

## PREFAZIONE

Quando, nel 1945, Cesare Luporini pubblicò, per la prima volta in italiano, il frammento hegeliano su «*La contraddizione sempre crescente...*»<sup>1</sup> non solo l'immagine dominante di Hegel era quella costruita dallo storicismo crociano o dall'attualismo gentiliano, quella – per così dire – di un Hegel “sistematico”, chiuso nella visione di una tranquilla dialettica del divenire storico, ma era, soprattutto, quella di un Hegel che non mostrava alcun segno del laborioso percorso che lo aveva condotto a disegnare quel “sistema”. Il referente storico di quella riflessione (la Rivoluzione francese) veniva messo in ombra

Quel frammento non era del tutto ignoto alla cultura italiana. Dilthey ne aveva già parlato nel 1905 e gli studi diltheyiani sul “giovane Hegel”, se erano stati ignorati dal Croce, quando aveva scritto il suo *Saggio sullo Hegel*, erano ben noti al De Ruggiero, quando nel 1947 pubblica il volume su *Hegel*<sup>2</sup> per la sua *Storia della filosofia*. Sennonché, lo Hegel di De Ruggiero è ancora ortodossamente chiuso nella veduta idealistica. Lo Hegel di De Ruggiero non ammetteva incertezze e oscillazioni. Nel suo ben compatto Sistema la Ragione si dispiegava tranquilla e solenne.

Publicando quel frammento, Luporini non pensava di proporre un Hegel *progressivo* (come, in seguito, farà con Leopardi), ma piuttosto un Hegel consapevole di quanto sia difficile che il Concetto si realizzi

<sup>1</sup> La stesura del frammento è fatta risalire al periodo tra il 1799 e il 1800. Il Dilthey lo discute nel suo volume *Storia della giovinezza di Hegel* (1905), ed. it. a cura di G. CACCIATORE e G. CANTILLO, Guida, Napoli 1986, pp. 179-181. Con il titolo *Libertà e destino* venne pubblicato nel 1913 dal Lasson, nel VII volume delle *Sämtliche Werke*. La versione italiana di Cesare Luporini apparve in «*Società*», I (1945), insieme al suo commento, sotto il titolo: *Un frammento politico giovanile di G. F. Hegel*, ora in ID., *Filosofi vecchi e nuovi*, Editori Riuniti, Roma 1981. Un commento del frammento è anche in R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987 e in R. FINELLI, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 215-222.

<sup>2</sup> Cfr. G. DE RUGGIERO, *Hegel* (1947), Laterza, Bari 1972, pp. 17-20 e pp. 33-46.

nel divenire storico e che la Verità si incarni nel mondo. Lo Hegel di quel frammento vede che razionale e reale sono lungi dal coincidere immediatamente. Luporini pensava a un Hegel che nella storia coglie una forma incompiuta: la storia come uno spazio entro cui la soggettività moderna deve ancora costruire le proprie figure. Quello spazio appariva a Hegel come un continente ancora tutto da colonizzare.

D'altra parte, l'idea di un Hegel "a-sistematico" non era del tutto nuova. Già un allievo del Rickert, Emil Lask, aveva posto in evidenza come nella filosofia hegeliana «non man[chi] affatto il pensiero del futuro». «Al puro restare nel passato – scriveva ancora Lask – e al permanere in astratte forme irrigidite egli [Hegel] ha sempre contrapposto il *processo* dello sviluppo razionale che progredisce verso nuovi stadi, il soffio dello spirito concreto del mondo, il profumo del mondo degli spiriti, che penetra – egli dice – anche nelle solitudini più remote»<sup>3</sup>.

V'è, dunque, in Hegel, l'idea che si possano "forzare" le chiusure, la coazione a ripetere il sempre-uguale che il tempo presente tende ad imporre. In questo, appunto, stava il suo aver incorporato i temi della Rivoluzione francese. Temi con cui non cesserà mai di confrontarsi, anche se le sue prospettive analitiche verranno via via modificandosi.<sup>4</sup> Anche nelle opere più mature, infatti, egli si riferirà alla Rivoluzione francese come ad una «splendida aurora» o come al momento «in cui sembrò che lo Spirito si conciliasse con il mondo». Senonché, tutto può giocarsi intorno a quel «sembrò», come se quella "conciliazione" non sia stata altro che una illusione o un inganno. Oppure che essa si sia effettivamente realizzata, ma solo per un *momento*, perché subito dopo razionale e reale, Spirito e mondo sono tornati a distanziarsi. Certo è che all'alba della storia dell'Italia repubblicana a Luporini poteva *sembrare* che si ripresentasse una nuova «splendida aurora».

