

RIPENSARE HEGEL. INTERVISTA AD ALBERTO BURGIO E GENNARO IMBRIANO

a cura di Gianmarco Bisogno

Alberto Burgio è professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Bologna. Si è occupato prevalentemente di storia della filosofia politica e di filosofia della storia. Si è dedicato principalmente al pensiero politico di Rousseau (*Eguaglianza, interesse, unanimità: la politica di Rousseau*, 1989, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, 2012) e della modernità (*Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, 2006); alla filosofia tedesca, all'idealismo classico e al marxismo (*Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*, 1999; *Vernunft und Katastrophen. Das Problem der Geschichtsentwicklung bei Kant, Hegel und Marx*, 2003; *Il sogno di una cosa. Per Marx*, 2018); al pensiero di Antonio Labriola e Antonio Gramsci (*Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, a cura di, 2005; *Gramsci storico. Una lettura dei Quaderni dal carcere*, 2003; *Gramsci. Il sistema in movimento*, 2014). Dal 2006 al 2011 è stato deputato al Parlamento della Repubblica italiana.

Gennaro Imbriano è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Si occupa di filosofia tedesca contemporanea, di teoria della storia e di storia concettuale. Tra le sue pubblicazioni più importanti: *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck* (2016); *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck* (2018); *Il lavoro e le cose. Saggio su Heidegger e l'economia* (2019); *Il tempo della contraddizione. Storia, lavoro e soggettività in Marx e Heidegger* (2019).

Tralasciando l'immediatezza che di solito la prima domanda di un'intervista reca con sé (cercheremo di riempirla di senso durante il corso dell'intervista), ci domandavamo (è l'obiettivo di questo numero) se Hegel, con le sue categorie, sia ancora un crocevia necessario per comprendere l'attualità: se, in altre parole, la struttura del suo pensiero sia ancora fondante e feconda per interpretare il reale oggi.

Burgio: Le risponderò su due piani: in primo luogo su un piano generale. Credo che la prospettiva che Hegel consacra (che non escogita, ma della quale è in qualche misura eponimo e garante) – e cioè l'idea che sia necessario considerare la realtà come una *totalità* – rimanga irrinunciabile per qualsiasi posizione critica (di ordine

teorico o pratico) e per la stessa competenza cognitiva. La sfida a costruire sistemi di senso, quadri categoriali, prospettive interpretative e ricostruttive capaci di collocare in un quadro unitario (cioè coerente) *tutti i risultati* dell'esperienza e dell'elaborazione concettuale non è eludibile, poiché se *in linea di principio* accettassimo di sottrarci a questo vincolo – se cioè non assumessimo come valori e come criteri stringenti l'universalità e la coerenza – non avremmo più antidoti contro la discrezionalità (contro l'arbitrio e la violenza) né ragioni per opporci ad essa, così sul piano teorico come sul terreno pratico.

Questo – per venire a noi oggi – vale a maggior ragione per un mondo unificato (o, come siamo soliti dire, «globale») come l'attuale. La dimensione unitaria (Gramsci direbbe, con un'accezione positiva: «totalitaria») costituisce un aspetto tanto più irrinunciabile di un rapporto razionale (critico e costruttivo) con la realtà quanto più evidente dinanzi a noi si disvela il fatto che la nostra esistenza individuale e collettiva si svolge entro un contesto unitario, comune a tutti gli esseri umani e a tutto il vivente. Il vincolo dell'universalizzabilità dei nostri gesti è oggi più stringente che in passato proprio perché nessuno può più legittimamente ignorare il tema della portata virtualmente universale delle loro conseguenze. (Per lo stesso ordine di ragioni è diventato oggi più drammatico che mai il tema classico degli «effetti inintenzionali» del nostro agire in società, come la questione ecologica evidentemente dimostra).

Proprio riguardo al vincolo di compatibilità universale mi lasci aggiungere un'ultima cosa, che concerne il rapporto tra Hegel e Kant sul quale immagino che avremo modo di tornare più avanti. La rappresentazione vulgata di questo rapporto – quella rappresentazione che produce senso e orientamento comune – ruota intorno alla loro contrapposizione, e di ciò lo stesso Hegel, per l'asprezza delle sue critiche, reca parte della responsabilità. Ma, proprio come accadrà con Marx in rapporto a Hegel, la percezione delle divergenze tra Hegel e Kant ha tradizionalmente oscurato quanto invece li accomuna. Questo vale anche per il discorso su universalità e totalità, che *per entrambi* costituiscono fondamentali valori e criteri normativi. La ragione di Kant è l'organo in grado di pensare la totalità (la *Allheit*) e di concepire leggi universalmente valide, *allgemeingültige Gesetze*. Certo, mentre per Hegel l'universale è reale e co-

nosibile (essendo immanente nel mondo), Kant lo considera invece un ideale regolativo, ed è giusto porre su questa differenza un forte accento. Non si dovrebbe tuttavia dimenticare il fatto – storicamente molto significativo – che entrambi questi giganti della modernità filosofica europea, non per caso figli dell’illuminismo e della Rivoluzione francese, considerano universalità e totalità fondamentali valori e criteri di riferimento nella costruzione di sistemi e di principi teorici.

