

Hegel: lavoro e autocoscienza

Gianluca Garelli

1. Introduzione

Al cospetto della frammentazione e del particolarismo prodotti dalla crisi immanente alla razionalità moderna, fin dagli anni giovanili Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stoccarda, 27 agosto 1770-Berlino, 14 novembre 1831) dedica i propri sforzi filosofici a elaborare una concezione della soggettività capace di sottrarsi al mero individualismo e di ritrovarsi in una visione più ampia e organica dell'essere sociale. Così vanno intese, fra l'altro, la polemica – da Hegel condivisa con Schelling e Hölderlin – contro lo «stato-macchina», il ricorso alla nozione di «religione popolare», o ancora la rivendicazione del primato dell'«amore» come elemento in cui si rende possibile un'autentica riconciliazione. Ma come può il riconoscimento dell'unità del vivente affidarsi solo al sentire, all'amore, o magari al primato del religioso in generale? Insoddisfatto di tali risposte, negli anni jenesi Hegel si propone quindi di risolvere filosoficamente il mistero della relazione tra finito e infinito. È in via di elaborazione l'idea di un sapere in cui l'assoluto si manifesta processualmente nel tempo, e in cui l'istanza logica rimane comunque connessa a un'ispirazione filosofica che non ha perduto il proprio carattere etico e religioso.

A partire dai materiali destinati all'insegnamento raccolti sotto il titolo *Sistema dell'eticità* (1802-1803), Hegel a Jena cerca dunque di elaborare una concezione della prassi equidistante tanto dalla mera soddisfazione di bisogni particolari, quanto dall'esclusiva ricerca del bene universale. Il filosofo viene così

Gianluca Garelli, University of Florence, Italy, gianluca.garelli@unifi.it, 0000-0002-8770-9682

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Gianluca Garelli, *Hegel: lavoro e autocoscienza*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.72, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 627-636, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

mettendo a punto una nozione di «spirito» i cui mezzi e le cui manifestazioni (a partire dal lavoro e dal linguaggio) costituiscono i fondamenti dell'interazione e del consolidamento delle istituzioni sociali. Nei frammenti della *Realphilosophie*, di poco successivi, si legge fra l'altro:

il lavoro non è un *istinto*, bensì un atto razionale [*Vernünftigkeit*], che nel popolo si trasforma in un che di universale, e perciò è opposto alla singolarità dell'individuo, che deve superarsi, e il lavorare esiste proprio perciò non *in quanto istinto*, bensì nel modo dello spirito (Hegel 2008a, 57).

2. Hegel a Jena: tra classicismo ed economia politica

La realtà della Germania dell'epoca (Lukács 1960, 460; Pinkard 2014, 3-21) non offriva a Hegel una base per conoscenze economiche adeguate, che egli poteva invece almeno in parte desumere frequentando letteratura e stampa britanniche. Delle teorie di economisti come James Steuart e Adam Smith Hegel si appropria 'speculativamente' (Renault 2016, 469-70), cioè portandone a evidenza dialettica le aporie implicite. Il paragone con la distinzione aristotelica fra *poiesis* e *praxis* diviene fondamentale per ribadire la differenza tra la bella eticità organica dell'antico e il moderno, epoca della scissione e della frattura (Ruggiu 2010, 470-71). Qui è soprattutto il tema della divisione del lavoro a mettere in questione l'ideale dell'uomo come «animale politico». L'organizzazione economica, insieme con la gerarchia sociale che ne scaturisce, è infatti in linea di principio incompatibile con l'immediatezza del legame tra individuo, famiglia e *polis*. Nel mondo moderno, inoltre, se per un verso si accrescono le comodità e la quantità del prodotto (come Hegel apprende proprio da Smith), per altro verso il lavoro finisce per manifestare il proprio carattere oppressivo: esso

diventa sempre più assolutamente morto, diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre più infinitamente limitata e la coscienza degli operai di fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità.

In tale meccanismo, la soddisfazione dei bisogni dipende dall'interazione e dalla dipendenza reciproca di tutti; il *medium* che la rende possibile è il denaro, ossia «la forma dell'unità, o della possibilità di tutte le cose del bisogno» (Hegel 2008a, 58-61).