Quel frammento non conteneva solo l'anelito ad una vita migliore. Esso disegnava già, in chiaroscuro, i tratti fondamentali dell'auto-contraddittorietà del mondo moderno. Individuava sì nella Rivoluzione

<sup>3</sup> E. LASK, *Hegel e la concezione del mondo dell'Illuminismo* (1905), in ID., *Filosofia giuridica*, a cura di A. Carrino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, p. 90. Emil Lask è un filosofo che meriterebbe maggior fortuna in Italia. Tra i suoi allievi e interlocutori ci furono Lukács, Heidegger, Jaspers, Radbruch.

<sup>4</sup> Su Hegel e la Rivoluzione francese cfr. J. RITTER, *Hegel e la Rivoluzione francese*, tr. it. di A. Carcagni, Guida, Napoli 1970; B. DE GIOVANNI, *Hegel, la Rivoluzione francese e la società civile*, in «Critica marxista», a. IX, n. 3, pp. 157-175, e S. DELLAVALLE, *Hegel e la rivoluzione*, in AA.VV., *Sulla rivoluzione. Problemi di teoria politica*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 167-188.

francese il compiersi delle modernità, ma proprio l'immagine della Rivoluzione rifletteva le aporie di quel "compimento". Questo stesso compimento appariva talmente denso di tensioni da lasciar intravedere il possibile rompersi di ciò che si era o appariva già realizzato. La stessa storia della Rivoluzione esibiva questioni irrisolte. In che rapporto stavano gli anni del Terrore con la Rivoluzione dell'89? Il Terrore era stato necessario per l'affermazione dei valori rivoluzionari o ne era la diretta negazione? O, ancora, contenevano gli anni del dominio giacobino un "nucleo razionale" che meritava di essere ulteriormente svolto?

Si può certo discettare su quale sia stata la posizione hegeliana di fronte alla violenza giacobina o si può osservare come la sua posizione muti nel tempo e come la via "rivoluzionaria" (o soggettivistica) individuata in quel frammento venga progressivamente abbandonata. Ma resta il fatto che con la Rivoluzione francese egli vede aprirsi una nuova epoca storica segnata da una «contraddizione sempre crescente». Questa è, per Hegel, la modernità: un'epoca in sé mai conclusa, un'epoca – come diranno Marx ed Engels nel *Manifesto del Partito Comunista* – in cui le forze produttive vengono continuamente rivoluzionate. In questo senso, essa è l'epoca della «rivoluzione in permanenza».

Ma, non basta. Quella contraddizione non scaturisce da meccanismi o leggi naturali, ma dallo scontro tra soggettività. L'idea di un evolversi meccanico, naturale del mondo è, ormai, alle spalle della filosofia moderna. La cesura tra la natura e la società – che già Rousseau aveva colto – è un dato ormai pienamente acquisito. Con l'idealismo hegeliano la "natura" è riassorbita nel mondo "artificiale" della storia. Non esiste ritorno al "non-artificiale". In questo, appunto, consiste l'idealismo hegeliano: la natura si è dissolta nel mondo storico. Non v'è speranza di ritrovare "mondi vitali" che non siano colonizzati. V'è solo la possibilità che le diverse soggettività, che si costituiscono entro l'"artificialità" della storia, portino a compimento il progetto intorno a cui si è formato il mondo moderno: che il suo anelito alla ricomposizione tra coloro cui la vita è soltanto «offerta e permessa» e «coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea» (il superamento della scissione tra coloro che sentono e coloro che comprendono, dirà Gramsci) giunga a compiersi.

Se è questo il significato di quel frammento, allora si comprende bene perché Luporini lo riproponesse nel 1945 su «Società», quando la ricostruzione della Nazione impegnava ad un nuovo inizio. Si comprende perché Claudio Bazzocchi lo riproponga oggi<sup>5</sup>, quando appare

<sup>5</sup> Si veda il saggio qui di seguito pubblicato, *Libertà e destino*, a partire da p. 45.

necessario tentare una soluzione alle scissioni che attraversano la nazione italiana. E, attraverso quel frammento, Bazzocchi ci ripropone un'antica idea del "fare politica": la politica come mediazione e non come espressione di interessi corporativi e lotta tra opposti egoismi (non come «particolare contro particolare», dice Hegel); ci ripropone, invece, un'idea della politica come continuo tentativo di superare la scissione che attraversa il genere umano.

