

AUTONOMIA E NON-AUTONOMIA
DELL'AUTOCOSCIENZA.
SIGNORIA E SERVITÙ

L'autocoscienza è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto.

Il concetto di questa unità dell'autocoscienza nella sua duplicazione, cioè il concetto dell'infinità il quale si realizza appunto nell'autocoscienza, è un intreccio che presenta molti aspetti e ha molti significati. I momenti di questo intreccio, pertanto, devono essere rigorosamente distinti l'uno dall'altro, e in tale differenziazione, nello stesso tempo, devono sempre essere presi e conosciuti nel loro significato opposto, cioè come non differenti.

L'ambiguità di ciò che è differenziato è insita nell'essenza stessa dell'autocoscienza: secondo questa essenza, infatti, l'autocoscienza è infinitamente, immediatamente, il contrario della determinatezza in cui è posta. L'esposizione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione ci presenta il movimento del *riconoscimento*.

1. La duplicazione dell'autocoscienza e il riconoscimento reciproco

Per l'autocoscienza, dunque, si dà un'altra autocoscienza. Essa è uscita *fuori di sé*.

Questo «fuori-di-sé» ha un doppio significato: *in primo luogo*, l'autocoscienza, ritrovandosi come un'altra essenza, ha perduto se stessa; *in secondo luogo*, con ciò l'autocoscienza ha rimosso l'altro: essa, infatti, non vede anche l'altro come essenza, ma vede *se stessa* nell'altro.

Ora, è necessario che l'autocoscienza rimuova questo *suo essere-altro*. Si tratta con ciò della rimozione del primo doppio senso, e perciò, da parte sua, è un secondo doppio senso: *in primo luogo*, per divenire certa *di sé* come essenza, l'autocoscienza deve rimuovere l'altra essenza autonoma; *in secondo luogo*, l'autocoscienza deve quindi rimuovere *se stessa*, in quanto è essa stessa quest'altra essenza.

Questa ambigua rimozione dell'ambiguo essere-altro, è un ritorno anch'esso ambiguo dell'autocoscienza *entro se stessa*. *In primo luogo*, infatti, rimuovendo il *proprio* essere-altro, l'autocoscienza diviene nuovamente uguale a sé e riottiene quindi se stessa.

sa. *In secondo luogo*, però, essa così restituisce l'altra autocoscienza nuovamente a se stessa; prima, infatti, l'autocoscienza era sé in quest'altra, e poiché adesso rimuove il *proprio essere* nell'altra, rende quest'ultima nuovamente libera.

[110] Tuttavia, questo movimento dell'autocoscienza nel rapporto con un'altra autocoscienza, è stato fin qui rappresentato solo *come l'attività di una* delle due autocoscienze. Questa attività dell'una, dunque, ha anch'essa il duplice significato di essere tanto *attività propria* quanto *attività dell'altra*. L'altra autocoscienza, infatti, è altrettanto autonoma e chiusa entro sé, e non c'è nulla che non faccia da se stessa. La prima autocoscienza non ha più dinanzi a sé l'oggetto del desiderio, ma un oggetto che è autonomo ed essente per sé; su questo oggetto, pertanto, l'autocoscienza non ha per sé nessun potere, a meno che l'oggetto non faccia in se stesso proprio quello che l'autocoscienza intende farne.

Il movimento, dunque, è puramente e semplicemente il movimento duplice delle due autocoscienze. Ciascuna vede *l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa*; ciascuna fa quello che esige dall'altra, e quindi fa quello che fa, *soltanto* perché l'altra fa lo stesso. Un'attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe.

Il fare, dunque, non ha soltanto il doppio senso di essere tanto *rispetto a sé* quanto *rispetto all'altro*, ma ha anche l'altro doppio senso per cui esso è, inseparabilmente, tanto *il fare dell'uno* quanto *il fare dell'altro*.

In questo movimento rivediamo, stavolta all'interno della coscienza, lo stesso processo prima presentatosi¹⁰⁸ come gioco delle forze. Ciò che lì era per noi, adesso è per gli estremi stessi. Il termine medio è l'autocoscienza, la quale si scompone negli estremi; ciascun estremo è lo scambio della propria determinatezza, è un passaggio assoluto nell'estremo opposto. Essendo però coscienza, ciascun estremo passa *fuori di sé*, e tuttavia nel suo essere-fuori-di-sé è a un tempo trattenuto entro sé, è *per sé*; e il suo fuori-di-sé è *per l'estremo* stesso. Adesso è per ciascuno estremo il fatto di *essere e non essere* immediatamente un'altra coscienza; e, analogamente, è per ciascuno estremo che questo altro sia per sé solo quando, rimuovendo se stesso come essente-per-sé, è per sé nell'essere-per-sé dell'altro. Rispetto all'altro, ciascun estremo è il termine medio grazie a cui ciascun estremo si media e si conclude sillogisticamente con se stesso. Rispetto a sé e all'altro, ciascun estremo è un'essenza immediata essente per sé, la quale, a un tempo, è per sé solo grazie a questa mediazione. I due estremi si riconoscono come *reciprocamente riconoscentisi*.

