

ANNO 3 • Gennaio-Dicembre 2007

RIVISTA  
DI PRATICA FILOSOFICA  
E DI SCIENZE UMANE

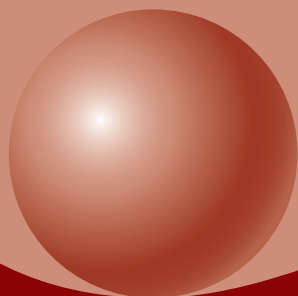
# *post filosofie*

a cura del  
SEMINARIO  
PERMANENTE  
DI FILOSOFIA  
dell'Università  
degli Studi di Bari

RICONOSCIMENTO,  
DIALETTICA  
E FENOMENOLOGIA

a duecent'anni dalla

*Fenomenologia dello spirito* di Hegel



CACUCCI  
EDITORE

La rivista vuol essere un luogo aperto di interrogazione, di confronto e di critica delle scienze del nostro tempo, soprattutto di quelle scienze nei cui paradigmi epistemologici e nelle cui tradizioni di ricerca si è sedimentato il sapere dell'umano con le sue forme peculiari di razionalità. Riteniamo che oggi la pratica della filosofia non possa ridursi ad una "ruminazione" storiografica fine a se stessa, ma debba incontrare sul suo stesso terreno gli archivi e le sfide del tempo. Sotto questo profilo, il prefisso "post-", per quanto inflazionato, allude da un lato al pluralismo degli orientamenti e delle prospettive filosofiche come un dato di fatto incontestabile della nostra attualità, dall'altro ad un movimento di torsione interna alla tradizione filosofica nella ricerca di nuovi linguaggi e di nuove categorie in grado di pensare e comprendere il nostro presente. Su questo punto siamo d'accordo con Deleuze e Guattari quando affermano che "non si può ridurre la filosofia alla propria storia, perché la filosofia non smette di divincolarsene per creare nuovi concetti che pur ricadendovi non ne derivano" (G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*). Si tratta di intraprendere un lavoro di delimitazione critica della storia della filosofia (e, dunque, della metafisica) che non sia fine a stesso, vale a dire tale che non sfoci né in una ripetizione tautologica del medesimo (come avviene in Heidegger), né in una mera ricostruzione delle branche speciali in cui la pratica filosofica si è via via strutturata (ontologia, gnoseologia, etica e così via) diventando così una disciplina accademica. Il lavoro di delimitazione critica consiste nell'accettare le sfide del pensiero e del mondo in cui viviamo sul terreno della sperimentazione filosofica facendo emergere volta per volta la fecondità e i limiti dei concetti che la pratica filosofica ci ha trasmesso. Così intesa, la pratica filosofica conserva la sua connotazione intrinseca di sapere storico (per riprendere un'espressione cara a Eugenio Garin), ma in un'accezione pregnante rispetto al rischio sempre incombente di una sua museificazione o riduzione a mero reperto erudito. In questo orizzonte, il filosofo si troverà ad affrontare, a nostro avviso, almeno tre compiti: 1) riattraversare con un approccio critico-genealogico, e a partire dalle aporie del presente, il processo storico che dalla nascita della filosofia in Grecia ha condotto alla proliferazione delle conoscenze specialistiche proprie delle scienze umane o sociali: dal politico al religioso, dal sociale al giuridico, dall'economico allo psicologico; 2) esplorare il retroterra filosofico (metafisico, scientifico, teologico-politico), da cui è sorta e si è sviluppata la concettualità diffusa della nostra epoca, a cominciare da parole-chiave come "democrazia", "cittadinanza", "diritti umani", "multiculturalismo", ecc.; 3) raccogliere ed elaborare sul piano della teoria le istanze di verità e di giustizia che provengono da un mondo "uscito fuori dai gangli", mantenendo accesa la debole luce della ragione e dell'utopia.

Roberto Finelli e Francesco Fistetti

RIVISTA  
DI PRATICA FILOSOFICA  
E DI SCIENZE UMANE

*post*  
*filosofie*

a cura del  
SEMINARIO  
PERMANENTE  
DI FILOSOFIA  
dell'Università  
degli Studi di Bari

RICONOSCIMENTO,  
DIALETTICA  
E FENOMENOLOGIA  
a duecent'anni dalla  
*Fenomenologia dello spirito* di Hegel

Questo numero viene pubblicato con un contributo PRIN-COFIN 2005



CACUCCI  
EDITORE

RIVISTA ANNUALE

Direttori: Roberto FINELLI e Francesco FISTETTI

Comitato direttivo:

Francesco FISTETTI (direttore responsabile)

Roberto FINELLI (co-direttore)

Francesca R. RECCHIA LUCIANI (direttore editoriale)

COMITATO SCIENTIFICO:

Bruno ACCARINO

Bethania ASSY

Pietro BERALDI

Giuseppe CACCIATORE

Domenico CHIANESE

Pietro COSTA

Antonio DE SIMONE

Domenico DI IASIO

Piero DI GIOVANNI

Francesco DONADIO

Maria Rosaria EGIDI

Domenico M. FAZIO

Simona FORTI

Vanna GESSA KUROTSCHKA

Fabrizio LOMONACO

Romano MADERA

Mario MANFREDI

Edoardo MASSIMILLA

Fabio MINAZZI

Salvatore NATOLI

Mario PERNIOLA

Stefano PETRUCCIANI

Furio SEMERARI

Marcello STRAZZERI

Andrea TAGLIAPIETRA

Questo numero è stato curato da Alessandro Toriello

SEGRETERIA DI REDAZIONE:

Vito Santoro, Alessandro Toriello

Indirizzo:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Scienze filosofiche

Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I - 70100 BARI

Tel. 080 5714164

email: [f.recchialuciani@filosofia.uniba.it](mailto:f.recchialuciani@filosofia.uniba.it)

oppure [f.fistetti@lettere.uniba.it](mailto:f.fistetti@lettere.uniba.it).

---

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

---

© 2008 Cacucci Editore - Bari

Via Nicolai, 39 - 70122 Bari – Tel. 080/5214220

<http://www.cacucci.it> e-mail: [info@cacucci.it](mailto:info@cacucci.it)

Ai sensi della legge sui diritti d'Autore e del codice civile è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazioni o altro, senza il consenso dell'autore e dell'editore.

# INDICE

Introduzione di Roberto Finelli .....	5
CHRISTIAN IBER Autocoscienza e riconoscimento nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel .....	9
EMMANUEL RENAULT Riconoscimento, lotta, dominio: il modello hegeliano .....	29
ROBERTO FINELLI Trame del riconoscimento in Hegel .....	47
CATERINA DE BORTOLI Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della <i>Fenomenologia dello spirito</i> .....	71
WALTER JAESCHKE Il sapere assoluto .....	107
FRANCESCO TOTO Passione, riconoscimento, diritto nel <i>Discorso sull'origine della disuguaglianza</i> di J.-J. Rousseau ....	129
ANTONIO CARNEVALE Una ricostruzione «fenomenologica» del dibattito americano su Hegel .....	159

PAOLA DI CORI

Slittamenti di Hegel oltre la filosofia.

Brevi considerazioni su antidiscipline in lingua inglese . . . . . 181

ROSSELLA BONITO OLIVA

Capacità e possibilità.

Una riflessione sulle implicazioni della libertà individuale  
tra diritti e norme . . . . . 207

## INTRODUZIONE

Il n. 4 di «Post-filosofie» è dedicato alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, di cui nel 2007 è caduto il bicentenario anniversario della data di pubblicazione, avvenuta nell'aprile del 1807, quando Hegel, a conclusione del suo periodo jenese, s'era già trasferito a Bamberg, quale redattore della locale gazzetta.

Della singolare e complessa natura di quest'opera, che rimane, è superfluo dirlo, un testo di formazione indispensabile per chiunque voglia avere consapevolezza della filosofia e della realtà del moderno, ha iniziato col darne conto lo stesso autore. In un appunto che egli scrive a Berlino nell'autunno del 1831, cioè appena poco prima della morte, a proposito della sua intenzione di ripubblicare la *Fenomenologia dello spirito*, è detto: «Eigentümliche frühere Arbeit, nicht umarbeiten – auf die damalige Zeit bezüglich – in Vorrede: das *abstrakte Absolute* herrschte damals».<sup>1</sup>

Tale relativizzazione che lo Hegel berlinese faceva della sua prima grande opera a stampa – riferendola a un contesto di discussione teorica in cui nei primi anni dell'Ottocento dominava, da un lato, la filosofia del conoscere di Kant, con la sua scissione tra cosa in sé e coscienza, e dall'altro la dottrina della fede e del sapere come «immediatezza» di Jacobi – richiama, dopo un venticinquennio, la presa di distanza che l'autore, rispetto alla medesima opera, aveva per altro già messo in atto subito dopo la pubblicazione, com'è testimoniato da una sua lettera a Schelling del 1° marzo 1807, in cui si duole dell'«infelice disordine» che ha dominato «sia il processo di stampa e di edizione che, in parte, la medesima composizione». La *Phänomenologie des Geistes*, riconosce Hegel, è solo la «prima parte» del sistema

<sup>1</sup> «lavoro propriamente giovanile, non elaborare – riferito al tempo di allora – nella Prefazione: allora dominava l'*Assoluto astratto*» (cfr. G. W. F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes", a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg 1980, Band 9, p. 448), traduzione mia.

di filosofia cui egli ha atteso negli ultimi anni di Jena, anzi, a ben vedere è solo l'introduzione: «non ho ancora sorpassato l'introduzione e non sono ancora giunto *in mediam rem*». La stessa composizione ha del resto sofferto di uno squilibrio tra le parti e il tutto. «L'approfondimento del dettaglio ha nuociuto, come ben avverto, alla veduta generale dell'insieme; il quale è per altro un tale incrociarsi di andare-e-venire, che elaborarlo meglio, fino a dargli forma più chiara e compiuta, mi sarebbe costato ancora molto tempo». Del resto, a proposito della complessità di composizione e della singolarità di quest'opera, va ricordato che essa ha due titoli, quali *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* e *Phänomenologie des Geistes*, di cui il secondo doveva sostituire il primo, avendoceli tramandati entrambi solo un fraintendimento nella rilegatura del volume. Ha, oltre a una «Introduzione» (*Einleitung*), una «Prefazione» (*Vorrede*), scritta solo alla fine dell'intera opera, che riprende anche temi dell'*Einleitung*, riformulandoli in modo nuovo. Possiede due diverse articolazioni del suo contenuto, una secondo la divisione interna al testo, un'altra secondo la divisione dell'indice. Così come mostra una singolarissima sproporzione nella distribuzione delle pagine, giacché dei sei capitoli che compongono l'opera, indicati con i numeri romani secondo la primitiva suddivisione, il primo (*Die sinnliche Gewißheit*) si estende nell'edizione originale per 16 pagine, il secondo (*Die Wahrnehmung*) per 21, il terzo (*Kraft und Verstand*) per 42, il quarto (*Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*) per 61, il quinto (*Gewißheit und Wahrheit der Vernunft*) per ben 214 pagine. Tanto che Theodor Haering nel suo testo del 1938, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, poteva avanzare la tesi che la *Fenomenologia* hegeliana non era per nulla un'opera concepita unitariamente, che l'iniziale progetto doveva giungere fino al capitolo sulla «Ragione» e che l'intera seconda metà dell'opera non era stata inizialmente prevista da Hegel. A testimonianza appunto, di quanto complessa e problematica sia già la sola questione della composizione e della struttura formale della *Fenomenologia*, del resto intrinsecamente connessa, com'è evidente, all'ordito del suo divenire concettuale. Basti pensare in tal senso alla questione della «storia», di quale sia la sua connessione con i primi capitoli attinenti alla teoria della conoscenza, di quando essa inizi propriamente nel corso dell'opera, se con la dialettica di signore e servo nel capitolo sull'«Autocoscienza» o se con il capitolo sullo «Spirito».

Orbene, rispetto a tale complessità dell'opera hegeliana e alla variegatissima gamma d'interpretazioni che di essa è stata data nel corso di due secoli, il numero di «Post-filosofie» che dedichiamo alla *Fenomenologia* non può che essere, evidentemente, segnato da una prospettiva storiografica ed esegetico-critica assai parziale e specifica. In continuità con i precedenti numeri della rivista, si è deciso di privilegiare il tema e il problema del «riconoscimento» e, alla luce di questa configurazione concettuale ed etico-politica – molto dibattuta, com'è noto, nella discussione contemporanea – provare a tornare a riflettere sulla ricchezza, le sedimentazioni di senso, le



difficoltà del testo hegeliano e, più in generale, della sua fortuna e della sua possibile utilizzazione attuale.

I saggi di Christian Iber, Emmanuel Renault e Roberto Finelli sono dedicati a trattare e a discutere la polisemia, filosofica, antropologica, storico-istituzionale del termine riconoscimento nell'opera hegeliana, a muovere dalla puntualizzazione e definizione di quel «concetto del riconoscimento» (*Begriff des Anerkennens*) che Hegel ha messo a tema nel cap. IV della *Fenomenologia* e che rappresenta, ancora oggi, uno dei criteri più elevati e fecondi, a nostro avviso, con cui ripensare i problemi inevitabili della riformulazione antropologica e politica cui si trova oggi di fronte l'umanità contemporanea. In quelle pagine Hegel è giunto a teorizzare il riconoscimento, non solo come testimonianza della dimensione intersoggettiva del soggetto spirituale, ma, ancor più, come luogo di una socialità, pratica e conoscitiva, la cui funzione costitutiva è quella di un reciproco «dar-libertà» e «darsi-libertà», nell'intreccio stesso della relazione, tra i due soggetti in questione. Per dire cioè che il vero riconoscimento consiste in una *moltiplicata* realizzazione di libertà, attraverso la quale, ciascuno dei singoli trova nell'altro da sé, e reciprocamente, l'incoraggiamento e la facilitazione a mettere in atto il suo più proprio progetto di vita, la sua più irripetibile individualità, senza che questo confligga con la dimensione dell'*unità tra i due*, e, più in generale, dell'*unità tra i molti*. A patto, si aggiunge, che la produzione e l'opera di ciascun progetto individuale di vita mantengano, essi stessi, un alto profilo e un elevato contenuto d'universalità e che non ricadano in desideri e manufatti di rilievo e utilità solo individualistica.

Ma c'è da domandarsi, rispetto a tale «concetto del riconoscimento», attraverso cui Hegel ha provato a risolvere il problema di come mediare libertà dell'individuo moderno e libertà della comunità antica, quanto poi lo stesso Hegel e la stessa *Fenomenologia* riescano a dar conto e a realizzare, sia sul piano della pienezza dell'esistenza individuale che su quello dell'adeguatezza funzionale e storica delle istituzioni, un criterio di tale natura: in cui l'unità e la «prossimità» della relazione si attua, paradossalmente, proprio attraverso l'individuazione e la «distanza» dei suoi membri. C'è da domandarsi cioè quanto il percorso del riconoscimento, nell'intera *Fenomenologia* hegeliana, e della progressiva liberazione dello spirito moderno riesca effettivamente a mantenere lo sviluppo e la compresenza di entrambe queste due istanze della libertà o se, viceversa, non prevalgano soluzioni segnate da asimmetria e dal rilievo univoco della dimensione collettivo-istituzionale su quella individuale e personale.