Ora, è legittimo che diverse concezioni si confrontino sui modi della ricomposizione del genere umano; che diverse culture misurino le loro sensibilità e capacità di essere "universali". Starei per dire che è proprio della politica il confronto tra "universali". È proprio nel "cielo della politica" che si svolge la lotta decisiva. Ma, appunto, la lotta non può essere tra "particolari". Ogni cultura o progetto politico deve essere misurato sulla sua capacità di progettare forme di vita che abbiano (o pretendono di avere) un valore universale.

Questo, mi sembra, è il nodo teorico che il "commento" di Bazzocchi a quel frammento porta ad evidenza: criticare ogni forma di corporativismo, rimettere in primo piano la lotta per l'"universale". L'individuazione di un tale fine passa, nella sua analisi, attraverso tre momenti specifici:

1) una critica dell'individualismo o, più esattamente, una critica della concezione dell'individuo come *presupposto* e la riaffermazione dell'idea che l'individuo è sempre *posto* entro un sistema di relazioni. Per questo Hegel non si limita a parlare di *Moralität* (la coscienza interiore o la morale privata), ma discute della di *Sittlichkeit* (l'etica pubblica, i comportamenti e i costumi di una società).

2) «L'anelito ad un reciproco avvicinamento», ad una nuova forma di socialità che porta a concepire la politica come relazione e come "amore per la relazione".

3) La costruzione di una mediazione tra coloro che hanno bisogno di divenire consapevoli di «ciò che li tiene prigionieri» e l'esigenza di quanti hanno bisogno di «trapassare dalla propria idea nella vita», ovvero: di un rapporto organico tra umili e sapienti.

Senonché, proprio la corretta individuazione di questi tre nodi – per cui in quel frammento altri videro un gramscianesimo *ante litteram* di Hegel – ci porta a muovere una osservazione che, se tocca solo in parte il saggio di Bazzocchi, tuttavia riguarda una parte non piccola del marxismo "radicale" italiano. Se, infatti, il nodo è restituire alla politica la sua originaria funzione di strutturare il sistema di relazioni sociali; se si tratta di sottrarre l'individuo all'alienante e narcisistica cultura

dell'individualismo e dell'"amor di sé", perché immaginare – secondo uno schema marcusiano che continua a inseguirci – una contrapposizione tra lavoro produttivo e "principio del piacere"? Perché continuare a contrapporre Schiller<sup>6</sup> a Marx? In verità, è solo il lavoro a istituire un sistema di inter-azione tra gli individui e a costituirli come soggetti interdipendenti. È il lavoro come interazione a dare un fondamento materiale alla *Sittlichkeit* e a consentire di sfuggire alla *Moralität*. Si potrebbe, anzi, aggiungere che solo nell'ottica del lavoro-interazione è possibile evitare che problemi politici o sociali possano essere ritradotti in problemi morali, il che, inevitabilmente, li rende irrisolvibili, perché, quando entra in campo la coscienza del singolo individuo, questi non può che limitarsi ad obbedirle, ma se ognuno si sente in dovere di inseguire solo e unicamente il proprio "demone" o la propria coscienza (come fece qualche tempo fa l'onesto Lutero), allora ogni dialogo è interrotto, ogni forma di vita in comune è spezzata.

Ecco, allora, che al centro di questo saggio emerge la questione del postmoderno, ovvero: di come sia possibile ai tempi dell'individualismo (della chiusura di ogni individuo nella morale privata o nel piacere privato); come sia possibile ai tempi del frantumarsi di principi comuni, ordinare, "mettere in forma" la vita sociale.

Per affrontare un simile nodo, si deve, innanzitutto, identificare correttamente il carattere dell'ideologia oggi dominante: il postmoderno. Si deve, cioè, comprendere che essa rappresenta, di fatto, la critica pienamente dispiegata della forma del lavoro come interazione e, conseguentemente, della democrazia organizzata. Ciò che il postmoderno vuole occultare è il fatto che è il lavoro a produrre la ricchezza sociale e il sistema delle mediazioni intersoggettive. È il lavoro a costruire intorno al singolo individuo la rete relazionale che lo forma e lo protegge.