È dunque giunto il momento di prendere in considerazione questo concetto puro del riconoscimento, della duplicazione dell'autocoscienza nella sua unità, così come il suo processo si manifesta per l'autocoscienza. Inizialmente, questo concetto presenterà il lato della *disuguaglianza* delle due autocoscienze, cioè il passaggio del termine medio negli estremi; ciascuno di questi, in quanto estremo, si contrappone all'altro: un estremo è solo riconosciuto, l'altro, invece, riconosce soltanto. *Disimmunità*

2. La lotta fra le due autocoscienze e la morte come negazione astratta

L'autocoscienza è, innanzitutto, essere-per-sé semplice, è uguaglianza con se stessa perché esclude *da sé* tutto ciò che è *altro*. Essa scorge la propria essenza e il proprio oggetto assoluto nell'*Io*; e in tale *immediatezza*, cioè in questo *essere* del proprio [III] essere-per-sé, è *qualcosa di singolare*. Ciò che per l'autocoscienza è *altro*, quindi, è come oggetto inessenziale, segnato dal carattere del negativo. L'altro, però, è anch'esso un'autocoscienza. Un individuo sta di fronte a un altro individuo.

In questa giustapposizione *immediata*, gli individui sono l'uno per l'altro come degli oggetti qualsiasi. Sono figure *autonome*, coscienze immerse nell'*essere* della *vita* (infatti, l'essere dell'oggetto si è venuto qui determinando come *vita*): non hanno ancora compiuto, *l'una per l'altra*, il movimento dell'astrazione assoluta, il quale movimento consuma e distrugge ogni essere immediato e costituisce soltanto il puro essere negativo della coscienza uguale a se stessa. In definitiva, nessuna di queste due coscienze si è ancora presentata all'altra come puro *essere-per-sé*, cioè come *autocoscienza*.

Ciascuna autocoscienza è certa di se stessa, ma non dell'altra. Questo significa allora che la propria certezza di sé non ha ancora alcuna verità. La verità di questa certezza, infatti, ci sarebbe solo se l'essere-per-sé dell'autocoscienza le si fosse presentato come oggetto autonomo, qualora cioè l'oggetto si fosse presentato come questa autocertezza pura. Ora, sulla base del concetto del riconoscimento, ciò è possibile solo quando ciascuno degli oggetti, per l'altro, compie in se stesso l'astrazione pura dell'essere-per-sé mediante il proprio fare e, di nuovo, mediante il fare dell'altro.

La *presentazione* di sé nella qualità di astrazione pura dell'autocoscienza, invece, consiste nel mostrarsi come negazione pura della propria modalità oggettiva, cioè nel mostrare di non essere legato a nessuna *esistenza* determinata, né alla singolarità universale dell'esistenza in generale, in altre parole: consiste nel dimostrare di non tenere alla vita.

Questa presentazione è un fare *duplicato*: fare dell'altro e fare da se stesso. Nella misura in cui si tratta del fare *dell'altro*, ciascuno tende dunque alla morte dell'altro. Ma in ciò è già dato anche il secondo fare, il *fare da se stesso*, in quanto il fare dell'altro comporta la messa a rischio della propria vita. Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un *dar prova* di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e la morte.

La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare a verità, nell'altra e in se stessa, la propria certezza *di essere per sé*. Ed è soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'*essere*, né la modalità *immediata* in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine, la sua immersione nell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro *essere-per-sé*.

L'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come *persona*, ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma. Parallelamente, quando mette a rischio la propria vita, ogni individuo deve tendere alla morte dell'altro proprio perché ritiene di non valere meno dell'altro. L'individuo vede presentarsi dinanzi la propria essenza come un altro, e ciò significa che l'individuo è fuori di sé; esso deve allora rimuovere questo essere-fuori-di-sé. L'altro è una coscienza esente e variamente coinvolta [112] nel processo vitale: l'individuo deve allora intuire il proprio essere-altro come puro essere-per-sé, cioè come negazione assoluta.

Mediante la morte, tuttavia, questa prova rimuove tanto la verità che doveva scaturirne, quanto l'autocertezza in generale. Infatti, come la vita è la posizione *naturale* della coscienza, è l'autonomia senza la negatività assoluta, così la morte è la negazione *naturale* della coscienza, la negazione senza l'autonomia: tale negazione, dunque, non ha quel significato del riconoscimento di cui siamo alla ricerca.

Mediante la morte è certamente risultata la certezza che ciascuna autocoscienza, mettendosi a rischio nella lotta, ha disprezzato la propria vita e la vita dell'altra; questa certezza, però, non è divenuta tale per coloro che hanno sostenuto la lotta. Essi rimuovono la loro coscienza posta in questa essenzialità estranea che è l'esistenza naturale, rimuovono cioè se stessi e, a un tempo, vengono rimossi come *estremi* che vogliono essere per sé. In questo modo, però, dal gioco dello scambio dilegua proprio il momento

essenziale, quello della scomposizione in estremi con determinatezze opposte; e il termine medio sprofonda in una morta unità che si scompone in estremi morti, meramente essenti e non opposti. Nessuno dei due estremi si concede all'altro ed è disposto ad accoglierlo mediante la coscienza, ma lo lascia piuttosto in una libertà solo indifferente, come fosse una cosa. La loro attività è la negazione astratta, non la negazione della coscienza, la quale invece *rimuove* in modo tale da *conservare* e *mantenere* il rimosso, e con ciò quest'ultimo sopravvive al proprio venire-rimosso.

Ora, nel corso di questa esperienza, l'autocoscienza apprende che la vita le è tanto essenziale quanto l'autocoscienza pura. Nell'autocoscienza immediata, l'oggetto assoluto è l'Io semplice, il quale, per noi o in sé, è tuttavia la mediazione assoluta, e il cui momento essenziale è costituito dall'autonomia sussistente. Il risultato della prima esperienza dell'autocoscienza, invece, è la dissoluzione di quella unità semplice. Adesso sono poste (a) un'autocoscienza pura e (b) una coscienza che non è puramente per sé, ma è per un altro, una coscienza, cioè, meramente *essente*, che ha la figura della *cosalità*.