Al cospetto di queste aporie, György Lukács (1960, 455) ha osservato che in questi anni Hegel va elaborando una lettura dialettica, secondo cui nel lavoro da una parte l'oggetto diviene altro da sé («la forma della sua oggettività viene distrutta, esso ne riceve, mediante il lavoro, una nuova»), mentre dall'altra, sul versante del soggetto, «l'uomo si estrania da sé stesso, diventa [...] cosa a sé stesso [...]. Mediante il lavoro sorge nell'uomo qualcosa di universale». Inseguendo il lavoro fra il desiderio e la sua soddisfazione immediata, l'essere umano rompe con l'immediatezza naturale in generale, e inaugura un cammino in cui gli è data la possibilità di diventare propriamente sé stesso. Il lavoro può così apparire a Hegel non un rapporto di mera subordinazione passiva, ma una *chan-*

ce di emancipazione. Non che gli sfuggano, lo si è visto, i pericoli rappresentati dalle nuove forme di dipendenza, alienazione, divisione e macchinizzazione; egli, tuttavia, non smarrisce la fiducia negli esiti costruttivi, comunitari e antiegoistici della *Arbeit*. Per questo, com'è noto, Karl Marx (1983, 168) avrebbe criticamente rilevato che Hegel vi scorge «l'essenza che si avvera nell'uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo»: ossia il fatto che esso «è il *divenire-per-sé* dell'uomo nell'ambito dell'*alienazione* o come uomo *alienato*». In una parola, per Marx Hegel sottovaluta la dimensione dello sfruttamento, che è essenziale alla dinamica della produzione industriale. Ancora agli occhi di Lukács (1960, 464) tale atteggiamento avrebbe costituito una «mescolanza di profonda e giusta conoscenza del carattere contraddittorio dello sviluppo capitalistico e di ingenua illusioni intorno a possibili palliativi» (colonizzazione, emigrazione...). Anche lo Hegel maturo non ne sarebbe stato immune, pur nella consapevole necessità di correttivi che frenino i rischi politici di un sistema dei bisogni abbandonato alla propria deriva.

3. Il distacco dalla vita naturale: «desiderio tenuto a freno»

Nello sviluppo della concezione hegeliana, rimarrà comunque stabile l'idea che il lavoro comporti la rottura, da parte dell'essere umano, di quell'originaria simbiosi con la naturalità che caratterizza la vita animale. Il lavoro non è solamente maledizione a seguito della caduta originaria, come vorrebbe il racconto biblico, bensì anche possibilità di emanciparsi dalla schiavitù della natura brutta. Quest'ultima si configura come un'alterità di cui l'essere umano sperimenta la resistenza, nell'atto in cui, lavorando, si sforza di negarne la rigidità sostanziale.

Del resto, il pensiero antico aveva interpretato la natura per lo più alla luce della categoria di identità. Qualunque domanda circa l'essenza delle cose (*physis*, *kosmos*, *anthropos*...) presupponeva anzitutto una loro stabilità, ossia un'identità eterna. Nell'ontologia classica, e poi ancora in quella medievale (in particolare nella tradizione scolastica), la categoria di identità descrive insomma l'«essere in quanto essere», garantendo così anche la possibile identificazione di essere e pensare (Taubes 1957, 211). In età moderna invece, almeno a partire da Descartes, Hegel registra un atteggiamento diverso, in cui l'ontologia della sostanza fa spazio a una filosofia del soggetto. È soprattutto con il pensiero di Kant e di Fichte che si perviene a una rivoluzionaria trasformazione (Taubes 1957, 210), culminante in un pensiero plastico e dinamico. Per superare dialetticamente il monismo statico dell'identità sostanziale, alla «filosofia dello spirito» spetta il compito di elaborare una teoria innovativa della *negazione*, che oltre a costituire «la categoria fondamentale della dialettica» è il principio essenziale di una critica della realtà di fatto, e dunque del 'conformismo' della ragione. In questo senso, come ha notato Herbert Marcuse (1966, 3-6 e 45), la dialettica speculativa rappresenta un attacco frontale contro ogni forma di *positivismo*, inteso come filosofia dell'autorità del fatto. Ecco perché nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito* (1807) Hegel insiste su un punto: la positività dello spirito esclude la rimozione del negativo. Anzi: lo spirito è potente «solamente in quanto guar-

