

TRAN-DUC-THAO

LA “FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO” E IL SUO CONTENUTO REALE (1948)

a cura di **Maria Rosaria Fasano**

Tran-Duc-Thao nasce in Vietnam, intorno al 1920. Studia a Parigi; dal 1937 segue i corsi dell'École Normale della Sorbona. Nel 1943 si laurea con una tesi sul metodo fenomenologico di Husserl. Studia, insieme a Merleau Ponty, i manoscritti husserliani di Lovanio. Di lui in Italia si conosce bene poco. Esiste la traduzione di *Fenomenologia e materialismo dialettico* (1951), Milano, 1970, con introd. di P.A. Rovatti e una nota bibliografica a cura della traduttrice R. Tomassini. Sull'opera di Tran-Duc-Thao ricordiamo G.D. Neri, *Prassi e conoscenza*, Milano, 1966, pp. 149-163. Dal 1947 non si hanno notizie precise sulla vita di Thao. Si sa del suo ritorno in Vietnam, della sua partecipazione alla vita politica e culturale del suo paese.

Tra gli ultimi scritti italiani su Tran-Duc-Thao, ricordiamo: G. Invitto, *La “Krisis” nella lettura di Merleau-Ponty e Tran-Duc-Thao*, in *Aa.Vv., Husserl. La “Crisi delle scienze eropee” e la responsabilità storica dell'Europa*, a c. di M. Signore, Milano, 1985, pp. 331-342; A. Negri, *Interventi sulla fenomenologia*, Cavallino, 1988.

Il saggio *La “Phénoménologie de l'esorut” et son contenu réel*, fu pubblicato sul n. 36, settembre 1948, di “Les Temps Modernes”, nella sezione *Opinions*, con la seguente nota redazionale: “Lo studio che stiamo per leggere restituisce con rigore scientifico il pensiero di Hegel in rapporto alla materia e allo spirito come ‘identità dell'identità e della non-identità’. Il termine di ‘materialismo’, l'idea di una dialettica ‘propria’ della natura sono, in queste condizioni, i più convenienti per esprimere questo pensiero? Ecco quello che ci chiederemmo, se non dovessimo attendere, per farlo, la teoria della natura di cui l'autore dà qui solo uno scorcio. Ma, anche se noi formuliamo le conclusioni diversamente da lui, e parliamo d'ambiguità, quando egli parla di oggettività o di natura, la sua esegesi ha per noi il valore di un richiamo all'ordine: non bisogna togliere il sapore al pensiero di Hegel, occorre guardarne in faccia l'esigenza, centrale, questa deiscenza che apre la natura alla storia, ma che ha già il suo analogo all'interno della natura e che non si spiega dunque ‘dal basso’, ma dapprima ‘dall'alto’”.

Niente si può paragonare all'immensità dell'influenza di Hegel, se non il mistero che c'è intorno ai testi hegeliani. La dialettica appare come una magia di cui nessun commentatore sembra avere ritrovato il segreto. Se il concetto si presenta come sapere di sé, questo sapere resta un in sé, che non è ancora divenuto per noi.

Non si saprà mai troppo apprezzare, da questo punto di vista, la pubblicazione a cura di Raymond Queneau del celebre corso di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito*. Per la prima volta, ci troviamo davanti una spiegazione effettiva, che dà al testo un senso concreto rapportandolo a dei fatti reali. Sotto il divenire della coscienza di sé, Marx aveva riconosciuto il movimento della storia umana; rimane da dimostrarlo nel dettaglio del contenuto. Il commento di Kojève ci offre un saggio particolarmente brillante e di una profonda originalità.

Il motore della dialettica si presenta in Hegel come una forza misteriosa, la potenza del negativo, che assimila l'oggetto al soggetto e fa passare ciascun termine nella sua contraddizione. Kojève lo interpreta, alla maniera di Marx, come negatività reale: il desiderio e il lavoro *negano* il dato naturale e lo trasformano in maniera da renderlo umano. La mediazione è l'attività che permette all'uomo di rendersi indipendente dalle condizioni immediate e di elevarsi all'universalità in un mondo che è costituito da lui stesso.

Ma il desiderio e il lavoro non indicano ancora che la relazione esteriore dell'uomo alla natura. La negazione non prende il *suo* senso spirituale che come negazione di sé. L'uomo nega se stesso in un desiderio particolare proprio della specie umana, il *desiderio del desiderici o desiderio di riconoscimento*, che lo spinge a rischiare volontariamente la sua vita in una *lotta di puro prestigio*, per dimostrarsi come indipendente dall'esistenza animale e degno d'essere *riconosciuto*. Il risultato immediato è la morte di uno degli avversari. Ma una tale negazione è astratta e sopprime le condizioni di un riconoscimento effettivo. Il vinto deve restare vivo per riconoscere il suo vincitore: l'uno diviene il padrone e l'altro il suo schiavo.

Il padrone ha raggiunto resistenza propriamente *umana* annientando in se stesso l'esistenza animale nella lotta per la vita e la morte; lo schiavo è ridotto al momento della *cosa*. Ma l'umanità del padrone resta immediata, perché egli conduce un'esistenza oziosa. Lo schiavo, sottomesso al *lavoro*, realizza, da questa stessa costrizione, le condizioni di una liberazione effettiva. Ma l'uomo non è veramente umano che quando ha rischiato la sua vita per affermarne il senso. La storia del lavoro e delle lotte per il riconoscimento definisce il divenire storico come divenire *umano*.

La dialettica *della Fenomenologia* non fa che riprodurre, secondo Kojève, questo movimento reale. Il primo mondo propriamente storico è il mondo greco, dove i padroni passano il loro tempo nella politica e la guerra, la-

sciando il lavoro effettivo ai loro schiavi. Ma l'imperialismo romano realizza un livellamento generale, nella sottomissione di tutti ad uno solo. Gli antichi schiavi provano a persuadersi di essere diventati realmente liberi, elaborando delle ideologie che collocano la libertà fuori della situazione reale: lo Stoicismo, lo Scetticismo, il Cristianesimo.

Una liberazione di questo genere è illusoria, non avendo lo schiavo rischiato la sua vita in una lotta per il riconoscimento. Il Cristianesimo non realizza l'uguaglianza degli uomini che ponendoli in una servitù comune. Lo schiavo, liberandosi dal padrone umano, si è asservito al padrone divino, asservimento dovuto allo stesso motivo del primo: la paura della morte, sublimata questa volta nel desiderio di una vita eterna. La liberazione vera consisterà dunque, secondo Kojève, nel negare l'esistenza di Dio, attraverso l'accettazione dell'idea della morte, ciò che non è possibile che in una società universale e omogenea, dove tutti possano essere *riconosciuti*. Un tale riconoscimento *soddisfa* l'uomo dando alla sua esistenza la pienezza del suo significato, e rende inutile l'idea dell'aldilà. Tutto il movimento del mondo cristiano consiste nel realizzare le tappe attraverso le quali l'uomo ottiene la *soddisfazione*. Questo è precisamente il risultato che si trova realizzato con Napoleone, che compie la storia, e con Hegel, che ne esplicita il significato.

È impossibile riprodurre la ricchezza delle analisi concrete che formano il raro merito del commento di Kojève. Dietro le asprezze di un testo astruso, l'interprete scopre un contenuto a un tempo obiettivo e vissuto, di una sorprendente profondità e di un realismo impressionante. Del resto, si parte da un punto di vista la cui solidità non lascia posto alla discussione: la dialettica hegeliana non ha evidentemente senso che attraverso l'ateismo. Come pure sottolinea Niel, "non c'è nessuno ai nostri giorni che si rifiuti di ammettere che il pensiero di Hegel giunga alla fine a spogliare del loro senso religioso i dogmi cristiani"².

Faremo evidentemente alcune riserve sul lavoro di realizzazione: ci sembra esagerato voler interpretare il contenuto della intera *Fenomenologia* attraverso la dialettica del padrone e dello schiavo. Senza dubbio la storia è fatta dalle lotte e dal lavoro umano. Ma, questi concetti sono troppo vaghi e non danno conto delle particolarità del movimento, come Hegel l'ha esposto. Il rapporto di dominio a schiavitù, come pure ha fatto osservare lo stesso Kojève³, non spiega il riconoscimento dei padroni tra loro, più in generale il riconoscimento reciproco degli individui all'interno della totalità sociale, che definisce la concezione hegeliana della spiritualità. Le figure fenomenologiche, come figure dello *spirito*, sfuggono in tal modo completamente all'interpretazione proposta. Così, la città antica, che implica evidentemente il momento della schiavitù, si caratterizza nella sua strut-

tura spirituale con l'opposizione della famiglia e dello Stato, delle potenze sotterranee e delle divinità della luce: non ci sono qui né dominazione né servitù, ma scissione interna nella comunità degli uomini liberi. La dialettica che porta all'unità del mondo, sotto l'impero romano, resta tuttavia misteriosa, avendo le guerre tanto la possibilità di perpetuare le divisioni che di sopprimerle. Il caso del Cristianesimo può sembrare più calzante poiché sarebbe la paura della morte che avrebbe fatto del cristiano lo schiavo di Dio. Ma è facile vedere che una spiegazione di questo genere viene da un razionalismo astratto, del tipo dell'*Aufklärung*. Infine, se la dialettica del mondo dell'alienazione, dal Medioevo alla Rivoluzione, si può definire genericamente come la liberazione dello schiavo cristiano, si arriva difficilmente a spiegare attraverso un concetto così generale il dettaglio delle figure che guidano il movimento, ancora meno la loro genesi concreta. In una parola, se le nozioni di lotta e di lavoro sembrano caratterizzare la realtà storica nel suo insieme, esse appaiono come tasselli giacché si applicano, come le vede Hegel, alla diversità del contenuto. Risulta una certa ineguaglianza nel commento, essendo state le figure della coscienza, in particolare, relativamente trascurate: (capitoli dal I al III) era difficile in effetti spiegarle seguendo lo schema del padrone e dello schiavo.