Entrambi i momenti sono essenziali. Inizialmente essi sono disuguali e opposti, e non si è ancora determinata la loro riflessione nell'unità. I momenti si presentano dunque come due figure opposte della coscienza: l'una è la coscienza autonoma che ha per essenza l'essere-per-sé, l'altra è la coscienza non-autonoma la cui essenza è la vita, l'essere per un altro. Uno è il *signore*, l'altro è il *servo*.

3. Signoria e servitù

a. Il signore. Il suo duplice rapporto e verso la cosa e verso il servo

Il signore è la coscienza essente *per sé*. Non si tratta più soltanto del concetto della coscienza essente-per-sé, bensì della coscienza che è per sé in quanto mediata con sé da un'altra coscienza; e all'essenza di quest'altra coscienza appartiene l'essere-sintetizzata con un *essere* autonomo, cioè con la *cosalità* [113] in generale.

Il signore si rapporta a questi due momenti: a una *cosa* in quanto tale, cioè all'oggetto del desiderio, e all'autocoscienza cui la *cosalità* è l'essenziale. Il signore si rapporta (a) immediatamente a entrambi i momenti e (b) mediatamente a ciascuno di essi attraverso l'altro, in quanto egli stesso è ormai a un tempo: a) concetto dell'autocoscienza, e perciò rapporto immediato dell'*essere-per-sé*; b) mediazione, cioè essere-per-sé che è per sé solo mediante un altro.

Il signore si rapporta dunque *mediatamente al servo attraverso l'essere autonomo*. Il servo, infatti, è legato proprio a questo esse-

re, da cui non ha potuto astrarre nel corso della lotta e che adesso costituisce la sua catena: egli si è rivelato non-autonomo proprio perché ha voluto avere la propria autonomia nella cosalità. Il signore, invece, avendo dimostrato nella lotta di considerare l'essere autonomo soltanto come un negativo, è la potenza che domina su questo essere. Ora, poiché il signore domina su questo essere, e questo essere è a sua volta la potenza che domina sull'altro, cioè sul servo, ecco allora che la conclusione di questo sillogismo è: il signore domina su questo altro.

In parallelo, il signore si rapporta *mediatamente alla cosa attraverso il servo*. Anche il servo, infatti, in quanto autocoscienza in generale, si rapporta negativamente alla cosa e la rimuove; per lui, però, la cosa è a un tempo autonoma, ed egli pertanto, pur negandola, non può annientarla del tutto: il servo può solo *elaborare la cosa, trasformarla col proprio lavoro*. In virtù di questa mediazione del servo, per converso, il rapporto *immediato diviene* per il signore la negazione pura della cosa, diviene cioè il *godimento*; e ciò che non era riuscito al desiderio — annientare la cosa e appagarsi nel goderne —, riesce adesso al godimento del signore. Il fallimento del desiderio era dovuto all'autonomia della cosa; adesso, invece, inserendo il servo tra la cosa e se stesso, il signore si conclude sillogisticamente solo con la non-autonomia della cosa, e quindi ne gode allo stato puro. Il lato dell'autonomia della cosa egli lo lascia al lavoro del servo.

In questi due momenti, per il signore si viene attuando il suo essere-riconosciuto da parte di un'altra coscienza. Quest'altra coscienza, infatti, si pone come inessenziale, una volta, nell'elaborazione della cosa, e, un'altra volta, nella dipendenza da un'esistenza determinata. In nessuno dei due momenti, dunque, questa coscienza può dominare sull'essere e pervenire alla negazione assoluta.

Qui è dunque dato quel momento del riconoscimento in cui l'altra coscienza rimuove se stessa come essere-per-sé e fa la stessa cosa che la prima coscienza fa verso di essa. A un tempo, è dato anche l'altro momento, quello cioè in cui il fare della seconda coscienza è il fare proprio della prima: ciò che fa il servo, infatti, è propriamente il fare del signore. Il signore è soltanto l'essere-per-sé, l'essenza, la pura potenza negativa agli occhi della quale la cosa non è nulla, e il suo è dunque un fare puro ed essenziale all'interno di questo rapporto; il fare del servo, invece, non è puro, ma è inessenziale.

Al riconoscimento vero e proprio, tuttavia, manca il momento in cui ciò che il signore fa verso l'altro, lo fa anche verso se stesso, e ciò che il servo fa verso se stesso, lo fa anche verso l'altro. Man-

cando questo momento, pertanto, è sorto un riconoscimento unilaterale e disuguale.

(114) Per il signore, in tal modo, la coscienza inessenziale è l'oggetto che costituisce la *verità* della certezza di se stesso. È chiaro, però, che questo oggetto non corrisponde affatto al suo concetto. Proprio quando il signore si realizza compiutamente come signore, egli vede dinanzi a sé tutt'altro che una coscienza autonoma, ma piuttosto una coscienza non-autonoma. Il signore, dunque, non è certo dell'*essere-per-sé* come verità, al contrario: la sua verità è la coscienza inessenziale e il fare inessenziale di questa coscienza.

Di conseguenza, la *verità* della coscienza autonoma è la *coscienza servile*. Certo, questa appare inizialmente *fuori* di sé e non come la verità dell'autocoscienza. Come però la signoria ha mostrato che la sua essenza è proprio l'inverso di ciò che la signoria stessa vuole essere, così anche la servitù, una volta compiuta, diventerà il contrario di ciò che è immediatamente. Tornata al proprio interno come autocoscienza *risospinta* entro sé, la servitù si trasformerà allora nel proprio rovescio, e diverrà la vera autonomia.

b. Il servo. La paura della morte e il servizio, il lavoro e la vera autonomia

Fin qui abbiamo visto la servitù soltanto in rapporto alla signoria. Poiché però è anch'essa autocoscienza, adesso bisogna considerare la servitù così come essa è in sé e per sé.