A tal fine seguono, nell'articolazione di questo numero di «Post-filosofie», i saggi di Caterina De Bortoli, Walter Jaeschke, Francesco Toto: i primi due volti ad analizzare, rispettivamente, la funzione del linguaggio nella *Fenomenologia* e il concetto di «sapere assoluto». Il terzo, destinato ad una singolare incursione roussoiana in campo hegeliano, motivata non tanto e non solo dalla presenza di Rousseau nella formazione del primo Hegel, quanto dalla delineazione di un paradigma su «passioni, natura e

riconoscimento», il cui confronto, nella diversità, appare quanto mai utile alla comprensione e all'approfondimento critico di quello hegeliano.

I saggi di Antonio Carnevale e di Paola Di Cori fanno invece riferimento al dibattito attuale su Hegel nell'area anglofona, il primo dedicato alla fortuna della *Fenomenologia* nella filosofia post-analitica statunitense e il secondo al rilievo di Hegel in una prospettiva culturale ed etico-politica sempre più animata dagli "studi delle donne", dai "black studies", dai "cultural studies".

Infine, chiude questa annata di «Post-filosofie» un saggio di Rossella Bonito Oliva sulla «libertà individuale tra diritti e norme», che, senza farsi carico di alcuna volontà conclusiva, riflette, in coerenza con gli altri saggi, sui nessi di continuità e discontinuità, di concretezza ed astrazione, che corrono ed operano tra «fondo e mondo simbolico comune» e possibili riconoscimenti individuali.

*Roberto Finelli*

CHRISTIAN IBER

## AUTOSCSCIENZA E RICONOSCIMENTO NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO* DI HEGEL\*

Per una visione d'insieme del tema procederò per cinque tappe: nel primo paragrafo sarà discusso il passaggio dalla coscienza al concetto di autocoscienza e la sua fondazione nella vita e nella dimensione intersoggettiva dello spirito. Nel secondo si tematizzerà il concetto normativo di riconoscimento (*der normative Begriff der Anerkennung*), che determina il criterio critico delle forme deficitarie di riconoscimento nonché delle sue forme di compensazione rilevanti per l'autocoscienza, forme che saranno delineate nel terzo paragrafo. Giacché il concetto di riconoscimento non trova affatto una trattazione esaustiva nel capitolo sull'autocoscienza. In esso si descrive un problema storico che troverà una sua soluzione solo nello Stato della società borghese. A tal riguardo, nel quarto paragrafo, verrà delineato uno schizzo della realizzazione del concetto di riconoscimento sociale nella teoria dell'eticità moderna, elaborata da Hegel nel capitolo sulla "Ragione". Nel quinto paragrafo verrà infine sintetizzata la struttura del riconoscimento dello "Spirito estraneo a se stesso" e la struttura della "Moralità" nel passaggio alla "Religione" compresa nel capitolo sullo "Spirito".

### **I. L'autocoscienza e la sua fondazione nella vita e nello spirito**

#### *1. Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza*

Nella *Fenomenologia dello spirito* il concetto di autocoscienza fa la sua comparsa nel passaggio dalla coscienza. Nell'*Enciclopedia* questo passaggio è poco chiaro per il fatto che Hegel, nello spiegare l'intelletto (*Verstand*) e il suo oggetto, omette tappe intermedie decisive. In primo luogo, è solo accennata la differenza fra leggi naturali e concetto di legge; in secondo luogo, la spiegazione tautologica dell'intelletto è menzionata solo

\* Edizione originale: "Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels «Phänomenologie des Geistes»", in A. Arndt – E. Müller (a cura di), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 98-117.

Traduzione dal tedesco di Luciana Petroni

in modo criptico e, in terzo luogo, la coscienza del vivere – decisiva nella *Fenomenologia* – è affrontata solo nell'appendice (*Zusatz*) al § 423. Ma cosa intende Hegel per tautologia della spiegazione? L'intelletto riconduce la molteplicità fenomenica a poche e semplici leggi che rispecchiano, in modo quieto e generale, la mutevolezza fenomenica. Tuttavia queste leggi sono cariche della carenza dei fenomeni. In questi, infatti, permane sempre un residuo non conosciuto così che, per ovviare a questa mancanza, le semplici leggi si disgregano in un'infinità di leggi a tal punto che il loro placido regno diviene tanto complicato quanto la realtà stessa dei fenomeni. E così l'intelletto va alla ricerca di una legge fondamentale che sintetizzi in unità tutte le leggi determinate. La riduzione dei fenomeni a leggi, e queste ad una legge fondamentale, non comporta l'unità delle leggi concrete – nel passaggio, infatti, si perde il loro contenuto empirico – ma sfocia nel «concetto di legge»<sup>1</sup> (*Begriff des Gesetzes*). Nel concetto, i diversi lati della legge «tornano di nuovo nell'interno come unità semplice»<sup>2</sup>, la quale è «la necessità interna della legge».<sup>3</sup> Nessuna legge naturale concreta soddisfa tuttavia le condizioni formulate nel concetto di legge. Le leggi di natura concrete sono leggi meramente trovate, i cui lati sono esterni l'uno all'altro nella stessa misura in cui lo sono rispetto alla loro unità.

Ciò che l'intelletto non trova nelle leggi naturali, lo trova tuttavia in se stesso. Nella spiegazione delle leggi che appartengono al fenomeno l'intelletto opera, all'interno del concetto di legge, distinzioni che non sono tali. La caduta di un corpo, ad esempio, è spiegata con la forza di gravità: da un punto di vista formale, la caduta e la forza di gravità sono cose distinte e tuttavia la forza di gravità non ha altro contenuto che il cadere stesso. In tal modo l'oggetto è solo duplicato: una volta nel fenomeno esterno da spiegare ed un'altra nella forza interna, non realmente spiegata. Qui la spiegazione è solo apparente nella misura in cui la forma della riflessione o della distinzione trova applicazione nell'oggetto da spiegare. In realtà non ha luogo alcuna spiegazione del contenuto poiché la distinzione operata è vuota. Se, infatti, ci chiediamo quale sia il contenuto della forza, saremo rinviati nuovamente al fenomeno. La spiegazione è tautologica perché ritorna al suo punto di partenza, al fenomeno da spiegare. Deducendo leggi concrete dal concetto di legge, la coscienza dell'intelletto esperisce il suo fallimento.

Al contempo però, quanto s'è appena detto testimonia di un progresso nello sviluppo della coscienza, giacché questa, nel movimento tautologico della spiegazione, esperisce unicamente la necessità del suo proprio movimento: la necessità di se stessa, ovvero che l'Io della coscienza è oggetto a

<sup>1</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. I, p. 124.

<sup>2</sup> Ivi, vol. I, p. 125.

<sup>3</sup> *Ibid.*

se medesimo, oggetto che, non essendo «differente da lui»<sup>4</sup>, non è oggetto. Questa superiore necessità significa che non vi è coscienza senza autocoscienza (*Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein*): cosa che, di qui in poi, è messa esplicitamente a tema.

Nella *Fenomenologia*, fra la spiegazione tautologica delle leggi naturali concrete, dedotte dal concetto di legge, e l'autocoscienza, ciò che compare è anche la coscienza della vita (*Bewußtsein des Lebens*).<sup>5</sup> Già nella spiegazione tautologica delle leggi meccaniche della natura l'intelletto esperisce – ma senza averne la consapevolezza – la superiore necessità del proprio movimento di porre differenze, che in effetti non sono tali. Tale struttura dell'infinità è però rivenuta dall'intelletto in un nuovo tipo di leggi naturali, che sono le leggi elettromeccaniche dell'attrazione e della repulsione. Queste infatti, secondo Hegel, sono le leggi del mondo invertito (*der verkehrten Welt*) della vita. In esse la coscienza riconosce la struttura dell'infinità della vita, in cui la coscienza esperisce la struttura della propria autocoscienza, di nuovo senza esserne consapevole.<sup>6</sup>

La questione è capire se il passaggio dalla scoperta della struttura infinita della vita all'autocoscienza sia più che una deduzione analogica. Lo sarebbe se la struttura della vita e quella dell'autocoscienza fossero solo una somiglianza fra cose diverse. Per Hegel, invece, la struttura della vita e la struttura dell'autocoscienza rappresentano solo due lati dell'unica struttura della infinità della vita. L'infinita struttura della vita è unità di vita e autocoscienza. L'autocoscienza ha il suo fondamento nella vita e questa diventa consapevole di sé nell'autocoscienza: il passaggio dalla vita all'autocoscienza è dunque un passaggio nella vita stessa.

Nella transizione dalla coscienza all'autocoscienza è importante che, nell'attimo in cui l'Io della coscienza è oggetto a se medesimo, questo non possiede più il carattere di un oggetto della coscienza. In modo tale che con le condizioni della coscienza è la stessa coscienza che è eliminata, che è «dileguata»<sup>7</sup> dalle condizioni della coscienza. Come per Fichte, anche per Hegel non si perviene all'autocoscienza dalla prospettiva della coscienza. Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza va quindi inteso come autosuperamento dialettico della coscienza che si rovescia (*umschlägt*) in autocoscienza. Come Fichte, anche Hegel parte dal presupposto che sia un equivoco della tradizionale *teoria della riflessione* dell'autocoscienza pensare che, nel caso dell'autocoscienza, la coscienza possa essere trasportata al posto di ciò che in genere è oggetto della coscienza ed essere poi iden-

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, vol. III, § 423, p. 265.

<sup>5</sup> Cfr. Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 130 e sgg.

<sup>6</sup> Riferimenti adeguati sull'intricato sentiero dell'esperienza dell'intelletto (*Verstand*) e sul contesto delle scienze naturali sono in Th. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Felix Meiner, Hamburg 1997, pp. 26-45.

<sup>7</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 144; Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 423, p. 265.

tificata con questo, senza cadere nel pericolo di un circolo vizioso o di un regresso infinito alle posizioni della coscienza.<sup>8</sup>

Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza non va inteso né come riconoscimento consapevole della coscienza nel suo oggetto esterno, ossia come identificazione dell'oggetto esterno con l'Io della coscienza, né come il luogo in cui un sicuro autoriferimento a sé dell'Io della coscienza avviene attraverso un movimento riflessivo della coscienza su se stessa.<sup>9</sup> Il punto saliente, nel passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, risiede piuttosto nel fatto che qui, l'autoreferenzialità certa dell'Io, che risiede in quanto tale nella coscienza, diviene, in modo esplicito e tematizzato, un «sapere di se stesso»<sup>10</sup> non legato all'oggetto (*ungegenständiglich*).

## 2. Autocoscienza, vita e spirito

Per Hegel, il concetto della pura autocoscienza è la contraddizione, che si presenta solo in relazione alla sospensione della coscienza dell'oggetto. Nell'autocoscienza astratta si tratta del paradosso di un'autocoscienza priva di coscienza, del «*paradigma* di un *non-pensato*».<sup>11</sup> L'autocoscienza come tale va, invero, necessariamente pensata ma non ci si può arrestare ad essa poiché, in quanto tale, è priva di contenuto, «senza realtà».<sup>12</sup> Nell'autoreferenzialità certa e consapevole dell'Io, in cui viene meno la differenza della coscienza, e l'Io è «il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo»<sup>13</sup>, l'autocoscienza appare solo come «l'imnota tautologia dell'Io sono Io».<sup>14</sup> In polemica con Fichte, Hegel può quindi asserire: «poiché all'autocoscienza la differenza non ha anche la figura dell'*essere*, essa non è autocoscienza».<sup>15</sup> La contraddizione implica l'esigenza di integrare

<sup>8</sup> Fichte critica la teoria riflessiva dell'autocoscienza e delinea la sua teoria dell'autocoscienza come visione intellettuale nel suo scritto "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre", in *Fichtes Werke* (d'ora in poi: FW), a cura di I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, vol. I, pp. 519-34.

<sup>9</sup> Che il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza non debba intendersi come identificazione della coscienza con il suo oggetto e che Hegel veda un circolo vizioso nella teoria della riflessione dell'autocoscienza, viene sottolineato da K. Cramer, *Bewußtsein und Selbstbewußtsein*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1979, p. 221 e da P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, p. 51; cfr., più di recente, Ch. Schalhorn, *Hegels Enzyklopaedischer Begriff von Selbstbewußtsein*, in «Hegel-Studien», Beiheft 43, 2000, pp. 163 e sgg., 176 e sgg., che si riferisce criticamente a Cramer (pp. 166 e sgg.) e Ch. Iber, *In Zirkeln ums Selbstbewußtsein. Bemerkungen zu Hegels Theorie der Subjektivität*, in «Hegel-Studien», vol. 35, 2002, pp. 58 e sgg. Diversamente D. Henrich, "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie" in R. Bubner et alii (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, p. 281 e T. Kalenberg, *op. cit.*, p. 61.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 144.

<sup>11</sup> Cfr. K. Cramer, *op. cit.*, p. 223.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 424, p. 266.

<sup>13</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 144.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Ivi, vol. I, pp. 144-45.

nell'autocoscienza la struttura eliminata della coscienza in modo che questa possa darsi una realtà piena. Solo con il suo sviluppo, l'autocoscienza può quindi pervenire alla «verità della certezza di se stessa».<sup>16</sup>

L'autocoscienza, intesa come coscienza, è innanzi tutto *desiderio* (*Be-gierde*). Nel desiderio, attraverso l'annullamento dell'oggettività che rappresenta il negativo, l'inessenziale, essa persegue l'autoconservazione della sua egoità. Al riguardo va osservato che l'oggetto genuino dell'autocoscienza come coscienza è la «vita», che l'oggetto del desiderio è un «vivente»<sup>17</sup>: questo perché l'autocoscienza è compresa nella struttura della vita. Nel desiderio, la struttura dell'infinità della vita «si *scinde*» nell'opposizione tra autocoscienza e vita.<sup>18</sup>

In verità, l'autocoscienza non è altro che la vita consapevole di sé, ossia una forma superiore di vita, cioè la vita umana, che ha come suo presupposto la vita della natura non consapevole di sé. Ma questo fatto non è noto all'autocoscienza desiderante. Giacché essa, piuttosto, s'immagina la vita come l'Altro, oggetto negativo del desiderio, oggetto di nessun valore che bisogna annientare. Perciò l'autocoscienza desiderante deve fare esperienza dell'«indipendenza»<sup>19</sup> del suo oggetto, deve cioè fare l'esperienza che la vita è una sua imprescindibile condizione, che non può essere negata.

Ecco perché Hegel sviluppa le determinazioni essenziali della vita.<sup>20</sup>

- 1) La sostanza della vita (*Substanz des Lebens*) si realizza nella molteplicità di molti individui autonomi che, come l'autocoscienza nel suo desiderio di tendere all'autoconservazione, si disputano reciprocamente la vita, consumandone la sostanza cui pure devono la loro esistenza. La forma vivente che si autoconserva esaurisce in tal modo anche se stessa, andando incontro alla morte. Il mantenimento della continuità della vita ha come prezzo la perdita dell'autoconservazione individuale. La vita si svolge e si mantiene solo nella negazione di sé.
- 2) Il processo della vita si riassume nel concetto di genere (*Begriff der Gattung*). La tesi di Hegel è che, in natura, la vita del genere non ha alcuna coscienza di sé, perciò è necessariamente incompleta e rinviata ad un altro, ad una vita superiore per la quale essa, vita del genere, ha per se stessa la coscienza del proprio genere: l'autocoscienza.
- 3) L'autocoscienza, che ha coscienza di sé come universale vita di genere (*allgemeiner Gattungsleben*), è già Spirito (*Geist*). Essa, infatti, ha la coscienza di appartenere, come individuo vivente, ad un genere comune di

<sup>16</sup> Ivi, vol. I, p. 143. Per Hegel, la teoria fichtiana dell'autocoscienza fallisce, perché né la certezza «dell'io sono» né la coscienza riflettente dell'io nel suo riferimento alla sfera del non-io (cfr. J. G. Fichte, *Il fondamento dell'intera dottrina della scienza*, trad. it. a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, § 1, pp. 139 e sgg.; § 5, pp. 475 e sgg.) chiarisce il pieno significato dell'autocoscienza dell'io. Lo specifico di Hegel consiste nel fondare l'autocoscienza nella vita e nello spirito.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 146.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, vol. I, pp. 146 e sgg.

vita che comprende individui di uguale struttura, che, per principio, non sono estranei l'uno all'altro ma posseggono una essenza comune (*gemeinsames Wesen*).

