

Riconoscimento come dialettica fra pensare e agire

Paolo Vinci¹

1. La prendo alla lontana. Mi ha molto colpito la lettura di una conferenza di Thomas Mann tenuta alla Biblioteca del Congresso di Washington alla fine del 1945. In questa occasione Thomas Mann cerca di compiere un pezzo di autocritica tedesca e si interroga sulle radici culturali dell'adesione al nazismo. In particolare, individua due figure su cui riflettere: una è quella goethiana del Faust, di chi vende l'anima per acquistare temporaneamente una potenza mondiale; l'altro riferimento culturale fondamentale è Lutero.

Thomas Mann verso la fine della guerra sta scrivendo il *Doktor Faustus* dove il protagonista Adrian Leverkühn rimanda in qualche modo alla Germania, mostrandoci come un'istanza di onnipotenza finisca con l'attingere a una dimensione mitica, arcaica e demoniaca. L'importanza delle considerazioni di Thomas Mann sta proprio nel sottolineare che il concetto tedesco di libertà non ha nulla che lo possa oltrepassare, cioè si tratta di un concetto aggressivo e autocentrato, che se volessimo ritradurlo in termini hegeliani, potrebbe corrispondere alla libertà negativa, che Hegel considera propria del fanatismo e di un egoismo etnico che si afferma onnipotente. Un'altra cosa che Thomas Mann sottolinea – e che mi sembra accennare alla tematica del riconoscimento – è che nella coscienza tedesca c'è una forma di servilismo verso l'interno e una prepotenza verso l'esterno, così da farci intravedere la dialettica servo-signore, che si sprigionerebbe dal profondo della cultura tedesca. L'altro punto di riferimento è Lutero e Thomas Mann sottolinea il dualismo luterano, cioè come ci sia una separazione rigida tra la libertà spirituale e la libertà politica, per cui il concetto tedesco di cultura si inibisce ad accogliere in sé la componente politica. Dopo queste affermazioni che sono in parte anche autocritiche, Thomas Mann ci dice la cosa più interessante: la dote più celebre dei Tedeschi è l'interiorità, la profondità, quello che Hegel chiama «il grande principio del Nord», ma che stigmatizza ampiamente in tutte le sue opere.

Nello sviluppare questi spunti manniani possiamo assumere il riconoscimento hegeliano come una posizione innanzitutto volta a mettere a nudo i limiti, i rischi catastrofici e distruttivi dell'interiorità, della profondità che Hegel, come è noto, paragona alla notte, a una pura potenzialità indifferenziata. Si tratta di mettere in questione una soggettività onnipotente che può riguardare gli individui così come una dimensione collettiva quale la cultura o il popolo.

Il concetto hegeliano di riconoscimento non dà vita a una teoria, non si può circoscrivere a un'unica posizione, piuttosto apre a una costellazione problematica, estremamente ricca e fortemente stratificata. Hegel parla di riconoscimento in tantissime opere, a voler scavare, quasi in tutte le sue opere. Oggi io mi limiterò a dirvi qualcosa sulla trattazione del riconoscimento che troviamo nel capolavoro hegeliano, la *Fenomenologia dello spirito*.

Questo riferimento a Thomas Mann mi serve per dire una prima cosa: il riconoscimento può essere applicato anche al confronto fra insiemi chiusi, tra soggettività collettive, cioè può essere applicato alle identità culturali. Thomas Mann fa un discorso sull'identità culturale tedesca, affermando qualcosa che può riguardare gli Stati, le comunità, le civiltà in conflitto. Quel che dobbiamo cogliere se ci riferiamo al pensiero hegeliano è la sua capacità di mostrarci la necessità di riaprire gli insiemi chiusi, tutte le forme di autoriferimento e di totalizzazione. In particolare nella *Fenomenologia* il riconoscimento diventa la chiave per mostrarci i limiti della comunità spirituale, della comunità religiosa. A mio giudizio, il cuore del riconoscimento hegeliano consiste nel nesso tra individuazione e socializzazione, cioè nel problema di come la realizzazione di ogni individuo, il diritto di ognuno

¹ Intervento tenuto da Paolo Vinci (Università di Roma «La Sapienza», IISF) nell'ambito del seminario «Riconoscimento, conflitto, intersoggettività. Attualità di un paradigma filosofico» consultabile on line: <https://www.youtube.com/watch?v=xGam92SIZtc&t=5374s>. Trascrizione a cura di C.M. Fabiani, D. Iannotti, A. Pierini e L. Rosano.

al dispiegamento infinito di se stesso, possa articolarsi con la costruzione di un comune, di un legame sociale, di un'unità. Tema che a mio giudizio sarà centrale anche in Marx.

In un libro sulla *lotta di classe*, il nostro amico Domenico Losurdo critica Nancy Fraser che a suo avviso riduce il conflitto sociale a una lotta economicistica, ricordandoci, al contrario come, a partire dai *Manoscritti* di Marx, dentro l'istanza emancipativa sia compreso un decisivo elemento umanistico coniugabile essenzialmente in termini di riconoscimento reciproco. Sul piano strettamente filosofico, si può dire innanzitutto che il riconoscimento offre una visione della soggettività o meglio del processo di soggettivazione – questo è qualcosa che implica un confronto in particolare con Honneth – ma che non è riducibile alla questione della relazione intersoggettiva, investendo il problema del rapporto fra l'individuo e il suo contesto di appartenenza. Già affermare che nel riconoscimento è in gioco l'individuazione/socializzazione, ci fa andare al di là di un semplice problema di relazione intersoggettiva. Ma il motivo che rende il riconoscimento hegeliano non solo un discorso sulla relazione intersoggettiva, è la profonda dimensione storica che lo innerva. Quel che ne consegue è che in Hegel il riconoscimento diventa la prospettiva decisiva per affrontare la questione della modernità. Un altro aspetto che vorrei sottolineare è che il riconoscimento non riguarda solo il rapporto degli individui, dei soggetti tra loro, ma anche il rapporto del soggetto con se stesso. Credo che Hegel sia particolarmente sensibile, lo vedremo a proposito della *lotta a morte*, al tema della corporeità e che quindi la dinamica del riconoscimento, il conflitto per l'affermazione della propria integrità soggettiva coinvolga la dimensione ineludibile della vita e del corpo come un'alterità che abita il Sé e lo costituisce nella sua unicità.