Per la servitù, inizialmente, l'essenza è il signore. Ai suoi occhi, dunque, la *verità* è la *coscienza autonoma essente per sé*, ma tale verità, *per la servitù*, non è ancora *nella* servitù stessa. In effetti, invece, la servitù ha *in se stessa* la verità della pura negatività e dell'*essere-per-sé*, in quanto ha fatto in sé *esperienza* di questa essenza.

In altre parole, tale coscienza non ha tremato per questa o per quella circostanza, né in questo o in quell'istante: essa ha provato angoscia dinanzi alla totalità della propria essenza perché ha avuto paura della morte, cioè del signore assoluto. In questa angoscia, la coscienza è stata intimamente dissolta, ha tremato fin nel suo più remoto recesso, e tutto quanto c'era in essa di fisso è stato scosso. Questo puro movimento universale, questo assoluto divenire-fluida di ogni sussistenza, però, è appunto l'essenza semplice dell'autocoscienza, la negatività assoluta, *il puro essere-per-sé*: ecco perché la coscienza servile ha tutto ciò *in se stessa*.

D'altra parte, come abbiamo visto, il momento del puro essere-per-sé è anche *per la stessa coscienza servile*, in quanto essa lo ha come oggetto nel signore. La coscienza servile, inoltre, non è

soltanto dissoluzione universale *in generale*, ma lo è anche *realmente*, in quanto il suo servizio compie effettivamente tale dissotacco all'esistenza naturale, e, lavorandola, la trasforma e l'elimina.

Il sentimento della potenza assoluta in generale, e in particolare il sentimento del servizio, è invece solo la dissoluzione *in sé*. Anche se la paura dinanzi al signore costituisce l'inizio della saggezza¹⁰⁹, la coscienza è qui *per essa stessa*, ma non è ancora l'essere-*per-sé*. In realtà, la coscienza giunge a se stessa mediante il lavoro.

Nel momento corrispondente al desiderio nella coscienza del signore, sembrava che alla coscienza servile spettasse il lato del rapporto inessenziale verso la cosa, poiché in tale rapporto la cosa mantiene la propria autonomia. Il desiderio si è riservato [115] la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'integrità del sentimento di sé. Tuttavia, mancandogli il lato *oggettivo*, cioè la *sussistenza*, questo appagamento è anch'esso soltanto un dileguare. Il lavoro, invece, è desiderio *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*, e ciò significa: il lavoro *forma, coltiva*.

Il rapporto negativo verso l'oggetto diviene adesso *forma* dell'oggetto stesso, e diviene *qualcosa di permanente*, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora. Questo termine medio *negativo*, cioè l'*attività* formatrice, costituisce nello stesso tempo la *singolarità*, il puro essere-*per-sé* della coscienza: con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo *come se stessa*.

L'attività formatrice, comunque, non ha soltanto questo significato positivo per cui la coscienza servile, in quanto puro essere-*per-sé*, diviene qui a se stessa l'*essente*. Il formare ha anche un significato negativo rispetto al primo momento, il momento della paura. In effetti, formando la cosa, la coscienza vede divenire suo oggetto la propria negatività, il proprio essere-*per-sé*, solo perché essa rimuove la *forma* essente opposta. Ora, questo *negativo* oggettivo è proprio quell'essenza estranea dinanzi a cui la coscienza servile ha tremato; adesso, invece, la coscienza distrugge tale negativo estraneo, pone *se stessa* come negativo permanente e diviene quindi, *per se stessa*, un *essente-per-sé*.

c. L'emergere dell'essere-*per-sé* nel corso dell'intero rapporto signore-servo

Nel signore, l'essere-*per-sé* appare alla coscienza servile come *qualcosa d'altro*, è cioè solo *per essa*; nella paura, l'essere-*per-sé* è *nella coscienza stessa*; nell'attività formatrice, infine, esso diviene

l'essere-per-sé proprio della e per la *coscienza*, la quale giunge così alla consapevolezza di essere in sé e per sé. Di conseguenza, agli occhi della coscienza, la forma *posta nell'esteriorità* non diviene affatto un altro da essa; questa forma, infatti, è appunto il puro essere-per-sé in cui la coscienza vede divenire la propria verità. Nel lavoro, dunque, in cui essa sembrava essere solo un *sensu estraneo*, la coscienza ritrova sé mediante se stessa e diviene *sensu proprio*.

Affinché si giunga a questa riflessione, sono necessari entrambi i momenti nella loro universalità, e cioè: (a) la paura e il servizio in generale, e (b) l'attività formatrice. Senza la disciplina del servizio e dell'obbedienza, la paura resta solo formale e non si riversa sull'esistenza reale consapevole. Senza l'attività formatrice, la paura resta interiore e muta, e la coscienza non diviene per se stessa. Inoltre, se la coscienza si mette a formare senza prima aver provato quella paura assoluta, allora il suo senso proprio resta vano; in tal caso, infatti, la sua forma, cioè la sua negatività, non è la negatività *in sé*, e la sua attività non può quindi procurarle la consapevolezza di sé come essenza.