Nel secolo scorso la prima manifestazione dell'ideologia del postmoderno è stato il marinettismo con la figura dell'intellettuale-vate che vuole creare nuovi stili di vita, determinare nuovi comportamenti. L'arte diviene vita e pretende di trasformare il mondo. Sennonché, per plasmare il mondo secondo la propria volontà, occorre preventivamente de-costruirlo. Quell'ideologia è, in questo senso, *rivoluzionaria*: distrugge le forme esistenti, ma, nello stesso tempo, non accetta che siano posti limiti alla sua volontà di configurare il mondo secondo la propria

<sup>6</sup> Ci riferiamo naturalmente allo Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, di cui si veda l'edizione italiana a cura di A. Sbisà, La Nuova Italia, Firenze 1970.

immagine. L'obiettivo fondamentale di quell'ideologia è, dunque, la realizzazione di una "rivoluzione permanente"; è la decostruzione delle strutture della democrazia moderna (che limitano la volontà di potenze particolari) e la conseguente instaurazione di una sorta di anarco-capitalismo. L'apologia postmoderna del frammento, la sua stessa critica del finalismo storico (o, meglio, di ogni progetto di crescita eguale e ordinata della società) è, di fatto, critica della democrazia dei moderni. Critica di ogni pensiero che immagini che le vite individuali possano svolgersi entro un sistema di relazioni auto-regolato.

Senonché, se è questa la chiave per interpretare la concezione hegeliana della modernità; se, cioè, la modernità altro non è che l'idea di una democrazia organizzata, o, più esattamente, di una forma che sappia unificare soggettività diverse, portatrici di "universali" in conflitto (e in ciò, nonostante la fase del Terrore, stanno la modernità e la razionalità della Rivoluzione francese), allora diviene anche possibile sottrarre la teoria della dialettica alla immagine semplicistica del superamento-annullamento degli opposti nella sintesi.

La chiave per un recupero della dialettica è ancora nel concetto di lavoro. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, individuando nella Riforma e nel Rinascimento gli elementi primi della filosofia moderna, Hegel osserva: «Nell'esercizio d'un mestiere, l'individuo non può far conto che sulla sua libera attività; è l'individuo il principio motore e produttivo. Gli uomini sono giunti a sapersi liberi, a far riconoscere la loro libertà; essi sono pervenuti a scorgere, tramite il lavoro svolto dalle loro mani, che essi erano coloro che avevano la forza d'essere attivi in favore dei loro interessi e dei loro scopi»<sup>7</sup>.

È, dunque, nella generalizzazione del lavoro nella sua forma più astratta che l'uomo scopre la propria interiorità e la propria libertà. Il lavoro non è più determinato e condizionato solo dai tempi e dalla struttura materiale della natura, ma sempre di più lo è dalla pura capacità creativa delle "mani". È questo che Marx indicherà come lavoro *sans phrase*. Senonché, attraverso questo processo, che lo porta alla scoperta del Sé, l'uomo giunge a separarsi e a contrapporsi alla natura stessa, dimenticando di essere anch'egli *parte* della natura. Questa opposizione non può essere superata – come abbiamo già detto – con un "ritorno alla natura" o immaginando che essa costituisca, comunque, un *prius* rispetto al pensiero, perché ciò porterebbe semplicemente a togliere uno dei

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 431.

due termini: l'uomo stesso. Il *medium* che conserva e unifica entrambi gli opposti (l'uomo e la natura, il soggetto e l'oggetto) è solo quel lavoro *sans phrase*. Per Hegel (e, successivamente, per Marx) l'unità degli opposti si realizza solo nel ricambio organico. E solo perché nel cuore della modernità si dà questa forma del lavoro come mediazione è possibile risolvere quella opposizione. Nella mediazione che il lavoro instaura è, infatti, iscritto lo sforzo incessante alla ricomposizione, al superamento della scissione.

Possiamo, allora, provare a precisare questo nostro discorso, ritornando sulle pagine della *Filosofia dello spirito jenesse*, acutamente commentate da Bazzocchi, in cui Hegel ricostruisce il «processo di formazione» (*Bildungsprozess*) del soggetto. In queste pagine, dopo aver indagato la “notte della coscienza” («l'uomo è questa notte, questo puro nulla che tutto racchiude nella sua semplicità»), Hegel passa a descrivere il movimento che porta l'uomo a riconoscersi nel mondo oggettivato e nella relazione con gli altri uomini: «Questo esser-per-me che aggiungo all'oggetto, è quella notte, quel Sé in cui lo sprofondavo, che ora è emerso, è oggetto per me – e ciò che mi sta davanti è la sintesi di entrambi, contenuto ed io. Ma proprio in ciò è stato tolto l'oggetto esteriore *come tale* – è <diventato> un altro da ciò che *esso* è, è caduto sotto il dominio del Sé, ha perduto il significato di essere immediato, indipendente»<sup>8</sup>.