Dire che l'autocoscienza, nel suo desiderio, fa l'«esperienza dell'indipendenza» della vita, significa che essa fa l'esperienza del fatto di non trovare il suo appagamento nel desiderio, cioè nell'annientamento e nella distruzione di oggetti viventi della natura, bensì in un oggetto vivente che le somigli strutturalmente, cioè in un'altra autocoscienza vivente.

In cosa l'oggetto vivente corrisponde all'autocoscienza pervenuta alla convinzione di non poter trovare il suo appagamento nel desiderio, e cioè nell'annientamento di altri esseri viventi della natura? Gli corrisponde per il fatto che, come oggetto vivente dotato di coscienza, «deve compiere in sé questa negazione di se stesso».<sup>21</sup> Ciò significa che esso, al pari dell'autocoscienza pervenuta all'idea della carenza del desiderio, può negare in se stesso il desiderio, che Hegel chiama «il negativo», riesce a negare il desiderio in se stesso e lo fa con la consapevolezza, come individuo vivente, di appartenere ad un genere comune di individui strutturalmente uguali. L'autocoscienza è quella forma superiore di vita che realizza la struttura di auto-negazione della vita per il fatto che, nella consapevolezza di appartenere a un genere universale, si rapporta a sé non solo come desiderio.<sup>22</sup>

Con la sintesi di autocoscienza e vita si stabilisce la dimensione *intersoggettiva* dello Spirito. Hegel fonda l'introduzione della relazione intersoggettiva «autocoscienza per un'autocoscienza»<sup>23</sup> – che rappresenta parimenti una sintesi dell'autoriferimento consapevole dell'Io in quanto pura autocoscienza e della relazione soggetto-oggetto dell'autocoscienza desiderante – con il fatto che solo in essa l'autocoscienza ha un oggetto che le corrisponde realmente, dato che si tratta di un oggetto che, al contempo, è, esso stesso, Io. Nell'altro, l'autocoscienza incontra non più un estraneo ma la sua propria essenza, che è sia vivente singolo (*Einzelnes*) che genere universale (*Gattungsgallgemeines*). Solo quando l'oggetto dell'autocoscienza è esso stesso autocoscienza, si realizza l'Io = Io dell'autocoscienza pura ed è superata (*aufgehoben*) l'opposizione fra autocoscienza e coscienza.

Insieme con «l'autocoscienza per un'autocoscienza» è già dato il «concetto dello Spirito» intersoggettivo, ma solo per noi (*für uns*), ossia in sé (*an sich*). Solo l'ulteriore esperienza mostra alla coscienza che cosa ne vada per lei con la dimensione intersoggettiva dello spirito, dell'«Io che è Noi, e del Noi che è Io».<sup>24</sup> Hegel interpreta la formazione della dimensione intersoggettiva dello Spirito come approfondimento dell'unità e, al contempo,

<sup>21</sup> Ivi, vol. I, p. 150.

<sup>22</sup> Interessante è che Hegel, nell'Introduzione alla *Enciclopedia III*, ascriva il desiderio essenzialmente agli animali (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 381 Z, pp. 86 e sgg.), mentre gli esseri umani si contraddistinguono per il fatto di poter oltrepassare questo stadio che appartiene anche a loro.

<sup>23</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 151.

<sup>24</sup> Ivi, vol. I, p. 152.



dell'opposizione dei soggetti uniti nel Noi. Anticipando, si può avanzare la tesi secondo cui l'autocoscienza si può realizzare nella dimensione intersoggettiva dello spirito solo se, nello stesso tempo, è superata l'opposizione fra autocoscienza e vita. Le forme deficitarie (*defizitären*) dell'intersoggettività sono sempre affette anche dall'opposizione non superata fra autocoscienza e vita.

## II. Il concetto normativo di riconoscimento in Hegel

Nella genesi del riconoscimento intersoggettivo si chiarisce il significato dell'altra autocoscienza per un'autocoscienza dell'Io ancora costituentesi. Lo sviluppo dell'intersoggettività va di pari passo con il formarsi della soggettività autocosciente. Hegel prende le mosse dal detto che l'autocoscienza esiste «solo come un qualcosa di riconosciuto»<sup>25</sup> (*Anerkanntes*). L'Io autocosciente non è dapprima qualcosa di non riconosciuto e poi, in un secondo momento, qualcosa di riconosciuto. L'Io deve la sua autocoscienza soprattutto al suo essere riconosciuto. La tesi di Hegel è che l'Io è capace di formare un'autocoscienza solo nel movimento che conduce al riconoscimento intersoggettivo.<sup>26</sup>

Il concetto di riconoscimento viene definito e fissato sotto il titolo di «unità spirituale», cioè di «infinità».<sup>27</sup> Entrambi i concetti indicano che il concetto normativo di riconoscimento è simmetrico-reciproco e riflessivo.<sup>28</sup> Il riconoscimento reciproco si stabilizza solo quando esso stesso perviene al riconoscimento riflessivo del processo di riconoscimento (*zur reflexiven Anerkennung des Anerkennungsprozesses*). E in ciò sta la differenza tra Hegel e Fichte, per il quale il riconoscimento ha solo una struttura reciproca e simmetrica.<sup>29</sup>

Hegel spiega il movimento del riconoscimento come il fare, in primo luogo, di un'autocoscienza, ma ognuna delle tre fasi di questo movimento ha un doppio significato.<sup>30</sup> Nel confronto immediato con un'altra autoco-

<sup>25</sup> Ivi, vol. I, p. 153.

<sup>26</sup> Hegel fa realizzare l'autocoscienza dell'Io, mai l'Io dell'autocoscienza «nel contesto della interazione sociale» (cfr. D. Henrich, *op. cit.*, p. 281). La sua teoria del riconoscimento non si impiglia quindi nel circolo in cui si impiglia la spiegazione intersoggettiva dell'autocoscienza in Mead, Tugendhat e Habermas: ossia di guadagnare un sapere di sé solo rispecchiandosi nell'altro, ma già presupponendo il sapere di sé quale soggetto (cfr. M. Frank, "Subjektivität und Intersubjektivität", in M. Frank (a cura di), *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991, pp. 410 e sgg., in particolare pp. 457 e sgg.). Bisogna distinguere fra sapere tematico ma non oggettivo (autocoscienza astratta) e autoconoscenza esplicita dell'Io nella sua individualità e generalità mediata dai rapporti intersoggettivi (cfr. C. Schalhorn, *op. cit.*, pp. 202 e sgg).

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 153.

<sup>28</sup> La riflessività del concetto hegeliano di riconoscimento è sottolineata a ragione da V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner, Hamburg 1988, vol. 2, p. 373.

<sup>29</sup> Cfr. J. G. Fichte, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1796/97), in FW, vol. III, p. 44.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 153 e sgg.

scienza, l'autocoscienza fa l'esperienza di non essere sola al mondo: «essa è uscita fuori di sé». <sup>31</sup> Questo essere-fuori-di-sé, il suo esser-altro (*Anderssein*), rivela il doppio senso: 1) essa ha perduto se stessa, poiché si trova solo come altro; 2) non vede l'altro come essenza autonoma perché nell'altro vede solo se stessa. Questo ritrovare, nell'altro, il se stesso perduto è contemporaneamente solo un'incorporazione dell'altro (*eine Vereinnahmung*).

Siccome questo ritrovare-se-stesso senza sé nell'altro non soddisfa l'autonomia dell'autocoscienza, questa deve togliere il proprio esser-altro. Come l'esser-fuori-di-sé era duplice, così duplice è anche il togliere tale duplice esser-altro. Se l'autocoscienza mira 1) a superare l'altra essenza autonoma, distanziandosi o delimitandosi dall'altra, allora 2) essa toglie se stessa, perché l'altro è se stessa. In tale struttura contraddittoria della seconda fase si mostra che se l'autocoscienza si irrigidisce su se stessa e tenta di togliere l'altra essenza autonoma, non torna affatto in se stessa. È chiaro perciò che l'autocoscienza è rinviata all'altra in quanto essenza autonoma.

La contraddizione della seconda fase indica che la cosa non può terminare con il doppio superamento dell'esser-altro proprio della seconda fase. La terza fase è definita da Hegel come «ritorno in doppio senso [dell'autocoscienza] *in se stessa*» <sup>32</sup>: 1) Grazie al togliimento dell'esser-altro, l'autocoscienza riottiene se stessa. 2) Proprio in forza di questo ritorno in se stessa, l'autocoscienza rende nuovamente libera l'altra autocoscienza, garantendole d'essere un'essenza autonoma. L'essere-fuori-di-sé o esser-altro, il cui doppio superamento mantiene qui il significato di un doppio ritorno entro se stessa, si caratterizza per il fatto che l'autocoscienza, incorporando l'altro, vede in questo solo se stessa. La terza fase conduce a un piano più elevato dell'autoimpossessamento di sé dell'autocoscienza, in quanto essa fa tutt'uno con il libero lasciar-andare (*freien Entlassen*) dell'altro. Questo significa che: solo quando l'autocoscienza riconosce l'altro come tale, nel suo essere-per-sé (*Fürsichsein*), pone le basi per la possibilità di essere riconosciuta dall'altro, essa stessa come tale, nel suo essere-per-sé.

Riassumendo, si può affermare che il concetto di riconoscimento in Hegel scaturisce da una dialettica fra il trovare-se-stesso nell'altro e il distanziarsi dall'altro. Per Hegel, il riconoscimento è una sintesi di attrazione e di stanziamento. <sup>33</sup> Esso non è possibile né come ritrovamento-di-sé, privo di sé, nell'altro attraverso l'incorporazione, né come delimitazione, irrigidentesi su se stessi, contro l'altro, ma solo per mezzo dell'attraversamento di entrambe le fasi.

Il movimento del riconoscimento così non è solo il fare di una singola autocoscienza ma un processo reciproco. All'agire di una deve corrispon-

<sup>31</sup> Ivi, vol. I, p. 153.

<sup>32</sup> Ivi, vol. I, p. 154.

<sup>33</sup> L. Siep nel suo *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, trad. it. a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007, p. 94, parla di una «sintesi di amore e lotta», sebbene rimanga poco chiaro come possa accendersi una lotta da un distacco.

dere la medesima azione dell'altra. Entrambi i soggetti hanno la consapevolezza che essi devono compiere ciò che esigono dall'altro e, in secondo luogo, che ciò che entrambi fanno, lo fanno solo perché l'altro fa la stessa cosa. Il riconoscimento non è ipotetico solo se è reciproco. Ognuno fa dipendere il riconoscimento dell'altro dal fatto che anche l'altro gli tributa il proprio.

Con la mediazione sillogistica del riconoscimento<sup>34</sup> Hegel chiarisce che il riconoscimento non solo è simmetrico-reciproco ma anche riflessivo. Se ogni soggetto è per l'altro il termine medio che media e collega ognuno con se stesso in quanto riconosciuto e riconoscente, allora è chiaro che i soggetti non solo si «riconoscono» reciprocamente ma si riconoscono «come reciprocamente riconoscentisi».<sup>35</sup>

Fintanto che il riconoscimento è solo reciproco, non è scongiurato il pericolo che sia di nuovo negato da parte degli stessi soggetti. Nel riconoscimento si tratta allora di soggetti che si riconoscono come tali nella misura in cui partecipano al processo di riconoscimento in modo da adempierne la relativa norma: riconoscere il principio del riconoscimento. Nella riflessività del riconoscimento si realizza quella infinità, quella unità spirituale di cui partecipano i soggetti del processo, che diventano così soggetti autocoscienti.

Con il riconoscimento riflessivo del processo di riconoscimento si è spiegato il concetto normativo di riconoscimento che costituisce, al contempo, il criterio della critica della sua realizzazione. La caratteristica del concetto fenomenologico di riconoscimento è che il concetto normativo si realizza in una sequenza di stadi dell'esperienza dei rapporti deficitari di riconoscimento.

### III. Le forme deficitarie del riconoscimento e le relative forme di compensazione

#### 1. Lotta per il riconoscimento

Punto di partenza del processo esperenziale è il confronto immediato tra individui reciprocamente escludentesi, nel perseguimento dei loro interessi, che devono provare l'un l'altro di essere più che oggetti naturali viventi, di essere autocoscienze degne di riconoscimento.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 155.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Se A. Kojève, nel suo *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 21, parla di «desiderio di riconoscimento» allora questa tendenza all'antropologicizzazione rivela che la lotta per il riconoscimento certamente va al di là dell'autoconservazione psichica ma può scaturire solo dai rapporti sociali dove è necessaria anche una lotta per gli interessi materiali.

Ogni soggetto è consapevole del proprio valore come autocoscienza ma non del valore proprio dell'altro. Perciò, anche il proprio autovalore come autocoscienza non ha ancora significato. I soggetti possono provare il valore della loro autocoscienza solo se si rappresentano reciprocamente come soggetti autocoscienti pronti a mettere in gioco la propria vita.

Ma, al contempo, non sarebbe sufficiente provare la propria indipendenza dalla vita mediante il suicidio poiché in tal caso il soggetto avrebbe provato solo a se stesso di essere autocoscienza. I contraenti sono pertanto costretti a tendere all'uccisione dell'altro perché solo così possono mostrare all'altro, in via ultimativa, che è in gioco il valore proprio dell'autocoscienza come fine a se stesso, valore cui l'altro non può non rispettare. Non mettono in gioco la loro vita per la vita stessa ma per un valore che va al di là di essa e che riempie di senso la vita stessa. Si affermano come soggetti autocoscienti solo nella lotta per la vita e per la morte.<sup>37</sup> La lotta che termina con la morte reale dei contraenti, insieme con la loro autocoscienza, annulla anche l'autocoscienza *tout court* poiché un assassino non può più tributare all'altro alcun riconoscimento. In questo si dimostra come la lotta per la vita e per la morte non ottiene ciò che si era prefissata, chiarire che i soggetti sono qualcosa di più che semplici oggetti naturali: piuttosto «si concedono una libertà fatta soltanto d'indifferenza, quasi fossero delle cose».<sup>38</sup> Con la morte, quale esito della lotta, si è raggiunta solo una libertà dalla vita ma non nella vita stessa.