Un ulteriore decisivo aspetto del riconoscimento hegeliano, specificamente nella *Fenomenologia*, riguarda il suo mostrarci che il soggetto hegeliano è sia una forma di sapere, la coscienza, lo spirito, sia un individuo concreto in carne ed ossa, dotato di un corpo: un essere umano che vive e muore. Quindi il riconoscimento riguarda da un lato la problematica epistemologica, cioè la nozione di scienza filosofica, in quanto si intreccia alla visione hegeliana del *sapere assoluto* e, dall'altro lato, invece, costituisce una dimensione antropologica che si sviluppa in direzione etica e politica. In tutti e due questi ambiti, quello epistemologico e quello antropologico, si apre un'alternativa. Nel campo epistemologico, il riconoscimento permette di tematizzare l'alternativa tra un sapere appropriativo, che possiede l'oggetto, che considera la riflessività il bene più alto e, d'altro lato, una visione del sapere che lascia essere i propri contenuti, che li accompagna, che si «cala nella cosa stessa», per usare una famosa espressione della Prefazione alla *Fenomenologia*. Questa decisiva alternativa su come intendere il sapere assume, nel riconoscimento, la forma del conflitto fra due posizioni del Sé, la prima chiusa nell'autoriferimento e la seconda aperta all'alterità. Sul piano antropologico ci appare un'idea del soggetto in cui si ingranano l'indipendenza e la dipendenza, l'essere per sé e l'essere per altro, un soggetto che può sciogliere-realizzare la propria autocontraddittorietà solo nel riconoscimento di un'alterità uguale-distinta. È questa la visione hegeliana di ciò che intendiamo come processo di soggettivazione. Questo vertice antropologico del discorso di Hegel è stato fruttuosamente messo in comunicazione con diversi approcci alla dimensione psichica dell'uomo e in particolare con la psicoanalisi.

Uno dei primi a far questo è stato Paul Ricoeur, quando nel volume *Della interpretazione. Saggio su Freud*, ha letto la *Fenomenologia* e le vicende della coscienza pensando a Freud. Il riconoscimento in un'ottica psicoanalitica permette di ripensare alcune nozioni chiave, come quella di *narcisismo*, di *onnipotenza*, di *paranoia*, cioè tutte forme in cui il soggetto ingloba o esclude l'altro, lo assimila a se stesso o lo respinge totalmente fuori dal suo orizzonte.

Quel che in questa occasione mi preme sottolineare, però, è un tema preciso, che a mio giudizio è bene valorizzare: la necessità da parte degli individui di fare i conti con la componente primaria della condizione umana, cioè con la propria finitezza: il loro essere individui mortali, segnati dalla perdita, dalla separazione. Vorrei accennare al fatto che vi è una qualche connessione, meritevole di essere approfondita, fra l'indicazione di Freud circa la derelizione dell'esistenza umana e la "mancanza ad essere" di cui parla Lacan. Entrambi questi discorsi individuano una perdita costitutiva dell'essere umano, nel caso di Lacan, in particolare è la questione del linguaggio il terreno di una separazione

insuperabile nei confronti del reale e di ogni forma di pienezza e di unità. L'essere segnati dalla perdita e dal limite induce i soggetti a cercare sul piano ideale la propria compiutezza. Il linguaggio media il nostro rapporto con la realtà, attua una sostituzione, ponendo la parola al posto della cosa e producendo una perdita rispetto all'immediatezza della dimensione corporea, al reale della pulsione. In Freud la *Hilflosigkeit*, l'*inermità*, la *derelizione* che caratterizza l'essere umano è al centro della sua dinamica psichica ed esistenziale e dà vita alcune delle posizioni psichiche più significative. A livello intrapsichico, vale a dire nel rapporto di ognuno di noi con se stesso, in modo conscio o inconscio, questa condizione di inermità, viene compensata o può essere coniugata con un'unità ideale, con una aspirazione alla totalità e all'assolutezza. L'uomo è un frammento, è limitato e segnato dalla perdita, ma produce costruzioni conscie e inconscie, che tendono a ribaltare la sua caratteristica di fondo. L'essere umano, la nostra psiche oscilla – questo è un punto molto significativo – tra l'eccesso e la mancanza, tra l'onnipotenza e l'impotenza, tra l'esaltazione del *Sé grandioso* e la sottomissione a ciò che lo circonda. Le idealizzazioni proiettive del singolo e delle masse, la completa sudditanza verso un capo, hanno come istanza generativa la limitatezza, la vulnerabilità, la caducità.

Quindi, come vedremo, attraverso il riconoscimento noi potremo pensare la condizione umana come un'oscillazione tra una pienezza ideale e una parzialità reale, tra modalità ideali di totalizzazione e inermità e derelizione costitutive. Vulnerabilità che per Freud è presente fin dalla nascita, perché il *Nebenmensch*, cioè la prima figura di prossimità del bambino, qualunque essa sia, come si afferma nel *Progetto per una psicologia*, è *das Fremde*, un estraneo. I legami sono fonte di emergenza permanente, soprattutto i legami primari sono segnati da un contatto con l'estraneo che segnerà indelebilmente il rapporto del soggetto con l'alterità. Sulle angosce originarie dell'infante mi sembra che Melanie Klein resti un importante punto di riferimento.

Ritornando ad Hegel, la questione, in ultima istanza, si pone fra l'autoreferenzialità che sembra caratterizzare il sapere assoluto e l'indispensabilità per ogni forma di sapere di riferirsi all'altro, a una realtà esterna. Il sapere assoluto, in una versione tradizionale, viene inteso come *ab-solutus*, "sciolto" dall'altro, come la totalizzazione dell'autocoscienza. Hegel, tuttavia, a mio parere, costituisce una messa in questione di questo modo di intendere l'assolutezza e la riflessività. La totalità nelle sue diverse configurazioni è sempre costretta a fare i conti con la sua determinatezza e a riferirsi a una alterità, ogni forma di autoriferimento e di chiusura non può non produrre un riferimento ad altro, un'apertura. Questa dinamica è esibita dal riconoscimento, nel confronto fra l'autocoscienza agente e l'autocoscienza giudicante, vale a dire fra l'uguaglianza con sé del pensiero e la tragicità dell'agire, ma è presente anche nel sapere assoluto e nel suo "sacrificarsi" e scendere sul terreno della natura e della storia. Ho cercato in varie occasioni di mettere in luce l'importanza di questo nesso fra il riconoscimento e il sapere assoluto.