da in faccia il negativo, si sofferma presso di esso. Questo soffermarsi è la forza magica [*Zauberkraft*] che volge il negativo nell'essere» (Hegel 2008b, 27). Per risultare filosoficamente produttiva, la negazione non deve allora concepirsi in termini assoluti – come vogliono scettici radicali e nichilisti, che nel «risultato» del negare scorgono sempre e soltanto «il *puro nulla*». Al contrario: nella negazione risiede la forza che è capace di dare «esistenza alla determinatezza». Per cui, come si legge nell'Introduzione dell'opera, è grazie a questa negazione che il nulla stesso va «preso come nulla di ciò da cui deriva», e dunque «di fatto non è altro che il risultato veritiero; e perciò è esso stesso un nulla *determinato*, e ha un *contenuto*» (Hegel 2008b, 57). Insomma: la negazione determinata «mette in rapporto l'ordine di cose stabilito con le forze e i fattori fondamentali che conducono alla sua distruzione e indicano anche le possibili alternative allo status quo» (Marcuse 1966, 12). Essa non annienta i contenuti, bensì permette allo spirito di mettersi in movimento, fare esperienza e dare così inizio alla serie delle sue configurazioni: dunque, è condizione di possibilità della cultura (Garelli 2018). Nella prospettiva hegeliana lo spirito, nella sua inquietudine, può così impegnarsi in una trasformazione storica volta alla conquista della propria autoconsapevolezza: la sostanza – secondo una celebre e controversa affermazione contenuta ancora nella Prefazione della *Fenomenologia* – deve farsi soggetto.

È proprio grazie alla negazione che un ente può mettere in questione la fissità dei suoi presunti limiti naturali, facendosi qualcosa d'altro da ciò che era. Opponendosi alla concezione greca del lavoro come attività servile, ossia incompatibile con la libertà, e all'idea biblica del lavoro come conseguenza maledetta d'una colpa originaria, Hegel – ispirato evidentemente anche dalle sue letture degli economisti britannici – delinea una prospettiva secondo cui nel lavoro, che è capace di aggiungere valore alla materia cui si applica, risiede la chiave per l'emancipazione spirituale.

Le celebri pagine fenomenologiche in cui si delinea il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza contengono dunque una descrizione 'germinale' dell'inizio della storia (Taubes 1957, 211): inizio che ha idealmente luogo con l'incontro e il riconoscimento fra individui. Si tratta di una concezione che a Jena Hegel aveva cominciato a elaborare dapprima sulla scorta di Hobbes, e della sua idea di un originario combattimento per l'onore. Il frammento 22 della *Realphilosophie 1803-1804* parla in questo senso della necessità che avvenga un'offesa: «giacché la coscienza deve necessariamente tendere a questo riconoscimento, i singoli devono necessariamente offendersi reciprocamente, per conoscersi e sapere se sono razionali» (Hegel 2008a, 45n). Il *riconoscimento* (*Anerkennung*) è dunque la nozione cardinale per spiegare la genesi dell'autocoscienza hegeliana (Gadamer 1996, 69; Siep 1998, 116-20; Honneth 2017): «L'autocoscienza è *in sé* e *per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è *in sé* e *per sé* per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto» (Hegel 2008b, 128). Nel cap. 4a) della *Fenomenologia* il tema viene ripreso, per essere tuttavia svolto su un piano diverso: qui non si tratta propriamente della descrizione d'un conflitto reale fra individui, bensì della genesi d'una scissione tutta interna alla coscienza. Questa, sdoppiandosi, giunge a rispecchiarsi in un'alterità, e tale

due-in-uno costituisce la condizione di possibilità di qualunque operazione riflessiva, prima ancora che di ogni riconoscimento storico effettivo.

Rispecchiandosi l'una nell'altra, le due autocoscienze «*danno prova di sé*, ciascuna a sé stessa e all'altra, attraverso la lotta per la vita e per la morte», giacché «è unicamente mettendo a repentaglio la vita che si dimostra la libertà» (Hegel 2008b, 131). Ecco perché lo squilibrio che si viene a generare in seguito a questa lotta assume, com'è noto, l'aspetto della relazione fra signoria e servitù. La coscienza servile è quella che non ha saputo dar prova di sé fino in fondo, cioè non è stata disposta a mettere in gioco la propria vita abbandonando ogni legame con la cosalità. Essa ha provato il terrore di perdere tutto, e ha chiesto di essere risparmiata. Per questo l'altra coscienza, che invece non ha tremato, può adesso rapportarsi alle cose «mediatamente, *tramite il servo*». Non che quest'ultimo non sia ancora in rapporto con la cosa: essa però ormai «è per lui autonoma»; dunque al servo non è dato di consumarla, ma egli «si limita a *elaborarla*». A goderne invece, ossia a rapportarvisi immediatamente al modo di una «pura negazione», è solo il signore (Hegel 2008b, 133).