Imbriano: Se recuperiamo il senso autentico, essenziale del *metodo* hegeliano, Hegel resta, secondo me, un autore fondamentale della storia del pensiero filosofico attraverso il quale possiamo comprendere anche la realtà odierna. Il metodo dialettico ci consente di pensare il mondo nel quale viviamo come una totalità nella quale i singoli elementi non sono atomi irrelati tra di loro, ma determinazioni concrete di un tutto organico. Ritengo, come del resto ha ampiamente illustrato il professor Burgio, che solo accettando la sfida di interpretare la realtà a partire dalla *totalità* sia possibile ambire a offrire prospettive conoscitive fondate e dotate di adeguato senso critico. Solo se si ritiene che la realtà sia qualcosa di disomogeneo e sconnesso, in cui le singole articolazioni non hanno un legame con l’intero, il metodo di Hegel può apparire vetusto o poco utile. Ma questo approccio sarebbe, a mio modo di vedere, l’anticamera della rinuncia a qualunque autentico sforzo conoscitivo e trasformativo della realtà.

Mi ricollego a questa affermazione hegeliana che ci presenta la realtà come unitaria: un’affermazione – oserei dire – perentoria di organicità del reale (della Wirklichkeit), come avete evidenziato entrambi nel rispondere alla prima domanda. Mi ricollego a questo elemento fondamentale del pensiero hegeliano perché proprio su questo punto si fonda una critica specifica. Secondo una certa filosofia la nostra è l’epoca della «fine delle grandi narrazioni», cioè della fine di tutti i sistemi che hanno l’ambizione di spiegare razionalmente tutto il reale, la «totalità». Su quale appiglio filosofico si fonda questa nuova filosofia? E d’altra parte, se invece la totalità è concreta – come abbiamo detto prima – in che modo il soggetto individuale si rapporta con essa?

I.: Partiamo dalla prima parte della domanda. A mio modo di vedere la fine delle grandi narrazioni è essa stessa una grande narrazione. Aggiungerei: una grande narrazione che risponde a una precisa opzione ideologica. L'idea che la filosofia del «postmoderno» suggerisce (una filosofia basata sull'egemonia del frammento, sulla propensione all'asistematicità e di conseguenza al relativismo, sulla critica di ogni opzione onnicomprensiva) è che non sia possibile dotarsi di strumentazioni teoriche capaci di cogliere il senso complessivo della realtà, ma che si può al massimo aspirare a coglierne determinazioni parziali (da punti di vista parziali). È chiaro che questa prospettiva, apparentemente “aperta” e rispettosa delle differenze, cioè in linea di principio indisponibile a sacrificarne la specificità dentro sistemi onnivori, giudicati incapaci di rispettare la natura delle singolarità e propensi a schiacciarle dentro schemi totalitari e riduttivistici, è *in verità essa stessa totalizzante*, perché pretende di offrire *un unico modello* di conoscenza proprio mentre disconosce la validità degli altri. Ora, credo che non sia casuale che questi discorsi abbiano conosciuto la loro massima espansione in concomitanza con la fine dell'URSS. Allora si cominciò a dire che le ideologie erano finalmente finite, che la storia stessa era giunta al capolinea e trovò sempre più spazio l'idea, già partorita nei decenni precedenti, che ogni filosofia sistematica (e razionalistica) sarebbe l'anticamera della violenza, poiché ancorata alla pretesa di ingabbiare la vita storica, di per sé caotica e troppo articolata per essere suscettibile di qualunque *reductio ad unum*, nelle maglie di schemi precostituiti. In buona sostanza, la filosofia del postmoderno è stato uno dei vettori di ordine ideologico-culturale che ha intenzionalmente contribuito a destrutturare il pensiero critico, rivelandosi funzionale all'ordine planetario fuoriuscito dalla crisi dell'89. Di fatto si trattò di santificare l'esistente e di trasformare una contingenza storica in un inesorabile destino.

Infatti, di fianco al relativismo convive una forma esasperata di realismo. Da una parte l'apologia del frammento dall'altra una sacralizzazione del reale. Sono forse due facce della stessa medaglia?

I.: Esattamente. Per un verso si insiste su un soggettivismo esasperato, quasi arbitrario, espressione di una individualità privata

della sua dimensione universalistica. Si suggerisce l'idea che ogni progetto trasformativo, razionalisticamente orientato sulla base delle filosofie universalistiche moderne, sia attraversato da un ineliminabile germe di violenza, e si completa questa narrazione presentando la realtà come un dato definitivamente compiuto, oramai imm modificabile.