Una prospettiva utile a chiarire questo nodo problematico può essere un approfondimento della concezione hegeliana dell'agire. Per Hegel l'agire umano è sempre singolare, non può che produrre risultati particolari e, quindi, è inesorabilmente fonte di scissione. L'agire però assicura il costituirsi dello spazio del reale, che innanzitutto è ciò che sussiste (*Dasein*), ma che compreso filosoficamente diventa realtà effettuale (*Wirklichkeit*). Abbiamo allora nella filosofia hegeliana, due poli contrapposti: il pensiero e la realtà, il pensare e l'agire. Essi sono il polo della riflessività filosofica, del sapere che si rapporta a se stesso e il polo della realtà costituita dall'agire, il quale per Hegel è tragico perché, come sottolinea Hyppolite, è sempre finito, oracolare, non controlla i propri risultati e quindi è sotto il segno del conflitto, della incompiutezza, della finitezza.

Nel riconoscimento finale della *Fenomenologia* fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente accade lo spirito e si produce l'unità fra pensiero ed essere che costituisce il sapere assoluto. Il senso di questa prospettiva filosofica sta nel mostrarci l'interdipendenza conflittuale fra l'infinito e il finito, fra lo spirito e il mondo reale.

L'apporto più significativo che possiamo trarre da tutto ciò è il superamento del dualismo rigido fra il piano dell'intelligibile e il piano del sensibile e quindi una messa in questione della metafisica tradizionale. Tuttavia è sul terreno che potremmo chiamare antropologico che Hegel ci offre una ulteriore tematizzazione del conflitto fra tra ideale e reale, onnipotenza e potenza, riferimento a sé e

riferimento all'altro, indipendenza e dipendenza. Ritorna la corrispondenza fra la soggettività finita, gli individui e la soggettività infinità, lo spirito: le quali possono diventare se stesse solo attraverso un perdersi-realizzarsi che implica l'incontro-scontro con l'alterità. Se cerchiamo un esempio concreto del movimento dialettico dobbiamo concentrarsi su questa dinamica fra la soggettività e il proprio altro: cogliere il suo riuscire a sopportare la contraddizione tra l'autoriferimento e il riferimento ad altro.

Sono all'opera due visioni antitetiche del soggetto: un soggetto come identità, autocoincidenza e trasparenza – un soggetto che a partire dal *cogito* cartesiano ha una grande cittadinanza nella nostra tradizione – e invece un'altra idea di quel soggetto che, per usare un'espressione di Ricoeur, è un «Sé come un altro», in quanto abitato costitutivamente dall'alterità. Emerge chiaramente che per Hegel l'identità non può essere più l'asse portante di un'idea della soggettività, la quale si mostrerà sempre come identità e differenza. La domanda diventa, allora, quale è la modalità di relazione per questo processo di soggettivazione in cui agiscono queste due istanze della soggettività come riferimento a sé e all'altro, vale a dire l'indipendenza e la dipendenza? Noi traduciamo con indipendenza un termine tedesco decisivo che è *Selbständigkeit*, che indica l'autonomia, l'autoconsistenza, l'autodeterminazione. Ora l'autocoscienza hegeliana, che è la protagonista di tutta la dinamica del riconoscimento nella *Fenomenologia*, è per l'appunto *Selbständigkeit*, che non può essere compresa senza riferirsi alla riflessione hegeliana sul concetto di autonomia kantiano. Un confronto critico con Kant che si sviluppa già nel giovane Hegel che si interroga sul mondo greco. Quel che è significativo del punto di vista hegeliano è il rendersi collettiva dell'autonomia, il diventare un principio soggettivo immanente alla *polis* e alla religione popolare che la caratterizza. L'autonomia da principio cardine della soggettività morale diventa il termine di orientamento di un discorso che assume un carattere politico e un indice storico. L'esposizione hegeliana del riconoscimento va intesa come uno sviluppo di questa problematica che sfocia nella prospettiva per la quale la *Selbständigkeit*, vale a dire l'indipendenza e l'autonomia, che costituisce il «certificato di nascita» dell'autocoscienza, ha intrinsecamente bisogno di confrontarsi e alla fine di accettare un'alterità uguale e distinta. Tutto ciò ci mostra come in Hegel l'istanza di un'unità sociale e politica si radichi nella qualità del rapporto fra gli individui e come una soggettività collettiva venga a nascere in modo immanente solo sulla base dei loro comportamenti reciproci. La trattazione che nell'*Enciclopedia* Hegel propone della *Fenomenologia* si fa apprezzare per il presentarci in modo sintetico il passaggio dall'autocoscienza singola all'autocoscienza universale attraverso il movimento del riconoscimento, che conferma così il suo ruolo decisivo.

La questione del riconoscimento hegeliano ha dunque il suo nucleo essenziale nell'istanza dell'accettazione reciproca delle autocoscienze. La protagonista del movimento di soggettivazione come autorealizzazione è l'autocoscienza autonoma e, quindi, in prima istanza autoaffermativa, che però è costretta proprio per essere tale a *ferire* e a *negare* se stessa. Abbiamo un perdersi per ritrovarsi, un uscire da sé e un ritornare a sé. Detto in altri termini, la *Selbständigkeit* è una negazione dell'alterità, l'autocoscienza nasce considerando “nullo” ciò che è fuori di sé. È la *Begierde*, l'appetito-*desiderio* a incarnare questo carattere autoaffermativo dell'autocoscienza, che consuma, ingloba e nega quel che è altro da se stessa. Successivamente Hegel passa dalla *Begierde* a una dimensione in cui l'autocoscienza deve fare i conti con il suo “essere per altro”, vale a dire confrontarsi con la presenza di un'alterità.