Proprio qui, tuttavia, si preparano le condizioni per un ribaltamento. L'apparente certezza per cui il dominio del signore costituisce l'elemento essenziale della relazione dovrà infatti lasciare posto alla consapevolezza d'una realtà ben diversa da come appariva all'inizio: «la verità della coscienza autonoma è [...] la *coscienza servile*» (Hegel 2008b, 134). Ed è qui che Hegel, nel tratteggiare il differente atteggiamento del signore e del servo rispetto al rapporto che essi hanno con le cose, introduce la celebre definizione del lavoro (*Arbeit*). Dando libero corso al proprio desiderare, la signoria si fa «pura negazione dell'oggetto», per cui il suo appagarsi nel godimento risulterà infine «solamente un dileguare» privo di sussistenza. Dal lato della servitù «Il lavoro, per contro, è desiderio *tenuto a freno*, dileguare *trattenuto*; insomma, il lavoro *forma [bildet]*» (Hegel 2008b, 135). *Bilden*, «formare», è il verbo corrispondente al sostantivo *Bildung*, che significa «formazione», ma anche «cultura»: solo alla coscienza servile è data la possibilità di coltivarsi. Il lavoro, che dapprima sembrava determinare in lei null'altro che un senso di estraniamento, ora le garantisce l'*Eigensinn* («senso proprio»), cioè la rende capace di avvertire la propria autonomia: «nell'atto del formare, [...] la coscienza del servo giunge alla consapevolezza di essere a sua volta in sé e per sé» (Hegel 2008b, 136). In quel fare 'alienato' che è il lavoro – ben diverso, per esempio, dalla libera creatività della poesia artistica, sottoposto com'è all'arbitrio di una signoria estranea – fiorisce il germe della libertà dell'autocoscienza (Chiurazzi 2007, 303).

4. Il servo, lo stoico e il lavoro del pensare

Si è ricordato che, secondo Marx, il maggior limite della concezione del lavoro contenuta nella *Fenomenologia* hegeliana consiste nel valorizzarne il «lato positivo» senza denunciarne adeguatamente proprio l'alienazione (*Entäußerung*). Ma il termine *Entäußerung* richiede qualche precisazione. Certamente esso designa una rinuncia e una perdita (per il giovane Hegel, una forma di

Entäußerung era stata per esempio l'abbandono della dimensione di bella eticità che caratterizzava la vita degli antichi greci). D'altra parte, nell'accezione più tecnica di trasferimento di proprietà o di diritti (*alienation*), il filosofo poteva trovarne traccia anche nelle sue letture d'oltremontana. Nella scelta hegeliana di questa parola svolgevano poi un ruolo rilevante anche altre sfumature, a partire dalla semantica teologica e religiosa. *Entäußerung* era stato fra l'altro il termine scelto da Lutero per rendere il greco *kenosis*, nella traduzione della Bibbia: il farsi carne di Dio è uno 'svuotamento' – quell'abbandono degli attributi divini che la King James Version del 1611 avrebbe restituito con *humbling*, 'umiliazione' (Pinkard 2008, 120). Alla tradizionale ma unilaterale resa di *Entäußerung* con «alienazione» e di *entäußern* con «alienare», bisognerà infine affiancare l'aspetto, letterale ma altrettanto importante, dell'«esteriorizzazione»: un movimento che nel dettato fenomenologico si armonizza con l'altro, corrispondente e contrario, della *Erinnerung* (ove *erinnern* significa, a un tempo, «ricordare» e «interiorizzare»).

A questo insieme di significati, che configurano per così dire plasticamente il movimento dialettico, è affidato il compito di restituire il darsi-forma (*Formierung*) dello spirito. L'elaborazione o rielaborazione di un materiale naturale spiega per Hegel il nesso fra lavoro e diritto di proprietà (sulla scorta della determinazione lockiana). Tale fare però è 'formativo' anche nell'altra accezione del verbo *bilden*, quella riferita alla formazione-educazione (*Bildung*) dell'individuo e della civiltà nel suo insieme: risultato della trasformazione d'una natura prima – interna ed esterna – in una seconda natura, la cultura appunto.