Nella lotta per la vita e la morte l'autocoscienza apprende «che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura».<sup>39</sup> Per evitare l'astratta negazione della morte che annulla solo la vita ma non la custodisce né la conserva, uno dei contendenti, cui la vita è fondamentale, si fa da parte. Nel compiere questo passo sacrifica però la pretesa all'autonomia della propria autocoscienza nella misura in cui conferma l'altro nella sua autocoscienza autonoma. Il suo tentativo di unire autonomia e negatività, vita e libertà, fallisce. Il servo, che nella lotta mostra di preferire la vita alla morte, comprova di non conoscere alcun valore per il quale è pronto a mettere in gioco la propria vita. Entrambe – vita e autocoscienza – sono nuovamente contrapposte e ripartite su due diverse forme di coscienza. L'esito della lotta per la vita e per la morte è per la sottomissione del servo al padrone.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> La lotta per gli interessi materiali sfocia facilmente nelle lotte per il riconoscimento in cui si contende non per i beni materiali quanto per un senso di autostima degli individui. Una gran parte dei rapporti interstatali non consiste in una lotta per gli interessi ma in una lotta per essere riconosciuti come Stati sovrani di pari rango

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 158.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> J. Habermas in *Lavoro e interazione*, trad. it. a cura di M. G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975, p. 43, sostiene che Hegel, nella rappresentazione della lotta per il riconoscimento, si rifaccia alla tragedia greca. L. Siep nel suo "Zur Dialektik der Anerkennung beim Jenaer Hegel" in W. R. Beyer (a cura di), *Hegel-Jahrbuch 1974*, Pahl-Rugenstein Verlag, Koeln 1975, p. 389, pone in relazione la lotta per il riconoscimento con la dottrina giusnaturalistica dello Stato di natura di Hobbes come lotta per l'autoconservazione di individui non socievoli. Vittorio Hösle in *Hegels*

## 2. Signoria e servitù<sup>41</sup>

Hegel spiega il rapporto fra signoria e servitù come una duplice struttura di mediazione. Il signore per il quale l'essere, inteso come vita, «valeva soltanto come un negativo» e che, nella lotta, si è rivelato come «la potenza che sovrasta questo essere» si rapporta mediatamente attraverso la cosa al servo, il quale è legato alla cosalità che costituisce la sua «catena», «dalla quale egli non poteva astrarre nella lotta». <sup>42</sup> In ragione del suo dominio sull'essere, il signore domina sull'altro, così che, in questa «sillogistica conclusione» egli lo «ha sotto di sé».

Nello stesso tempo, «il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*». <sup>43</sup> Il servo elabora la cosa e la affida al godimento del signore. Così il signore supera la carenza del desiderio, l'essere cioè sempre confrontato con un oggetto che oppone resistenza al suo annientamento.

Nella duplice struttura di mediazione del rapporto signore-servo, il signore fa esperienza del suo riconoscimento da parte della coscienza servile che si pone come «inessenziale» in un duplice senso: «nella elaborazione della cosa» e nella «dipendenza da un determinato esserci» <sup>44</sup>, che sta a disposizione del signore. Ma la superiorità del signore è una superiorità solo apparente. Egli ottiene certamente il riconoscimento della sua autocoscienza grazie al servo ma si tratta solo di un riconoscimento deficitario (*defizitär*), perché prodotto da una coscienza inessenziale che il signore, a sua volta, giudicandola spregevole, non riconosce. Insieme con il diritto ad essere riconosciuto, al servo viene negata anche la facoltà del riconoscere. Di conseguenza, la posizione del signore risente della contraddizione di non ottenere nulla di ciò per cui aveva lottato, quale l'essere riconosciuto da un contraente suo pari. Ad un autentico riconoscere manca il momento della reciprocità. Commisurato al concetto di riconoscimento qui v'è solo «un riconoscere unilaterale e ineguale». <sup>45</sup>

Poiché il signore è ciò che è solo in relazione al servo, egli trova la «verità» della sua autocoscienza nell'essere inessenziale e non autonomo del servo: «la verità della coscienza indipendente è, di conseguenza, la co-

*System*, cit., p. 374, lascia intendere che Hegel, con la lotta per il riconoscimento, vada ancor più indietro nella storia, ai tempi eroici preclassici. La lotta all'ultimo sangue per il riconoscimento appartiene all'epoca della formazione degli Stati (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 433 Z, p. 276) e della costituzione di amicizie eroiche. Nel moderno la lotta per il riconoscimento non è più, in tal senso, originaria perché – come afferma Hegel – «ciò che determina il risultato di quella lotta, l'essere cioè riconosciuto, è già presente» (cfr. *ivi*, § 432, pp. 273-75).

<sup>41</sup> Con signoria e servitù Hegel mette insieme schiavitù e rapporti di dipendenza personali (cfr. *ivi*, § 433, pp. 275-76). Un panorama della storia interpretativa di questo passo lo fornisce K. Gloy, *Bemerkungen zum Kapitel «Herrschaft und Knechtschaft» in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 39, n. 2, 1985, pp. 187-213.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 159.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ivi*, vol. I, p. 160.

<sup>45</sup> *Ivi*, vol. I, p. 161.

*scienza servile*». <sup>46</sup> Di conseguenza, l'autocoscienza del signore è esclusa da ogni altra possibilità di sviluppo dell'autocoscienza. <sup>47</sup>

Le fasi del divenire dell'autocoscienza del servo sono le seguenti. Inizialmente per il servo l'essenza è il signore, questi è la sua autocoscienza. Ma, in secondo luogo, il servo ha sperimentato emotivamente, con la paura della morte, la verità dell'esser-per-sé di essere non positività bensì negatività (*Negativität*). Di conseguenza, il servo ha l'essenza dell'autocoscienza, la «negatività assoluta, *il puro esser-per-sé*», più adeguatamente del signore, «*in lui stesso*» (*an ihm*). Ma questo puro essere-per-se è solo in lui (*an ihm*). D'altronde la paura provata dinanzi alla morte, alla «signora assoluta» <sup>48</sup>, era per il servo un motivo per preferire la vita alla morte e per sottomettersi al signore terreno. Per la coscienza servile il suo essere-per-sé, sperimentato con la paura della morte, diventa oggettivo nel lavoro prestato al servizio del signore.

Il servo non raggiunge, come il signore, l'autocoscienza grazie al riconoscimento del suo antagonista, ma vi perviene per via indiretta: la via del lavoro che sin dall'inizio si situa nel contesto della paura per la morte, della disciplina del servizio e dell'obbedienza verso il padrone. La posizione del servo patisce dunque perché la sua autocoscienza gli diviene esplicitamente cosciente solo in forma estraniata: nel lavoro per il signore che, a sua volta, non lo riconosce come essenza di pari rango. E ciò significa, al contempo, che il servo può formare la sua autocoscienza solo nella servitù.

Solo quando la formazione del lavoro è mediata dalla paura per la morte causata dal signore, è per Hegel più che mera attitudine, «universale formare o coltivare, concetto assoluto» <sup>49</sup>, segno, cioè, della potenza del pensiero. Altrimenti, l'autocoscienza servile, acquisita, con il lavoro resta «*pervicacia*» <sup>50</sup>, un'ottusa libertà che permane nella servitù. Una reale sintesi di lavoro formante e negatività della paura per la morte si ha solo nella libertà dell'autocoscienza pensante che Hegel intende come superamento della schiavitù immanente al soggetto.

### 3. *La libertà dell'autocoscienza pensante*

La nuova figura dell'autocoscienza è una coscienza «che *pensa* o che è autocoscienza *libera*». <sup>51</sup> Nel pensiero (*im Denken*) l'Io non insiste più, come l'autocoscienza alla ricerca della propria autonomia, sull'autoconservazione della sua egoità che esclude tutto il resto bensì, pensando, penetra la realtà. Se

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> A torto, il critico di Marx, Werner Becker critica Kojève e la sua interpretazione di critica-sociale quando sostiene la superiorità della coscienza servile (cfr. W. Becker, *Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von "Herrschaft und Knechtschaft" bei Hegel und Marx*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, p. 77).

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 161.

<sup>49</sup> *Ivi*, vol. I, p. 164.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ivi*, vol. I, p. 166.

l'Io ha compreso la realtà nel pensiero, a questa viene sottratta la estraneità nei confronti dell'Io. In tal modo la soggettività pensante tiene fede alla sua pretesa di non far valere nulla di esteriore. La realtà è tale solo se è realtà pensata.

Solo che l'autocoscienza pensante è libera non nel confronto attivo con la realtà bensì ritirandosi da essa, nell'interiorità del puro movimento del pensiero. Di conseguenza, Hegel sottolinea in pari tempo il *deficit* dell'autocoscienza libera nel pensiero. È la dialettica di unità e contrapposizione fra verità e pensiero che costituisce il contenuto dell'esperienza dell'autocoscienza che è libera solo nel pensiero.

a) Lo *stoicismo* si separa dal nesso con la multiforme realtà della vita, che è oggetto del desiderio e del lavoro. Non gli oggetti, i sentimenti, gli appetiti, gli obiettivi dell'agire rappresentano per lo stoico la differenza essenziale, perché per lui tutto ciò ha valore solo come differenza pensata, che non si differenzia affatto dall'Io pensante. L'ideale dello stoicismo è l'apatia, l'assenza di sentimenti, la libertà dell'Io dagli affetti, dalle passioni e dai moti dell'animo, dalle coazioni esterne di ogni tipo. L'apatia è il prerequisito per raggiungere l'eudemonia. Nella dottrina dei beni domina l'ideale dell'adiaforia, dell'indifferenza verso i beni materiali. L'ideale stoico è quello di una soggettività per principio libera da disillusioni.

Hegel interpreta lo stoicismo come compensazione, nel pensiero, dei rapporti sociali di dominio, che egli colloca storicamente nella fase della tarda antichità, «in tempi di generale paura e servitù [...] che aveva elevato il formare all'altezza del pensare».<sup>52</sup> Al posto del passivo esser represso, della ostinazione della coscienza servile, nella coscienza stoica subentra un attivo ripiegamento nel pensiero, nella cui forza Hegel scorge al contempo la debolezza. Infatti, il rifugiarsi nel pensiero, sfuggendo alla realtà della vita, nella finzione di una soggettività che non si lascia toccare nemmeno dal corpo, si trasforma in «inerzia», così che anche l'autocoscienza, libera nel pensiero, entra in contrapposizione con la vita.

La libertà nel pensiero, propria dello stoicismo, è dunque solo «il concetto della libertà, ma non proprio la libertà vitale»<sup>53</sup>, poiché chi, pur essendo in catene, si sente libero, non è realmente libero. Qui la libertà si converte nella questione di una presa di posizione interiore, di una presa di posizione pensante, sulle coazioni esterne. Ed è proprio questo atteggiamento di distanza meramente intellettuale verso le coazioni della realtà esterna che lascia sussistere queste ultime. Che tutto dipenda dal pensiero, che solo il pensiero abbia validità significa, alla fine, che il pensiero non vale affatto, mentre ha valore solo la realtà esterna. Il concetto della soggettività libera da tutte le costrizioni della realtà esterna si trasforma, così, in un programma di adattamento all'esteriore. Per questa contraddizione lo stoico non riesce a realizzare il suo ideale di soggettività priva di disillusioni.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Ivi, vol. I, pp. 167-68.

<sup>53</sup> Ivi, vol. I, p. 168.

<sup>54</sup> Cfr. al riguardo, la lucida analisi dello stoicismo fatta da A. Dorschel, *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Felix Meiner, Hamburg 1992, pp. 176-84.

b) Per Hegel lo *scetticismo* è la realizzazione e la radicalizzazione immanente del principio dello stoicismo: del principio della libertà del pensiero. Mentre lo stoicismo tende a procurare alla soggettività uno spazio mentale interiore, di tranquillità uguale a se stessa, attraverso l'astrazione dagli intrecci pratici con la realtà esterna, lo scetticismo fa valere la potenza e la negatività del pensiero contro la realtà esterna.

Lo scetticismo, mostrandone il movimento dialettico, nega ogni determinatezza certa. Il principio dello scetticismo antico è il «non più» (οὐδὲν μᾶλλον), secondo il quale nessuna proposizione è più vera del suo contrario. Di nessuna proposizione si può affermare con certezza che sia vera. Al riguardo gli scettici si servivano dei cosiddetti *Tropi*, che rappresentano uno strumentario per la relativizzazione di base di ogni possibile affermazione.<sup>55</sup> Ma, nel relativismo di ogni enunciato, la coscienza scettica include anche la sua stessa affermazione dell'incertezza di ogni conoscenza. Ciò sfocia nella sospensione, nella *epoché*, di qualsiasi giudizio che dovrebbe condurre all'agognata atarassia di un pensiero eguale a se stesso e immutabile.

Hegel, mettendo a nudo l'autocontraddizione performativa dello scetticismo che consiste nella relativizzazione di ogni pretesa di verità – anche di quella della sua stessa tesi – dimostra che lo scetticismo non potrà mai raggiungere quella agognata eguaglianza con se stesso del pensiero nella atarassia. Giacché se lo scetticismo rinuncia alla verità della sua affermazione e afferma l'incertezza di ogni conoscenza, che deve presupporre per spiegare la sua critica di ogni determinatezza, esso sarà anche costretto a riconoscere ciò che nega. Si consegna quindi impotente a quella realtà data, la cui verità combatte. Contraddizione, che Hegel descrive come una contraddizione fra il dire e il fare. La coscienza scettica «profferisce la nullità del vedere, dell'udire, ecc., ed è *proprio lei che vede, ode, ecc.*; profferisce la nullità delle essenze etiche, e ne fa le potenze del suo agire».<sup>56</sup>

Hegel chiarisce che l'ideale dello scetticismo, l'onnipotenza dell'auto-certezza del pensiero verso ogni dato empirico, è immediatamente connesso con il suo contrario, con l'irrisolutezza, l'impotenza e la totale inessenzialità di se stessa nei confronti dell'empirico. Così anche nello scetticismo, la libertà del pensiero si trasforma nell'adattamento positivistico all'esistente. Per Hegel tuttavia, l'apice di questa boria soggettivistica sta nel fatto che la contraddizione della coscienza scettica appartiene ad un elemento costitutivo ed intrinseco alla sua autocomprensione. Così, questa autocoscienza scettica oscilla da un polo all'altro, senza alcuna consistenza, all'interno della contraddizione fra la generale uguaglianza con se stessa e la inessenzialità e la casualità della sua coscienza, senza pervenire al concetto. Secondo Hegel, solo per questa ragione lo scettico può compiacersi, in totale spensieratezza, dei suoi esercizi autocontraddittori.

<sup>55</sup> Sui cinque Tropi di Agrippa, tramandatici da Sesto Empirico e da Diogene Laerzio, cfr. F. Ricken, *Antike Skeptiker*, C. H. Beck, München 1994, pp. 86-94.

<sup>56</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 173.



c) A differenza della coscienza scettica, che certamente avverte ed esprime la propria contraddizione ma non la prende sul serio giacché continua a muoversi in essa spensieratamente, la *coscienza infelice* è ben consapevole della propria contraddizione. L'allegra ingenuità della coscienza scettica si capovolge infatti nella melanconia della disperazione. Così nella figura della coscienza infelice Hegel scorge storicamente il passaggio dalla tarda antichità alla fede giudaico-cristiana premoderna, che per lui rappresenta un'interiorizzazione ed una sublimazione religiosa dei rapporti di dominio pre-borghesi.