Apprendo una parentesi vorrei ricordare come lo psicoanalista Winnicott si soffermi nei suoi lavori su quella che chiama «la catastrofe dell'indipendenza dell'altro», sulla questione decisiva della separazione da una dimensione di unità, che ogni piccolo dell'uomo deve affrontare. Questo tema della separazione lo troviamo anche in Althusser, il quale, nelle pagine del suo saggio intitolato *Freud e Lacan*, sostiene che ogni uomo vive questa esperienza fondamentale della separazione, dell'accettazione dell'indipendenza dell'altro, inteso sia come prima figura di accudimento, ma anche come la realtà esterna. Qualcuno ha detto che solo se avviene questa separazione potrà iniziare una “storia d'amore col mondo”. Il processo di soggettivazione è un processo di apertura. Se ciò non avviene o se avviene in modo non sufficiente, come sottolinea Althusser, ognuno di noi, in ogni

momento della propria vita, dovrà rifare i conti con quest'aspetto e la psicosi sarà proprio un soccombere legato a questa sconfitta originaria. Quella che Winnicott chiama *catastrofe* è qualcosa che non va inserita in una dinamica evolutiva di tipo lineare, per cui una volta effettuata la separazione, resta alle nostre spalle, ma al contrario, fino all'ultimo giorno della nostra vita, noi possiamo inciampare nel rifiuto della separazione e precipitare in una dimensione di indistinzione, in quello che Freud chiamò il "sentimento oceanico", sottomettendoci ad una istanza totalizzante e negatrice della nostra individualità.

Hegel non privilegia nessuno dei due poli conflittuali che caratterizzano la soggettività: il riferimento a sé e il riferimento ad altro, bensì indica uno spazio di gioco nella loro mobile conflittualità. Queste due posizioni del soggetto devono sempre essere presenti entrambe. Tutte le teorie che le separano sono *adialettiche* e mancano il problema. La cosiddetta «conciliazione finale» va intesa come l'orizzonte del dispiegamento del conflitto. La prospettiva del riconoscimento possiede una specifica stratificazione, il suo esito finale va assunto come il principio esplicativo di tutti i passaggi precedenti, delle diverse forme di misconoscimento che costituiscono il cammino del suo compiersi. Hegel coerentemente con quella via "a negativo" che caratterizza la *Fenomenologia* ci dà conto soprattutto dei diversi stadi del mancato riconoscimento, dei conflitti che si dipanano a partire dalla "lotta a morte" fra le due autocoscienze che inaugura il loro rapporto.

Vorrei sottolineare che all'interno dell'orizzonte hegeliano sono da superare entrambi i due poli contrapposti, che per usare il linguaggio della psicoanalisi potremmo chiamare del narcisismo o dell'amore per l'altro, quel che è decisivo è il venir meno del loro porsi unilaterale. Indipendenza e dipendenza non hanno un significato positivo e negativo predefinito in partenza. Il riconoscimento in ambito etico-politico implica la necessità di accettare la libertà dell'altro per essere liberi noi stessi. Il concetto di libertà, che Hegel definisce «l'esser presso di sé», ha un necessario rovescio negativo, deve negare la propria negatività, accettare la libertà dell'altro e conquistare così la libertà di tutti e di ciascuno. È importante tener presente che Hegel con il riconoscimento non si riferisce a una realtà determinata e men che mai a quel che accade davanti ai suoi occhi. Hegel è molto critico nei confronti della situazione socio-politica della sua epoca. L'esigenza hegeliana che la filosofia sia il «proprio tempo appreso nel pensiero» coglie il risultato del processo logico-storico che costituisce la modernità, ma nei confronti della realtà di fatto non può che assumere il carattere di un'idea regolativa. Questa è da intendere, tuttavia, non come un modello estrinseco sulla cui base giudicare la realtà, ma come il suo senso e il suo fondamento immanente, che chiede di emergere alla superficie e quindi di diventare effettuale.

Vorrei aggiungere che Hegel (e si potrebbe far vedere che anche l'atteggiamento di Freud è simile) stigmatizza i limiti del mero adattamento da parte del soggetto individuale alle circostanze in cui è inserito. Il rischio del conformismo è sempre in agguato, ma non possiamo affermare che l'indipendenza è il positivo e l'adattamento il negativo. Ognuno risulta costituito da una *differenza interna*, per cui la ricerca dell'autonomia e della differenziazione, la volontà di sottrarsi alla tirannia dei contesti di appartenenza (come ad esempio la scuola e l'università) non può prescindere dall'esigenza di una ricchezza di relazioni: ancora una volta individuazione e socializzazione sono da prendere nella loro coappartenenza.

Questo discorso hegeliano mi sembra configurarsi come un *anti-Edipo* (il riferimento è alla tragedia di Sofocle), vale a dire si caratterizza per la denuncia della dismisura insita in ogni pretesa conoscitiva sfrenata e cieca. Hegel, sorprendentemente, ci mette in guardia nei confronti della volontà del soggetto di voler attingere alla propria origine, il voler diventare fondamento di se stesso. Se Edipo è "un conosci te stesso" *onnipotente*, tutta l'argomentazione hegeliana sul riconoscimento decostruisce questa posizione della soggettività. In ciò è in sintonia non con l'eroe protagonista, ma con il senso della tragedia che accenna ai limiti del sapere umano e alla sua vicinanza con la sofferenza e il dolore. Un sapere tragico non appropriativo e che non pretende di arrivare a un fondamento ultimo e definitivo,

Vorrei però finire questa parte dicendo che la "salvezza" hegeliana o avviene nella reciprocità o non si dà. Questo principio della reciprocità è fondamentale: il riconoscimento compiuto è un

movimento di tutte e due le autocoscienze. L'*Auflösung* del conflitto fra le autocoscienze chiede ad entrambe un cambiamento. Nel movimento verso l'altro, il Sé si altera, le due autocoscienze rinunciano alla loro identità presupposta: nel riconoscimento compiuto viene meno il principio originario del Sé, la negazione dell'altro, il progetto onnipotente dell'autosufficienza. Il carattere necessario dell'alienazione hegeliana si lega a questa esigenza di spezzare l'autoriferimento della soggettività. L'autocoscienza nasce folle, dice Žižek, una forza centripeta la possiede, ma sarà se stessa solo nel percorso di uscir da se stessa e la forza della relazionalità costituirà un conflitto permanente nei confronti del suo isolamento e della sua chiusura nell'interiorità. Alla fine la soggettività si mostrerà un "respiro", un movimento incessante di interiorizzazione e di esteriorizzazione.