È noto che su questo punto specifico si sono costruite alcune fra le interpretazioni più originali e feconde dell'intera filosofia hegeliana. Il fatto che Hegel avesse saputo intuire nell'essere umano il risultato di rapporti peculiari di un determinato mondo 'reificato', che si radica in una particolare forma di lavoro, ha per esempio incoraggiato letture della figura di signoria e servitù orientate in chiave antropogenetica (esemplarmente Kojève 1996; cfr. Bodei 1991), o addirittura al ribaltamento immediato nella prassi rivoluzionaria. Non bisogna tuttavia perdere di vista il testo hegeliano: all'altezza del cap. 4 della *Fenomenologia*, la presa di coscienza del servo sfocia piuttosto in una disamina dello spazio aperto alla riflessione dal due-in-uno dell'autocoscienza. Il doppio movimento da essa compiuto nella figura del signore e del servo ha insegnato infatti che l'Io non è un'egoità in sé e astratta (tale in buona parte si mostrava ancora la signoria): esso nel conflitto acquista la consapevolezza di essere altro rispetto al proprio mero essere in-sé. In altre parole, l'Io scopre di essere finalmente in grado di concepire insieme identità e differenza:

Si tratta [...] di una coscienza che *pensa*, ossia è autocoscienza libera. Infatti, *pensare* vuol dire essere oggetto a sé stesso non come *Io astratto* [...]; ovvero, vuol dire rapportarsi all'essenza oggettiva in modo tale che essa abbia il significato di *essere-per-sé* della coscienza (Hegel 2008b, 137).

Dunque, quando Hegel scrive che «Nel pensare, Io *sono libero*», intende che nel lavoro, aprendo lo spazio del pensiero, la coscienza scopre la capacità

di rimanere in certo modo presso sé stessa anche quando trascorre di oggetto in oggetto: ossia, si emancipa da un destino che altrimenti sarebbe di perenne ed esclusiva alienazione nell'alterità dei propri contenuti. Ora, afferma Hegel, «Questa libertà dell'autocoscienza, quando si è presentata nella storia dello spirito come fenomeno consapevole di sé, è stata notoriamente chiamata *stoicismo*» (Hegel 2008b, 138).

Per chi, dopo la conclusione del conflitto fra signore e servo innestato dagli effetti del lavoro, si attendesse una ricaduta immediata sulla prassi della coscienza emancipata, il richiamo alla figura del saggio stoico – che si sente libero tanto sul trono (come Marco Aurelio) quanto in catene (come l'ex schiavo Epitteto) – può risultare inatteso, e magari financo deludente. Ma lo stoicismo, nel quadro delineato dalla *Fenomenologia*, non rappresenta una forma di quietismo ideologico. A Hegel non sfugge cioè che esso, storicamente, ha rappresentato anzitutto una reazione filosofica a un'epoca ovunque pervasa dall'insicurezza e dalla paura. In quanto figura dello spirito, lo stoicismo dà bensì la nozione della libertà, ma non ancora la libertà concreta e vivente. Per raggiungerla, è necessario compiere – anzitutto nel pensiero – ancora un lungo cammino.

5. Il travaglio dello spirito

Lungi dal ridimensionare le implicazioni politiche del dettato hegeliano, tutto ciò semmai le radicalizza. Sulla scorta ancora di Taubes (1957, 208) sarà utile un breve confronto con un passaggio del primo libro della *Politica* di Aristotele, in cui la distinzione fra liberi e schiavi si radica esemplarmente in un'ontologia immutabile: si è schiavi o liberi «per natura», ovvero si nasce nell'uno o nell'altro modo. Libero e schiavo per Aristotele sono cioè due 'tipi' diversi di essere umano, vincolati per sempre al ruolo che compete alla loro essenza: «È dunque evidente che per natura alcuni uomini sono liberi e altri schiavi e che per questi ultimi l'essere schiavi è giusto e utile» (*Politica* I, 4, 1255a).

Per Hegel, al contrario, la distinzione fra signori e servi costituisce al più una condizione di partenza, che può ben essere modificata nel corso del tempo. Ciò – come ha rilevato Marcuse – si radica nella logica stessa del pensare speculativo. «La forma logica del 'giudizio' esprime un evento della realtà, non uno stato di cose immutabile». Se formulo un giudizio del tipo: 'X è uno schiavo', tale affermazione significa: X,

un uomo (il soggetto) è stato reso schiavo (il predicato), ma sebbene egli sia uno schiavo, egli rimane ancora uomo, e pertanto essenzialmente libero in opposizione al suo predicato. Il giudizio non attribuisce un predicato a un soggetto già definito, ma implica un effettivo processo del soggetto in cui egli diventa qualcosa di diverso da sé stesso. Il soggetto consiste proprio nel processo di divenire il predicato e di contraddirlo (Marcuse 1966, 43).