Il formalismo non è che il segno dell'astrazione. Il concetto fondamentale di *riconoscimento* si trova separato, nel commento di Kojève, da tutto lo svolgimento precedente: egli definisce anche il principio della separazione, come dualità assoluta e totalmente inesplicabile dell'uomo e della natura. L'animale non sa desiderare che degli oggetti e resta così egli stesso sul piano dell'oggetto. L'uomo "desidera il desiderio", mette volontariamente la sua vita in pericolo in una "lotta di puro prestigio", per dimostrarsi come indipendente dall'esistenza biologica. Il questa negazione di sé come semplice essere naturale, l'uomo realizza la "coscienza di sé" (*Selbstbewusstsein*), mentre l'animale non possiede che "il sentimento di sé" (*Selbstgefühl*).

La scissione sarà dunque totale e farà dell'apparizione dell'umanità un cominciamento assoluto. Ora, la dialettica, come la intende Hegel, consiste giustamente nell'identificare le contraddizioni e nel fare scaturire la differenza dalla stessa unità. La dualità della natura e dello spirito implica un doppio passaggio, come divenire-umano della natura e divenire-natura dell'idea, dove ciascun termine si realizza in sé negandosi nel suo opposto. Kojève lo condanna senza più ampio esame come "Terrore monista di Hegel". Con lo stesso colpo si trovano respinti evidentemente i principi classici del marxismo. Ora, in realtà, non si è semplicemente eliminato il "materialismo": si è rifiutata tutta la dialettica in generale, anche nel senso hegeliano. Il rifiuto di Kojève per il monismo sarebbe giustificato se si trattasse di affermare l'identità *astratta* della natura e dello spirito; ma nessu-

no ignora che tutta l'opera di Hegel è stata scritta per protestare contro una tale interpretazione. L'identità vera implica in sé la negazione e la differenza, come *identità dell'identità e della non identità*.

Lo sconvolgimento della coscienza di sé, nel capitolo IV della *Fenomenologia*, si trova sempre in una continuità perfetta essendo il biologico e l'umano i due momenti di un solo e medesimo divenire. Le nozioni di "desiderio del desiderio" e di "lotta per puro prestigio" non esistono in nessuna parte, per quanto sappiamo, di Hegel. Quanto all'opposizione della "coscienza di sé" e del "sentimento di sé", essa non appare, almeno nel testo in questione, dove l'autore parla uniformemente della "coscienza di sé" (*Selbstbewusstsein*). Si tratta in effetti della genesi del Sé a partire dalla *natura*.

L'oggetto si è definito alla fine del movimento della coscienza come *infinità o unità* che si scinde essa stessa e identità nell'opposizione. In quanto la differenza non è una, ma si trova immediatamente soppressa, l'oggetto non è più opposto al soggetto, ma gli diviene identico, come il sé che appare a se stesso: la coscienza, come coscienza dell'*oggetto*, è divenuta coscienza *di sé*.

L'infinità si presenta allora sotto due aspetti: come soggettività, è il desiderio che sopprime l'alterità, essa è il movimento stesso della vita, come totalità di forme indipendenti che non si mantengono nella loro esistenza separata che per l'attività stessa, per la quale esse s'impegnano in un processo universale di scambi reciproci. Dal punto di vista dell'esteriorità, gli esseri viventi si nutrono gli uni degli altri, non essendo l'atto attraverso cui ciascuno mantiene la sua esistenza *individuale* che l'attuazione di un circuito *universale*. Dal punto di vista dell'interiorità, il movimento appare come soggettività desiderante, annientatrice dell'altro e che lo assimila a sé. La coscienza ha coscienza *dell'oggetto come identico a sé*: essa è coscienza *di sé*. Ma la vita e il desiderio non superano la separazione che in maniera immediata: essi mettono capo in realtà alla riproduzione e alla proliferazione delle esistenze individuali. La coscienza desiderante perpetua l'alterità negandola sul piano naturale: "essa fa l'esperienza dell'indipendenza dell'oggetto". In ragione di questa indipendenza, l'oggetto non sarà veramente il Sé e la coscienza di sé che quando l'altro si sarà negato esso stesso: "La coscienza di sé non raggiunge la sua soddisfazione che in un'altra coscienza di sé".

Un tale movimento si realizza quando il vivente si scontra con un altro vivente, che risponde al suo attacco attaccando egli stesso. "La coscienza di sé è essere per sé uguale a se stesso escludendo da sé tutto ciò che è altro [...]. L'altro gli appare come un oggetto inessenziale, marchiato dal carattere del negativo. Ma l'altro è anche una coscienza di sé. Un individuo sorge faccia a faccia con un altro individuo. Sorgono così immediatamente, essi non sono l'uno per l'altro che dei semplici oggetti, delle figure

indipendenti, delle coscienze immerse nell'essere della vita, perché l'oggetto si è qui determinato come vita"⁴. Un vivente incontra un vivente e ciascuno scopre l'altro come una semplice *preda* da annientare. Poiché il movimento è reciproco, ciascuno mirando alla morte dell'altro, mette la sua propria vita in pericolo: egli nega se stesso negando il suo avversario. Così comincia sul fondamento del desiderio biologico – il desiderio di sopprimere l'altro e di assorbirlo – *una lotta per la vita e per la morte*, dove il vivente si costituisce come indipendente dalla vita giustamente attraverso l'affermazione della vita stessa. Nell'esasperazione dell'animalità, ciascuno si nega come esistenza animale e scopre l'altro come autonegantesi. Poiché l'oggetto sopprime la propria oggettività, la coscienza di sé non lo coglie più come altro, ma come identico a sé, o come *un altro se stesso*. La lotta per la vita e la morte, dove si realizza, nella sua forma immediata, il riconoscimento della coscienza di sé, come passaggio dalla natura allo spirito, non si motiva dunque attraverso l'intervento di un elemento radicalmente nuovo, il "desiderio del desiderio", di cui non è fatta questione, del resto, in Hegel. Essa mostra precisamente la negazione della natura come suo momento supremo, dato che la vita si oppone alla vita e si trascende nel suo stesso compiersi.

La vita e la coscienza di sé definiscono le due facce dell'esistenza del vivente, come obiettività e soggettività. Nella lotta si opera una scissione, che mette capo a una manifestazione più evoluta, il vincitore riservandosi il momento della coscienza di sé e il vinto trovandosi ridotto alla vita corporale. Si sarebbe tentati di giungere ancora una volta a una separazione assoluta, apparendo il sé come pura negazione dell'esistenza biologica. Ma è proprio dell'essenza della dialettica dimostrare l'identità nella più grande opposizione e quanto è esposto nella *Fenomenologia* lo fa con una chiarezza totale. Contrariamente alle apparenze, il vinto, accettando la servitù, non ha rinunciato alla coscienza di sé: perché non è arretrato davanti alla morte se non perché ha giustamente compreso, nell'angoscia, che la vita non è una semplice condizione esteriore, ma la realtà stessa di Sé. "Questa coscienza ha provato l'angoscia, non a ragione di questa o quella cosa, non durante questo o quell'istante, ma a ragione della totalità della sua essenza, perché essa ha sentito la paura della morte, il padrone assoluto. In quest'angoscia essa si è dissolta intimamente, ha avuto dei fremiti nelle profondità di se stessa, e tutto ciò che era stabile ha vacillato in essa. Ma un tale movimento puro e universale, una tale fluidificazione assoluta di tutta la sussistenza, è l'essenza semplice della coscienza di sé, l'assoluta negatività, il *puro essere per sé*, che è così in questa coscienza"⁵. Così il *Sé si* è scoperto davanti alla morte nel suo essere effettivo. Nell'angoscia, tutto il *costituito* crolla per mettere a nudo l'essere-per-sé, come esistenza pura e fluidità assoluta. Questa esistenza si rivela come la

stessa *vita*, e, attaccandosi alla vita, il vinto non è legato al corpo come a una cosa, ma come alla realtà stessa di sé, come negatività assoluta e puro essere-per-sé. Se l'esperienza dello schiavo è profondamente umana e se la paura della morte costituisce la premessa di una *formazione* vera, è perché la morte ha svelato l'essere della coscienza *materiale*: "la coscienza rifluita in se stessa" si è rivelata come *pura dialettica del corpo* o negatività vivente. Giacché il lavoro non la forma, per così dire, dal di fuori, ma nella sua esistenza più intima: "la forma, per il fatto di essere *esteriorizzata*, non diviene, per la coscienza che lavora, altro da essa; poiché questa forma è precisamente il suo puro essere per sé che si eleva così attraverso essa alla verità"⁶. Il Sé non realizza dunque autenticamente se stesso se non quando si è riconosciuto come *corporale*, nell'angoscia, e si è effettivamente elevato all'universalità, attraverso il servizio e il lavoro. Il padrone non possiede che una libertà apparente, perché la sua vittoria non è stata che una negazione immediata e, in ultima analisi, ancora animale dell'esser-là naturale: continua proprio a vivere nel desiderio e nel godimento. Lo schiavo arriverà a una liberazione effettiva perché si è scoperto come *oggetto* e si è formato nella sua *realtà obiettiva*.