L'esteriorità dell'oggetto, la “natura”, è stata tolta, non è più un *immediato*. Ma immediata non è più neppure la coscienza interiore: la “notte della coscienza”, “questo puro nulla” è divenuto un qualcosa che è *segnato* dalla coscienza. Tra il Sé e l'oggetto si è instaurata una *mediazione*. E questa mediazione altro non è che «la fatica del Concetto» che ha portato il Sé fuori di sé. La follia stessa – ci dice Bazzocchi – è questo “uscire di sé”: l'uscire dalla notte della coscienza. Il Sé non è più chiuso, “conservato” nella notte, nell'inconscio, ma è entrato in relazione e in comunicazione con ciò che è l'altro da sé. Dopo esser sprofondato negli abissi della propria interiorità, il Sé ha ritrovato, ha ricordato e portato a consapevolezza il suo rapporto con l'altro. L'analisi del rapporto madre-bambino, che Bazzocchi sviluppa, muovendo dal § 405 dell'*Enciclopedia*, è assai significativo. È, infatti, il rapporto del bambino con la madre – sin da quando sta nel suo grembo – a segnare la *ipseità* del bambino stesso, mettendolo in comunicazione con il mondo. «Possiamo dire – osserva Bazzocchi – che la rappresentazione del reale nell'*infans*

<sup>8</sup> G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 72.

– e per tutta la vita dell’adulto – ha bisogno dell’Altro. Si tratta infatti di uno spazio simbolico – l’unico che può essere metabolizzato dal bambino – che, come tale, dovrà prima soggiornare nella madre»<sup>9</sup>. La madre, dunque, è il “genio” – come dice Hegel – che mette in relazione il bambino con la realtà; ne costituisce la mediazione e la forma prima di intuizione-appropriazione di quella realtà. La costituzione della soggettività del bambino è mediata dall’altro. La sua coscienza e la sua stessa libertà scaturiscono da questo suo essere in una relazione comunicativa. La coscienza dovrà sempre *rimemorare*, rifare questo percorso di riconoscimento della sua relazione con l’altro, per essere consapevole di se stessa, del suo “esser divenuto”. Lo stesso atto del ricordare si trasforma nell’atto del riconoscere l’altro. Questa è la *Errinerung*.

Ma è questo un processo tutto interno alla coscienza? Un percorso che l’“io” compie in se stesso? Un movimento puramente soggettivo che si svolge entro la “coscienza pura”? In breve un “Atto puro”. Assolutamente no!

La anamnesi dell’esperienza della coscienza è sempre nella relazione con l’altro. La distanza di Hegel da Kant è, in questo punto, decisiva. Hegel non compie alcun percorso nell’interiorità dell’io, per individuarne le “strutture elementari” e giungere, così, alla definizione di un Io Trascendentale. È, invece, la notte della coscienza interiore che egli vuole abbandonare. Nell’atto stesso del ricordare quella coscienza interiore è già dileguata. L’Io è questo essere in rapporto all’altro (*mit-sein*). Anzi, non può essere – sin da nascituro – se non in questa relazione. E ciò che giunge a *rimembrare* non è altro che il suo *mit-sein*. Il percorso della sua costituzione non può più dimenticare questo altro. Anzi, egli “si perde”; perde la sua stessa identità e il suo esser-divenuto Sé, se perde l’altro da sé. Il suo atto costitutivo è di una estrema *impurezza*.

La costituzione del soggetto è, dunque, un processo soggettivo-oggettivo. Ma, si badi, unità-distinzione di soggetto-oggetto che non è alla fine del processo, se non in quanto è già alla sua origine. Anzi, a rigore, non c’è un fine ultimo, in cui tutto giunge a disvelarsi nella coscienza soggettiva (come, invece, immaginava Lukács), ma c’è solo un *inizio* in cui sta già tutta la drammaticità, la tensione e l’irrisolutezza di quella distinzione che *dovrebbe* giungere a farsi unità. Una distinzione, appunto, che *deve* (o può) farsi unità, solo se la follia porta il sé a riconoscersi nell’altro; solo se il bambino giunge a riconoscere, a *rimembrare*

<sup>9</sup> Si veda il saggio di Bazzocchi, qui di seguito pubblicato, *La notte della conservazione*, p. 150.



la voce della madre; solo se il singolo individuo giunge a riconoscere la propria storia individuale nella storia collettiva.