B.: Distingueri anche io tra loro le due domande che ci ha rivolto, entrambe piuttosto complicate. Cominciamo dalla seconda, la più classicamente dissodata nella storia della filosofia: come si rapporta l'individuo alla totalità? La risposta di Hegel si situa nel solco di un ragionamento che affonda le radici nella riflessione greca classica. Per lui la vera libertà (distinta dall'arbitrio in quanto espressione di volontà autonoma, cioè di ragione e autocoscienza compiuta) si realizza soltanto in un dialogo costruttivo con la realtà il quale implica *di fatto* il riconoscimento (sempre in parte inconsapevole) delle sue strutture, della sua ragion d'essere, delle finalità in essa immanenti, dei suoi processi evolutivi. Per Hegel essere liberi significa *partecipare, come particolari, della libertà dell'universale* (del quale il particolare è *in-sé* parte, salvo di norma non riconoscerlo come propria «verità»): significa cioè disporsi in una connessione pratica produttiva in virtù della quale ciascuno, nel momento stesso in cui persegue le proprie finalità *particolari*, interagisce comunque con la realtà (facendosi carico dei vincoli che essa pone) e riesce a dialogare con essa, con ciò liberandosi, poco a poco, del proprio immediato particolarismo. Posto che la realtà con cui il soggetto interagisce non è (per Hegel) un elemento radicalmente altro dalla soggettività stessa (la realtà è *anche* razionalità in divenire, essendo sede di un conflitto incessante tra ragione e irrazionalità nel corso del quale la ragione viene via via, faticosamente, oggettivandosi: com'è noto, è questo il nucleo portante della filosofia hegeliana della storia e dell'ontologia storica hegeliana), la necessità che la innerva e che sottende il suo sviluppo non si contrappone alla libertà: né (ovviamente) alla libertà dell'universale (dello «spirito», protagonista dello sviluppo storico universale), né (meno ovviamente, data la nostra sensibilità individualistica) alla libertà del particolare, che dell'universale oggettivamente partecipa. Necessità, oggettività e razionalità sono – in questa prospettiva – *elementi costitutivi dell'essere*

libero. Certo, se pretendiamo di accostarci al lessico hegeliano in base al senso comune odierno (per il quale *arbitrio* e *libertà* si equivalgono, e *totalità* è sinonimo di repressione), il rapporto tra totalità e libertà, tra universale e particolare, appare problematico. Ma quando leggiamo un autore (Hegel come qualsiasi altro) dovremmo sforzarci, se non altro, di cogliere in via preliminare le sfumature del suo lessico.

Detto questo, resta la domanda: Che ce ne facciamo noi oggi di queste idee: dell'idea che siamo parte di un tutto nel quale dobbiamo imparare a riconoscere le nostre ragioni, e dell'idea che possiamo essere liberi soltanto in un dialogo concreto con la realtà, un dialogo che sappia tenere insieme («conciliare») critica, negazione, persino ribellione da una parte, e riconoscimento della sua ragion d'essere dall'altra? Per farla breve, mi limito a una sola considerazione a sostegno del punto di vista hegeliano. Di solito gli si imputa una propensione al quietismo, se non all'apologia dell'esistente (dimenticando che sul divario tra esistente e reale Hegel insiste a più riprese e con forza). Dovremmo invece capire che finché ci si limita a «dar di cozzo» contro la realtà – magari illudendosi che un simile atteggiamento «radicale» rifletta il massimo di intransigenza e di criticità – ci si obbliga a considerarsi estranei ad essa, ospiti ingrati e senza voce in capitolo: come stranieri o come sudditi alla corte di un sovrano onnipotente. Si perde di vista il fatto che invece la realtà abbiamo anche noi, come tutti, contribuito a plasmarla, e che per questo abbiamo il pieno diritto di giudicarla, di criticarla e di lottare per trasformarla. In altri termini, l'idea che la realtà sia anche la (nostra) ragione in divenire è la sola possibile espressione di un coerente immanentismo critico: poiché *questa terra è la nostra terra* e abbiamo compreso che non ce n'è un'altra nella quale poter essere liberi, pretendiamo che essa sia (divenga sempre più) spazio di ragione e di libertà.

La seconda questione – relativa al cosiddetto «postmoderno» – non è meno complicata di questa prima, e non posso qui che prospettare un'ipotesi, peraltro sintonica con quanto appena detto da Imbriano. Del resto, il passaggio tra moderno e postmoderno (ammesso che questa categoria abbia una consistenza storica, e non designi soltanto una stagione effimera del dibattito intellettuale) è troppo recente perché lo si possa affrontare con la necessaria di-