In definitiva, se la coscienza non ha sofferto la paura assoluta, ma solo qualche angoscia particolare, allora l'essenza negativa le è rimasta solo esteriore e non ha pervaso intimamente la sua sostanza. Se non viene fatto vacillare ogni elemento che riempie la coscienza naturale, allora questa coscienza appartiene ancora, *in sé*, all'essere determinato, e il senso proprio è *ostinazione*, cioè libertà [116] ancora irretita nella servitù. Nel caso dell'ostinazione, la forma pura non può divenire essenza, né tantomeno, considerata come espansione che oltrepassa la singolarità, può essere formazione universale. Concetto assoluto; nell'ostinazione, la forma è al massimo un'abilità particolare che ha potere soltanto su qualcosa di singolare, ma non sulla potenza universale e sull'intera essenza oggettiva.

B.

LIBERTÀ DELL'AUTOCOSCIENZA.

STOICISMO, SCETTICISMO, E COSCIENZA INFELICE

1. Il sorgere del pensiero: la libertà immediata dell'autocoscienza

Da un lato, l'autocoscienza autonoma ha per essenza soltanto l'astrazione pura *dell'Io*; dall'altro lato, però, mentre l'Io astratto si affina e si dà delle differenze, l'autocoscienza autonoma non coglie in questa differenziazione il divenire dell'essenza oggettiva *essente-in-sé*.

Questa autocoscienza, dunque, non diviene un Io che si differenzia veramente nella sua semplicità, né un Io che rimane uguale a se stesso in questa differenziazione assoluta. Al contrario, nell'attività formatrice la coscienza risospinta entro sé diviene oggetto di se stessa come forma della cosa elaborata, e nel signore intuisce al tempo stesso l'essere-per-sé come coscienza. Dal punto di vista della coscienza servile, tuttavia, questi due momenti – (a) *se stessa* come oggetto autonomo, e (b) questo oggetto come una coscienza, e quindi come sua propria essenza – cadono l'uno fuori dell'altro.

Ora, poiché *per noi o in sé la forma* è identica all'*essere-per-sé*, e poiché nel concetto della coscienza autonoma l'*essere-in-sé* è la coscienza, ecco allora che il lato dell'*essere-in-sé*, cioè della *cosalità* che nel lavoro riceveva la forma, non è affatto una sostanza diversa dalla coscienza. In altre parole, dinanzi a noi è sorta una nuova figura dell'autocoscienza. Si tratta di una coscienza che ha per essenza se stessa come infinità, come movimento puro della coscienza: è una coscienza che *pensa*, cioè un'autocoscienza libera. *Pensare*, infatti, vuol dire essere oggetto di se stesso non come *lo astratto*, bensì come Io che a un tempo ha il significato dell'*essere-in-sé*: pensare vuol dire rapportarsi all'essenza oggettiva come all'*essere-per-sé* della coscienza per la quale l'essenza stessa è.

L'oggetto del *pensiero* non si muove in rappresentazioni o in figure, ma in *concetti*, cioè in un *essere-in-sé* differenziato che per la coscienza, immediatamente, [117] non è differente da essa. Il *rappresentato*, il *figurato*, l'*essente* in quanto tale, ha la forma di essere qualcosa d'altro dalla coscienza. Un concetto, invece, è a un tempo un *essente*, e questa differenza, nella misura in cui si trova nella coscienza stessa, è il suo contenuto determinato; poiché si tratta di un contenuto concettuale, la coscienza resta *imme-*

diatamente consapevole della propria unità con questo essente determinato e differenziato. Diversamente accade nell'ambito della rappresentazione, in cui la coscienza deve sempre tenere a mente in modo particolare di trovarsi dinanzi a una rappresentazione *mea*; il concetto, invece, è per me immediatamente concetto *mio*.

Nel pensiero *Io sono libero* perché non sono in un altro, ma rimango puramente e semplicemente presso me stesso, e l'oggetto che ho per essenza è, in unità inseparata, il mio essere-per-me. Il mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso.

Ora, nella determinazione di questa figura dell'autocoscienza, è essenziale tenere fermo il fatto che tale figura è coscienza *pensante in generale*: il suo oggetto, cioè, è unità *immediata* dell'*essere-in-sé* e dell'*essere-per-sé*. La coscienza omonima a sé, che si respinge da se stessa, diviene ai propri occhi un *elemento essente-in-sé*; tale elemento, tuttavia, è inteso soltanto come essenza universale in generale, non come questa essenza oggettiva nello sviluppo e nel movimento del proprio essere molteplice e vario.

2. Lo Stoicismo e la libertà astratta

Questa libertà dell'autocoscienza è emersa nella storia dello Spirito come fenomeno consapevole di sé, e, com'è noto, è stata chiamata *Stoicismo*. Il suo principio suona: la coscienza è essenza pensante, e per essa qualcosa è essenziale, cioè vero e buono, solo perché la coscienza stessa si comporta al riguardo come essenza pensante.

L'espansione molteplice e internamente differenziantesi della vita, la singolarizzazione e l'intreccio complesso della vita stessa, costituiscono l'oggetto verso cui si rivolge l'attività del desiderio e del lavoro. Adesso questa molteplice attività si è contratta nella differenziazione semplice che è nel movimento puro del pensiero. Ormai non ha più carattere essenziale quella differenza che si presentava come *cosa determinata*, cioè in quanto *coscienza di un'esistenza naturale determinata*, oppure come un sentimento, cioè in quanto *desiderio e fine del desiderio stesso* – si trattasse poi di un fine posto dalla *propria coscienza* o da una coscienza *estranea*. Adesso è essenziale soltanto la differenza *pensata*, la quale è immediatamente non differente da Me.