2. Nella *Fenomenologia dello spirito* il riconoscimento viene tematizzato e approfondito in particolare in tre luoghi. Il primo si trova nel capitolo IV, dedicato all'autocoscienza, intitolato: *La verità della certezza di se stesso*, e in particolare nella sezione intitolata «Dipendenza e indipendenza dell'autocoscienza». La seconda trattazione del riconoscimento si ha alla fine dello *Spirito certo di se stesso*: qui abbiamo una critica della filosofia pratica kantiana che culmina nel riconoscimento come confronto tra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente. Il terzo momento particolarmente significativo consiste in una rivisitazione del riconoscimento che troviamo nel capitolo sul sapere assoluto. Quest'ultima trattazione si fa apprezzare per il suo carattere intenso e concentrato: sono le pagine che ci danno la visione più articolata e profonda del riconoscimento.

Quando Hegel comincia la sezione «Dipendenza e indipendenza» (pagina 153 – traduzione anastatica di De Negri) afferma: «l'autocoscienza è in sé per sé per un'altra», cioè un'autocoscienza non è mai isolata «quindi essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto», è «unità nella duplicazione, è infinità». L'essenza dell'autocoscienza è di essere «il contrario di quello che è. Il movimento del riconoscere è un'unità spirituale nella duplicazione».

La difficoltà del leggere la *Fenomenologia dello spirito* sta sempre nel fatto che essa si muove su due livelli, su quello del *per noi*, cioè dello sguardo del filosofo, del punto d'arrivo, in cui l'articolazione del discorso è tutta *a priori* e, nello stesso tempo, sul piano dell'esperienza della coscienza, la quale percorre la «via del dubbio e della disperazione» per «rischiarsi» a spirito.

Quindi queste affermazioni così perentorie e generali, in cui sembra che Hegel ci dica già che cos'è il riconoscimento, sono solo delle affermazioni fatte dal punto di vista della logica profonda dell'autocoscienza; ma quello che conta per Hegel è che, poi, sia lei a compiere l'*Erfahrung*, per venire a scoprire che essa è il movimento del riconoscere, che la sua essenza è proprio la compresenza di indipendenza e dipendenza, che si può realizzare solo nel confronto con un'altra autocoscienza uguale e distinta.

Dobbiamo tener presente che l'autocoscienza vive la presenza dell'altra come una perdita, dal momento che essa si pone come un tutto, ma poi solo attraverso il confronto-riconoscimento con un'altra autocoscienza arriverà ad essere se stessa. Un esempio di questa dinamica, anche se non nel suo compiersi, lo abbiamo in Antigone, che pensa che la sua legge, la legge del femminile, della notte, della famiglia, del sangue, degli antichi dei, sia l'unica legge. Ed entra in una relazione conflittuale con la legge della città, perché, pur coincidendo solo con una parte, pretende di essere un tutto.

La presenza di un'altra autocoscienza fa sì che la prima perda se stessa, ma poi alla fine (questo non è il caso di Antigone) solo attraverso l'altra arriverà a trovare se stessa. Questo è il modo in cui Hegel imposta la questione (sempre a pagina 153).

L'autocoscienza che è per un'altra è infinità. Questa affermazione hegeliana è di grande portata: l'infinità è una metacategoria attraverso la quale pensiamo la logica del movimento per cui un finito e un determinato vengono meno; l'infinità non è qualcosa d'altro rispetto al finito, ma coincide con l'autocontraddittorietà del finito, con la dinamica che lo conduce al proprio autosuperamento. Hegel, sempre preliminarmente, afferma che l'autocoscienza è un «doppio operare», il suo e dell'altra, ma soprattutto sottolinea che l'autocoscienza non è in grado di disporre per sé dell'altro, se questi «non

opera in sé stesso ciò che essa opera in lui (...) l'operare unilaterale è vano, giacché, ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe» (pp. 154-155).

Hegel quindi considera essenziale il prodursi di una reciprocità. «L'operare – qui il termine tedesco è *Tun* – si sviluppa rispetto a sé e rispetto all'altro, e tanto dell'uno quanto nell'altro», quindi il riconoscimento deve tenere sempre presente queste quattro dimensioni: un operare rispetto a sé e rispetto all'altro e dell'uno e dell'altro. Nel capoverso ventesimo (pag. 155) Hegel ci dice «è da considerare come il processo appare per l'autocoscienza», iniziando così ad esporre quella che viene chiamata *la lotta a morte* tra le due autocoscienze. Una coscienza si trova davanti ad un'altra e pensa che l'esistenza stessa di quest'altra, intesa anche come la sua corporeità, le impedisca di realizzare se stessa e quindi cerca di annullarla, di ucciderla. I capoversi 22, 23 e 24 descrivono questa lotta a morte.

Judith Butler in *Soggetti di desiderio* intitola una parte del suo argomentare: «paradossi corporei: signoria e servitù». Nonostante la Butler si soffermi troppo sul ruolo del desiderio e lo legga in una chiave che rimanda a Kojève, il suo contributo è importante e tocca la questione della «libertà come esclusivo appannaggio» (tema che abbiamo già visto in Thomas Mann a proposito dei tedeschi). Si tratta di comprendere non solo che la libertà costituisce una caratteristica essenziale dell'individuo, ma soprattutto che essa non può prescindere dall'essere incarnata, dall'abitare un corpo. Così se il corpo dell'altro sembra rivendicare la libertà, sulla base della pretesa di esclusività, che è la forma immediata del presentarsi dell'autocoscienza, questo corpo deve essere distrutto. Solo la morte dell'altro sembra che garantire l'autonomia. Ma il negare l'altro comporta il negare sé, in quanto è una lotta contro un aspetto essenziale dell'autocoscienza, che è sempre anche «il contrario di sé». La Butler dà una definizione di questa indipendenza-dipendenza molto acuta, affermando che l'autocoscienza è contemporaneamente una esistenza estatica, un esser fuori di sé, anche se innanzitutto si presenta come una soggettività autonoma, gelosa della propria autodeterminazione.