stanza critica. Anch'io ritengo probabile che la rivolta postmoderna non sia che un sintomo della crisi abbattutasi, alla fine del Novecento, sulla prospettiva *moderna* incentrata sull'idea che la storia configuri una *dinamica trasformativa dotata di senso*. (Peraltro, se questa ipotesi fosse fondata, il postmoderno sarebbe tutto fuorché una grande novità, considerato che teorie del caos, del non-senso, dell'accidentalità, della regressione e del tramonto, hanno accompagnato come un controcanto la storia dello schema ottimistico consacrato alla coscienza europea nel corso del XVIII secolo.) A cavallo tra gli anni Ottanta e l'ultimo decennio del secolo scorso abbiamo assistito alla ripresa sistematica delle prospettive che (da Nietzsche a Foucault) delegittimano quella impostazione per raccontare una vicenda caratterizzata dalla *frammentarietà* e dalla *casualità*. La crisi di una concezione progressiva del mondo storico si collega a sua volta a questioni materiali attinenti alla vicenda politica e sociale del mondo in cui viviamo. Mai come in questo insieme di questioni è stretto il nesso tra confronto teorico e conflitto sociale e politico. E anche a me pare che il postmodernismo sia una manifestazione della possente svolta restaurativa, ancora ben viva, abbattutasi sull'Occidente capitalistico a partire dalla fine degli anni Settanta, con la cosiddetta «rivoluzione neoliberale» prima e con la fine del bipolarismo est-ovest poi.

La dimensione «totalitaria» del pensiero hegeliano è in questo momento storico, come abbiamo visto, in forte crisi. D'altra parte, però, sembrerebbe che su un altro versante il 'sogno' hegeliano si sia realizzato. Nella Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito, Hegel afferma che «la forma intelligibile della scienza è aperta a tutti», inserendosi a pieno titolo tra i pensatori che considerano l'accesso al vero possibile a tutti i soggetti che si incamminano nella sua ricerca. Le critiche ad un Assoluto intuito (o colto mediante il sentimento) confermano l'ispirazione democratica della posizione hegeliana. Da questo punto di vista, il mondo attuale parrebbe corrispondere in tutto e per tutto alle ambizioni hegeliane. Siamo nell'era 'open', nell'era dell'accessibilità massima alla conoscenza. Ma come spiegarsi allora quel processo dialettico secondo il quale a una massima possibilità di conoscenza si contrappone il proliferare di espressioni che ostacolano la formazione di un quadro oggettivo della realtà?

I.: Questa domanda mi fa venire in mente lo studio che il primo Habermas dedicò alla nascita della sfera pubblica borghese e al successivo processo del suo allargamento a settori sociali popolari che si registra tra diciannovesimo e ventesimo secolo. Habermas nota in particolare come nel Novecento la dimensione pubblica cominci a diventare «pubblicità» nel senso della *reclame*. Ciò che Habermas voleva mettere in luce – riprendendo, secondo me, una acquisizione del pensiero critico di derivazione hegeliana – è che la diffusione della cultura e più in generale della discorsività è un processo ambivalente: può essere cioè portatore di dinamiche progressive, ma può essere agito anche nel senso della produzione di ideologia. Ragionamenti analoghi sono stati operati, anche se da prospettive radicalmente differenti, da autori importanti del pensiero conservatore e reazionario (si pensi, tanto per fare un esempio, alla critica heideggeriana della sfera pubblica, immancabilmente segnata dal “si dice” impersonale, dalla chiacchiera e dall’equivoco). Richiamo questi esempi per dire che, in effetti, larga parte del pensiero filosofico del Novecento ci ha insegnato che la diffusione delle nuove tecnologie e lo sviluppo della rete potenzia questa ambivalenza: libera ulteriori spazi di comunicazione, consente a sempre nuovi soggetti di accedere a saperi e informazioni, ma contemporaneamente li espone ancora più significativamente a falsificazioni e ideologie. Decisivo è il fatto che in rete le informazioni sono orientate, i flussi organizzati secondo determinati scopi, alcune notizie taciute e altre persino inventate. La rete non è strumento neutro: la filosofia critica – dunque anche Hegel – ci aiuta a capire che ogni volta dobbiamo interrogarci sulla natura delle informazioni e dei discorsi che vi troviamo, senza assumerli ingenuamente e naturalisticamente come veri.

B.: Tutto il pensiero moderno si misura con un problema riconducibile alla dialettica che lei ha poc’anzi messo in evidenza. Da quando il discorso diventa una componente rilevante dell’esperienza di vasti settori sociali – cessando di essere appannaggio delle élite dominanti come era nelle società di *status* – diviene acquisizione condivisa e problematica della filosofia il dischiudersi *all’interno del discorso stesso* di un’ambivalenza essenziale: il discorso può essere, a un tempo, luogo di conoscenza e ostacolo alla conoscenza stessa. Per fare un esempio tra i tanti, la critica rousseauiana dell’ideologia

sin dal secondo *Discorso* mette a fuoco l'inganno (funzionale alla costituzione e riproduzione della forma sociale basata sulla proprietà privata della terra) operato dall'interazione discorsiva. La consapevolezza che produrre discorsi e maneggiare concetti non abbia necessariamente a che vedere con la conoscenza è dunque un presupposto del moderno pensiero critico. Come ci poniamo allora di fronte al moltiplicarsi degli strumenti e degli spazi comunicativi?