La contraddizione della coscienza infelice consiste nel fatto di orientarsi, da un lato, verso Dio, come sua essenza immutabile e, dall'altro, di dover considerare se stessa come essenza casuale e inessenziale. Il dissidio fra autocoscienza e vita, fra signoria e servitù si trasforma in un dissidio interno alla coscienza stessa, tra un Dio immutabile proiettato nell'aldilà ed una coscienza umana mutevole e bisognosa di redenzione, che può riconciliarsi con Dio solo lottando contro se stessa. Tuttavia, d'altro canto, non gli riesce di liberarsi dalla sua stessa futile finitudine a vantaggio della essenziale immutabilità per il fatto che questa appartiene costitutivamente alla sua essenza. La coscienza infelice è il contenuto religioso di coscienza che, in Europa, imprime di sé la socio- e la psico-genesi del Moderno sin dagli inizi del Medioevo. Hegel descrive la sua esperienza come fallimento dell'ideologia della rinuncia di matrice giudaico-cristiana.<sup>57</sup> Da questa ideologia e dal suo superamento scaturisce la concezione moderna della ragione che si ripromette di eliminare il *deficit* della struttura del riconoscimento distorta dal dominio.

Anche dopo la transizione dalla fede giudaica a quella cristiana in cui il Dio senza figura, intrasmutabile, grazie alla coscienza individuale, si è trasformato, attraverso il Cristo, in «*Intrasmutabile figurato*»<sup>58</sup>, la riconciliazione non viene raggiunta. Infatti, il rapporto con l'Intrasmutabile figurato ha luogo, innanzi tutto, sulla base della contrapposizione fra la coscienza del Dio intrasmutabile e la singola coscienza. E, in secondo luogo, il ritrovarsi della coscienza singolare nell'Intrasmutabile figurato non è un ritrovarsi spirituale ma fondato sul fatto che essa stessa è così sensibilmente singola quanto la figurazione dell'Intrasmutabile. La determinazione di Gesù Cristo come figlio di falegname e/o come essenza superiore non contribuisce alla riconciliazione fra coscienza singola e Universale intrasmutabile.

L'esperienza della riconciliazione fra la coscienza umana e il Dio – che ha inizio solo con la religione rivelata (*offenbare Religion*) del cristianesimo ed in cui la malinconia dell'elevazione verso l'altro e dell'autoumiliazione si trasforma nella «gioia»<sup>59</sup> di ritrovare spiritualmente se stesso

<sup>57</sup> Cfr. lo schema dei gradi dell'esperienza della coscienza infelice di L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 112-18.

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 178.

<sup>59</sup> Ivi, vol. I, p. 176.

nell'Altro – è resa, secondo Hegel, storicamente impossibile per il fatto che la tradizione giudaico-cristiana è, nel suo complesso, una teologia del dominio. L'anticipazione della religione rivelata del cristianesimo, qui rimandata da Hegel perché "intempestiva", spiega come l'esperienza della riconciliazione, da un lato, non possa scaturire unicamente da una coscienza religiosa ma debba muovere anche da Dio stesso e presupponga, dall'altro, una mutata concezione della coscienza. La coscienza infelice è per Hegel senza dubbio una coscienza cristiana, che però non ha ancora formato una corretta coscienza del cristianesimo inteso come religione rivelata.

Hegel stabilisce perciò un nesso fra la coscienza infelice ed il concetto di Spirito formulando la tesi che la coscienza infelice possa realizzare l'unità riconciliante della sua essenza solo con l'esperienza dolorosa della sua essenza contraddittoria. Tutto ciò ci riporta alla definizione di Spirito della *Prefazione* dove questo «guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione». <sup>60</sup> Con il concetto di Spirito Hegel chiarisce che la coscienza infelice potrà tendere alla riconciliazione con se stessa e con il suo Altro solo in una sfera intersoggettiva, razionalmente formata, della realtà sociale. Bisognerà attendere che il cristianesimo penetri spiritualmente nel primo Moderno e nella Modernità perché sia messo a nudo il potenziale riconciliante della ragione per l'intersoggettività.

#### **IV. L'Ideale di un riconoscimento intersoggettivo razionalmente realizzato nello Stato della società borghese**

Prese in sé, le figurazioni dell'autocoscienza pratico-razionale non hanno alcuna verità nella premodernità e nel Moderno. Tutte le loro intenzioni verso l'autorealizzazione individuale da realizzare nella prassi sono distrutte. Falliscono per la contraddizione fra un fondamentale atteggiamento solipsistico e la immediata pretesa di universalità. Al contempo, nell'introduzione alla sezione sulla ragione pratica, assume rilievo l'obiettivo del riconoscimento intersoggettivo che va realizzato storicamente. Anticipando i tempi, Hegel concepisce qui i lineamenti di una teoria della eticità moderna per la quale, all'epoca della sconfitta della Prussia da parte di Napoleone, non esistevano ancora né una coscienza né le istituzioni. L'autocoscienza razionale (*das vernünftige Bewußtsein*) è connessa, in primo luogo, ad una dimensione del riconoscimento intersoggettivo dello spirito che, in quanto tale, va oltre la soggettività e tale dimensione viene, a sua volta, ancorata nella categoria di «sostanza». Ciò sta a significare che la «sostanza etica» definisce i contorni all'interno dei quali inizia a realizzarsi, anche per la stessa autocoscienza, l'intreccio di autocoscienza e riconoscimento che, all'inizio del capitolo sull'autocoscienza, valeva unicamente per i fenomenologi.

L'impostazione sostanzialistica dell'eticità pone in evidenza come il riconoscimento intersoggettivo dei soggetti acquista realtà non solo nel loro

<sup>60</sup> Ivi, vol. I, p. 26.

reciproco rapporto ma soprattutto grazie al loro rapporto con la sostanza etica. Che Hegel intenda il rapporto intersoggettivo degli individui nel riconoscimento reciproco come unità di autocoscienza e sostanza, si giustifica per il fatto che le istituzioni statali sono qualcosa di più che mere relazioni intersoggettive: sono forme dell'agire intersoggettivo che si sono consolidate in potere (*Macht*) e che trascendono quell'agire. Il riconoscimento sociale dei soggetti è garantito dal potere statale della società borghese. Come, nel capitolo sull'autocoscienza, l'autocoscienza come tale è unità di autocoscienza e vita, così l'autocoscienza razionale è unità di autocoscienza e sostanza etica.

Lo spirito intersoggettivo della sostanza etica è invero, in massima misura, sintetico in un senso simmetrico-reciproco. Esso è la quintessenza di soggetti che, da un lato, sono autonomi e per sé e, dall'altro, proprio perché tali, normalmente rinviati all'altro, formando con esso un'unità. Ma, questa sintesi spirituale si basa su una trasformazione strutturale dei rapporti pre-borghesi di signoria e di servitù nella moderna sottomissione del cittadino e nella auto-obbligazione istituzionale degli individui al potere sostanziale dello Stato moderno. Al pari di Rousseau, Hegel definisce questa trasformazione come realizzazione politica delle virtù morali. L'individuo riguadagna la propria libertà dalla sostanza solo se «sacrifica» la sua autonomia e la sua particolarità per la sostanza etica.<sup>61</sup> Il riconoscimento intersoggettivo degli individui si basa su una incondizionata sottomissione alla sostanza etica, sul cui terreno si differenzia l'ordinamento economico della società borghese nel quale gli individui perseguono i loro contrapposti interessi particolari.<sup>62</sup>

La concezione essenzialistica della teoria dell'eticità rende plausibile la stessa esigenza di Hegel secondo cui è possibile imboccare con successo la strada della moderna eticità solo con il ricorso alla perdita eticità sostanziale degli antichi. Le moderne figure dell'autocoscienza razionale si rapportano ai loro contenuti ed ai loro fini quasi prive di sostanza, nell'astrazione della

<sup>61</sup> Per Rousseau la volontà generale si costituisce dissolvendo spontaneamente le singole volontà in una volontà generale. Questa alienazione è definita anche alienazione totale che nega ogni particolarità. Come compenso è loro garantita un'esistenza di cittadini. Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, a cura di R. Guiducci, trad. it. di G. Barni, Rizzoli, Milano 1993, Libro I, pp. 62-64.

<sup>62</sup> In maniera corrispondente alla realizzazione sostanziale del riconoscimento intersoggettivo dell'autocoscienza del capitolo sulla ragione, «l'autocoscienza universale» del § 436 della *Enciclopedia* rappresenta il nucleo dell'autocoscienza civile. Nell'autocoscienza generale i soggetti si fanno riconosciuti dall'altro e riconoscenti l'altro al punto da associarsi per conoscere la propria identità nella loro generalità. Ciò implica che essi si negano nella loro individualità concependosi solo come individualità negate (cfr. C. Schalhorn, *op. cit.*, pp. 208 e sgg.). La struttura del riconoscimento dell'autocoscienza generale contiene al suo interno la contrapposizione di individualità e generalità dell'autocoscienza, ovvero la contrapposizione di borghese e cittadino (cfr. K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. it. di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, pp. 155-57). Nella *Filosofia del diritto* Hegel svilupperà la sua concezione sostanzialistica della eticità rifacendosi a Hobbes e Spinoza. L'eticità si realizza come struttura di potere e di dominio del rapporto sostanza-accidente (cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, § 145, p. 142). Lo sviluppo della sostanza etica come spirito non è altro che il processo formativo del carattere etico degli individui (cfr. *ivi*, § 151 e sgg., pp. 146 e sgg.).

loro stessa riflessione. Nel disporre queste forme nel contesto della genesi della sostanza etica e cioè nella superiore forma del divenire della moralità, che non può manifestarsi senza il ricorso alla perdita eticità degli antichi, Hegel le sottopone – insieme con il punto di vista moderno fermo alla semplice moralità – ad una critica fondamentale. Esse si rivelano come forme di astrazione dello spirito sostanziale e ottengono la loro determinazione nei momenti dello spirito estraneo a se stesso (*des sich entfremdeten Geistes*), nel mondo della cultura e dell'Illuminismo. Dove si mostra che la moralità, come coscienza della sostanza etica, è un qualcosa di superiore a questa. Peraltro, la moralità si compie nella religione rivelata del cristianesimo che ne riconcilia le contraddizioni che, nella *Fenomenologia*, assume la posizione di garante della eticità moderna non ancora veramente realizzatasi.

## V. La struttura del riconoscimento dello Spirito che si estranea da se stesso e dello Spirito assoluto.

Il processo di riconoscimento dello spirito che si estranea da se stesso e che ci riporta alla mente la coscienza infelice, rappresenta la trasformazione culturale moderna dei rapporti pre-borghesi in rapporti di dominio.<sup>63</sup> Mentre il senso proprio che il servo è capace di produrre col suo lavoro per sé rimane ancora «pervicacia» poiché quel che gli interessa, nel lavoro fatto per il signore con il timore per la morte, è essenzialmente il mantenimento dei suoi interessi quotidiani, la cultura (*die Bildung*) è invece la forma mediante la quale i soggetti rinunciano al proprio interesse e tentano di ottenere il loro riconoscimento mediante una generalizzazione consapevole e volontaria. Secondo Hegel, questa «estranazione» può accadere solo nel «linguaggio»<sup>64</sup> in cui l'autocoscienza formantesi (*sich bildende*) sacrifica la sua particolare singolarità rinvenendo un'articolazione che la rappresenta come universale. Nella misura in cui è comprensibile il suo modo di esprimersi, è infatti accettata come «autocoscienza universale».<sup>65</sup> La coscienza formantesi che, nell'elaborazione delle sue particolarità, perviene ad una auto-universalizzazione colta e perciò al riconoscimento, si cimenta con il problema di avere la sua sussistenza solo in questa universalità rispetto alla quale, nella sua singolarità, non trova alcuna considerazione. È proprio il non riconoscimento di tale Io singolare che spinge la coscienza formantesi a trovare l'espressione di tale Io nel *medium* del linguaggio. Nel «linguaggio della disgregazione»<sup>66</sup> del *Nipote di Rameau*, dell'omonimo romanzo di Diderot, si manifesta la contraddizione dello Spirito estraniandosi del mondo della *Bildung*. Il nipote acquista la sua inconfondibile individualità solo

<sup>63</sup> La cultura è interpretata come processo di riconoscimento da S. Majetschak, *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Akademischer Verlag, Berlin 1992, p. 221 e sgg.

<sup>64</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 60.

<sup>65</sup> Ivi, vol. II, p. 61.

<sup>66</sup> Ivi, vol. II, p. 68.

ritirandosi in se stesso, nell'impulsività della sua vita, rifiutando quindi la mediazione con l'universalità sociale che giudica mediocre.<sup>67</sup>

Nella struttura del riconoscimento, che Hegel chiama «Spirito assoluto», questa lacuna è rimossa.<sup>68</sup> La lotta dei soggetti morali libera un processo di riconoscimento che, nello stesso tempo, la porta a termine e anche in questa occasione il linguaggio, come *medium* dello Spirito, svolge un ruolo di prim'ordine. La coscienza morale convinta che, col suo agire, attua unicamente ciò che il dovere universale impone, descrive se stessa come buona. E così separa la sua volontà morale dalla sua attività e tenta di conferire alla sua convinzione interiore una plausibile espressione linguistica. D'altro canto, non basta la semplice assicurazione del tener fede all'adempimento del proprio dovere. Questo va realizzato nell'agire.

Alla coscienza morale interessa che l'autointerpretazione del suo agire sia accettata universalmente dagli altri. E tuttavia questa pretesa la fa apparire, proprio in ragione della separazione di moralità e agire nella concezione dell'altro, come «*ipocrisia*»<sup>69</sup>, che apre una frattura fra auto ed etero-interpretazione. Su questa frattura si illude la coscienza morale poiché ritiene realmente sincere le sue interpretazioni. Secondo Hegel, la coscienza morale è contraddittoria perché tende all'universalità nella sua singolare particolarità. Tuttavia l'autorappresentazione di un'azione particolare come universalmente valida non garantisce affatto una generale approvazione morale. Nella lotta dei soggetti morali per il riconoscimento della loro auto-interpretazione, la coscienza morale esperisce «la diseguaglianza della sua speciale singolarità rispetto ad altra singolarità».<sup>70</sup> La lotta consiste nel fatto che ogni soggetto giudica l'altro malvagio perché questi si discosta dalla sua auto-interpretazione ritenuta universalmente valida. Hegel dipinge questa lotta, prototipicamente, come contesa fra la coscienza morale colpevole per il suo agire e la coscienza morale dell'anima bella inoperosa. Ma la stessa coscienza morale, che solo condanna, nella sua inoperosità, non fa altro che far valere la sua singolarità nei confronti della universalità morale.

La lotta delle coscienze morali approda ad un riconoscimento dei soggetti che si professano colpevoli nella stessa misura, che porta a termine la teoria del riconoscimento della *Fenomenologia*. Essa consiste nella convinzione dell'ingiustizia che i soggetti morali commettono l'uno verso l'altro e si realizza come reciproca rinuncia all'assolutizzazione del proprio punto di vista morale. Nel «perdono»<sup>71</sup> i soggetti morali rinunciano a giudicare gli altri nella loro singolarità solo con la loro propria misura, data per universale, e si riconoscono nella loro inconfondibile individualità morale: si

<sup>67</sup> Sulla lettura hegeliana del romanzo di Diderot, cfr. B. Lypp, "Die Lektüren von *Le Neveu de Rameau* durch Hegel und Foucault", in H. Dieckmann (a cura di), *Diderot und die Aufklärung*, (Woelfenbuetteler Forschungen, vol. 10), Kraus, München 1980, pp. 137-59.

<sup>68</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 194.

<sup>69</sup> Ivi, vol. II, p. 185.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Ivi, vol. II, p. 194.

giunge così alla riconciliazione fra le coscienze individuali e la universale coscienza morale.