Questa coscienza si comporta quindi in modo negativo nei riguardi del rapporto signoria-servitù. La sua attività non è quella del signore che ha la propria verità nel servo, né quella del servo che ha la propria verità nella volontà del signore e nel servizio reso. L'attività della coscienza stoica è invece quella di essere libera sia sul trono sia in catene¹¹⁰, in ogni dipendenza della pro-

pria esistenza singolare; è l'attività di mantenersi nell'inerte impassibilità che, a partire dal movimento dell'esistenza – sia dall'agire sia dal patire –, si *ritira* costantemente *nell'essenzialità semplice del pensiero*.

Mentre l'ostinazione [118] è la libertà che si rafforza in una singolarità e rimane irretita *nella sfera* della servitù, lo Stoicismo è invece la libertà che, immediatamente, esce sempre fuori dalla servitù e ritorna nell'*universalità pura* del pensiero. Come forma universale dello Spirito del mondo, perciò, lo Stoicismo poté sorgere solo in un'epoca di generale paura e servitù in cui, a un tempo, la formazione e la cultura universale si erano elevate fino al pensiero.

La coscienza stoica, dunque, non ha certo come essenza un altro da sé, né l'astrazione pura dell'Io, bensì piuttosto l'Io che ha in sé l'essere-altro. Tuttavia, si tratta solo di una differenza pensata, e quindi l'Io, nel suo essere-altro, è immediatamente ritornato entro sé: al tempo stesso, pertanto, questa sua essenza è soltanto un'essenza *astratta*. La libertà dell'autocoscienza è qui *indifferente* verso l'esistenza naturale, e perciò *l'ha emancipata, l'ha lasciata altrettanto libera*. In altri termini, la *riflessione* della coscienza stoica è una riflessione *duplicata*.

La libertà nel pensiero, infatti, ha come propria verità soltanto *il pensiero puro*, cioè una verità cui manca il riempimento della vita. Si tratta dunque soltanto del concetto della libertà, non della stessa libertà vivente. La libertà stoica coglie come propria essenza unicamente il *pensiero* in generale, la forma in quanto tale che, distaccatasi dall'autonomia delle cose, è ritornata entro sé.

Ora, l'individualità, (a) in quanto individualità che agisce, dovrebbe presentarsi autenticamente vivente e operante, oppure, (b) in quanto individualità che pensa, dovrebbe abbracciare il mondo vivente come un sistema del pensiero. In questo senso, allora, già *nel pensiero stesso* dovrebbe trovarsi, (a) per l'espansione dell'azione, un *contenuto* di ciò che è buono, e, (b) per l'espansione del pensiero, un *contenuto* di ciò che è vero; solo in questo modo, infatti, *in ciò che è per la coscienza* non ci sarebbe altro ingrediente che il Concetto, il quale è l'essenza. Nella coscienza stoica, invece, il Concetto è *astrazione* che si separa dalla molteplicità delle cose, e quindi non ha *in se stesso alcun contenuto*, bensì ha soltanto un *contenuto dato* come esterno. Qui la coscienza, mentre pensa il contenuto, lo distrugge a un tempo come un essere estraneo; di fatto, invece, tale estraneità non è altro che la *determinatezza* che il Concetto stesso ha in sé in quanto Concetto *determinato*.

Si capisce quindi l'imbarazzo in cui veniva a trovarsi lo Stoicismo quando era interrogato, secondo l'espressione dell'epoca, sul *criterio della verità in generale*¹¹¹, cioè, propriamente, su un *contenuto del pensiero stesso*. Alla domanda: *che cos'è vero e buono?*, lo Stoicismo riproponeva ogni volta il pensiero stesso *senza contenuto*, rispondendo: il vero e il bene devono consistere nella razionalità. Tuttavia, questa autouguaglianza del pensiero è nuovamente e soltanto la forma pura in cui non c'è nulla di determinato. Di conseguenza, le espressioni generali cui lo Stoicismo deve necessariamente arrestarsi – come vero e bene, saggezza e virtù – sono certo elevate e nobili; poiché però non possono pervenire a nessuna effettiva espansione di contenuto, cominciano presto a ingenerare noia.

Questa coscienza pensante, che si è determinata come la libertà astratta, è dunque la negazione ancora imperfetta dell'essere-altro. Essa si è solo *ritirata* entro sé uscendo dall'esistenza, e non si è compiuta in sé come negazione assoluta [119] dell'esistenza stessa. La coscienza stoica ha, sì, per contenuto unicamente il pensiero, ma gli conferisce il valore di pensiero *determinato*, e dà a un tempo valore alla determinatezza in quanto tale.

3. Lo Scetticismo

Lo *Scetticismo* è la realizzazione di ciò di cui lo Stoicismo è soltanto il concetto: è l'esperienza reale di ciò che è la libertà del pensiero. E poiché la libertà del pensiero è *in sé* il negativo, è in questa forma che essa deve dunque presentarsi necessariamente¹¹².

a. La realizzazione della libertà e l'assoluta inquietudine dialettica

Dall'infinità del pensiero, scaturita mediante la riflessione dell'autocoscienza nel pensiero semplice di se stessa, è di fatto rimasta fuori l'esistenza autonoma, cioè la determinatezza permanente; nello Scetticismo, invece, la totale inessentialità e non-autonomia di questo altro diviene tale *per la coscienza*. Il pensiero diviene adesso pensiero compiuto che annienta l'essere del mondo *nella molteplicità delle sue determinatezze*, e la negatività dell'autocoscienza libera, in e verso questa variegata configurazione vivente, diviene negatività reale.