Anche a questo proposito forse ci viene in soccorso una delle grandi intuizioni hegeliane. Aprendo la *Fenomenologia* Hegel parla della *fatica del concetto*. Se facciamo nostra questa espressione astraendo per un momento dal significato tecnico del termine *Begriff*, possiamo trarne una suggestione importante: l'idea che conoscere, pensare, comprendere costi inevitabilmente fatica. Tant'è che altrove Hegel arriva a dire che si deve diffidare di quanto si offre comodamente all'intuizione: in quella comodità (e nella pigrizia intellettuale che la predilige) si annida il germe dell'errore, della banalità e dell'ottusità. Ebbene, è un fatto che la comunicazione che ci sommerge spesso si esaurisce nella meccanica ripetizione di banalità, e di banalità a loro volta funzionali a sbarrare la strada all'intelletto critico. Se la domanda faceva riferimento alla rete – e all'orgia discorsiva che essa veicola –, direi che il monito hegeliano suggerisce quanto meno l'esigenza di moltiplicare le nostre cautele e di raffinare i nostri criteri di selezione, cercando di distinguere con cura tra discorsi vuoti o strumentali, asserviti a ragioni «superiori» che i discorsi stessi ignorano, e discorsi critici, costruiti nel segno della consapevolezza di sé e del proprio contesto genetico.

Benissimo. Facciamo adesso un salto nel nostro discorso, pur rimanendo inambito hegeliano. Il soggetto umano per Hegel ha – tra le altre – una precisa caratteristica. Ha la capacità di scindersi in sé stesso. Nelle pagine all'interno delle quali si analizza l'autocoscienza, Hegel specifica che la soggettività può – a differenza del mondo animale e del mondo naturale – conoscere il proprio sapere. Dunque, non abbiamo soltanto il 'sapere' ma anche il 'sapere il proprio sapere'. Ed è proprio questa peculiarità che permette alla coscienza di muovere passi in avanti. Ma questa caratteristica tutta umana si scopre soltanto nel confronto con le altre soggettività (simili secondo questo aspetto), permettendo la scissione interna di cui parlavamo prima. In altre parole, il riconoscimento di altre soggettività crea le condizioni per lo

sviluppo spirituale della coscienza. A vostro parere l'assenza di questa dinamica fornisce ancora oggi una chiave per leggere il mancato riconoscimento di altre soggettività?

B.: L'esperienza dell'alterità è, per Hegel, fondamentale, come la *Fenomenologia dello spirito* ci rammenta di continuo. Il problema è che quell'«altro da noi», fondamentale nel riconoscimento della nostra soggettività, è anche effettivamente un *altro* da noi. Per un verso lo riconosciamo come parte di noi stessi, per l'altro rimane essenzialmente un altro, nei confronti del quale nutriamo legittime riserve: timori, senso di estraneità, diffidenza. La sfida posta da questo stato di cose è chiara, complessa e – ancora una volta – non eludibile: lungo tutta la vita individuale e collettiva si tratta di *riconoscere* l'altro mantenendo la consapevolezza della sua *alterità* – una consapevolezza fondata della nostra identità e non di rado necessaria alla nostra stessa sopravvivenza. L'equilibrio tra questi momenti in reciproca tensione è fragile e la sua frequente rottura provoca disastri. Anche Hegel – che pure è certo del «necessario» buon esito della pur travagliata esperienza del soggetto – sa bene di quali conflitti e dolori e violenze sia costellata la strada che lo «spirito» è costretto a percorrere per conquistare *anche concretamente* autocoscienza e libertà.

Hegel sa che il male (cioè: il particolarismo recidivo nel pervicace rifiuto dell'universale) occupa buona parte della scena storica. Per ciò, nonostante l'«astuzia» e la «potenza infinita» della ragione, anche la sua *Weltgeschichte* è un mattatoio. Di tutto ciò siamo (o dovremmo essere) tanto più consapevoli noi, figli di un'epoca che reca in sé ben evidenti e ancora non del tutto cicatrizzate le tracce di violenze inenarrabili. E difatti, se una cosa ci separa da Hegel e dalla sua cultura illuminista, questa è proprio la nostra vacillante fiducia nel progresso. Come Kant, Hegel confida nell'efficacia concreta della razionalità. Noi siamo invece perplessi rispetto alle prestazioni della ragione. Non tanto nei confronti delle sue potenzialità, quanto rispetto alla sua effettiva capacità di affermarsi in quel conflitto al quale facevo riferimento in precedenza, e di informare di sé il mondo storico. Se pensiamo nuovamente alla catastrofe dell'ecosistema (per fare solo uno dei tanti esempi possibili), non possiamo non riconoscere la fondatezza della riflessione francofor-

tese sul dominio della ragione strumentale (che è cieca irrazionalità, quando non si congiunge alla ragione morale, arbitra dei fini) e sui suoi effetti distruttivi.