Il riconoscimento rivela nell'autocoscienza entrambi questi aspetti: autonomia ed eteronomia, chiusura in sé e apertura all'altro. La corporeità dell'altro è un ostacolo alla identità e alla libertà del soggetto, il quale mette a repentaglio la propria vita, considerando il corpo solo come una limitazione. La lotta a morte può essere considerata un «progetto di pura astrazione» (Butler). Le due autocoscienze vogliono entrambe porsi come pura negatività in una reciproca negazione della componente sensibile, corporea, finita della soggettività. Possiamo considerare questo progetto come un'istanza paranoica di completa negazione dell'altro, un progetto che Hegel ci mostra nel suo venir meno, in quanto senza l'esistenza determinata di entrambi non ci sarebbe neanche la libertà, non ci sarebbe l'identità, non ci sarebbe l'autodeterminazione. Quindi appare un nesso, molto importante in Hegel, tra la vita determinata e il suo oltrepassamento. Certo il *télos* dell'esposizione hegeliana comporta un andar oltre il sensibile, il quale, però, resta una condizione ineliminabile della soggettività e il suo superamento non è altro che il suo coniugarsi con la dimensione della pura autocoscienza. Per Hegel, l'uomo deve trascendere l'immediatezza naturale, non può limitarsi alla nuda vita, ma ha bisogno di darle un senso, venendo così a creare quel mondo umano, che nei *Lineamenti di filosofia del dritto* viene appunto dichiarato una «seconda natura». Quindi la lotta a morte ci fa riflettere sulla tensione fra la libertà e l'ineliminabilità del corpo, assicura l'essere incarnata dell'autocoscienza.

La figura del servo, che svolgerà un ruolo decisivo nello sviluppo di questo discorso hegeliano, coincide con l'accettazione dell'ineliminabilità della propria corporeità: il servo è «sintetizzato alla cosalità», resta abbarbicato alla vita. Questa figura dell'autocoscienza esibisce così l'inseparabilità del corpo e della libertà, qualcosa che è costitutivo dell'essere umano. Il signore ci sembra, al contrario, vivere nel terrore del proprio corpo, mostrando una qualche analogia con tutte quelle istanze psichiche (anoressia) o culturali che si identificano con una negazione della corporeità (misticismo, gnosticismo, conoscenza pura).

La dialettica servo-signore nasce dal dualismo fra il voler vivere e il voler essere liberi, l'esperienza del confronto porta entrambe le autocoscienze a invertirsi. Hegel mostra come in questo conflitto, in questa esperienza tra il signore e il servo, ambedue le autocoscienze compiano quella

Verkehrung che non è altro che il carattere proprio dell'esperienza (*Erfahrung*) che costituisce il terreno dell'intera *Fenomenologia dello spirito*. Il servo, dall'essere sintetizzato alla cosa, dall'essere fuori di sé, guadagna la *Selbständigkeit* e alla fine si presenta pienamente come autocoscienza. Il servo incarna la finitezza, il legame con la vita, ma finché coincide solo col riconoscimento del signore, vale a dire si trova nella sua posizione di partenza, perde il carattere di coscienza indipendente. Tuttavia il servo è già anche autocoscienza e dovrà solo diventare consapevole e realizzare la verità della pura negatività dell'essere per sé. L'autocoscienza nella sua condizione servile è un già-non ancora e Hegel ci mostra la dinamica del raggiungimento della sua essenza, che consiste esattamente nell'esperienza della pura negatività.

Hegel incentra la sua esposizione, ricca di suggestioni, sulla paura della morte: il servo «non ha avuto l'angoscia, *Angst*, per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua essenza, ha sentito paura della morte, signora assoluta. È stato così intimamente dissolto, ha tremato nel profondo di sé e ciò che c'era in esso di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività del puro essere per sé che dunque è in quella coscienza». È qui molto chiara la caratterizzazione dell'autocoscienza come puro essere per sé, assoluta negatività. Questo elemento si verrà a coniugare con il tema del lavoro, definito da Hegel «desiderio tenuto a freno», nel senso che il lavoro è una negatività che non annienta, ma è formativa, produce qualcosa di indipendente. Il lavoro toglie la datità immediata della natura e la trasforma in un prodotto, nel quale il servo verrà a ritrovarsi come in qualcosa di suo. In ciò c'è un segmento del riconoscimento: il servo non sarà mai riconosciuto dal signore e quindi mancherà sempre la reciprocità che è essenziale nel riconoscimento, tuttavia per il rapporto del servo col prodotto del suo lavoro, Hegel usa un'espressione molto forte, adopera il termine *Anschauung*, che esprime un intuirsi, un rispecchiarsi del servo nella cosa che ha prodotto, per cui un estraneo e indipendente gli si mostra come qualcosa di proprio. Questo riconoscere l'altro come uguale sarà una componente decisiva del riconoscimento.

Ritorniamo al tema della morte. Hegel usa indistintamente i termini *Angst* e *Furcht* che possono essere tradotti come angoscia e paura. La distinzione classica è che la paura è sempre davanti a qualcosa, mentre l'angoscia non ha propriamente un oggetto e quindi sembra rimandare al nulla o alla morte. Anche Freud nel suo testo *Inibizione, sintomo e angoscia*, traccia questa distinzione tra la paura e l'angoscia. L'angoscia è quel sentimento che non può mai mancare perché è onnipervasivo, mentre la paura si produce sempre nei confronti di qualcosa di determinato.

In Hegel l'angoscia della morte ha a che fare con l'essenza stessa dell'autocoscienza, nel senso che il servo non solo è affaticato in una attività determinata (più avanti, Hegel dirà che c'è una pervicacia del lavoro, perché il lavoro produce qualcosa di sempre determinato), ma in quanto autocoscienza ha anche come essenza la negatività assoluta. Nel servo, allora, si dovrà realizzare anche una potenza negativa universale, non solo la negatività determinata propria del lavoro. Il *télos* di tutto il discorso hegeliano sul riconoscimento è diretto a mostrarci il doppio volto dell'autocoscienza, il suo essere una soggettività dotata di una negatività assoluta e di una negatività determinata. Nel servo ci sono tutti e due questi aspetti: la negatività del puro pensiero e la negatività determinata del lavoro. L'indipendenza e la dipendenza, il riferimento a sé e il riferimento ad altro, ma il servo non raggiunge ugualmente l'essenza dell'autocoscienza, perché non viene riconosciuto dal signore e quindi viene meno quella reciprocità richiesta dal riconoscimento come elemento costitutivo dell'autocoscienza. Inoltre, per Hegel, nel servo l'angoscia della morte resta qualcosa di interiore, quindi l'assoluta negatività non viene espressa verso l'esterno, nei confronti del signore. Per queste ragioni nella dialettica servo-signore non si realizza il riconoscimento, anche se la logica che presiede al movimento è già quella del riconoscimento.