Vale a dire: i caratteri propri della signoria o della servitù non sono né innati, né stabiliti una volta per tutte. Chiunque, pertanto, può sempre lavorare per trasformare la propria condizione. Del resto, se la storia stessa in generale ha

una teleologia, questa per Hegel consiste nel travagliato affrancarsi dello spirito stesso dai propri condizionamenti: attraverso conquiste progressive, lo spirito plasma ordinamenti e istituzioni, lavorando per la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) del razionale – secondo il celebre motto, spesso frainteso, della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821, poi ripreso anche nel par. 6 dell'*Enciclopedia* (Hegel 2010, 14; 1981, 129).

In questo senso l'annotazione al par. 187 dei *Lineamenti* ricapitola, nel quadro della matura sistematizzazione berlinese, i caratteri della concezione hegeliana del lavoro:

Il fine della ragione è perciò [...] che la *semplicità della natura* [...] sia rimossa grazie al lavoro [...]. Soltanto in questo modo lo spirito in questa *esteriorità* come tale è *a casa propria e presso di sé*. [...] – La *civiltà* pertanto nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione.

Tale liberazione è travagliata, in quanto in prima battuta frena l'«arbitrio», il «desiderio», e «la vanità soggettiva del sentimento» individuale: ed è per questo che l'essere umano considera da sempre il lavoro come una maledizione. «Ma è grazie a questo lavoro della civiltà, che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'*oggettività* nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di esser la *realtà* [*Wirklichkeit*] dell'*idea*» (Hegel 2010, 158).

Nelle pagine successive (parr. 192-97) Hegel dà quindi ordinamento sistematico a questioni già delineate negli abbozzi jenesi (il rapporto strumentale mezzo/fine, l'astrazione, la divisione del lavoro e le sue conseguenze, la reciproca dipendenza stabilita dal sistema dei bisogni ecc.), nella più matura consapevolezza tuttavia che un ordine sociale borghese, fondato su lavoro e scambio, non è in grado di garantire l'affermazione di una comunità razionale: lasciato a sé stesso, esso diviene infine ingovernabile, producendo sempre maggiori iniquità nella distribuzione della ricchezza. Di qui l'esigenza di un'istituzione statale forte, capace di rimediare alle contraddizioni della società civile, al fine di preservarla dai propri stessi squilibri.

6. Il lavoro secondo Hegel: analogia semantica o paradigma?

Attraversandone di fatto l'intera parabola, il tema del lavoro ripropone agli interpreti, intanto, il tradizionale problema della continuità o discontinuità del pensiero hegeliano (cfr. Schmidt am Bush 2002; Arndt 2003). A tale questione ne aggiunge poi un'altra. La peculiare dinamica dello spirito concepito come automovimento e costruzione di sé, unita alla rivendicazione programmatica (più volte ribadita da Hegel) di una scienza filosofica intesa come «lavoro del concetto», presuppone per la nozione di lavoro una semantica assai vasta, capace di giustificarne l'applicazione ai momenti e aspetti più vari (dalla psicologia alla storia, appunto, fino alla fatica concettuale che si riflette consapevolmente nel sapere filosofico). Si tratterebbe allora di stabilire quali siano i limiti effettivi di applicazione di questa analogia. Di domandarsi cioè se essa possa davvero prestarsi a definire qualcosa come un carattere 'essenziale' dello spirito hege-

liano; o se abbia la valenza più modesta di un mero paradigma esplicativo: una metafora, di cui è opportuno vagliare di volta in volta l'effettiva pregnanza. In che misura una nozione specificamente messa a punto dallo Hegel trentenne a Jena, e poi ripresa nel quadro sistematico berlinese in riferimento allo spirito oggettivo, può aspirare insomma a farsi chiave di lettura più ampia della storicità e della stessa attività del pensare *tout court*?

