eccellente atto morale che tuttavia non è più moralmente esigibile. Questo è il motivo per cui Hegel interpreta il «sì della conciliazione» ⁷³ come il Dio rivelantesi. In secondo luogo, nella religione rivelata del cristianesimo, il cui centro è ravvisato nelle comunità religiose, Hegel scorge i potenziali della razionalità conciliativa che, trascendendo la mera moralità, portano alla fondazione di una comunità sociale della cultura. Compito della filosofia è rendere esplicito, per la coscienza secolare e religiosa, queste potenzialità. ⁷⁴ E, in terzo luogo, solo il sapere speculativo può comprendere l'unità dell'assolutamente universale «nel suo assoluto contrario» ⁷⁵ e cioè nella singolarità discreta.

Le contrapposizioni sociali, comprese nel riconoscimento sociale sanzionato dallo Stato, trovano riconciliazione solo in una comunità di soggetti morali fondata dalla religione cristiana, riconciliazione, questa, che Hegel descrive nella sua teoria del riconoscimento. Tuttavia non si può negare l'impressione che la realizzazione del riconoscimento nello Spirito assoluto sia solo la forma che compensa quel resto deficitario della struttura del riconoscimento dello Spirito oggettivo che astrae dalla concreta singolarità dei soggetti. ⁷⁶

⁷² Ivi, vol. II, pp. 194-95

⁷³ Ivi, vol. II, p. 196.

⁷⁴ Sulla fondazione religiosa della moralità in Hegel e Schelling, cfr. C. Iber, "Religiöse begründete Moral in Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift*", in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, D. Rodin (a cura di), *Phänomenologie des Geistes*, (Hegel-Jahrbuch 2001), vol. I, Berlin 2002, pp. 225-31. Un compito fondamentale del sapere assoluto consiste nella "unificazione" di riconciliazione religiosa e morale.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 196.

⁷⁶ La struttura del riconoscimento dello Spirito assoluto è interpretata, in senso affermativo, come realizzazione del riconoscimento da S. Majetschak, *op. cit.*, pp. 226 e sgg.; L. Siep, "Die Bewegung der Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes", in G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di D. Köhler e O. Pöggeler, Berlin 1998, pp. 118 e sgg.; Id., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 214 e sgg.