Il capitolo IV della *Fenomenologia* non sembra presentare la lotta delle coscienze di sé che nel suo senso più generale, come contraddizione immanente all'essenza stessa della vita. Si vedono degli esempi caratteristici nel mondo della natura: come il combattimento della tigre e del pилone. Ma il pieno significato non si rivela che sotto la forma propriamente umana, quando essa motiva la costituzione dello spirito. Un risultato di questo genere non è possibile che sul fondamento di un'attività *economica*, e i testi di Jéna danno su questo punto tutte le precisazioni desiderabili. La lotta per la vita e la morte si ingaggia per la difesa dei beni accumulati, in un'economia naturale, nella famiglia. Il riconoscimento è riconoscimento *del possesso*, che si costituisce in *proprietà*: la *famiglia* si assorbe nella *società*.

L'uomo esce dalla vita propriamente animale, quando si mette *a produrre* le sue stesse condizioni di esistenza⁷. Questa produzione, sotto la sua forma immediata, si sviluppa nel quadro della comunità naturale o familiare. La famiglia ed i beni creati attraverso il lavoro dei suoi membri costituiscono una prima *totalità* che permette di superare l'esistenza immediata. Quando l'animale sopprime realmente l'oggetto nel desiderio e nel godimento, il rapporto di possesso mantiene la cosa nella sua interezza, pur negandola nella sua esteriorità. Attraverso il mio lavoro, ho fatto dell'oggetto un bene di cui io dispongo. Il reale è assorbito in me sussistendo nella sua realtà obiettiva: io lo sento, fuori di me, come un momento di me stesso. L'esteriorità, così soppressa e mantenuta, definisce resistenza ideale o resistenza nella *coscienza*. Attraverso la produzione familiare si

costituisce la prima forma del mondo come mondo *umano*, disponibile per l'uomo, e della coscienza come coscienza *umana*, dal momento che essa implica l'oggetto in se stessa a titolo di cosa a cui si tende come *oggetto intenzionale*.

Ma il rapporto di possesso si rivela immediatamente come *dialettico*. La totalità familiare, il cui contenuto è già *umano*, resa nella sua forma sul piano della natura: ciascuna famiglia, come totalità organica, *esclude* necessariamente le altre. Il conflitto è inevitabile. Non ci si può limitare a questo o quel bene di contestazione, perché il bene in quanto posseduto, dal Sé, è assimilato al suo stesso essere e ogni danno portato alla parte sarà risentito come tale dal tutto: "È come totalità di questo genere che i due avversari si affrontano, è come tali che vogliono riconoscersi e sapersi riconosciuti. Essi devono da allora attaccarsi l'un l'altro; è in un'azione reale, che ciascuno deve affermarsi nella singolarità della sua esistenza come totalità esclusiva. L'aggressione è necessaria"⁸. Così le famiglie che entrano in guerra vogliono farsi *riconoscere*, non come pure coscienze di sé indipendenti dall'esistenza naturale, ma giustamente come totalità reali. Il Sé non è altro che l'unità ideale del suo corpo e dei suoi beni, e, se egli si impegna in una lotta totale, ciò non è in vista di un vano "prestigio", ma semplicemente perché, toccando il suo bene, si attenda a lui stesso nella sua totalità: le nozioni di "prestigio" e di "onore", a questo livello, non designano giustamente che questa stessa totalità, come unità *immediata* dell'essere-là naturale. Ma la situazione va a ribaltarsi nel combattimento, poiché *il Sé si dimostra come il contrario di ciò che egli crede di essere*. "Io non posso conoscermi questa totalità singolare nella coscienza dell'altro, che affermandomi nella sua coscienza come una totalità che lo esclude e cerca la sua morte. Mentre io tendo alla sua morte, espongo me stesso alla morte, rischio la mia propria vita. Mi impegno in una contraddizione: voglio affermare il mio essere e i miei beni come esistenza singolare, e questa affermazione diventa il suo contrario, sapendo che sacrifico tutti questi beni e la possibilità di ogni bene e di ogni godimento, la vita stessa. Affermandomi come totalità di una esistenza singola, mi sopprimo precisamente come tale. Voglio essere riconosciuto in questa estensione della mia esistenza, nel mio essere e nei miei beni, ma ottengo il contrario, poiché sopprimo questa esistenza [...]. Questo riconoscimento delle esistenze singolari è così assoluta contraddizione in se stessa"⁹.

Attraverso questa dialettica dove la natura si nega affermandosi, l'economico diventa politico. È la difesa degli interessi materiali che impegna l'uomo nella lotta dove, per una conseguenza inattesa, si dimostra come indipendente dai suoi stessi interessi. Riconosciuto come pura coscienza di sé, diviene una persona e la comunità naturale, *o familiare*, accede all'esistenza spirituale, nella totalità *sociale*. La coscienza "effettua" in sé questa

riflessione, che la totalità singolare (naturale o familiare), volendosi mantenere come tale, sopprime assolutamente se stessa, e fa il contrario di ciò a cui essa tenda. Essa non può esistere che come soppressa; non può mantenersi come ente, ma è soltanto come un essere che è posto come soppresso, e non può essere riconosciuto che così [...]. Essa è da allora coscienza assolutamente universale. Questo essere dell'essere soppresso dalla totalità singolare (= famiglia) è la totalità come assolutamente universale, come *spirito* (= società) [...]. La totalità singolare si percepisce essa stessa come soppressa, come un essere ideale; essa non è più esistenza singolare ma soppressione di se stessa, e non è riconosciuta che come soppressa. Questa totalità come esistenza singolare è affermata in sé come semplicemente possibile, come esistenza che non è per sé e non sussiste se non in quanto sempre vicina alla morte, avendo rinunciato a se stessa. Essa esiste certo come totalità singolare, come famiglia con i suoi beni e i suoi godimenti, ma in modo tale che questa relazione è per se stessa una relazione ideale, e si manifesta come sacrificando se stessa"¹⁰.

L'esistenza umana è certo negazione dell'essere là e disponibilità costante per una *morte* volontaria. Ma non si tratta in alcun modo di una proprietà misteriosa che introdurrebbe una differenza metafisica fra l'uomo e la natura. La libertà umana è un *costituito*: la negazione dell'essere là naturale definisce *tessere* dell'esistenza sociale, come *risultato* del movimento stesso della vita. *La famiglia*, che si presenta come l'ultima totalità biologica, realizza ugualmente la prima forma dell'esistenza umana, dato che produce i propri mezzi di sussistenza". Una tale situazione si rivela come contraddittoria, perché se il lavoro fa sorgere un mondo nuovo, come negazione della natura, il Sé resta sempre sul piano dell'essere naturale: pretendo di conservare in mio possesso il risultato del mio lavoro, ma questo risultato, dato che implica un senso umano, si trova immediatamente agognato da tutti. Un conflitto si inizia, dove l'io, affermando il suo essere singolare, si nega in questa singolarità stessa e si pone come universale. Essendo il prodotto universale, l'appropriazione non può essere essa stessa che universale. Nel movimento del riconoscimento, i rapporti singoli non sono mantenuti se non soppressi. L'essere come essere soppresso si afferma come essere *sociale*, in cui l'uomo si realizza nella sua verità assumendo il senso del mondo che egli ha prodotto. L'individuo si eleva all'universalità, poiché la sua esistenza si mantiene nel senso nel quale egli è riconosciuto, e finché si tiene sempre pronto a sacrificare la sua vita per difendere questo senso. Non ci sarà rapporto *vero* di possesso che nella misura in cui sarà stato *annullato* come semplice rapporto di fatto, e posto come rapporto ideale e di diritto, nella *proprietà*. Il soggetto, nella sua esistenza sociale, non è più un'unità biologica, ma *una persona*, definita nella sua astrazione, come pura coscienza di sé negatrice di ogni dato naturale.

Le figure dello spirito sono le forme storiche dove si costituiscono i rapporti propriamente umani, come la *verità* nella quale si assorbono i rapporti naturali, in quanto *riconosciuti* nel loro senso di universalità. Un tale riconoscimento si definisce come passaggio dall'economia all'ideologia, poiché l'attività umana sul piano naturale si definisce come attività *economica*. L'uomo non vive, come l'animale, in simbiosi con la natura, ma si crea un mondo a parte dove consuma ciò che lui stesso ha prodotto. L'oggetto economico, come negazione del dato immediato, implica un senso di universalità, come disponibilità universale. Risultato dell'attività soggettiva, egli trasforma a sua volta il soggetto costituendolo come soggetto universale. La vita economica è il *lavoro del negativo* che eleva il Sé all'universalità sul piano del reale o dell'*in sé*. Il *ricoscimento* dell'essenza sociale umana, come Sé universale, definisce il rovesciamento dialettico che fa passare alla spiritualità, come verità della vita naturale ovvero *essere per sé dell'in sé*.