La coscienza morale realizza liberamente il concetto normativo hegeliano del riconoscimento non nella realtà sociale, dove gli individui trovano il loro riconoscimento solo come cittadini universali, riconoscimento imposto e garantito dal potere etico dello Stato contro i loro interessi particolari, ma solo e solamente nella sfera della moralità. In tale realizzazione del concetto di riconoscimento i soggetti, nella loro discreta «singolarità che è assolutamente in se stessa» non solo si riconoscono di fatto ma si riconoscono come riconoscentesi divenendo, in tal modo «l'assolutamente universale». <sup>72</sup>

Alla costituzione della comunità dei soggetti morali contribuisce essenzialmente – secondo Hegel – il cristianesimo e la filosofia speculativa. Infatti, in primo luogo, il perdono è un eccellente atto morale che tuttavia non è più moralmente esigibile. Questo è il motivo per cui Hegel interpreta il «sì della conciliazione» <sup>73</sup> come il Dio rivelantesi. In secondo luogo, nella religione rivelata del cristianesimo, il cui centro è ravvisato nelle comunità religiose, Hegel scorge i potenziali della razionalità conciliativa che, trascendendo la mera moralità, portano alla fondazione di una comunità sociale della cultura. Compito della filosofia è rendere esplicito, per la coscienza secolare e religiosa, queste potenzialità. <sup>74</sup> E, in terzo luogo, solo il sapere speculativo può comprendere l'unità dell'assolutamente universale «nel suo assoluto contrario» <sup>75</sup> e cioè nella singolarità discreta.

Le contrapposizioni sociali, comprese nel riconoscimento sociale sanzionato dallo Stato, trovano riconciliazione solo in una comunità di soggetti morali fondata dalla religione cristiana, riconciliazione, questa, che Hegel descrive nella sua teoria del riconoscimento. Tuttavia non si può negare l'impressione che la realizzazione del riconoscimento nello Spirito assoluto sia solo la forma che compensa quel resto deficitario della struttura del riconoscimento dello Spirito oggettivo che astrae dalla concreta singolarità dei soggetti. <sup>76</sup>

<sup>72</sup> Ivi, vol. II, pp. 194-95

<sup>73</sup> Ivi, vol. II, p. 196.

<sup>74</sup> Sulla fondazione religiosa della moralità in Hegel e Schelling, cfr. C. Iber, "Religiöse begründete Moral in Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift*", in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, D. Rodin (a cura di), *Phänomenologie des Geistes*, (Hegel-Jahrbuch 2001), vol. I, Berlin 2002, pp. 225-31. Un compito fondamentale del sapere assoluto consiste nella "unificazione" di riconciliazione religiosa e morale.

<sup>75</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 196.

<sup>76</sup> La struttura del riconoscimento dello Spirito assoluto è interpretata, in senso affermativo, come realizzazione del riconoscimento da S. Majetschak, *op. cit.*, pp. 226 e sgg.; L. Siep, "Die Bewegung der Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes", in G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di D. Köhler e O. Pöggeler, Berlin 1998, pp. 118 e sgg.; Id., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 214 e sgg.

EMMANUEL RENAULT

## RICONOSCIMENTO, LOTTA, DOMINIO: IL MODELLO HEGELIANO\*

Dopo l'opera di Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992) e l'articolo di Charles Taylor intitolato *The politics of Recognition* (1992), ci sono stati diversi tentativi di tematizzare i conflitti sociali e politici in termini di riconoscimento. Nel dibattito che si è così sviluppato, la teoria hegeliana del riconoscimento e del conflitto è un punto di riferimento costante, anche se le concezioni del riconoscimento e del conflitto in campo non si rifanno sempre a Hegel. Nell'articolo di Taylor e, ancor di più, nell'opera di Honneth, Hegel svolge un ruolo fondamentale. Anche soltanto paragonando gli obiettivi perseguiti da Honneth e Taylor – per l'uno, elaborare una «grammatica morale dei conflitti sociali»; per l'altro, definire le condizioni di legittimità delle rivendicazioni riguardanti la sopravvivenza culturale – è sufficiente a mostrare che il riferimento a Hegel può essere di diversa natura. Ma nel dibattito contemporaneo sul riconoscimento, è possibile anche far riferimento a dei modelli e a delle tradizioni di pensiero non hegeliani, come, ad esempio, al modello bourdieusiano delle lotte simboliche<sup>1</sup>, al modello dell'economia della stima sviluppato da Philippe Petitt<sup>2</sup>, o ancora al modello dualista di ispirazione weberiana proposto da Nancy Fraser.<sup>3</sup> Inoltre, lo stesso riferimento a Hegel è oggetto di controversia. Infatti, alcuni autori, come Ricoeur, imputano così a Honneth di affidarsi a un modello troppo hegeliano; altri, come

\* Saggio edito per la prima volta.

Traduzione dal francese di Alessandro Toriello

<sup>1</sup> Per una discussione critica di questo genere di approccio, cfr. O. Voirol, *Reconnaissance et méconnaissance: sur la théorie de la violence symbolique*, in «Informations sur les sciences sociales», vol. 43, n. 3, 2004, pp. 403-33.

<sup>2</sup> Per una presentazione critica, cfr. Ch. Lazzeri, "Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance?", in R. Damien – Ch. Lazzeri (a cura di), *Conflit, confiance*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2006, pp. 343-88.

<sup>3</sup> Si trova una difesa delle prospettive aperte da questo modello in E. Ferrarese, "La reconnaissance, le tort et le pouvoir", in N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale. Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, Paris 2004, pp. 140-76.

Butler, considerano la filosofia hegeliana piuttosto come in grado di palesare le insufficienze del modello politico del riconoscimento.<sup>4</sup>

In Hegel non esiste certo una concezione univoca del riconoscimento, e ancor meno una teoria, ma un insieme di analisi inerenti a questo tema nel *Sistema dell'eticità*, nelle diverse *Filosofie dello spirito* di Jena, nella *Fenomenologia dello spirito*, nei *Lineamenti di filosofia del diritto* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Tale diversità di approcci autorizza differenti modalità di riferimento a Hegel. Nondimeno, si può assumere l'analisi proposta nella *Fenomenologia dello spirito* come il cuore di ciò che può essere legittimamente considerato un modello hegeliano. Infatti, questa analisi, oltre a rappresentare la versione definitiva dell'argomento (sarà ripresa a grandi linee nell'*Enciclopedia*), viene, contrariamente agli altri testi di Jena, resa pubblica.

Il testo della *Fenomenologia* riformula le analisi precedenti e solleva alcune aporie le cui soluzioni saranno ulteriormente elaborate, ragion per cui è necessario ricollegarlo agli sviluppi di Jena e ai temi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* per decidere tra le tre interpretazioni concorrenti che ne sono state proposte<sup>5</sup>: teoria idealista della libertà<sup>6</sup>, teoria dell'intersoggettività sociale<sup>7</sup> o una teoria dell'antropogenesi?<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Tra i giudizi sul modello hegeliano del riconoscimento, è paradossale trovare delle opinioni completamente opposte. In particolare, è oggetto di controversia il rapporto del modello hegeliano con il conflitto e il dominio. Così, per Ricoeur, il modello hegeliano di riconoscimento assocerebbe troppo strettamente riconoscimento e conflitto (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005), mentre per altri, esso condurrebbe a misconoscere la natura della conflittualità sociale interpretandola forzatamente in un orizzonte di riconciliazione (R. Celikates, "Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im Kampf um Anerkennung?", in G. W. Bertram, R. Celikates, Ch. Laudou, D. Lauer, *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 213-18). Per alcuni autori, come Butler, il modello hegeliano farebbe emergere la solidarietà del riconoscimento con il dominio e la violenza simbolica (J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, a cura di C. Weber, trad. it. di E. Bovini e C. Scaramuzzi, Meltemi, Roma 2005), mentre per altri, esso mostrerebbe come le richieste di riconoscimento offrono una leva per descrivere e criticare il dominio e la violenza simbolica (cfr. F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris 1999, in part. la "Conclusion" alle pp. 112-25).

<sup>5</sup> Per una difesa di questo metodo interpretativo, cfr. F. Fischbach, *op. cit.*; R. R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997. Si può constatarlo sottolineando l'eterogeneità delle problematiche della filosofia sociale di Jena e dell'analisi fenomenologica della coscienza. È ciò che fanno molto bene A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, cap. 3) e R. B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, cap. 7, che valorizzano la prima problematica, il primo, l'altra problematica, il secondo.

<sup>6</sup> R. B. Pippin, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, in «European Journal of Philosophy», vol. 8, n. 2, 2000, pp. 155-72.

<sup>7</sup> A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 349 e sgg.). È appoggiandosi su A. Wildt e L. Siep (si veda in particolare, L. Siep, "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel", in *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 172-81) che Honneth ha costruito la sua attualizzazione (intersoggettiva) del modello hegeliano del riconoscimento.

<sup>8</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.



Il capitolo IV-A della *Fenomenologia dello spirito* è tre volte celebre. Lo è per la questione della definizione del rapporto di riconoscimento, per l'analisi della lotta per il riconoscimento e per la relazione di signoria (*Herrschaft*) e di servitù (*Knechtschaft*). Hegel comincia con l'espone il «puro concetto del riconoscimento»<sup>9</sup> che fissa, nello stesso tempo, una definizione del riconoscimento e un compendio delle esigenze che devono essere soddisfatte per ottenere un riconoscimento pieno. In seguito, egli esamina come questo concetto possa manifestarsi nella coscienza nel modo più immediato possibile: è qui che descrive una lotta mortale tra due coscienze. Ben lungi dal restituirne la verità, questa lotta mortale è presentata piuttosto come uno scacco del riconoscimento. Questa lotta, infatti, oppone soltanto due coscienze individuali non qualificate socialmente e politicamente: non si tratta di una lotta tra un «signore» e un «servo». Un rapporto di signoria e servitù sarà costituito solo dall'esito di questa lotta, che istituirà però una relazione di riconoscimento incompatibile con le esigenze del riconoscimento stesso.

Rispetto a ciascuno di questi tre punti, Hegel ha difeso delle tesi specifiche che saranno riprese dalla posterità e che consentono di identificare il modo in cui un modello hegeliano può essere attivato nei dibattiti contemporanei sui rapporti del riconoscimento, del conflitto e del dominio.

### 1. *Il puro concetto del riconoscimento*

Che cosa si deve intendere per «puro concetto del riconoscimento»?<sup>10</sup> Hegel comincia col constatare che «Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita *fuori di sé*».<sup>11</sup> Il che equivale a dire che il fatto che io sia un elemento dell'universo cognitivo dell'altro (della sua coscienza) è un dato del mio universo cognitivo (della mia coscienza) e, anche, un dato della mia autocoscienza. In altri termini, l'altro non mi è dato come una semplice alterità («l'altro come essenza»), ma come un'altra autocoscienza («nell'altro [l'autocoscienza] vede *se stessa*») che influisce sulle modalità della conoscenza che ho di me stesso. Contrariamente a Fichte, Hegel presuppone l'intersoggettività invece di costruirla e il problema che egli pone,

<sup>9</sup> De Negri traduce con «puro concetto del riconoscere» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 155) il tedesco «reine Begriff des Anerkennens» (*Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1988, p. 129). La presente traduzione riporta «puro concetto del riconoscimento» che traduce il francese «pur concept de la reconnaissance» (*Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. a cura di B. Bourgeois, Vrin, Paris 2006, p. 203). [N. d. T.]

<sup>10</sup> Si deve a P. J. Labarrière l'aver insistito sulla funzione architettonica del «puro concetto di riconoscimento». Cfr. P. J. Labarrière, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Auber, Paris 1979, p. 152 e sgg.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 153. Il testo dell'*Enciclopedia*, indica più chiaramente che si tratta di designare una coscienza dell'altro e del fatto che l'altro mi prende per oggetto: «Un'autocoscienza è dapprima, *immediatamente*, per un'autocoscienza, come un altro per un altro» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, vol. III, § 430, p. 272).

non è quello della possibilità del riconoscimento dell'altro, ma quello del riconoscimento da parte dell'altro.<sup>12</sup> Se non si presupponesse l'intersoggettività e il fatto che la mia autocoscienza è colpita dal comportamento dell'altro rispetto a me, non si potrebbe comprendere come possa nascere un desiderio di essere riconosciuti dall'altro.

Hegel in seguito precisa che un individuo può accedere ad un'autentica autocoscienza, o alla «verità» dell'autocoscienza, soltanto attraverso il riconoscimento altrui. Ciò che qui si intende per autocoscienza, non è l'autocoscienza formale che definisce ogni coscienza, in quanto coscienza che, distinguendo il suo proprio sapere degli oggetti dal suo sapere, si sa essa stessa come distinta dai suoi oggetti.<sup>13</sup> Per autentica autocoscienza intendiamo: conoscenza di ciò che costituisce l'essenza dello spirito, ossia la libertà, e più precisamente: conoscenza di ciò che costituisce l'autentica natura della libertà. La tesi difesa da Hegel è che ogni autocoscienza possiede una certezza della sua libertà, ma che essa può innalzare questa certezza a verità soltanto in un rapporto di riconoscimento. Il riconoscimento è una condizione necessaria, ma come si vedrà, non sufficiente, di questo innalzamento.

Il problema che il rapporto di riconoscimento consente di risolvere riguarda le articolazioni dei momenti universali e particolari della libertà. Ogni volontà singola investe di un significato universale (o assoluto) i propri contenuti particolari (o gli scopi che essa persegue), ma essa non include necessariamente né il tipo di universalità e di articolazione di universalità e particolarità che caratterizza l'autentica libertà, né il tipo di conoscenza della libertà che presuppone la libertà. Il rapporto di riconoscimento consente di risolvere il problema posto da questa conoscenza. La tesi di Hegel è che io posso ottenere la certezza che le mie azioni possano effettivamente ambire a un valore universale e che le pretese di validità che io attribuisco loro non derivino solo da una assolutizzazione arbitraria, soltanto attraverso il *medium* dell'altro.

Affinché il riconoscimento possa assolvere questa funzione è necessario che un certo numero di condizioni siano soddisfatte. Hegel le formula negativamente in riferimento al desiderio. Finché mi limito a dare ai miei desideri un valore assoluto, impedisco all'altro di trovare nel mio comportamento la coscienza della sua libertà (lo riduco con il mio comportamento a una «cosa vivente») e, al tempo stesso, non gli consento di attribuire un valore universale alle mie azioni e così di riconoscermi (come una «autocoscienza» e non come una «cosa vivente»). Per far sì che avvenga il riconoscimento di una autocoscienza da parte di un'altra, è necessario dunque che ogni autocoscienza neghi la finitezza della propria azione (la particolarità dei suoi desideri) affermando l'infinità della sua volontà (affermando un

<sup>12</sup> F. Fischbach, *op. cit.*, p. 72-75.

<sup>13</sup> «Infatti, da una parte la coscienza è coscienza dell'oggetto; e dall'altra, coscienza di se stessa» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 75).

valore universale che possa essere riconosciuto come tale da un'altra autocoscienza). È necessario, inoltre, che ciascuna autocoscienza neghi la particolarità dell'altra autocoscienza relazionandosi praticamente a questa non come a un semplice oggetto di desiderio, ma come a una autocoscienza universale. Di qui, la totale simmetria e la totale reciprocità del riconoscimento<sup>14</sup>: ciascuna coscienza si vede confermata nella sua universalità mediante il comportamento universale che l'altra coscienza tiene rispetto a essa, nello stesso momento in cui essa stessa conferma la verità del comportamento dell'altro mediante la negazione della propria particolarità. Questa è la struttura che definisce in Hegel il «puro concetto del riconoscimento»<sup>15</sup>, vale a dire l'insieme complesso delle condizioni che devono essere soddisfatte affinché ci sia riconoscimento.