A tale proposito ci si limiterà a osservare, in conclusione, una certa ambiguità presente nello stesso linguaggio hegeliano. Si pensi ai luoghi della *Fenomenologia* in cui la questione finisce per assumere connotazioni ben più ampie di quelle chiamate in causa nel capitolo sull'Autocoscienza. Per limitarsi a un solo esempio: in un celebre passaggio della Prefazione, è appunto il pensare in generale a essere associato al lavoro; in virtù del suo andamento speculativo, il pensiero implica «il dolore, la pazienza e il travaglio [*Arbeit*] del negativo» (Hegel 2008b, 15). Ciò fa riflettere sull'ampiezza semantica chiamata in causa dall'intera famiglia delle parole connesse al termine in questione (i verbi composti di *arbeiten* quali *abarbeiten*, *erarbeiten*, *herausarbeiten*, *umarbeiten*, *verarbeiten*), cui Hegel ricorre spesso quando descrive lo spirito nell'atto di prendere coscienza della propria essenza e renderla efficace nella concretezza storica mondana (Renault 2016, 476-78).

Anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* un'aggiunta dei curatori al par. 24 sembra infine riproporre la questione nella sua portata più vasta:

la vita spirituale si distingue dalla vita naturale [...] per il fatto che non rimane nel suo essere in sé, ma è *per sé* [...]. Lo spirito non è soltanto qualcosa di immediato, ma contiene essenzialmente il momento della mediazione in sé.

E poco oltre: «Per l'uomo, la natura è il punto di partenza che egli deve trasformare». È in questa concezione della *Bildung* che il racconto biblico viene per così dire *aufgehoben* da una rivalutazione del lavoro come unica possibilità di affrancarsi dalla «schiavitù della legge» (Hegel 1981, 169-71). Per questo, in ultima analisi, ciascun prodotto culturale di qualunque epoca storica può in certo modo, a buon diritto, concepirsi hegelianamente come risultato del lavoro dello spirito.

Riferimenti bibliografici

- Arndt, Andreas. 2003. *Die Arbeit der Philosophie*. Berlin: Parerga Verlag.
- Bodei, Remo. 1991. "Il desiderio e la lotta." In Alexandre Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, VII-XXIX. Torino: Einaudi.
- Chiurazzi, Gaetano. 2007. "L'olismo della libertà. Interazione e indipendenza nella figura hegeliana del signore e del servo." *Annuario filosofico* 23: 291-307.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. "La dialettica dell'autocoscienza." (1972) In *La dialettica di Hegel*, a cura di Riccardo Dottori, 59-79. Genova: Marietti.
- Garelli, Gianluca. 2018. "Cultura e negazione nella 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel." In *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, e Simone Testa, 19-31. Napoli: Federico II University Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981 (1830³). *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. I: La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra. Torino: UTET.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008a. *Filosofia dello spirito jeneso*, a cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008b. *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza*, parte I (1807), a cura di Gianluca Garelli. Einaudi: Torino.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010 (1821). *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di Giuliano Marini. Roma-Bari: Laterza.
- Honneth, Axel. 2017. "Hegel: dal desiderio al riconoscimento." (2008) In *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di Barbara Carnevali, 141-59. Bologna: il Mulino.
- Kojève, Alexandre. 1996 (1947). *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi.
- Lukács, György. 1960 (1954²). *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di Renato Solmi. Torino: Einaudi.
- Marcuse, Herbert. 1966 (1954). *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, trad. it. di Alberto Izzo. Bologna: il Mulino.
- Marx, Karl. 1983. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Norberto Bobbio. Torino: Einaudi.
- Pinkard, Terry. 2008. "What is a 'shape of spirit'?" In *Hegel's "Phenomenology of Spirit". A Critical Guide*, edited by Dean Moyar, and Michael Quante, 112-29. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry. 2014 (2002). *La filosofia tedesca 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, a cura di Maro Farina. Torino: Einaudi.
- Renault, Emmanuel. 2016. "Hegel et le paradigme du travail." *Revue internationale de philosophie* 4, 278: 469-90.
- Ruggiu, Luigi. 2010. *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*. Milano-Udine: Mimesis.
- Schmidt am Bush, Hans-Christoph. 2002. *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Siep, Ludwig. 1998. "Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes." In *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Dietmar Köhler, und Otto Pöggeler, 107-27. Berlin: Akademie Verlag.
- Taubes, Jacob. 1957. "Hegel." In *Encyclopedia of Morals*, edited by Vergilius Ferm, 207-12. London: Peter Owen Ltd.