Il discorso hegeliano espone sul piano del concetto un movimento reale, la cui descrizione corretta non è possibile che nell'orizzonte del materialismo storico e dialettico. Le nozioni misteriose di negatività e di superamento scoprono il loro senso effettivo nel riferimento *allo sviluppo delle forze produttive*, essendo l'astrazione del concetto, infranta dal movimento del suo contenuto reale. Una dialettica di questo genere suppone che la vita economica non è una semplice condizione esteriore dell'esistenza propriamente umana, ma la sostanza stessa del suo essere. La spiegazione materialistica non è una "riduzione" dello spirito alla natura, ma la spiegazione del movimento costitutivo dello spirito, come divenire-spirito della natura, o divenire-soggetto della sostanza. Nella lotta per la vita e la morte, l'uomo si nega come natura precisamente affermando la propria potenza naturale. In un tale movimento, l'esistenza si realizza nella sua *verità*: lo svolgimento della produzione materiale non è semplicemente il motore nascosto della dialettica della coscienza, ma il fondamento del suo *senso di verità*. Sarebbe meglio dimostrare tutto ciò esaminando il movimento stesso della *Fenomenologia*.

Senza entrare nel dettaglio delle figure particolari, si può schizzare in maniera relativamente semplice l'andamento generale dello svolgimento. La vita umana si presenta dapprima come relazione dell'uomo con la natura, in altri termini come relazione dell'io con l'oggetto, o coscienza dell'oggetto. Dal momento che il concetto dell'economia definisce i rapporti dell'uomo con la natura, la dialettica della coscienza (cap. III) costituisce l'esposizione idealizzata della *storia economica* dell'umanità. Attraverso l'attività economica si elabora un mondo nuovo, in cui il significato propriamente umano s'impone in una presa di coscienza rivoluzionaria, come negazio-

ne della vita immediata e affermazione di un modo più elevato dell'esistenza. La *storia dell'umanità rivoluzionaria* si presenta come il divenire della coscienza di sé, dove il Sé respinge il mondo dato per porre se stesso come la realtà vera. I nuovi significati appaiono nelle età primitive nella stessa esistenza singola, dove la lotta per la vita e la morte e la relazione dominio-schiavitù mediano le forme immediate della vita sociale. Nell'antichità, le rivoluzioni urbane fanno trionfare l'universalità astratta che definisce la civilizzazione nella sua lotta contro la barbarie: il movimento si compie con lo Stoicismo, lo Scetticismo e il Cristianesimo rivoluzionario (cap. IV). Nel periodo moderno, l'individuo si afferma portando l'universale nella sua stessa individualità: la coscienza di sé, certa di essere essa stessa tutta verità, si presenta come Ragione (cap. V). La negazione rivoluzionaria del mondo dato tende alla presa del potere e all'organizzazione del mondo nuovo, specificatamente umano, definito come mondo dello spirito. L'oggetto è lì oggetto universale, elaborato dal lavoro di tutti e riconosciuto dal soggetto, egli stesso universale, come la sua stessa realtà oggettiva. La dialettica dello spirito, esposta nel capitolo VI, descrive il divenire *dell'essenza sociale umana* come universalità effettiva. Ma una tale essenza non si realizza pienamente che attraverso la coscienza, presso l'individuo, della verità del suo essere come essere universale. Nella coscienza di sé dello spirito, il Sé prende coscienza del senso della sua esistenza come senso d'eternità. Questo definisce il *progetto umano*, che si trova dapprima rappresentato dall'esteriorità, attraverso la religione (cap. VII). Ma lo svolgimento storico mette capo a un mondo che realizza pienamente l'universalità in ciascuno dei suoi momenti: il Sé si riconosce nella singolarità stessa della sua esistenza effettiva come Sé universale, nel Sapere assoluto (cap. VIII).

Il movimento della *coscienza* comprende tre momenti: certezza sensibile, percezione, intelletto. La *certezza sensibile* caratterizza la vita naturale. Essa trova il suo significato nei "misteri di Cerere e di Bacco, il segreto dell'assorbimento del pane e del vino [...]. Gli stessi animali non sono esclusi da questa saggezza, ma si mostrano piuttosto profondamente iniziati ad essa: perché essi non restano davanti alle cose sensibili come se queste fossero in sé, ma disperano di questa realtà e nell'assoluta certezza del suo niente, la prendono senz'altro e la consumano; e la natura tutta intera celebra come loro questi misteri rivelati a tutti, che insegnano qual è la verità delle cose sensibili"¹².

La certezza sensibile è dunque il rapporto del vivente con il suo ambiente naturale; in linguaggio hegeliano, il rapporto immediato dell'io singolo con l'oggetto singolo.

Sotto la sua forma originale, essa implica il primato del dato esteriore, in quanto l'attività soggettiva non si presenta ancora a livello animale che

sotto una forma evanescente, come bisogno, ricerca e godimento: "l'oggetto è; è il vero e l'essenza; esso è, indifferente al fatto d'essere conosciuto o non conosciuto; esso resta anche se non è conosciuto; ma non c'è sapere, se non c'è l'oggetto"¹³. Ora, fa notare Hegel, una tale verità contraddice necessariamente se stessa. Perché, se proviamo a *dire* che è l'oggetto singolo, ci accorgiamo immediatamente che la nostra definizione è falsa, perché l'oggetto sarà cambiato nel frattempo. Per quanto forte sembri l'argomento, non si vede come possa toccare uno spirito positivo. Perché se è evidentemente impossibile definire il *questo* come tale, niente ci obbliga a impegnarci in un'operazione del genere: la coscienza naturale non procede per definizioni, ma giustamente per sensazioni, e non si è mostrata ciò che, in *essa*, la forza ad uscire da se stessa. In effetti *la potenza del negativo* non può trovarsi che attraverso l'esame del contenuto reale.

Allo stadio animale, la vita soggettiva è puro flusso spontaneo e non può organizzarsi che intorno al dato esteriore, preso come un assoluto. Ma il vivente, cercando di soddisfare i suoi desideri, spiega un'attività che si sviluppa naturalmente attraverso l'impiego dell'*utensile*. Ora l'*utensile* è la materializzazione stessa dell'azione dell'io; "è ciò in cui il lavoro trova la sua permanenza, ciò che resta del soggetto lavorante e dell'oggetto lavorato, ciò in cui essi passano dalla contingenza alla necessità"¹⁴. Il suo uso regolare crea un orizzonte nuovo. Il mondo non si impone più come un dato assoluto, ma si organizza intorno all'io, rappresentato sotto una forma reale e consistente attraverso l'*utensile*. L'oggetto non è più il *questo* appreso nell'appropriazione immediata, ma ogni esistente in generale, poiché può essere raggiunto dall'azione dell'*utensile*. Il suo senso di essere si è universalizzato come appartenenza a un mondo fin d'ora dominato dal soggetto, che appare immediatamente come la realtà vera. "Ciò che rimane *per la certezza sensibile*, è non più ciò che noi cerchiamo come *essere*, ma *l'essere* con la sua determinazione d'essere l'astrazione o il puro universale [...]. L'oggetto, che deve essere l'essenziale, è ora l'inessenziale della certezza sensibile [...]. Questa è ora passata nell'opposto, cioè nel sapere che era prima l'inessenziale. La sua verità è nell'oggetto in quanto oggetto *mio*, o *nel mio desiderio*; perché io ho conoscenza di lui"¹⁵.

Preso come assoluto nella sua singolarità, l'io si colloca in una nuova dialettica, dove sarà condotto a negarsi in quanto tale. La costituzione dell'*utensile* ha permesso di superare lo stadio propriamente animale. L'attività soggettiva non si definisce più semplicemente attraverso le forme biologiche: essa presuppone ormai un apprendistato, attraverso la tradizione. Da parte sua, l'oggetto, mediato dal lavoro, non può più essere fatto proprio in maniera immediata. In seno all'*orda* sorgono problemi nuovi, legati alle funzioni dell'educazione, della ripartizione, della difesa, della trasmissione. L'organizzazione si elabora spontaneamente sul fondamento natu-

rale delle relazioni familiari. La famiglia si costituisce in unità sociale. Essa non è più la comunità naturale immediata, ma una comunità spirituale definita con delle regole. La *lotta per la vita e la morte*, che essa ingaggia per la difesa dei suoi beni, la pone nel suo essere ideale. L'individuo si trova soppresso come io singolo, e non vive più che seguendo la legge universale del *clan*. Nell'utensile la certezza sensibile ha colto l'universalità dell'oggetto; nel clan, essa fa l'esperienza del Sé come Sé universale. "Quando io dico *io, quest'io singolo*, dico in modo generale *tutti gli io*; ciascuno di essi è giusto ciò che io dico: *io, proprio questo io singolare*"¹⁶.