Che cosa è, allora, questo individuo, se non è la coscienza pura del soggetto? Esso è *corpo* (o, se si vuole, tempo-spazio) che deve ritrovare la propria corporeità nell'atto stesso in cui riconosce la sua *dipendenza* da altri corpi e la sua riproducibilità nello scambio con il mondo materiale e con gli altri soggetti-corpi. Questa finitezza spazio-temporale fa, appunto, dell'uomo un soggetto "bisognoso", dipendente dall'altro e che con l'altro instaura una interdipendenza *oggettiva*. L'esser interdipendenti non è un fatto sentimentale o un atto di volontà. Non si riconosce l'altro perché si è amorevoli o perché, semplicemente, lo si vuole, ma perché è, per così dire, nell'"ordine delle cose". La relazione con l'altro è una interazione *oggettiva*. Anzi, solo entro questa interazione oggettiva si è e si diventa *soggetti*. Questa interazione non è, dunque, spirituale, ma *materiale*. Si dà per la finitezza "bisognosa" degli stessi corpi che devono riprodursi. Questa interazione non è altro che lo stesso "ricambio organico" che mette l'uomo in relazione con la natura e con gli altri uomini. È la "fatica del Concetto"; anzi è il *lavoro*, in quanto questo termine indica in maniera meno spirituale ma più complessa, implicando anche la materialità di quella fatica, la stessa "fatica del Concetto". Definendo lavoro l'atto attraverso cui l'uomo produce il suo mondo e riproduce la sua esistenza, a quella espressione viene ad essere tolta qualsiasi connotazione spiritualistica e si evidenzia, invece, la materialità di quella fatica che costituisce e riproduce la soggettività, per ed entro lo stesso mondo materiale.

Per queste ragioni, Marx ha potuto scrivere: «La grandezza della *Fenomenologia* hegeliana e del suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – consiste dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come disoggettivazione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che di conseguenza egli coglie l'essenza del *lavoro*, e intende l'uomo oggettivo, vero perché uomo reale, come risultato del suo proprio lavoro»<sup>10</sup>. Il processo di riproduzione è, dunque, unità-distinzione di soggettività e oggettività, di lavoro e natura: lavoro che trasforma la natura, per riprodursi come corporeità e, quindi, come natura. Nulla può far pensare al lavoro come un Atto puro, se non la sua riduzione ad una pura attività intellettuale che pretende di

<sup>10</sup> K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 167.

sussumere dentro di sé il lavoro materiale. La teoria dell'Atto puro è questa nullificazione della materialità della prassi umana. È la negazione dell'esistenza materiale, oggettiva della divisione del lavoro e della assimilazione-subordinazione del lavoro manuale al lavoro intellettuale. In questa assimilazione è tolta ogni differenza, ogni divisione, e la soggettività riconosce l'altra soggettività solo in quanto *simile a sé*. L'io riconosce il non-io, solo in quanto "fatto a propria immagine e somiglianza".

Se, come osserva Marx, Hegel, nel suo linguaggio, ha saputo vedere la centralità del lavoro, lo ha fatto portando ad evidenza le sue scissioni. E la *Fenomenologia dello Spirito* non ci può che apparire, allora, come la narrazione della contraddittorietà e tragicità della costituzione del soggetto. Un "romanzo di formazione" (se si vuole), in cui la coscienza umana (o la scienza dell'esperienza) aspira continuamente a una riunificazione. La scissione resta, si presenta ad ogni grado dello Spirito che vorrebbe giungere al Sapere Assoluto, alla ricomposizione della scissione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tra diretti e dirigenti, ma che vede questo momento sempre e costantemente rinviato. La dialettica hegeliana non ha nulla di triadico. È diadica. Lo stare insieme di spirito e natura, del sé e dell'altro, non *supera* mai la loro distinzione. E come potrebbe accadere questo? Se fosse annullato la distinzione nell'Atto puro, come potrebbe esserci comunicazione, dal momento che bisogna essere in due per parlare? Come potrebbe esserci lavoro, dal momento che occorre la natura per lavorare? E, infine, come potrebbe esserci un riconoscimento della diversità, se l'altro è solo una nostra immagine?