I.: Il tema del conflitto, della crisi, della contraddizione, è per Hegel fondamentale. La storia è segnata, dal suo punto di vista, da una costitutiva dimensione negativa, che caratterizza la vicenda storica e rappresenta il combustibile del progresso. Si potrebbe dire che lo sviluppo dello Spirito – come lei dice: il divenire Spirito della coscienza – non sarebbe possibile, dal punto di vista di Hegel, senza il conflitto per il riconoscimento, senza lo scontro tra autocoscienze. Si tratta di una intuizione fondamentale, che non a caso sarà ripresa e sviluppata da Marx. Anche per lui il conflitto – che Marx naturalmente intende non tanto come conflitto tra le coscienze, ma come conflitto di classe – è la forza fondamentale che muove la dinamica storica. Mi pare importante sottolineare che questa presa di coscienza non è solo il frutto di un travaglio interiore, un processo di sviluppo che alla coscienza è consegnato dalla propria riflessione interna. Decisiva è la consapevolezza che essa matura sul terreno della produzione del mondo: è la scoperta della propria capacità di oggettivarsi e di trasformare la realtà che consente alla coscienza di avviare il faticoso processo della propria autocomprensione.

Facciamo ancora un altro salto analizzando un'altra questione dal sapore fortemente hegeliano. Nella lotta tra servo e signore Hegel ci lascia in eredità una vera e propria apologia del lavoro. Mediante il lavoro, il servo riesce ad autocomprendersi, o meglio: si rende conto concretamente della propria condizione servile. Attraverso questa consapevolezza egli riesce a capovolgere il rapporto con il signore e a proseguire nel suo cammino verso il Sapere Assoluto. Può, il lavoro oggi essere letto alla luce delle riflessioni hegeliane? È ancora oggi il lavoro una delle forme più alte di 'oggettivazione' del soggetto umano?

B.: Vediamo di mettere ordine nella questione. Intanto che cos'è il lavoro per Hegel e come dobbiamo leggere l'idea che soltanto mediante il lavoro il soggetto sviluppa se stesso? L'idea di fondo ruota intorno al nesso tra lavoro e oggettivazione: il lavoro permet-

te al soggetto di oggettivarsi, quindi di instaurare un rapporto concreto con la realtà senza il quale – lo dicevamo prima – gli sarebbe impossibile maturare un'adeguata concezione di sé e della realtà stessa. Lasciamo da parte qui la critica che Marx muoverà all'unilateralità di questa prospettiva, peraltro abbondantemente superata dalle considerazioni critiche che Hegel sviluppa nella *Filosofia del diritto* a proposito degli effetti distruttivi del lavoro operaio, ripetitivo e parcellizzato. Inteso nella sua forma stilizzata, come tappa del processo di elaborazione della soggettività, il lavoro è dunque – per Hegel – un momento essenziale del *divenire realtà* del soggetto, del suo *oggettivarsi*, e al tempo stesso, quindi, un momento essenziale del *divenire razionale* del mondo, del suo progressivo configurarsi come ragione reale. Quando parla di lavoro nelle pagine della *Fenomenologia* alle quali stiamo facendo riferimento, Hegel evoca in realtà *questa* problematica, del tutto distinta dai problemi per dir così immediati, di ordine materiale (sociale, economico, politico), che si collegano alla nozione comune di lavoro e alla realtà concreta del lavoro subordinato nella «società civile» moderna (capitalistica). Questo è il quadro, e per questo nella lotta con il signore sono decisivi il servizio, la disciplina, il rapporto con la cosa che il servo trasforma, faticosamente acquisendo via via una più consona struttura dell'autocoscienza.

Senza volersi addentrare nella critica marxiana e sintetizzando al massimo una questione molto complicata: lei considera che il lavoro sia ancora un elemento inscindibile per l'umano o prospetta una liberazione da quest'ultimo?

B.: Dipende appunto dal significato che diamo al termine *lavoro*. Se intendiamo l'attività faticosa, pericolosa e poco o nulla formativa che la maggior parte degli esseri umani è costretta a svolgere per la propria (e altrui) riproduzione materiale, dati il grado di sviluppo delle forze produttive e la struttura organizzativa delle nostre società – la risposta è senz'altro negativa: da *questo* lavoro ci si deve liberare, si deve combattere affinché ne siano in primo luogo e ovunque nel mondo liberati quanti sono in esso imprigionati. Ed è superfluo aggiungere che si tratta ancora della stragrande maggioranza dell'umanità. *Questo* lavoro dovrebbe scomparire, essere total-

mente scaricato sulle macchine, il che – secondo quanto abbiamo imparato da come Marx – implicherebbe immediatamente la transizione a un'altra formazione economica della società. Dopodiché è giusto aggiungere subito che oggi questa battaglia segna il passo ed è ovunque lontana anni-luce dall'agenda di tutte le forze politiche sulla scena: di *tutte*, nessuna esclusa, quale che sia la «ragione sociale» più o meno pretestuosamente vantata.