L'apparizione del clan, nel corso del paleolitico, fa sorgere l'umanità propriamente detta, sotto la forma della *selvatichezza*. Il regime comunitario offre un quadro favorevole allo sviluppo delle forze produttive: attraverso il lavoro umano, il mondo si costituisce in mondo *familiare*. In questo orizzonte, il reale presenta immediatamente un senso per l'io. Dato che questo senso non è portato come un predicato esteriore, ma integrato all'essere come il suo senso stesso, l'oggetto sarà la pianta commestibile o l'animale addomesticato. Attraverso l'agricoltura e l'allevamento, la comunità familiare si costituisce in totalità naturale, autosufficiente. Il soggetto e l'oggetto si confondono in un'unità immediata: la famiglia contadina vive in comunione con le sue bestie e i suoi campi. "La certezza sensibile fa l'esperienza che la sua essenza non è né nell'oggetto né nell'io, e che l'immediatezza non è né l'immediatezza dell'uno né l'immediatezza dell'altro [...]. Noi arriviamo con ciò a porre il *tutto* della stessa certezza sensibile come sua *essenza*, e non più soltanto uno dei suoi momenti, come succedeva nei due casi precedenti, dove prima l'oggetto opposto all'io, poi l'io stesso deve essere la sua realtà. È dunque soltanto la certezza sensibile *tutta intera* che si conserva in se stessa come *immediatezza* [...]. La sua verità rimane come rapporto che resta uguale a se stesso, che fra l'io e l'oggetto non fa alcuna differenza d'essenzialità e di inessenzialità, e nel quale per conseguenza non può più introdursi alcuna differenza"¹⁷.

La costituzione dell'agricoltura e dell'allevamento, all'inizio del neolitico, fa passare l'umanità dallo stadio selvaggio a quello delle *barbarie*. L'apparizione della *ricchezza* scatena le cupidigie, che fanno nascere la *guerra* allo stato permanente: i villaggi del neolitico si coprono di fortificazioni. Con l'abitudine della competizione, il Sé si costituisce come pura negatività astratta e si afferma come tale nelle lotte di puro prestigio¹⁸, del tipo del *potlach* [festa dei doni]. L'uguaglianza primitiva sparisce nei conflitti perpetui, che permettono ad alcuni individui di accaparrare la ricchezza e la potenza. Al clan comunitario si sostituisce il *clan feudale*, con la sua gerarchia di capi, di uomini liberi e di schiavi. L'individualizzazione della proprietà favorisce lo sviluppo della produzione e degli scambi. Il movimento dello scam-

bio, ritornando su se stesso come totalità, si realizza nella *moneta*⁹. In questo momento il mondo cambia senso. L'oggetto non è più prodotto per il suo uso immediato, ma per la vendita sul mercato. Non è più il questo della fruizione singola, ma la merce offerta a tutti e definita attraverso caratteristiche valide per tutti. La produzione si regola su norme astratte, rispondendo ai bisogni posti nella loro universalità ideale. Il rapporto del soggetto all'oggetto, mediato dal denaro, si eleva all'universale percepito nella *sua verità*: *la certezza sensibile è passata alla percezione*.

La dialettica idealistica, restando a livello delle forme della coscienza, si trova incapace di fondarle in maniera effettiva. Il motore del movimento della certezza sensibile si presenta presso Hegel come l'atto di designare, o di definire. Non si può in effetti designare il qui e l'adesso che uscendo dal qui e dall'adesso. Ma precisamente la coscienza sensibile non ha preoccupazioni di tal genere: essa si contenta di sentire e resta nell'immediato.

In effetti, il sensibile trapassa nell'*attività sensibile reale*. In ciascuno stadio del mondo primitivo, il lavoro umano strappa resistente al suo essere immediato per integrarlo in un mondo nuovo, come mondo della *verità*. Dato che l'*oggetto prodotto* presenta un senso per l'io, sarà immediatamente oggetto di una *riflessione* della coscienza, che cercherà di *designarlo e di dargli un nome*. Nell'*esperienza della soggettività* sorge un orizzonte nuovo, dove l'essere si definisce attraverso l'universalità, poiché solo l'universalità può nominarsi. Ma un tale movimento suppone che il reale si sia presentato, fin d'ora, con un senso che lo rende nominabile. La *negatività spirituale*, come riflessione della coscienza, non si esercita che sul fondamento di una *negatività reale*, come lavoro umano materiale. Essa non è precisamente che la riflessione del sé sul suo essere reale, e l'universale percepito dalla coscienza esprime l'universale già costituito in sé, nel mondo materiale: esso è l'*essere-per-la-coscienza* di questo *in-sé*.

Ma la *Fenomenologia* non esplicita che la parte cosciente del movimento, la sola che si sia mantenuta nel *ricordo della soggettività*. Il mondo naturale – l'*essere-là* – è già stato, nel passato, l'oggetto d'un lavoro reale che gli ha dato un senso *in sé*. Erede della storia universale, il filosofo non si deve più occupare dei problemi materiali, già risolti: egli si contenterà di ripensare il divenire sul piano della coscienza. "Poiché la sostanza dell'individuo, poiché lo spirito del mondo stesso ha avuto la pazienza di percorrere queste forme in tutta l'estensione del tempo, e di intraprendere il travaglio prodigioso della storia universale [...], così, secondo la cosa stessa, l'individuo non può concepire la sua sostanza attraverso una via più corta; e pertanto, *la pena è nello stesso tempo minore*, poiché *in sé* tutto questo è già compiuto, il contenuto e *proprietà (Eigentum)* della sostanza; non è più l'*essere-là* che bisogna convenire nella forma dell'*essere-in-sé*, è solamente l'*essere-in-sé* non più originario né nascosto nell'*essere-là* ma pre-

sente nell'interiorità del ricordo, che bisogna convertire nella forma *dell'essere-per-sé*²⁰.

In una parola, come fa notare Marx, “Hegel ha concepito il lavoro solo come *lavoro spirituale astratto*”. Considerando che la trasformazione effettiva del mondo reale – la “conversione dell'essere-là nella forma *dell'essere-in-sé*” – è già stata ottenuta attraverso il movimento della storia universale, il filosofo cerca semplicemente, in quanto individuo, di comprendere come la coscienza costituisce per essa i due sensi già realizzati *in sé* nell'oggetto. Il *divenire-per-la coscienza in-sé* avrà come motore la differenza, inferiore alla coscienza stessa, fra il senso esplicitamente cercato dell'oggetto e il suo senso implicitamente vissuto, in sé. Nel movimento dell'esperienza, il senso vissuto si impone come *l'essere* dell'oggetto. In questa *obiettivazione*, come passaggio dalla *certezza alla verità*, un oggetto nuovo si rivela alla coscienza: il mondo sembra così crearsi attraverso la riflessione del *Sé* su se stesso. Ma una tale *magia* è stata possibile solo perché un lungo lavoro *materiale* aveva dato anzitutto *all'essere-là* il senso dell'*in-sé*. “Giustamente, poiché la coscienza ha, in maniera generale, il sapere d'un oggetto, la differenza è già presente in essa: per essa c'è da una parte l'*in-sé*, e, da un'altra parte, il sapere o l'essere dell'oggetto *per la* coscienza. In questa distinzione, che è presente, si fonda l'esame. Se, in questo confronto, i due momenti non si corrispondono, la coscienza sembra dover cambiare il suo sapere per renderlo adeguato all'oggetto; ma nel cambiamento del sapere, si cambia anche, in effetti, l'oggetto stesso [...]. Questo movimento *dialettico*, che la coscienza esercita in se stessa, nel suo sapere come pure nel suo oggetto, *dato che davanti ad essa il nuovo oggetto vero ne scaturisce*, è propriamente ciò che chiamiamo *esperienza*”²¹.

L'apparizione dell'*economia monetaria* fa passare l'umanità dalla barbarie alla *civilizzazione*. Il mondo della merce è un mondo universale, sul movimento del quale si costituiscono le strutture della razionalità. “Tutto ciò che, per la percezione, è l'esistente, è preso da essa come Universale. Essendo l'universalità il suo principio in generale, sono universali anche i momenti che si distinguono in essa: l'io come io universale e l'oggetto come oggetto universale”²². Ma non si tratta dapprima che dell'universalità immediata o sensibile, che implica una contraddizione tra *l'individualità* e *l'intellegibilità*. La produzione antica è una produzione artigianale, che risente necessariamente del mondo naturale sul quale essa si costituisce. Essa, non consiste ancora che nell'introdurre nella materia lavorata un certo numero di proprietà astratte, indipendenti fra loro: l'oggetto è “il mezzo nel quale esse sono tutte [...]. In questo mezzo come in un'unità *semplice*, esse si *compenetrano senza toccarsi* [...]. Poiché ciascuna è un semplice rapporto a sé, essa lascia le altre in pace, e si rapporta a esse solamente per *l'Anche* indifferente. Questo *Anche* è dunque il puro universale o il

mezzo, è la cosalità che le riunisce così”²³. Un’universalità di questo genere resta astratta e non può rendere conto dell’individualità dell’oggetto che ne costituisce pertanto un momento necessario. Perché se, per l’artigiano o per il mercante, non si tratta che di riunire un certo numero di qualità definite, l’interesse del consumatore si porta sull’esistente nella sua singolarità, come oggetto di fruizione o unità esclusiva: “l’Uno è il momento della negazione, in quanto si rapporta a se stesso in maniera semplice ed esclude ogni altra cosa”²⁴. L’opposizione dei due momenti caratterizza il pensiero antico: “Non c’è scienza che dell’universale, non c’è esistenza che del singolare”. La soluzione non si potrà trovare che nella dialettica stessa della percezione, come movimento storico reale.