È chiaro che, come lo Stoicismo corrisponde al *concetto* della coscienza *autonoma* quale appariva nel rapporto signoria-servitù, così lo Scetticismo corrisponde alla *realizzazione* di questa stessa coscienza, all'atteggiamento negativo verso l'essere-altro: corrisponde, dunque, al desiderio e al lavoro. Mentre però il desiderio e il lavoro non sono stati in grado di attuare la negazione per l'au-

tocoscienza, l'atteggiamento polemico dello Scetticismo verso la molteplice autonomia delle cose avrà invece successo, perché è come autocoscienza libera, già intimamente compiuta, che esso si volge contro le cose. In termini più precisi: lo Scetticismo avrà successo perché ha in sé *il pensiero*, cioè l'infinità, e quindi considera tutte le autonomie, insieme alle loro differenze, soltanto come grandezze dileguanti. Nel puro pensiero di se stesso, le differenze, essendo soltanto nella loro astrazione, divengono *tutte quante* le differenze, e ogni essere differenziato diviene una differenza dell'autocoscienza.

In questo modo si è determinata l'*attività* dello Scetticismo in generale e la *modalità* di tale attività. Lo Scetticismo mette in evidenza propriamente il *movimento dialettico* costituito dalla certezza sensibile, dalla percezione e dall'intelletto. Esso, inoltre, svela anche il carattere inessenziale (a) di quanto appare come valido nel rapporto signore-servo, e (b) di ciò che vale come *determinato* per il pensiero astratto. (a) Il rapporto signore-servo, infatti, comporta al tempo stesso una *modalità determinata* in cui sono date anche leggi etiche sotto forma di comandi del signore. (b) Le determinazioni che si trovano nel pensiero astratto, dal canto loro, sono concetti della scienza nei quali si espande il pensiero senza contenuto; di fatto, all'essere autonomo che costituisce il suo contenuto, questo pensiero annette il concetto in modo soltanto esteriore, e ritiene validi solo certi concetti *determinati*, sebbene si tratti anche di astrazioni pure.

La *dialettica*, in quanto movimento che nella sua immediatezza è negativo, appare inizialmente alla coscienza come qualcosa di estraneo di cui essa è preda. In quanto *Scetticismo*, invece, questo movimento è un momento dell'autocoscienza. [120] Qui non accade più che l'autocoscienza, senza neanche sapere come, veda dileguarsi ciò che essa ritiene vero e reale; adesso, nella certezza della propria libertà, è piuttosto la stessa autocoscienza a lasciar dileguare questo altro che si dà come reale. L'autocoscienza lascia sparire non solo l'oggettività in quanto tale, ma anche il proprio comportamento verso l'oggettività stessa - nel quale comportamento quest'ultima vale e viene fatta valere, appunto, come oggettiva. Adesso, dunque, l'autocoscienza lascia dileguare anche la propria *percezione*, come pure le *sofisticherie* con cui è solita *consolidare* ciò che teme di perdere, cioè il *vero da essa stessa determinato e stabilito*. In virtù di tale negazione autocosciente, l'autocoscienza si procura *per se stessa la certezza della propria libertà*, ne produce l'esperienza ed eleva così questa certezza a *verità*.

A dileguare, nel corso di questa esperienza, è ciò che si presen-

ta come determinato, cioè la differenza che, in un modo o nell'altro, si impone come solida e immutabile. Questa differenza non ha nulla di permanente, ed è *necessario* che diletui dinanzi al pensiero proprio perché il differenziato non ha la propria *essenzialità in se stesso*, ma solo in un altro. Il pensiero, invece, è la penetrazione in questa natura del differenziato, è l'essenza negativa in quanto essenza semplice.

Nel mutamento di tutto ciò che le si vuole imporre come stabile e solido, dunque, l'autocoscienza scettica fa esperienza della propria libertà come di una libertà che essa stessa si è data e mantenuta. L'autocoscienza scettica si considera come l'atarassia del pensiero di se stessa, come la *certezza vera* e immutabile *di se stessa*. Questa certezza non è prodotta da un'entità estranea che avrebbe fatto crollare il proprio sviluppo complesso, né emerge come un risultato che avrebbe dietro di sé il proprio divenire. Qui, piuttosto, la coscienza stessa è l'*assoluta inquietudine dialettica*, una mescolanza di rappresentazioni sensibili e pensate le cui differenze coincidono e la cui *uguaglianza* a sua volta si dissolve — l'*uguaglianza*, infatti, è la determinatezza rispetto al *disuguale*.

b. La confusione e l'autocontraddizione della coscienza scettica

In effetti, però, invece di essere uguale a se stessa, questa coscienza è solo una confusione in tutto e per tutto accidentale, è la vertigine di un disordine che si riproduce continuamente. Per di più, *la coscienza scettica è questa vertigine per se stessa*, in quanto produce e sostiene da sé il movimento della confusione. Essa ne fa confessione esplicita, confessa cioè di essere una coscienza del tutto *accidentale e singolare*: una coscienza *empirica* che si volge e obbedisce a ciò che non ha alcuna realtà né essenza, una coscienza che fa e realizza qualcosa che le appare senza verità alcuna. D'altra parte, come attribuisce a se stessa il valore d'una vita *singolare, accidentale* e, di fatto, brutale, come confessa il proprio valore di autocoscienza *smarrita*, così essa si eleva, per converso, anche all'*universalità* e all'*uguaglianza con se stessa*: l'autocoscienza scettica, infatti, è la negatività di ogni singolarità e di ogni differenza. E dall'*autouguaglianza*, o meglio, all'interno di tale uguaglianza stessa, l'autocoscienza ricade ancora una volta nell'*accidentalità* e nella confusione, in quanto proprio questa negatività in movimento ha a che fare soltanto con il singolare e s'affanna dietro all'*accidentale*.