Quindi, la dialettica servo-signore ci consegna il problema che Hegel tenta di risolvere alla fine dello *Spirito certo di se stesso* con il conflitto tra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente. A questo livello abbiamo da un lato il sapere, l'universale e dall'altro abbiamo l'agire che è sempre singolare. Nel rapporto tra servo e signore, la particolarità è data dal lavoro; nel movimento finale tra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, invece, il confronto si produce tra il sapere puro,

che è dato dall'autocoscienza giudicante e la particolarità sempre legata all'azione umana, a quella figura che Hegel chiama il «Sé agente». La conclusione dello *Spirito certo di se stesso* sancisce il compimento del Sé e ciò avviene essenzialmente per lo specifico ruolo assicurato dall'autocoscienza agente. Possiamo allora dire che il riconoscimento si compie se facciamo fino in fondo i conti con l'agire umano, con la sua tragicità, finitezza, particolarità.

Quando Hegel nel capitolo finale della *Fenomenologia* deve definire il sapere assoluto, usa la formula decisiva: «*essere presso di sé nel suo essere altro come tale*», che esprime anche il tratto costitutivo del riconoscimento, dell'*Anerkennung*. Per comprendere questo aspetto essenziale dobbiamo cogliere il senso del protagonismo del *Selbst*, dell'autocoscienza. Essa mostra un destino sospeso tra la dissoluzione e la salvezza, tra l'autodistruzione e la realizzazione. Gli accenti con cui Hegel stigmatizza i rischi di dissoluzione dell'autocoscienza, sottolineano un eccesso di interiorità, (ricordiamoci di Thomas Mann). Nello Spirito certo di se stesso e nel Sapere assoluto, il discorso sul riconoscimento mostra come l'autocoscienza si trovi costantemente in bilico, fra il perdersi e l'accesso a se stessa. La chiusura in sé, l'angoscia davanti all'alienazione è per Hegel «il peccato supremo contro lo spirito», che l'autocoscienza compie rifiutandosi a quella relazionalità intersoggettiva, che è indispensabile tanto all'accadere dello spirito quanto al compiuto divenir se stessa dell'autocoscienza.

Tuttavia, lo spirito non è una generica intersoggettività, bensì il compiersi e l'autocomprendersi di un processo logico-storico. Hegel inizia la sezione sullo spirito certo di se stesso con una metafora geopolitica o meglio geofilosofica: parla di un passaggio dalla Francia alla Germania, cioè dalla Rivoluzione francese alla filosofia pratica kantiana e post kantiana. Hegel si impegna a discutere le aporie della filosofia kantiana: il protagonista a questo punto diventa il *Gewissen*, cioè una forma di soggettività che incarna il sapere del puro dovere e la sua volontà di agire. Il *Gewissen* può essere tradotto come coscienza morale, coscienza certa, *animo coscienzioso* e indica essenzialmente l'autocoscienza agente. Si tratta di un termine usato da Jacobi, che indica una coscienza che agisce persuasa di compiere il bene. Hegel lo chiama il «terzo Sé», perché lo considera la forma di soggettività che costituisce il punto di approdo della tradizione occidentale, dai Greci fino alla Rivoluzione francese e quindi al suo tempo.

Una ricostruzione, quella hegeliana, che individua quale filo conduttore della tradizione occidentale il ruolo del Sé singolare: nella *Fenomenologia* siamo ben lontani da nozioni quali spirito del popolo, spirito del mondo o astuzia della ragione. Il «primo Sé», la forma aurorale di soggettività singolare è costituita da Antigone, la quale emerge dal tutto della *polis*, ma in una modalità ancora segnata dall'immediatezza e dalla naturalità, così da configurarsi come «carattere», vale a dire come una soggettività «posseduta da un unico *pathos*». Il «secondo Sé» raccoglie quelle forme di soggettività, che nella modernità si contrappongono a istituzioni dominanti quali la Chiesa, lo Stato e lo stesso «corso del mondo». In queste pagine della *Fenomenologia* Hegel sembra ispirarsi ai romanzi di formazione, *Bildungsromane*, nei quali il protagonista è un giovane individuo che vuole arrivare a realizzare il proprio talento, le proprie attitudini, ma il mondo che lo circonda lo ostacola e lo costringe a una lotta costante. Il «terzo Sé» è, come ho detto, il *Gewissen*, l'autocoscienza agente, che rappresenta il soggetto individuale protagonista della modernità.

Per Hegel l'azione, *Handeln*, è sempre propria di un soggetto singolo e il suo risultato sempre particolare assicura il piano del *Dasein*, della realtà intesa come ciò che sussiste in modo contingente. Quando Hegel contrappone il sapere assoluto alla religione, sviluppa un'argomentazione nella quale il punto di differenziazione è costituito dalla mancanza nella comunità religiosa di un autentico Sé agente e quindi da una sua decisiva carenza di effettualità. A contrapporsi alla comunità religiosa è quella forma di comunità immanente che si sprigiona nel riconoscimento fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, alla quale viene a legarsi la dimensione di particolarità (contrapposta all'universalità del giudizio), ma soprattutto il prodursi di quella piena effettualità che permette di affermare il raggiungimento dell'unità fra il pensiero e l'essere e quindi il compiuto accadere dello spirito. Vediamo allora il valore strategico del riconoscimento e il suo stretto legame con il sapere assoluto, vale a dire con il concetto della scienza filosofica. Nel riconoscimento è in

gioco il passaggio dalla realtà prodotta dall'autocoscienza agente, che si presenta come un semplice *Dasein*, alla realtà effettuale, alla *Wirklichkeit*. Si tratta né più né meno del compito che Hegel assegna alla conoscenza filosofica e del quale la *Fenomenologia* costituisce la giustificazione logico-storica. Nel riconoscimento fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente l'unità che si raggiunge prende le mosse da un massimo di separatezza, perché tra il pensare e l'agire c'è una differenza abissale. Il mio intento consiste nel valorizzare il carattere epistemologico del riconoscimento che incontriamo nella *Fenomenologia*. Esso ci presenta due autocoscienze che sono entrambe unità di sapere e realtà, ma nell'autocoscienza giudicante in una forma solo ideale e nell'autocoscienza agente solo reale. Quindi la conoscenza filosofica, il superamento finale del punto di vista della coscienza, richiede il convergere fra due unità di soggetto e oggetto che nella loro distinzione rimangono unilaterali. Il riconoscimento offre l'esibizione concreta di questo venirsi incontro del piano della realtà e di quello del pensiero, in unificazione che diventa possibile nel momento in cui entrambi i poli mostrano la loro differenza interna e quindi la capacità di unificarsi con la propria alterità uguale e distinta. Il riconoscimento, nel mettere insieme un'unità tra sapere e realtà ideale e un'unità fra sapere e realtà reale, esprime la forma stessa del sapere assoluto.