Lo sviluppo della produzione artigianale nell’antichità poggiava sullo sfruttamento del mercato barbaro, che assicurava i grossi profitti necessari per incitare agli investimenti e forniva la mano d’opera servile. Ma la pratica stessa del commercio coloniale comporta la creazione di nuovi centri di produzione, che entrano in concorrenza con i vecchi, nello stesso tempo in cui il regresso della barbarie riduce sempre di più le possibilità di profitto e di rifornimento di schiavi. Lo sviluppo della città fa sorgere le condizioni della sua stessa decadenza. Le sue istituzioni affondano nelle crisi imperialistiche e nelle guerre che esse generano. L’economia urbana finisce di dissolversi sotto l’impero romano con l’emigrazione dei mestieri verso le campagne, dove questi si integrano al sistema demaniale. In questo ritorno allo stadio agricolo, le acquisizioni della vita civilizzata perdono il loro valore di universalità – come valore di scambio – per integrarsi a titolo di semplici oggetti d’uso nella totalità naturale costituita attraverso la grande proprietà: *la percezione ritorna alla certezza sensibile*. “Il semplice e il vero che io percepisco non sono più un mezzo universale, ma *la proprietà singola* per sé [...]. Come questo puro rapporto a se stessa, essa resta solamente *essere sensibile in generale*, perché essa non ha più in sé il carattere della negatività. E la coscienza per la quale c’è ora un essere sensibile, è solamente un pensiero [*visée*] del *questo*, cioè essa è completamente uscita dalla percezione ed è ritornata in se stessa”²⁵.

La dissoluzione delle forme antiche fa sorgere le condizioni della nascita di una civilizzazione più elevata. “L’essere sensibile e il pensiero del questo passano essi stessi nella percezione [...] ma non nello stesso modo della prima volta. Essa ha fatto precisamente l’esperienza che il risultato e il vero di questo atto di percepire, sono la sua risoluzione e la sua riflessione che ritorna dal vero in se stessa”²⁶. Il ritorno della civilizzazione alla vita agricola immediata – “la riflessione che ritorna dal vero in se stessa” – implicava malgrado il rallentamento degli scambi il mantenimento dei risultati del movimento anteriore: le tecniche artigianali, l’uso della moneta, la soppressione della schiavitù. Le città antiche si sviluppavano sotto il

mondo naturale della barbarie. La ricostituzione, nel Medioevo, della vita urbana e delle forme della razionalità parte dai fondamenti di una economia monetaria, posti come elementi universalmente acquisiti. L'oggetto si presenta, fin d'ora, implicitamente, come oggetto di scambio, e implica, virtualmente, il senso dell'universalità. Questo si trova rappresentato nella sua astrazione attraverso il dominio universale della Chiesa. In un tale orizzonte, il lavoro non può svilupparsi che sotto la forma del lavoro *salariato*. Il salariato realizza il soggetto nell'oggetto e lo eleva ad un'universalità effettiva.

La libertà del cittadino antico si fondava sullo sfruttamento dello schiavo; la sua esperienza vissuta si limitava da un lato alla singolarità dell'istante, il momento dell'Uno esclusivo preso nel godimento, dall'altra all'universalità astratta necessaria per eseguire i compiti di *direzione*. Le forme sono percepite a parte, separate dal lavoro reale che le costituisce nel loro divenire effettivo. Un ordine del padrone è sufficiente per imporle alla materia. Rappresentate nella loro idealità, esse si trovano *isolate* le une dalle altre, e la produzione che si regola su esse supera difficilmente lo stadio del *laboratorio*. L'oggetto così fabbricato definisce il vero in quanto *percepito*; l'intelligibilità resta impotente a rendere conto dell'individualità.

Nel Medioevo, l'uomo libero delle città e l'uomo che lavora. Definita in termini di danaro, l'attività soggettiva si integra nell'universalità costitutiva dell'oggetto. L'esperienza del Sé come Sé universale si identifica con il processo reale in cui si elaborano le forme ideali. Il momento stesso del godimento si presenta nell'oggetto, come consumazione determinata attraverso il salario, e non è che il momento del movimento universale della *merce*. Questo si costituisce in totalità razionale, come ciclo del *capitale*, e racchiude tutte le fasi della vita economica. Il danaro si trasforma in merci che producono esse stesse altre merci, e si ritorna al punto di partenza. La merce non è che lavoro umano, in azione o realizzato nel suo risultato. Il movimento del capitale si obietta nella *manifattura*, dove i momenti particolari si assorbono nella intelligibilità di un processo universale. L'esistente, nella sua singolarità, non esiste che nel suo *rapporto* con gli altri, e grazie al danaro che serve da denominatore universale, questo rapporto si trova determinato da un *calcolo* rigoroso. I momenti contraddittori della cosa, l'Uno esclusivo e la pura universalità, scompaiono nella *relazione*, posta come costitutiva dell'oggettività dell'oggetto. La razionalità matematica si sostituisce all'intelligibilità ancora immediata e condizionata dalle forme e qualità sensibili: *la percezione passa all'intelletto*. "Da un solo e medesimo punto di vista, l'oggetto è piuttosto il contrario di se stesso: per sé in quanto è per un altro e per un altro in quanto è per sé. Esso è per sé, riflesso in sé, è un Uno; ma quest'Uno per sé è riflesso in sé è in un'unità con il suo contrario, l'essere-per-un-altro [...]. È allora che è presente l'uni-

versalità assoluta e incondizionata, ed è in questo momento che la coscienza entra veramente nel regno dell'intelletto²⁷.

Il passaggio dal laboratorio alla manifattura fa sorgere il mondo capitalistico moderno. Nel processo della produzione capitalistica, l'oggetto si costituisce attraverso *l'oggettivazione* dell'attività umana in un movimento strettamente razionale. Il reale non è che la realizzazione della soggettività, il Sé riflesso in se stesso, il concetto come negatività costituente. Ma il soggetto non è preso che come una realtà esteriore, in cui non si riconosce lui stesso. Il mondo capitalistico è il mondo dell'essenza umana alienata: le relazioni in esso sono puramente umane, ma sotto la forma inumana del *denaro*. "Questo universale incondizionato che è ormai l'oggetto vero della coscienza, è ancora tuttavia *oggetto* di questa stessa coscienza; essa non ha ancora compreso il suo *concetto* come *concetto*. Le due cose sono essenzialmente da distinguere; la coscienza sa che l'oggetto è ritornato in se stesso a partire dalla relazione con un altro, ed è anche divenuto *in sé* concetto; ma la coscienza non è ancora per se stessa il concetto, perché essa non si riconosce in questo oggetto riflesso"²⁸.

Il processo del capitale appariva dapprima sotto la sua forma esteriore come movimento reale del denaro e della merce. L'una si presenta nella sua varietà multiforme, l'altro nell'unità del puro essere-per-sé. Il valore consiste in uno *scambio* perpetuo, come *la forza* universale che si distribuisce passando continuamente dall'Uno al Molteplice e dal Molteplice all'Uno. *Il Denaro* si esteriorizza nella diversità delle *Merci* e della loro metamorfosi nella *Produzione*, poi ritornando allo stesso per riprendere il medesimo circuito²⁹.

"Le differenze poste nella loro indipendenza passano immediatamente nella loro unità, e la loro unità immediatamente nel loro spiegamento, e questo spiegamento a sua volta nella riduzione all'unità. È questo movimento precisamente che chiamiamo *forza*: uno dei momenti di questa, cioè la forza come espansione delle materie indipendenti nel loro essere, è la sua *esteriorizzazione*; l'altro, la forza come essere-scomparso di queste materie, è la forza che, dalla sua esteriorizzazione, e *respinta*, in se stessa, o è la *forza propriamente detta*"³⁰.

Il movimento si presenta dapprima sotto il suo aspetto reale, come investimento di denaro in un'impresa e il suo recupero attraverso la vendita dei prodotti fabbricati, mentre ciascuna di queste operazioni si accoppia in un rapporto di scambio fra un *sollecitante* e un *sollecitato*. Ma lo sviluppo delle operazioni permette al circuito di costituirsi in totalità: i ruoli divengono reciproci, potendo il sollecitato essere considerato come sollecitante e viceversa. "La differenza che trovava posto fra questi due momenti, secondo cui l'uno dovrebbe essere il sollecitante, l'altro il sollecitato, si trasforma in uno scambio reciproco di determinabilità"³¹. Da allora la realtà appare

come puro passaggio, non avendo senso il denaro che nel suo divenire-merce e la merce nel suo divenire-denaro. Le differenze che appaiono nel fenomeno esteriore sono assorbite nell'unità puramente intellegibile del *capitale*, come puro divenire reciproco del denaro e della merce. Il movimento reale vi si sopprime per elevarsi alla sua verità, come *concetto*. "Le due forze esistono come delle essenze che sono per sé; ma la loro esistenza è un movimento dell'una relativamente all'altra, tale che il loro essere è piuttosto un puro *essere-posto-da-un-altro*, cioè che il loro essere ha piuttosto il puro significato di *sparire* [...]. *La forza come effettivamente reale* è unicamente nell'*esteriorizzazione*, che non è nello stesso tempo niente altro che una soppressione di se stesso [...]. Senza alcun riposo i momenti della sua realtà effettiva, le sue sostanze e il suo movimento crollano nell'unità senza differenza [...] questa unità è *il concetto della forza come concetto*. La realizzazione della forza è anche nello stesso tempo perdita della realtà"³².