È da questo punto che muove la riflessione della *Critica del Programma di Gotha* di Marx: dalla rivendicazione dell'unità-distinzione di lavoro e natura. Scrive Marx: «Il lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che a sua volta è soltanto la manifestazione di una forza naturale. [...] il lavoro dell'uomo diventa fonte di valori d'uso, e quindi anche di ricchezza, in quanto l'uomo è fin da principio in rapporto, come proprietario, con la natura, fonte di tutti i mezzi e oggetti di lavoro, e li tratta come cosa che gli appartiene»<sup>11</sup>.

L'uomo, dunque, è parte della natura, ma con la natura interagisce per riprodurre se stesso in quanto "ente naturale". Il lavoro si oppone alla natura, per ritornare a soddisfare i bisogni naturali dell'uomo stesso;

<sup>11</sup> K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, in K. MARX - F. ENGELS, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 955.

per ritornare ad essere un momento della natura. È, certo, difficile ritrovare in Hegel questa dimensione materiale del processo riproduttivo. Si direbbe che «Hegel non può, a nessun costo, far parola della divisione di lavoro fisico e spirituale e non decifra lo spirito come aspetto isolato del lavoro, ma vanifica invece il lavoro a momento dello spirito»<sup>12</sup>. Eppure, non solo il frammento su *Libertà e destino*, ma la dialettica servosignore e tutta la *Fenomenologia* non fanno altro che parlarci di questa divisione, di questa scissione del mondo in dirigenti e diretti.

La dialettica hegeliana del riconoscimento resta ancorata a questa permanenza della scissione. Starei per dire: all'«eterno ritorno» della scissione, sia nel soggetto individuale (collocato sempre sull'orlo della follia) sia nel soggetto collettivo (su cui sempre gravano le ombre del disfarsi della comunità). Gli è che lo *stare insieme dei diversi* (del soggetto e dell'oggetto, del lavoro e della natura) è un presupposto ontologico che *deve* essere confermato dalla prassi storica, perché, se l'unità diviene assoluta e totale, allora non v'è più la soggettività, e, se la distinzione si fa opposizione, allora non v'è più la comunità. È, perciò, la prassi storica (le scelte politiche, le responsabilità che di volta in volta si assumono) che, alla fine, *decide* della possibilità che il ricambio organico vada a buon fine; che la riproduzione sociale della vita sia garantita. In questo senso, si può dire che se la ricomposizione dei lavori (del lavoro manuale con i saperi) resta indeterminato (e, quindi, il Sapere Assoluto, deve essere pensato solo come un «principio regolativo» o «ipotesi di lavoro» che orienta la stessa prassi storica), tuttavia il processo di formazione dello spirito soggettivo (delle soggettività) non può essere pensato al di fuori del sistema di relazione-comunicazione che i soggetti intrattengono nel «ricambio organico», nel lavoro. Dal lavoro scaturisce la dialettica del reciproco riconoscimento. Il *medium* che istituisce il sistema di relazioni tra le diverse soggettività non è altro che il lavoro. E solo da questo intreccio tra lavoro, interdipendenza e riconoscimento si dà il soggetto.

Si comprende, allora, perché Marx abbia potuto pensare che solo dalla valorizzazione del lavoro e dall'arricchimento delle facoltà produttive e relazionali, che ineriscono al ricambio organico, potesse scaturire un governo solidale e unitario della riproduzione sociale complessiva. Questa è la natura del suo «comunismo»: la scoperta del lavoro come mediazione e come interazione. Il suo «comunismo» non è niente di più

<sup>12</sup> Th. W. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, tr. it. di F. Serra, il Mulino, Bologna 1971, p. 35.

di questa idea del lavoro come forma costitutiva delle relazioni intersoggettive. È una prospettiva teorica che, da un lato, respinge ogni forma di iper-democrazia, perché non ignora le forme e il valore dei saperi dirigenti; da un altro lato, respinge ogni ideologia (in anni recenti riproposta dalle varie filosofie “deboli” e dalle varie teorie della “bio-politica”) del predominio del “principio del piacere”, perché questo, scisso dalla fatica della riproduzione sociale, non può che ricondurre al narcisismo e all’individualismo.

*Marcello Montanari*