In Hegel, il concetto di riconoscimento è dunque indissociabilmente descrittivo e valutativo: descrittivo, perché mira a designare un certo tipo di rapporto tra le coscienze; valutativo, perché designa un obiettivo che non può essere raggiunto se non a condizione di soddisfare un certo numero di esigenze (esigenze che non saranno soddisfatte prima del capitolo VI-C). Questo «puro concetto del riconoscimento» solleva dunque due problemi distinti: quello dell'epistemologia del riconoscimento e quello dell'obiettivo e dei fini che sottendono la sua componente valutativa.

Qual è l'epistemologia implicita del «puro concetto del riconoscimento», o in altri termini, quali sono le diverse operazioni intellettuali e pratiche che esso presuppone?<sup>16</sup> Il concetto di riconoscimento formulato nel «puro concetto del riconoscimento» si caratterizza per le caratteristiche seguenti: esso è fondamentalmente relazionale ed è costituito da un insieme complesso di identificazioni, di valutazioni, di aspettative e di comportamenti.

Questo concetto di riconoscimento definisce una relazione tra due individui. Questa relazione è al tempo stesso intellettuale e pratica. Nella sua componente intellettuale, essa implica delle operazioni di identificazione (l'identificazione di un esserci con un alter ego e del suo comportamento con l'espressione di una valutazione rispetto a me) e valutative (stima dell'altro come qualcosa in più di un semplice essere desiderante). Nella sua componente pratica, questa relazione implica la manifestazione di una valutazione nei miei confronti attraverso un comportamento dell'altro, come pure la negazione della particolarità dei miei moventi nel comportamento da me messo in atto. Il concetto di riconoscimento è relazionale nel senso particolare in cui, come è stato detto, queste operazioni intellettuali

<sup>14</sup> «Il movimento è dunque senz'altro il movimento duplice di entrambe le autocoscienze. Ciascuna vede l'altra fare ciò ch'essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra, e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso; l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe» (ivi, vol. I, p. 154-55).

<sup>15</sup> Ivi, vol. I, p. 155.

<sup>16</sup> Per lo stato del dibattito contemporaneo sull'epistemologia del riconoscimento, cfr. H. Ikäheimo, *On the Genus and Species of Recognition*, in «Inquiry», vol. 45, n. 4, 2002, pp. 447-62.

(cognitivo-valutative) e pratiche (moralì e espressive) devono essere reciproche.

Aggiungiamo che la relazione di riconoscimento presuppone l'esistenza di aspettative di riconoscimento. Hegel dice che il riconoscimento è innanzitutto l'oggetto di una mira: «la coscienza deve procedere a togliere l'altra essenza indipendente e, mediante ciò, a divenir certa *di se stessa* come essenza». <sup>17</sup> Tutto il problema consiste nel fatto che l'altro è l'oggetto di una aspettativa di riconoscimento che può essere soddisfatta o meno. Anche in questo senso, il concetto hegeliano di riconoscimento è relazionale: esso presuppone che non possa esserci riconoscimento senza adeguamento tra ciò che si possono denominare “aspettative di riconoscimento” da una parte, e “effetti di riconoscimento” dall'altra. Ne risulta in particolare che un riconoscimento non può essere concesso unilateralmente, tesi che Hegel, affermando che il valore del riconoscimento dipende dagli sforzi realizzati per ottenerlo, intende in senso forte. È in questo senso che egli propone, a proposito del riconoscimento giuridico, che «designare un individuo come *persona* è espressione di disprezzo». <sup>18</sup> Secondo lui, solo se cerco di far riconoscere la mia libertà attraverso i miei atti è possibile conferire tutto il suo valore al riconoscimento giuridico della mia libertà: «l'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venir riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente». <sup>19</sup>

Per cominciare a fissare il senso del modello hegeliano di riconoscimento, vediamo come i principi di questa epistemologia del riconoscimento inducano a intervenire nei dibattiti contemporanei sulla natura delle relazioni di riconoscimento. <sup>20</sup> Un primo elemento di controversia concerne gli effetti di riconoscimento: bisogna ammettere che solo degli individui possano produrre degli effetti di riconoscimento <sup>21</sup>, oppure si può parimenti pensare che le istituzioni in sé producano tali effetti (in se stesse e non soltanto condizionando i comportamenti particolari)? <sup>22</sup> L'importanza che il concetto di riconoscimento riveste nella teoria hegeliana dell'*eticità* (nei *Lineamenti di filosofia del diritto*), come anche i ripetuti scacchi delle autocoscienze

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 154.

<sup>18</sup> Ivi, vol. II, p. 39.

<sup>19</sup> Ivi, vol. I, p. 157.

<sup>20</sup> Notiamo che nel quadro di questa concezione relazionale del riconoscimento, un certo numero di concezioni ne sono escluse. Per esempio, quando si intende il riconoscimento nel senso della gratitudine o nel senso del dono, come in certi autori francofoni (quest'uso concettuale si appoggia su una specificità della lingua francese), si designa un atto che è identificato come «riconoscimento» senza che esso corrisponda necessariamente a una aspettativa di riconoscimento. In tal modo, si esce dal quadro della comprensione hegeliana del riconoscimento e dei dibattiti che si sviluppano all'interno di esso.

<sup>21</sup> A. Honneth, *Anerkennung als Ideologie*, in «West End», n. 1, 2004, pp. 51-70.

<sup>22</sup> Per una discussione più dettagliata, cfr. E. Renault, “Theory of recognition and critique of institutions”, in D. Peterbridge (a cura di), *Honneth's critical theory of recognition*, Brill, Leiden, in corso di stampa.

nello stabilire autentiche relazioni di riconoscimento al di fuori del quadro istituzionale di una *eticità* razionale (nella *Fenomenologia dello spirito*), inducono a pensare che il modello hegeliano del riconoscimento sia compatibile con la seconda ipotesi.<sup>23</sup>

Una seconda controversia concerne la natura delle aspettative di riconoscimento. L'uso legittimo del concetto di riconoscimento si applica solo alle richieste espresse di riconoscimento (nel qual caso il campo di una teoria del riconoscimento è necessariamente limitato alla presa in considerazione di un insieme di «rivendicazioni» di riconoscimento, come in Fraser e nelle teorie della «politica del riconoscimento»), o si può anche presupporre l'esistenza di aspettative di riconoscimento pre-conscie (nel qual caso si potrà giungere a concepire le aspettative di riconoscimento come delle costrizioni normative che gravano su tutte le interazioni, come in Honneth)? Sebbene le «mire» di riconoscimento siano esplicitamente tematizzate da Hegel esclusivamente in termini di sforzi coscienti, è chiaro che la sua concezione relazionale del riconoscimento, da una parte, e il modo in cui egli concepisce le rivendicazioni di riconoscimento come il risultato di un sentimento di non riconoscimento, dall'altra, presuppongono l'esistenza di aspettative tacite di riconoscimento: è necessario infatti ammettere l'esistenza di un'aspettativa di riconoscimento preliminare per giustificare l'insorgenza di un sentimento di non riconoscimento.

Una terza controversia riguarda il rapporto delle aspettative di riconoscimento con il comportamento pratico. Diverse domande si pongono a tal proposito. Innanzitutto, ci si può chiedere se le aspettative di riconoscimento vertano (principalmente o esclusivamente) sulle proprietà intrinseche di un individuo (sul suo essere) o sui suoi atti (sul suo fare). A questa domanda descrittiva si aggiungono delle domande normative. Che cosa si deve cercare di far riconoscere? È il nostro essere indipendentemente dai nostri atti, il nostro essere attraverso i nostri atti o, molto più semplicemente, il valore dei nostri atti? Finché tali domande sono considerate da un punto di vista strettamente psicologico, è agevole rispondervi. È chiaro, infatti, che le aspettative di riconoscimento assumono tutte le forme possibili. È meno facile determinare quali siano le forme di riconoscimento legittime o soddisfacenti.<sup>24</sup> Senza dubbio la risposta hegeliana attiverebbe i due principi seguenti: nella misura in cui «il vero essere dell'uomo è la sua operazione»<sup>25</sup>, noi dobbiamo cercare di far riconoscere il valore del nostro essere attraverso i nostri atti; ma l'autentico riconoscimento del nostro es-

<sup>23</sup> Su questo punto, cfr. E. Renault, *Identité et reconnaissance chez Hegel*, in «Kairos», n. 17, 2001, pp. 173-97.

<sup>24</sup> Si trova qui, in particolare, uno dei punti di divergenza tra gli approcci di Ch. Dejours e A. Honneth. Cfr. a questo proposito Ch. Dejours, "Psychanalyse et psychanalyse du travail: ambiguïté de la reconnaissance", in A. Caillé (a cura di), *La quête de reconnaissance*, La Découverte, Paris 2007, pp. 58-70; per un confronto tra gli approcci di Honneth e Dejours, cfr. E. Renault, *Reconnaissance et travail*, in «Travailler», n. 18, 2007, pp. 119-35.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 267.

sere è sempre impossibile da far riconoscere direttamente attraverso i nostri atti o attraverso i discorsi che li accompagnano (Cap. V-A, c; V-C, a), a causa dell'irriducibile particolarità dell'agire e della sua eterogeneità rispetto all'universalità rivendicata. Dal punto di vista etico dello sforzo teso al riconoscimento, è possibile soltanto un riconoscimento indiretto e negativo, di modo che la forma di riconoscimento più alta è costituita dall'esperienza del male e del suo perdono (Cap. VI-C, c). Un riconoscimento diretto e positivo è possibile soltanto nel quadro istituzionale di una *eticità* razionale, ma in questo caso non si tratta più tanto di un riconoscimento etico (della mia capacità di articolare specificamente i contenuti universali e particolari della mia volontà) quanto di un riconoscimento sociale e politico.<sup>26</sup>

Gli altri dibattiti di ordine epistemologico che vertono sui rapporti tra la coscienza e l'autocoscienza, così come sul legame tra le dimensioni intellettuali e pratiche del riconoscimento, pongono altrettante domande che riguardano direttamente il problema degli obiettivi perseguiti nel capitolo IV-A. Come abbiamo già indicato, su questo punto vi sono delle profonde divergenze. Tre grandi ipotesi interpretative si fronteggiano. Pippin, per esempio, sostiene che il problema che Hegel cerca di risolvere non deriva né da un'antropologia filosofica, né da una teoria intersoggettiva dell'autocoscienza pratica, ma da una teoria della libertà.<sup>27</sup>

Certo, nel capitolo IV-A, l'intersoggettività è data immediatamente e il fatto dell'autocoscienza è già dato prima dell'intersoggettività: non soltanto l'autocoscienza formale è una componente strutturale della coscienza, ma la coscienza che l'individuo ha della propria libertà è già data come una certezza, dato che il problema è quello di sapere come innalzare questa certezza a verità. La funzione del riconoscimento non è tanto quella di costituire un'autocoscienza (come legittimamente sottolinea Pippin), quanto quella di produrre una modificazione dell'autocoscienza che la spinga a passare da una concezione inadeguata (in quanto solipsistica) della libertà, a una concezione adeguata (in quanto mediata o cosciente dell'unità della sua libertà con quella dell'altro).<sup>28</sup>

Aggiungiamo che il concetto di riconoscimento designa contemporaneamente una componente della coscienza adeguata della libertà e un desiderio (di vedersi riconosciuti dall'altro) che impegna l'individuo in alcune esperienze senza le quali non potrebbe acquisire questa coscienza. La molla di questo desiderio consiste nel fatto che la certezza che ogni coscienza ha del valore

<sup>26</sup> O se si preferisce, di un riconoscimento come «uomo» e come «cittadino». A questo proposito, cfr. F. Fischbach, *op. cit.*, pp. 80 e sgg.

<sup>27</sup> Cfr. R. P. Pippin, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, cit.

<sup>28</sup> Come si vede chiaramente nella transizione tra la lotta mortale e i rapporti tra signore e servo: «Nell'autocoscienza immediata l'io semplice è l'oggetto assoluto, che peraltro per noi o in sé è l'assoluta mediazione, e ha per momento essenziale l'indipendenza sussistente. Risultato della prima esperienza è la risoluzione di quell'unità semplice» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 158).

assoluto della propria libertà è suscettibile di essere rimessa in discussione da un'altra coscienza: «Ciascuna è bensì certa di se stessa, non però dell'altra; e quindi la sua propria certezza di sé non ha ancora verità alcuna».<sup>29</sup> Da qui lo sforzo per farsi riconoscere dall'altro, uno sforzo che può condurre fino alla lotta: «Esse debbono affrontare questa lotta, perché debbono, nell'altro e in se stesse, elevare a verità la certezza loro *di esser per sé*».<sup>30</sup>

Il problema consiste nell'interpretare questo passaggio dalla certezza alla verità, questa verifica per mezzo del riconoscimento. Nel dibattito contemporaneo, due modelli possono legittimamente proporre una soluzione pertinente. Nella logica delle interpretazioni intersoggettive, di cui Honneth è oggi il rappresentante principale, la coscienza del mio diritto alla libertà è intersoggettivamente vulnerabile proprio perché è intersoggettivamente costituita, di modo che la presenza dell'altro suscita un'aspettativa di conferma (verifica significa dunque validazione intersoggettiva della coscienza che io ho del valore della mia libertà).<sup>31</sup> Nella logica dell'interpretazione pragmatista, di cui Pippin è oggi uno dei principali rappresentanti, l'altro mi mette nella situazione di giustificare i miei atti e mi pone come un agente che cerca di far riconoscere da lui le mie ragioni dell'agire, perché egli esprime una pretesa alla soddisfazione dei propri desideri pari alla mia (verifica significa allora esplicitazione e validazione del mio diritto di agire).<sup>32</sup>

Tale divergenza interpretativa si ripercuote sul modo in cui le aspettative di riconoscimento sono concepite. In Pippin, riconoscimento significa fondamentalmente riconoscimento operato dall'altro della legittimità di una pretesa normativa fondata in norme aventi validità sociale.<sup>33</sup> Le aspettative di riconoscimento sono dunque sempre legate a forme di interiorizzazione delle norme sociali e alle identificazioni che le accompagnano. In Honneth, al contrario, le aspettative di riconoscimento sono fondate nella struttura intersoggettiva dell'identità, di modo che esse fondano delle esigenze fondamentali che possono essere opposte agli effetti di riconoscimento istituzionali. Da un punto di vista storiografico, il limite dell'interpretazione di Pippin riguarda il fatto che nel suo dispositivo interpretativo, il legame hegeliano tra «riconoscimento», «lotta» e «ferite morali» sembra sparire. Questo limite intacca egualmente la capacità di un simile modello hegeliano di offrire delle risorse feconde nelle discussioni politiche e sociologiche sui conflitti di riconoscimento e sul legame tra il conflitto e il dominio.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Ivi, vol. I, p. 156.

<sup>30</sup> Ivi, vol. I, p. 157.

<sup>31</sup> Anche se Honneth non ha sviluppato questo argomento a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, sembra possibile farlo.

<sup>32</sup> R. P. Pippin, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, cit., p. 157, 163.

<sup>33</sup> Ivi, p. 161.

<sup>34</sup> Su questo punto, si veda J.-Ph. Deranty, "The Social Mediations of the Practical Self. Normative and Critical Implications of Currents Debates on Hegel and Recognition", in M. Seymour – M. Blanchard (a cura di), *The Plural States of Recognition*, di prossima pubblicazione.