Lo sviluppo del capitalismo moderno eleva la coscienza alla concezione di un universo intellegibile, dove il puro rapporto matematico definisce l'essere dell'esistente. L'intuizione del mondo che ispira la fisica meccanica si costituisce su una *pratica* razionale: il calcolo degli elementi dell'impresa capitalistica come momenti del divenire dell'oggetto. Conviene evidentemente non intenderlo in un senso psicologicistico. I rapporti di produzione non definiscono semplici forme sociali nel senso in cui esse sarebbero esteriori alla realtà stessa. Il lavoro umano non si applica dall'esterno alla natura: dato che l'uomo appartiene alla totalità naturale, la sua attività non è che *il momento attraverso cui la natura agisce su se stessa*. La forma della produzione definisce dunque la forma stessa del reale in quanto questo produce se stesso. In un movimento di questo genere, è la *costituzione* stessa delle cose che si rivela alla coscienza. Il Sé è l'essere che riflette su se stesso; la riflessione è interiore alla sostanza: ma definisce il momento della *soggettività*. Se l'attività umana fosse un movimento esterno alla natura non si comprenderebbe come le forme della coscienza che si elaborano possano prendere un valore di *verità*. L'oggetto costituito non corrisponderebbe necessariamente alla realtà delle cose e la sua universalità sarebbe relativa all'organizzazione sociale in cui si è sviluppata. Ma il divenire umano non è precisamente che un momento del divenire totale. La vita umana non è che il movimento stesso del reale, nel suo *divenire-verità*. Perciò i valori che essa implica si trovano pienamente fondati come valori autentici. L'essere *dell'oggetto per la coscienza* ben definisce *l'essere dell'esistente*, poiché il divenire dell'oggetto per la coscienza non è che il movimento attraverso il quale il reale si costituisce per *se stesso*. Sarebbe dunque perfettamente assurdo volere separare il materialismo *storico*, come "teoria psicologica della conoscenza", dal materialismo *dialettico*, co-

me "teoria filosofica dell'universo". Il materialismo storico non ha precisamente niente a che vedere con lo psicologismo.

Il riferimento all'economia non è una semplice spiegazione empirica del corso della rappresentazione: essa lo sarebbe giustamente solo separandola artificialmente dalla filosofia materialistica come concezione generale del mondo. Dato che essa si integra nella dialettica universale della natura, la dialettica delle forme sociali assicura al movimento della coscienza il suo fondamento *trascendentale* come fondamento di *verità*. "Se il negativo appare immediatamente come ineguaglianza dell'io con l'oggetto, è anche ineguaglianza della sostanza con se stessa. Ciò che sembra prodursi al di fuori della sostanza come un'attività diretta contro essa, è in realtà una sua stessa operazione: ed essa mostra di essere essenzialmente soggetto"³³.

Il capitale è il puro intellegibile, "l'interno delle cose", che si rivela all'intelletto dietro al movimento esteriore del denaro e della merce. Questo, come "gioco di forze" è il fenomeno che si scopre come *semplice fenomeno* la realtà sensibile che nega Se stessa e che si assorbe nell'universale. L'esistenza umana implica ormai la soppressione delle forme naturali, come semplici apparenze, e il loro assorbimento nel mondo della relazione, come mondo della *verità*. Il Sé non ha ora da fare che con se stesso, sebbene sotto la forma di un oggetto ancora esterno; l'essenza sociale umana realizzata nella sua alienazione. Il *capitale* è il vero per la coscienza, perché in questo come nell'in *sé* esso ha nello stesso tempo la certezza di sé o del suo essere-per-sé; ma essa non è ancora cosciente di questo fondamento, perché *l'essere-per-sé*, che l'interno dovrebbe avere in se stesso, non sarebbe niente altro che il movimento negativo; ma questo è ancora per la coscienza il fenomeno che scompare posto come *oggetto*, egli non è ancora il *suo proprio* essere-per-sé"³⁴.

Il capitale, posto come la realtà in sé, si presenta dapprima come la legge immutabile delle apparenze in movimento: "il fenomeno assolutamente diviene la *differenza semplice* [...]. Questa differenza è espressa nella *legge* come *immagine costante* del fenomeno sempre instabile. Il mondo soprasensibile è anche un *calmo regno delle leggi*"³⁵. Ma il movimento riappare nell'azione del contenuto reale. Il capitalismo ha assorbito la diversità della vita umana in un sistema di relazioni intellegibili, dove la realtà non sussiste che come *legge degli scambi*. Ma il compimento stesso dell'universalità, come puro valore di scambio, implica la sua particolarizzazione nella distribuzione del capitale nei suoi differenti momenti. La sua esistenza come puro rapporto universale non è che l'atto stesso di questa distribuzione. "Nella cosa stessa, con questo movimento, non nasce niente di nuovo"³⁶, poiché la differenza posta si sopprime immediatamente come differenza e ritorna all'identità: è un solo e medesimo valore che si pone iden-

ticamente nell'unità del capitale e la diversità dei suoi momenti, come puro passaggio reciproco dall'uguaglianza all'ineguaglianza e dalla ineguaglianza all'uguaglianza. Ma è questo precisamente il *puro cambiamento* stesso: il movimento, negato nella sua forma naturale, riappare nell'intelligibile, come puro movimento universale. "Noi abbiamo là una *seconda legge*, il cui contenuto è opposto a ciò che al principio era chiamata legge, cioè la differenza che resta costantemente uguale a se stessa; perché questa nuova legge esprime piuttosto il *divenire-ineguale dell'uguale* e il *divenire-uguale dell'ineguale* [...]. Grazie a questo principio, il primo soprasensibile, il calmo regno delle leggi, la copia immediata del mondo della percezione, è convertito nel suo contrario [...]. *Questo secondo mondo soprasensibile* è anche il mondo *rovesciato*"³⁷.

L'essenza sociale non è più ormai semplice *negazione* della vita naturale, come soppressione degli oggetti sensibili nell'*universalità astratta* del valore di scambio: essa rivela il suo contenuto *positivo* come vita e movimento. In questo *universale concreto*, il primo universale appare come un semplice fenomeno che si assorbe nella sua verità. "Attraverso ciò l'interno è compiuto come fenomeno poiché il primo mondo soprasensibile era solamente l'elevazione *immediata* del mondo della percezione nell'elemento dell'universale. Aveva il suo originale necessario in questo mondo della percezione, che riteneva ancora *per se stesso il principio del cambiamento e dell'alterazione*; il primo regno delle leggi non possedeva questo principio, lo ottiene ora come mondo rovesciato"³⁸.

L'oggetto produce attraverso il lavoro umano presente un senso di universalità come senso umano, che implica da parte del soggetto un'appropriazione anch'essa universale. Un bene, in quanto bene, è necessariamente l'oggetto della cupidigia di tutti, e il possesso non è effettivo se non trovandosi *riconosciuto* da tutti. Nell'esistenza ancora naturale delle età primitive, il riconoscimento non si ottiene che attraverso una *lotta per la vita e la morte*. Con la costituzione dell'economia monetaria e delle strutture dell'universalità, appare un mondo nuovo, un mondo civilizzato, dove la vendetta privata cede il posto al *castigo* applicato dall'autorità sociale. In effetti, la società si realizza come l'essere dell'individuo: nel castigo, c'è il criminale che sopprime se stesso, nel suo essere naturale, per ristabilirsi nella sua essenza universale. Ma l'operazione non si presenta ancora che in maniera esteriore e formale, come *sanzione giuridica*. Essa realizza la sua verità solo nel mondo *morale*, dove la penitenza produce una riabilitazione effettiva.

L'economia monetaria ha assorbito le relazioni naturali immediate in un'universalità astratta come *legalità formale*. Ma si rivela che la negazione della vita spontanea è costituzione di una vita più alta. L'universalità non è semplice intellegibilità immobile: essa definisce una natura nuova, come

modo nuovo dell'esistenza. "Secondo la *legge immediata*, la vendetta sul nemico è la più alta soddisfazione dell'individualità che ha subito una violenza. Ma *questa legge*, secondo la quale devo mostrarmi come un'essenza indipendente di fronte a colui che non mi tratta come tale, e devo dunque sopprimerlo come essenza, si *converte* attraverso il principio dell'altro mondo *nella legge opposta*; la reintegrazione di me stesso come essenza attraverso la soppressione dell'essenza estranea si converte nella distruzione dell'altro attraverso se stesso. Se ora di questa inversione, che si presenta nel *castigo* del crimine, si fa una *legge*, essa non è ancora che la legge di un mondo che ha come antitesi un mondo soprasensibile *rovesciato*; ciò che è disprezzato nell'uno è onorato nell'altro; ciò che è onorato nell'uno è disprezzato nell'altro; la pena che disonora e annienta un uomo secondo la *legge del primo mondo*, diviene, nel *mondo rovesciato*, la grazia e il perdono che tutela la sua essenza e gli restituisce il suo onore"³⁹.

Convien evidentemente non fare del mondo morale un mondo a parte, che ci farebbe ricadere nelle opposizioni astratte: non è che il *primo mondo che rovescia se stesso*. Il rovesciamento si è operato sul piano religioso alla fine dello sviluppo antico, che non ha realizzato l'universalità che in modo immediato. Il capitalismo moderno, che penetra nella vera sostanza dell'essere, esige una rivoluzione *reale*. Esso implica, nell'alienazione dell'essere umano, l'identità dell'individuo e della totalità sociale, in un processo di scissione interna che è immediatamente ritorno a sé. La vita umana non è che l'attualizzazione dell'essenza universale, poiché quella non esiste precisamente che nel suo compimento nella coscienza singola di sé. Il Sé si eleva all'universalità in un mondo che è ormai mondo puramente umano. In questo movimento, *la forma dell'esteriorità* dell'oggetto entra in contraddizione col suo *contenuto reale*: questo si rivela come verità della vita effettiva in *una presa di coscienza rivoluzionaria*, in cui le relazioni alienate si negano nella loro alienazione per affermarsi nel loro significato propriamente umano, come pura interiorità e universalità vissuta. Il soggetto finisce di elevarsi dall'attività economica alla coscienza politica. *Il mondo si capovolge* rivelandosi come identico al Sé, e la coscienza, come coscienza dell'oggetto, è divenuta *coscienza di sé*.