Vediamo ora come nel capitolo sul sapere assoluto Hegel viene a presentarci la dinamica del riconoscimento. L'autocoscienza giudicante chiusa in se stessa incarna la pretesa di autosufficienza del sapere, l'autocoscienza agente, al contrario, resta legata alla particolarità dell'azione. Il riconoscimento si compie quando l'autocoscienza giudicante rinuncia alla sua durezza, «fa getto di sé». Questo è l'atto decisivo: il sapere abbandona il proprio autoriferimento, l'uguaglianza con sé, che costituisce il suo carattere intrinseco, ed esce da se stesso, «ferisce se stesso». Quest'atto è presentato da Hegel come il «perdono», *Verzeihung*, che viene inteso come «rinuncia» *Verzichtung*. Dobbiamo intendere tutto ciò non solo sul piano etico-antropologico del confronto fra due forme di soggettività, ma soprattutto sul piano epistemologico come una visione del sapere filosofico che si impone di abbandonare l'autosufficienza e l'autoriferimento e di «fare spazio» a ciò che gli è radicalmente altro, la realtà prodotta dall'agire umano.

Questa lettura epistemologica del riconoscimento non vuole sostituirsi a quella etico-politica e quindi si impegna a sottolineare l'importanza, sempre nel capitolo sul sapere assoluto, della sovrapposizione che Hegel compie fra il concetto e l'anima bella. Il concetto è l'espressione più alta del sapere filosofico come autodeterminazione e riflessività, mentre l'anima bella incarna la compiutezza di una soggettività morale. Quando Hegel l'aveva introdotta nello spirito certo di se stesso aveva mostrato la sua dinamica di dissoluzione, il suo dileguare nella «vuota nebulosità» e «nel brusio di campane». Il sovrapporsi del concetto all'anima bella diventa così un monito al suo chiudersi in se stesso, offrendo indicazioni di grande importanza. Possiamo dire che con questo discorso hegeliano siamo davanti a un invito a considerare il conoscere filosofico come un lavoro, una fatica, un'attività che è costretta a calarsi nel contenuto, in qualcosa che innanzitutto gli è estraneo e rispetto al quale deve evitare di dispiegare una negatività assoluta, ma, al contrario dar vita a una negatività che come quella del lavoro sia trasformatrice e formatrice di un oggetto, che non coincide con il soggetto conoscente, nel senso che gli è nello stesso tempo uguale e distinto. Ci troviamo così davanti a una visione non puramente appropriativa del sapere filosofico, a una disposizione volta a concedere spazio e cittadinanza a un contenuto da prendere innanzitutto nella sua autonomia.

Credo che possa essere ricca di interesse la prospettiva interpretativa che cerca di mettere a confronto il lavoro del servo che è *poiesis*, lavoro fisico su oggetti fisici, con l'agire, che è *praxis*, attività che ha un fine immanente. Da questo confronto fra lavoro e azione può emergere una precisa caratterizzazione della visione hegeliana della conoscenza filosofica. Nell'accostamento di queste tre forme di attività conquistiamo tutto lo spessore della soggettività hegeliana come processo di soggettivazione che si compie nel riconoscimento. Mi sembra che in questo modo emerga quanto Hegel sia lontano dalla «metafisica di una volta», dal suo semplice affermare l'unità di essenza ed esistenza. Nella *Fenomenologia* l'unità di essenza ed esistenza diventa un compito del conoscere, un compito del quale il capolavoro hegeliano vuole essere la giustificazione, ricorrendo ad una esposizione che ha tanto il versante teoretico della messa in luce dei limiti della coscienza e

dell'intelletto, quanto quello storico di una rilettura della tradizione occidentale dalla Grecia fino alla Rivoluzione francese e alla modernità.

Ritornando alla trattazione del riconoscimento, essa ci mostra in modo indiscutibile il fatto che è l'azione che costringe il pensiero puro a scendere sul piano dell'esserci, della determinatezza della particolarità. Il conoscere speculativo si apre così a sempre nuove realtà, prodotte dall'agire umano. Il pensiero filosofico non resta chiuso nella sua riflessività, ma scende sul piano di un'alterità, libera e indipendente. Se oltre al lato epistemologico guardiamo al lato etico-politico del riconoscimento il suo messaggio appare estremamente chiaro: la soggettività diventa libera accettando la libertà dell'altro. L'individuo moderno ha per Hegel la possibilità di superare l'*insocievole socievolezza* di Kant cioè di trovare, a partire dalla sua particolarità, un'unità che non sia una forma di dominio. Il riconoscimento infine mette in guardia dai rischi della chiusura interioristica della soggettività, dal «cuore» come elemento fondante della comunità. Il cuore per Hegel può essere duro e limitato: può produrre la pervicacia di una chiusura interiore come nell'anima bella e circoscriversi in una dimensione che non fa i conti con le lacerazioni dell'agire, con la vita nella infinita ricchezza delle sue relazioni.

Vorrei sottolineare ancora in conclusione l'importanza del negativo in Hegel e ricordare una delle sue accezioni più significative. Al culmine della *Fenomenologia* troviamo una sorprendente vicinanza fra il sapere come godere di sé e il dolore del finito. Lo spirito si ricongiunge con sé attraverso un «calvario», che coincide con il venir meno della sua «inerte solitudine» e con il suo autocomprendersi. Il tema aristotelico del sapere come godere di sé, che Hegel cita alla fine dell'*Enciclopedia*, deve essere letto alla luce proprio del finale della *Fenomenologia*. Il sapere assoluto che sorge dal travaglio del negativo deve accettare di sapersi sacrificare e aprirsi alla natura e alla storia. Un sapere ormai capace di godere di sé si impegna a fare i conti con l'esteriorità naturale e la contingenza storica. La filosofia di Hegel ci appare così portatrice di un estremo accostamento fra la radiosità dell'assoluto e la contingenza e la caducità della realtà umana. La contemplazione filosofica e la prassi trasformativa sono debitorie l'una dell'altra, riuscire a tenerle insieme, al di là di una mera opposizione dualistica, è il compito dialettico che alimenterà nel profondo il pensiero di Marx.