La risposta sarebbe invece del tutto diversa, ovviamente, ove parlassimo di lavoro nel senso della *Fenomenologia*, alludendo cioè a una componente fondamentale della condizione umana, produttiva di senso e di soggettività. Allora forse la vera questione concerne proprio il rapporto tra queste due accezioni della parola, e il tema concreto è immaginare e soprattutto realizzare una società nella quale il lavoro erogato per la produzione e riproduzione della vita umana *si risolva* nel lavoro funzionale all'oggettivazione del soggetto, alla sua realizzazione consapevole e libera, lasciando alle macchine gli aspetti alienanti ed estranianti dell'attività (ri)produttiva.

I: Per Hegel – come per Marx – l'essere umano si appropria la realtà mediante il lavoro. La realtà non è un dato di natura, è il prodotto della costante creazione che l'uomo produce lavorando, cioè trasformando il mondo che si trova di fronte mediante l'oggettivazione delle proprie facoltà. Anche se l'organizzazione del lavoro (e della sua divisione) è storicamente determinata – anche se, cioè, il modo in cui oggi si lavora è profondamente diverso rispetto a quello del diciannovesimo o del ventesimo secolo: tanto per fare un esempio, i processi di automazione sono divenuti molto più pervasivi – credo che molte delle considerazioni di Hegel restino attuali. Tra queste, quella secondo cui il lavoro è il luogo dentro il quale il soggetto si autocomprende, cioè prende consapevolezza di sé e della sua propria identità. Naturalmente questo discorso implica, come ha messo in evidenza il professor Burgio, una differenza tra lavoro – inteso come capacità di oggettivazione delle proprie facoltà – e sfruttamento. Quest'ultimo non è certo il luogo di una nobilitazione dell'umano, ma semmai, come ci mostra Marx, il luogo della sua massima estraniamento. Del resto, proprio nel lavoro alienato si dà – anche se non meccanicamente e necessariamente – la possibilità di un'autocomprensione, cioè della presa di coscienza

della propria condizione di subalternità, che per Marx è decisiva per introdurre qualunque dinamica di liberazione.

Eccoci arrivati all'ultima domanda. La domanda – dal punto di vista storico filosofico più complicata – sul quale c'è stata la spaccatura tra destra e sinistra hegeliana. Il problema della religione in Hegel. A partire dagli scritti giovanili la religione affascina e allo stesso tempo turba il filosofo. L'affermazione che – più di tutte – sintetizza questo problema enorme la troviamo nelle Lezioni di Filosofia della Religione all'interno delle quali Hegel – con una gigantesca dose di ambiguità – dichiara che la 'religione è la rappresentazione del concetto'. Come ben sapete, la destra insisterà su concetto mentre la sinistra su rappresentazione. Alla luce delle analisi hegeliane come intendere la religione oggi? Quale il suo ruolo e come rapportarci con la rinascita di estremismi religiosi?

I.: Il giovane Hegel critica la positività della religione cristiana, cioè il formalismo che la religione assume dentro la società. La religione appare fin da subito a Hegel il luogo che ha spogliato la potenza del sentimento dell'infinito riducendolo a mera ritualità, a dato positivo. Nello Hegel sistematico questa propensione critica, che resta centrale, viene svolta e potenziata. Da un lato la religione è, infatti, momento fondamentale della costituzione dello spirito assoluto; dall'altro lato, tuttavia, non riesce a cogliere l'infinito dal punto di vista del concetto. La religione, da questo punto di vista, anticipa la capacità della filosofia di cogliere concettualmente l'infinito, ovvero di liberare quest'ultimo da ogni riferimento alla trascendenza. E questo spiega perché il cristianesimo è per Hegel la forma più matura della religiosità: per il fatto che pensa – con l'incarnazione – l'incontro tra finito e infinito. Ciò significa che il cristianesimo viene valorizzato perché è una religione che in qualche modo consente una prima forma di immanentizzazione della trascendenza. Se tutto ciò ha un senso, pensare hegelianamente non può che implicare una critica del sentimento religioso e della religione positiva, oltre che lo sforzo di tradurre le intuizioni e il portato razionale della religione (che per Hegel restano decisivi) in discorso concettuale.