Nel complesso, dunque, la coscienza scettica è questo vaniloquio inconsapevole che [121] oscilla continuamente da un estremo all'altro, dall'autocoscienza uguale a se stessa alla coscienza

accidentale, confusa e ingenerante confusione. Essa non riesce a comporre insieme questi due pensieri di se stessa: *una volta*, conosce la propria libertà come innalzamento al di sopra di ogni confusione e accidentalità dell'esistenza, mentre, *la volta successiva*, confessa di essere ricaduta nell'*inessenzialità* e di essere impegnata con essa.

La coscienza scettica lascia certo dileguare nel suo pensiero il contenuto inessenziale, ma in tal modo diviene appunto la coscienza di una inessenzialità. Essa enuncia il *dileguare* assoluto: ma questa sua *enunciazione* è, e allora è questa stessa coscienza, secondo la sua enunciazione, a dileguare; enuncia la nullità del vedere, dell'udire, ecc., e tuttavia *essa stessa vede, ode*, ecc.; enuncia la nullità delle essenzialità etiche, ma ne fa le potenze delle proprie azioni. Il suo fare e il suo dire, insomma, si contraddicono costantemente, e pertanto essa ha la doppia e contraddittoria consapevolezza sia dell'immutabilità e dell'uguaglianza, sia della completa accidentalità e disuguaglianza con sé.

Nei confronti di questa contraddizione, poiché ne tiene separati i poli, l'autocoscienza si comporta come movimento puramente negativo in generale: infatti, se le viene indicata l'*uguaglianza*, essa indica invece la *disuguaglianza*, e quando poi le viene esibita la disuguaglianza da essa appena enunciata, ecco allora che la coscienza passa di nuovo all'altro polo e indica l'*uguaglianza*. In realtà, la sua chiacchiera non è altro che un litigio fra ragazzi ostinati e testardi, in cui l'uno dice A quando l'altro dice B, per poi dire B quando l'altro dice A; e in definitiva, entrando in contraddizione *con se stesso*, ciascuno si guadagna la soddisfazione di restare in contraddizione *con l'altro*.

c. Il sorgere della figura della coscienza duplicata entro se stessa

Nello Scetticismo, dunque, la coscienza fa in verità esperienza di sé come di una coscienza che si contraddice entro se stessa. Da questa esperienza emerge una *nuova figura*, la quale raccoglie insieme i due ordini di pensieri che lo Scetticismo mantiene separati. La meccanica inconsistenza dello Scetticismo riguardo a se stesso deve dileguare per il semplice fatto che è pur sempre un'*unica* coscienza ad avere in sé questi due ordini. La nuova figura, pertanto, è *per sé* la coscienza duplicata; essa è la coscienza di essere la propria contraddizione, e cioè di essere, a un tempo, (a) coscienza che si rende libera, immutabile e uguale a se stessa, e (b) coscienza che versa nell'assoluta confusione e inversione di sé.

Nello Stoicismo, l'autocoscienza è la libertà semplice di se stessa. Nello Scetticismo, invece, la libertà si realizza annientando

l'altro lato dell'esistenza determinata; tuttavia, questa autocoscienza libera *si* duplica, ed è ai propri occhi un qualcosa di duale. In tal modo, la duplicazione che prima¹¹³ si ripartiva tra due singoli – il signore e il servo – converge adesso in uno solo.

Adesso, dunque, è data la duplicazione della coscienza entro se stessa – duplicazione che nel concetto dello Spirito è essenziale –, ma non ancora la sua unità. In questo senso, la *coscienza infelice* è la consapevolezza di sé come dell'essenza duplicata e irretita nella contraddizione.

4. La coscienza infelice¹¹⁴ *è anche unita*

[122] Poiché la contraddizione della sua essenza è, ai suoi occhi, un'unica coscienza, ecco che questa coscienza *infelice, intimamente sdoppiata*, deve necessariamente avere sempre insieme entrambi i poli, cioè entrambe le coscienze. Questo significa che, quando crede di aver ottenuto la vittoria e di aver raggiunto la quiete dell'unità in uno soltanto dei due poli, la coscienza infelice ne viene anche immediatamente espulsa.

Tuttavia, il vero ritorno entro se stessa, cioè la sua riconciliazione con sé, presenterà il concetto dello Spirito divenuto vivente e ormai entrato nella sfera dell'esistenza. La coscienza infelice, infatti, è duplicata perché in sé è già coscienza unica e indivisa. Essa è l'atto di un'autocoscienza che guarda dentro un'altra, ed è essa stessa, in sé, l'una e l'altra autocoscienza: l'essenza è, ai suoi occhi, l'unità di entrambe; solo che, *per sé*, la coscienza infelice non si coglie ancora come questa essenza stessa, non è ancora l'unità delle due autocoscienze.

a. La sottomissione della coscienza mutevole alla coscienza immutabile

Inizialmente, dunque, essendone soltanto l'*unità immediata*, la coscienza infelice non coglie l'identità delle due autocoscienze, ma le vede piuttosto come opposte, e precisamente le vede: una, quella semplice e immutabile, come l'*essenza*, mentre l'altra, molteplice e mutevole, come l'*inessenziale*. Entrambe, *per la coscienza infelice*, sono estranee l'una all'altra, ed essa stessa, in quanto consapevolezza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza mutevole e si considera come l'*inessenziale*.

In quanto coscienza dell'immutabilità, cioè dell'essenza semplice, invece, essa deve al tempo stesso procedere alla propria liberazione dall'inessenziale, vale a dire: deve liberarsi di se stessa. Infatti, sebbene *per sé* sia soltanto coscienza mutevole, e sebbene la coscienza immutabile le appaia un estraneo, tuttavia *è essa stessa* coscienza semplice e, quindi, immutabile: la coscienza felice