Non è problema di questo articolo esaminare tutte le figure *della Fenomenologia*. Sarà necessario un commento generale per esplicitare tutto il senso del movimento. Vogliamo solamente indicare con qualche esempio il metodo che converrebbe impiegare. La severità sconcertante con la quale Kojève condanna "l'errore monistico di Hegel" richiedeva questa messa a punto. Il concetto dell'identità delle contraddizioni definisce il fondamento stesso della dialettica. Difendendo il dualismo – con un brio del resto scintillante – Kojève si pone deliberatamente al di fuori dell'orizzonte hegeliano.

La concezione della storia come realtà suprema perde nello stesso tempo il suo significato effettivo. La separazione assoluta dell'uomo e della natura mette capo praticamente a una forma nuova di spiritualismo, che lascia la porta aperta a un ritorno dell'offensiva della religione. Nessuno contesterà l'ardore e la solidità delle convinzioni atee di Kojève. Nonostante ciò vediamo male quale risposta decisiva egli potrebbe opporre alle interpretazioni moderne che fanno del Cristianesimo una religione dell'immanenza: secondo il R. P. Niel, "l'idea dell'Umanità-Dio sviluppata da Hegel implica una rottura con la teodicea tradizionale, non con la fede in Dio [...]. Il dualismo non è necessariamente legato alla fede in Dio. Il cristiano, proprio come l'esistenzialista ateo e il comunista, vede nella storia la realtà ultima. Essa è per lui la categoria suprema [...]. Il Dio dei cristiani non è il Dio di Aristotele ma Gesù di Nazareth"⁴⁰. Fatte tutte le riserve sull'ortodossia di queste dichiarazioni, è assai chiaro che mantengano l'essenziale della religione.

Questa non ha niente da temere di decisivo da una filosofia della storia che pone la soggettività umana come un assoluto separato dalla natura, un elemento di questa trascendenza: non è necessario altro per un apologista sottile. L'opposizione si ridurrà ad una *querelle* di teologia con i tornisti: "È possibile, dice il R.P. Niel, dissociare la fede in Dio da certo teismo razionalistico, nato dalla teologia aristotelica. Certo il pensiero hegeliano è stato infine generatore d'ateismo, ma è per avere voluto realizzare lo *Eritis sicut dii* della Scrittura, per avere ricostituito una scienza del Tutto. Il grande merito della filosofia dell'esistenza è stato quello di dimostrare giustamente che non c'è una scienza possibile del Tutto [...]. Quelli che rinunciano a cercare per la loro fede un rifugio nell'Idea e vedono nella storia la realtà ultima, non avranno difficoltà a riconoscere in Gesù di Nazareth la realizzazione concreta di questa totalità"⁴¹.

In effetti, l'ambiguità viene dal fatto che il problema è stato posto sul terreno *metafisico* dove non poteva evidentemente ricevere alcuna soluzione valida. Non ha molto senso domandarsi se l'assoluto è umano o divino: è un problema di definizione e, del resto, il concetto di un Uomo-Dio permette di salvare tutto nominalizzando l'equivoco.

Nello stesso tempo, non ci sarebbe alcun profitto a cercare se il reale è materia o spirito, intendendo con ciò una materia che non sarebbe che materia e uno spirito che non sarebbe che spirito; poiché appare troppo evidente che non potrebbe essere esclusivamente né l'uno, né l'altro. E sarebbe perfettamente disastroso concluderne che la totalità è materia e spirito, perché non avremmo fatto, una volta di più, che *battezzare la difficoltà*. L'unità vera non può trovarsi né sul piano astratto di una *riduzione* arbitraria, né sul piano eclettico di una *giustapposizione* senza concetto. Essa non si realizza che attraverso il *passaggio* di uno dei termini nel suo

opposto. Allora, il vero problema non è metafisico ma *dialettico*: non concerne la natura dell'essere ma il *senso* del *divenire*. Si tratta di sapere se il movimento si fa dal basso in alto o dall'alto in basso, se il dopo è prodotto attraverso il prima o se c'è bisogno al contrario di un principio di trascendenza, Dio, Idea o Libertà, nel senso della libertà di indifferenza. Nel primo caso, la natura *diviene* spirito attraverso una dialettica che le è propria e di cui la *necessità*, essendo *immanente*, definisce il concetto autentico della libertà. Nel secondo, la nozione di uno spirito che si realizzi nel mondo, ci farà ritornare, per una strada o per un'altra, alle rappresentazioni ancestrali riassunte nel mito dell'Incarnazione. Da questo punto di vista l'equivoco non è più possibile: l'essenza delle cose può sembrare ibrida, il movimento non ha che una direzione.

Queste osservazioni non devono sminuire il valore singolare del lavoro di Kojève. La sua interpretazione ha il merito di essere chiara e precisa e di entrare nel *contenuto*. Essa pone nella loro *interiorità* i problemi che sorgono dallo *Spirito del mondo* allo stadio attuale del suo sviluppo: essa figura a questo titolo come un momento notevole nel divenire dello *Spirito assoluto*.

da "Segni e comprensione" n. 7, anno III, maggio-agosto 1989

¹ ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, 1947.

² HENRI NIEL, *L'interprétation de Hegel*, "Critique", nov. 1947, p. 430.

³ ALEXANDRE KOJÈVE, *Hegel, Marx et le Christianisme*, "Critique", août-sept. 1946, p. 353.

⁴ *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 143; Trad. Hyppolite, I, p. 158.

⁵ Ivi, p. 148; I, p. 164.

⁶ Ivi, p. 149,1, pp. 165-166.

⁷ *Jenenser Realphilosophie*, I, p. 220 seggi.

⁸ Ivi, I, p. 227.

⁹ Ivi, I, pp. 228-230.

¹⁰ Ivi, I, pp. 230-231.

¹¹ Cfr. MARX, *Ideologie allemande*: "Si possono differenziare gli uomini dagli animali attraverso la coscienza, la religione, attraverso ciò che si vuole. Cominciano essi stessi a differenziarsi dagli animali, quando cominciano a *produrre* i loro mezzi di sussistenza".

¹² *Phänomenologie des Geistes*, p. 87; Trad. Hyppolite, I, pp. 90-91.

¹³ Ivi, p. 81; I, p. 83.

¹⁴ *Jenenser Realphilosophie*, I, p. 221.

¹⁵ *Phänomenologie des Geistes*, pp. 82-83, Trad. Hyppolite, I, p. 85.

¹⁶ Ivi, p. 83; I, p. 86.

¹⁷ Ivi, p. 84; I, p. 87.

¹⁸ Nella *lotta per la vita e per la morte*, ogni combattente cerca la morte dell'altro e non è che per una conseguenza *involontaria* che mette la propria vita in pericolo. Nella *lotta di*

puro prestigio (pottlach, harakiri, ecc.) egli si sacrifica *volontariamente* per poter umiliare l'avversario e dimostrarsi egli stesso superiore alla natura: si tratta dunque d'una forma *derivata*, in cui la conseguenza è divenuta principio.

¹⁹ *System der Sittlichkeit*, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, pp. 440-444.

²⁰ *Phänomenologie des Geistes*, pp. 27-28, Trad. Hyppolite, I, p. 27 [La sottolineatura del passo *e pertanto...* è di T.D.T.].

²¹ Ivi, pp. 72-73; I, pp. 74-75.

²² Ivi, p. 89; I, p. 93.

²³ Ivi, p. 91; I, pp. 95-96.

²⁴ Ivi, p. 92; I, p. 96.

²⁵ Ivi, p. 94; I, pp. 98-99.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, pp. 99-100; I, pp. 104-105.

²⁸ Ivi, p. 103; I, pp. 109-110.

²⁹ Lo schema è il seguente: $D > [M > P > M] > D$.

³⁰ Ivi, p. 105; I, p. 112.

³¹ Ivi, pp. 107-108; I, pp. 109-110. Il primo movimento definisce il capitalismo commerciale: $D > [M > P > M] > D$. Nel passaggio al capitalismo industriale si ottiene l'equi valenza: $D > [M > P > M] > D = [M > P > M] \rightarrow D \rightarrow [M \rightarrow P \rightarrow M]$.

³² Ivi, pp. 109-110; I, pp. 117-118.

³³ Ivi, p. 32; I, p. 32.

³⁴ Ivi, p. 111; I, p. 120.

³⁵ Ivi, p. 114; I, pp. 123-124.

³⁶ Ivi, p. 119; I, p. 129.

³⁷ Ivi, pp. 120-121; I, p. 131.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 122; I, pp. 132-133.

⁴⁰ *L'interprétation de Hegel*, "Critique", nov. 1947, pp. 433-434.

⁴¹ Ivi, p. 436.