B.: Comincerei da una considerazione di ordine sociologico e politico. La religione oggi funziona come ha sempre funzionato

nella modernità: è una risorsa identitaria e uno strumento di mobilitazione di massa. Nelle società relativamente pacificate è un fattore di accomodamento e di autoconsolazione, ma in molte realtà agisce ancora come in passato, come nei paesi europei fino al XVII secolo: è una delle fondamentali strutture di autocomprensione e un essenziale fattore di organizzazione dei conflitti. Questo dato di fatto è molto interessante per noi che stiamo ragionando su Hegel. Ma a questo punto potremmo forse fare, per così dire, un passo di lato rispetto a Hegel, per il quale, come ben intenderanno i suoi allievi «giovani», la religione è *soltanto* un fatto storico: la veste che il vero deve assumere finché l'umanità è ancora impreparata a decifrarlo nella forma pura della scienza, della filosofia. (Per questa ragione Hegel accomuna la religione all'arte, in quanto entrambe vivono di elementi rappresentativi, di metafore, miti e allegorie; e per questa ragione ritiene che nel mondo moderno, informato dall'ultima delle religioni nella quale Dio ha rivelato la propria essenza umana, sia finalmente possibile farne a meno.)

C'è però un'altra prospettiva, quella adottata da Kant. Nella prima *Critica* (nella «Dialettica trascendentale») la dimensione religiosa è ricondotta a un bisogno originario e radicale della mente umana, a un nostro bisogno fondamentale di senso e di orientamento, che ci impone di *trascendere* l'orizzonte del mondo empirico. Io credo che in questa posizione – se vogliamo tragica (perché riconosce al tempo stesso un bisogno e l'impossibilità di soddisfarlo), di certo irrisolta – vi sia qualcosa di profondamente vero. Nell'esperienza dell'autocomprensione rimangono comunque cesure non suscettibili di sutura, dove la persistente tensione è destinata a permanere, non potrà mai essere superata. Noi non conosciamo il senso della nostra esistenza, ma abbiamo bisogno di senso (e uso l'indicativo, non il condizionale, perché la consapevolezza dell'impossibilità di soddisfare questa esigenza non aiuta minimamente a stemperarla); noi non sappiamo che cosa accadrà con la morte e dopo la morte e sappiamo di non poterlo sapere, eppure abbiamo bisogno di saperlo; noi sappiamo che la nostra vita individuale comincia per caso e finirà in un certo momento, ma abbiamo al tempo stesso bisogno di pensare la nostra esistenza su uno sfondo fatto di ragioni, di motivi, di finalità e non dominato invece dall'accidentalità. Tutto questo – come Kant suggerisce – costitui-

sce una materia consistente per l'esperienza religiosa, della quale – se intesa in questo modo – credo che non possiamo fare a meno.

Un'ultimissima suggestione a proposito di questo: all'essere umano non può bastare considerarsi parte del genere umano? Cioè guardare con fiducia al fatto che si è parte di una Storia tutta umana pur essendo una piccola parte di essa?

I.: Dal mio punto di vista sì, può bastare. È questa, io credo, una delle più grandi lezioni hegeliane: la liberazione del soggetto da ogni residuo di nostalgia della trascendenza, la risoluzione dell'infinito nella temporalità mondana. L'infinito – l'unico possibile e dotato di senso, per Hegel – è lo svolgimento della ragione universale nella storia del mondo.

B.: Io credo invece – lo dicevo poc'anzi – che la dimensione storica non basti. E credo che non basti *indipendentemente da quello che pensiamo*, dai percorsi della nostra consapevole razionalità. Del resto, inclino a pensare che lo stesso Hegel sarebbe in proposito meno univoco di quanto non si possa supporre, e non per la sua proverbiale ambiguità quando parla di Dio e di religione. È in gioco proprio la questione dell'immanenza, che a mio parere non si pone necessariamente in antitesi con la trascendenza. Come dicevamo, la prospettiva hegeliana (e già kantiana) è senza dubbio informata da un essenziale immanentismo. Il modo in cui Hegel pensa la ragione – quella ragione che informa di sé il mondo storico realizzandosi in esso e facendo, quindi, della storia una vicenda coerente e progressiva – è del tutto identico al modo in cui il canone teologico classico del cristianesimo rappresenta Dio, il che attesta una compiuta immanentizzazione dello schema religioso. Ma come si pone, ciò nonostante, il tema dell'assoluto e dell'universale? Abbiamo detto che, diversamente da Kant, Hegel si dice convinto della loro realtà, ma è altrettanto vero che poi si impegna a chiarire che la realtà non coincide con l'esistente, e allora non si ripropone qui un nuovo dualismo, nel quale torna la dialettica tra immanenza e trascendenza? Certo, il trascendente di cui stiamo parlando è un trascendente mondano, un *trascendente immanente*, se possiamo permetterci un ossimoro (e credo che, ragionando su Hegel, nulla sia più pertinente). Ma l'oltre, l'assente, il misterioso restano. E credo che non do-

vremmo averne paura: che – soprattutto – non dobbiamo temere di apparire, riconoscendoli, meno coerenti o rigorosi di quanto vorremmo. Come universale concreto siamo, forse, oltre il tempo; come individui siamo invece *nel* tempo, che ci attraversa e trascende. E ognuno per suo conto sa – almeno da quando lascia dietro di sé l'infanzia – che far quadrare i conti con questo stato di cose gli è impossibile. Perciò non parlerei tanto di nostalgia, quanto di necessaria e realistica modestia.