## 2. *Lotta mortale e lotte di riconoscimento*

Il concetto di riconoscimento è quasi spontaneamente associato in Hegel al tema della «dialettica del signore e del servo» e nel modo per cui è stato interpretato da Kojève come il cuore della filosofia hegeliana. Ma, ben lungi dal costituire un testo autonomo principale, il passaggio più celebre della *Fenomenologia dello spirito* conduce di fatto solo alle realizzazioni più immediate, e più imperfette, del «puro concetto del riconoscimento».<sup>35</sup> Inoltre, la contesa attraverso cui passa il «processo di riconoscimento» è una «lotta mortale» tra autocoscienze ancora eguali, e non tra un signore e un servo (*Knecht*, che non significa, o non significa soltanto, uno schiavo).

La lotta di riconoscimento, intervenendo dopo l'esposizione del «puro concetto del riconoscimento» e presentata come la sua più immediata realizzazione, si esplica attraverso il fatto che le due coscienze entrano in scena «immediatamente», come «delle coscienze calate nell'essere della vita».<sup>36</sup> Dato che ognuna di esse attribuisce un valore assoluto alla propria particolarità, esse si relazionano l'una all'altra come a dei semplici oggetti di desiderio rimettendo così in discussione la certezza che l'altra ha della propria assolutezza. Per verificare questa certezza rimessa in questione, esse si impegnano in un movimento di negazione reciproca della loro naturalità. Lo sforzo per ottenere il riconoscimento conduce a una «lotta per la vita e per la morte», nel senso di una lotta che rischia una duplice negazione della vita: la negazione della vita dell'altro che mi riduce a una cosa vivente (un semplice oggetto di desiderio) e, mettendo in gioco la mia propria vita nella lotta, la negazione della mia propria particolarità di cosa vivente.<sup>37</sup>

Nella misura in cui è molto chiaro che Hegel schematizza qui delle analisi sviluppate nel *Sistema dell'eticità* e nelle *Filosofie dello spirito* di Jena<sup>38</sup>, cerchiamo di precisare le tappe della sequenza che conduce alla lotta basandoci sulla *Filosofia dello spirito* del 1805/1806 (la versione immediatamente precedente la *Fenomenologia*). Qui Hegel spiega che un individuo, attraverso la semplice affermazione di sé, lede il possesso di un altro indi-

<sup>35</sup> Come ha sottolineato P.-J. Labarrière, mostrando anche i benefici di uno studio degli altri sviluppi che, oltre la *Fenomenologia dello spirito*, rielaborano la questione del riconoscimento. Ma la preoccupazione di contraddire Kojève lo conduce a torto a ridurre la lotta mortale e la relazione tra il signore e il servo a delle semplici esemplificazioni del «puro concetto del riconoscimento»: «je pense qu'il s'agit là [...] d'une parabole qui fait tenir à deux personnages distincts les deux attitudes que toute conscience de soi authentique – en tant qu'infinie – endroit du monde qui est le sien» (P.-J. Labarrière, *op. cit.*, p. 159).

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 156.

<sup>37</sup> «Ma la *presentazione* di sé come pura astrazione dell'autocoscienza consiste nel mostrare sé come pura negazione della sua guisa oggettiva, o nel mostrare di non essere attaccato né a un qualche preciso *esserci*, né all'universale singolarità dell'esserci in generale, e neppure alla vita. Tale presentazione è l'operare *duplicato*: l'operare dell'altro e l'operare mediante se stesso. Finché si tratta dell'operare *dell'altro*, ognuno mira alla morte dell'altro. Ma così è già presente anche il secondo operare, l'operare *mediante se stesso*; quell'operare dell'altro, infatti, implica il rischiare in sé la propria vita» (ivi, vol. I, pp. 156-57).

<sup>38</sup> Per una sintesi degli sviluppi di Jena, cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., capp. 2 e 3.



viduo (o lo esclude dal possesso). Quest'ultimo non è colpito tanto nel suo possesso, quanto piuttosto nella sua autocoscienza: egli è l'«offeso» (*der Beleidigte*).<sup>39</sup> All'offesa egli reagisce attraverso il medio della distruzione della proprietà dell'altro, distruzione destinata a fargli prendere coscienza dell'offesa che costituisce la sua azione e a costringerlo a prendere in considerazione la sua esistenza.<sup>40</sup> Ma per esistere autenticamente come un'autocoscienza «nel sapere dell'altro», egli deve imporsi non soltanto come un individuo che lotta per il rispetto dei beni materiali posseduti, ma come volontà assolutamente libera, di modo che egli deve impegnare l'offensore in una sfida per vita e per la morte.<sup>41</sup>

Il referente storico di questa analisi è molto evidente. È chiaro, infatti, che questa sequenza descrive la dinamica per cui una ferita morale induce un individuo a provocarne un'altra per difendere il proprio onore. La *Filosofia dello spirito* del 1805/1806 apporta altri chiarimenti. È interessante, infatti, che in questa versione, così come in quella del 1803/1804, Hegel sottolinei che l'offeso tenta di imporre all'altro la presa in considerazione del suo onore, non mettendo in gioco la propria vita, ma mettendo in gioco la vita dell'altro. L'offeso non cerca di provare all'offensore che vale più di un possesso (un «esserci») rischiando la propria vita (il suo «esserci»). Egli tenta, al contrario, di provare all'altro la realtà del suo onore, indicandogli che la lesione di questo fonda un diritto assoluto non soltanto su tutte le cose appropriabili, ma anche sulla vita dell'altro. È soltanto per noi che questa lotta è un rischiare la sua vita e che essa è anche la sua verità, in quanto occasione, per la coscienza offesa, di prendere coscienza della sua autentica libertà.<sup>42</sup>

Nella *Fenomenologia dello spirito*, il modello resta manifestamente quello di una lotta d'onore causata da una ferita morale. Alla fine del capitolo VI-C, c) il diniego del riconoscimento è presentato come produttore di «ferite dello spirito»<sup>43</sup>, di ferite che possono portare «alla suprema rivolta dello spirito».<sup>44</sup> Hegel è sicuramente il teorico delle ferite morali causate dal diniego di riconoscimento e delle rivolte che possono seguirne. Questa esperienza negativa ha una forza motivazionale tale da potermi condurre sino al rischio della mia vita perché, evidentemente, una ferita morale di tal

<sup>39</sup> Hegel, "Filosofia dello spirito (1805-1806)", in *Filosofia dello spirito jenesse*, trad. it. di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 104.

<sup>40</sup> «[...] egli vi rovina qualcosa – un annientare simile a quello del desiderio, per dare a sé il suo sentimento-di-sé; ma non il suo vuoto sentimento-di-sé, bensì quello che pone il suo Sé in un altro, nel sapere di un altro» (ivi, p. 103).

<sup>41</sup> «Ma perché l'essere-per-sé valga come assoluto, è necessario che presenti se stesso <come> assoluto, come volontà, cioè come un tale essere-per-sé per il quale non vale più il suo esserci, che aveva come possesso, bensì vale *questo suo saputo essere-per-sé*» (ivi, p. 105).

<sup>42</sup> «A lui in quanto coscienza questo appare come un aver di mira la *morte* dell'altro, ma in realtà egli va incontro alla propria morte, [è] un suicidio, dal momento che egli si espone al *pericolo*, affronta il *rischio*» (*ibid.*).

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 193.

<sup>44</sup> Ivi, vol. II, p. 191.

sorta implica la messa in discussione del valore assoluto della mia libertà da parte dell'altro. Questi sono i temi di cui lo schema interpretativo di Pippin difficilmente potrà render conto: qui, evidentemente, non si tratta solo di onorare le pretese normative inscritte in delle norme istituite. Se si vuole render conto delle dinamiche pratiche del diniego di riconoscimento, bisogna cogliere il diniego di riconoscimento come un'esperienza dotata di un potenziale cognitivo quanto di una dimensione affettiva. È quanto propone Honneth quando spiega che l'esperienza del diniego di riconoscimento consente di effettuare un ritorno riflessivo su delle aspettative di riconoscimento implicite, nello stesso tempo in cui fa sorgere un sentimento di ingiustizia.<sup>45</sup>

La forma di lotta che scaturisce dal diniego di riconoscimento nel capitolo IV-A è paragonabile anche a quella descritta nella *Filosofia dello spirito* del 1805/1806. Ma essa è riformulata, da una parte, nella logica dell'autocoscienza della libertà, dall'altra, in quella della reciprocità del riconoscimento. Per un verso, la logica reciproca del riconoscimento implica che ciò che l'una tenta di fare sull'altra (ucciderla), quest'ultima deve farla su se stessa (mettere in pericolo la sua vita). Per altro verso, reinterpretata come tentativo di conferma della certezza dell'assolutezza della libertà, la lotta è descritta come presa di coscienza reciproca della libertà: «la relazione di ambedue le autocoscienze è dunque così costituita ch'esse danno prova reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte».<sup>46</sup>

A prima vista, potrebbe sembrare che io cerco di provare all'altro la mia libertà mettendo in gioco la mia vita, il che significherebbe che, contrariamente alla situazione descritta nella *Filosofia dello spirito* del 1805/1806, la lotta non ha tanto per oggetto la messa in pericolo della vita dell'altro, bensì della mia propria vita. Tuttavia, il comportamento rispetto all'altro è ben descritto da Hegel seguendo la logica della lotta d'onore. Le sue motivazioni sono anche presentate dalla necessità di sopprimerlo in quanto origine del diniego di riconoscimento: «Ogni individuo deve aver di mira la morte dell'Altro [...] perché per lui l'Altro non vale più come lui stesso [...]. L'Altro è una coscienza in vario modo impigliata che vive nell'elemento dell'essere; ed esso deve intuire il suo esser-altro come puro esser-per-sé o come assoluta negazione».<sup>47</sup> È solo perché questa analisi della lotta d'onore è riformulata nel quadro di una teoria di una presa di coscienza che la questione della messa in pericolo da parte di individuo della sua propria vita gioca un ruolo importante. È per noi, e per noi soltanto, che questa messa in pericolo costituisce il momento fondamentale. E se essa lo è, ciò non è tanto perché consente di provare la mia propria libertà all'altra autocoscienza, ma perché mi consente di prendere coscienza in un modo nuovo

<sup>45</sup> Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., cap. 5.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 157.

<sup>47</sup> *Ibid.*

dell'assolutezza della mia propria libertà.<sup>48</sup> La messa in pericolo della mia vita non costituisce tanto un mezzo per confermare la certezza della assolutezza positiva della mia libertà, quanto un'occasione per prendere coscienza della sua autentica assolutezza che è un'assolutezza negativa. È ciò che apparirà chiaramente quando Hegel spiegherà che la paura assoluta del servo gli permette di accedere a una autocoscienza più alta rispetto a quella che la semplice angoscia (legata alla messa in pericolo della propria vita nella lotta) rende possibile: «Se la coscienza non si è temprata alla paura assoluta, ma soltanto alla sua particolare ansietà, allora l'essenza negativa le è restata solo qualcosa di esteriore».<sup>49</sup>

Il fatto che la lotta in questione resti una lotta d'onore dimostra che essa non è una autentica lotta «per il riconoscimento». Due riposte, infatti, sono possibili di fronte al diniego di riconoscimento. La prima consiste nel cercare di provare il mio valore agli occhi di colui che non lo riconosce: negando nella mia propria azione la mia particolarità naturale in nome di un'esigenza morale universale e cercando di manifestarla nei miei atti; per esempio, se lo sforzo finalizzato a tale manifestazione si scontra con degli ostacoli, esso può svilupparsi sotto forma di lotta. La seconda consiste, al contrario, nell'agire sul vettore del diniego di riconoscimento: per esempio, cercando di modificare attraverso la costrizione il suo comportamento (un argomento che si troverà nell'*Enciclopedia*<sup>50</sup>), costringendolo con la violenza a prendere in considerazione la mia esistenza nel caso in cui il diniego di riconoscimento opera attraverso l'invisibilizzazione (è ciò per cui comincia la lotta mortale nel 1805/1806, quando io provo l'offensore per esistere «nel suo sapere») e, eventualmente, cercando di sopprimere il vettore del diniego di riconoscimento, cercando di ucciderlo in una lotta mortale (quando io passo dalla semplice sfida al duello). La prima logica è di ordine riconciliativo nel senso in cui essa mira al ristabilimento di un rapporto di riconoscimento a partire da una lesione della reciprocità di riconoscimento. Essa non si dispiega necessariamente nell'elemento della lotta, ma se questo è il caso, le lotte di riconoscimento sono allora delle lotte *per* il riconoscimento. La seconda logica, quanto a essa, si dispiega solo in lotte di riconoscimento che, ben lungi dall'aver la riconciliazione per *télos*, restano di ordine agonistico.

<sup>48</sup> «E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà la prova che all'autocoscienza essenza non è *l'essere*, non il modo *immediato* nel quale l'autocoscienza sorge, non l'esser calato di essa nell'espansione della vita: – si prova anzi che nell'autocoscienza niente è per lei presente, che non sia un momento dileguante, e ch'essa è soltanto puro *esser-per-sé*» (*ibid.*).

<sup>49</sup> Ivi, vol. I, p. 164.

<sup>50</sup> L'*Enciclopedia* conserva il primato della morte dell'altro: «Tale processo è una *lotta*; io infatti non posso sapermi nell'altro come me stesso, finché l'altro è per me un'altra immediata esistenza determinata; per tale ragione, sono rivolto al superamento di tale sua immediatezza; per tale ragione, sono rivolto al superamento di tale sua immediatezza» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, § 431, pp. 272-73). Qui un'autocoscienza tenta di costringere l'altra ad abbandonare la sua naturalezza per obbligarla a comportarsi come un'autocoscienza universale. La lotta nel capitolo IC-A non ha questa funzione immediatamente formatrice.

Così come la lotta non consente di ottenere un autentico riconoscimento nella *Fenomenologia*, così è mediante uno sforzo etico e riconciliatore (attraverso l'esperienza del male e del suo perdono) che le coscienze pervengono a confermare l'universalità della loro libertà prendendo coscienza della autentica natura di questa. Quanto alle lotte che fanno seguito al diniego di riconoscimento, esse non assumono la forma di lotte *per* il riconoscimento, bensì la forma di lotte di riconoscimento di ordine agonistico. Non è dunque un elemento insignificante il fatto che Hegel abbia preferito parlare di «lotte di riconoscimento» (*Kämpfe des Anerkennens*) piuttosto che di «lotta per il riconoscimento» (*Kampf um Anerkennung*). Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* ricorre tre volte «Kampf des Anerkennens» rispetto all'unica volta di «Kampf um Anerkennung», essendo, le due espressioni, assenti nella *Fenomenologia dello spirito*.

Queste questioni filologiche non sono irrilevanti per la pertinenza del modello hegeliano in materia di analisi delle lotte sociali. Un appunto rivolto spesso a Honneth, e, attraverso lui, al modello hegeliano, riguarda il fatto che la problematica del riconoscimento induce a pensare le lotte sociali sempre nell'orizzonte della loro riconciliazione, mancando così il tipo di conflittualità specifica che conferiva in particolare il suo senso al concetto di lotta di classe in Marx e che caratterizza numerose lotte sociali.<sup>51</sup> Quando si rimprovera a Honneth di dare una versione delle lotte di riconoscimento troppo hegeliana attribuendo loro una carica riconciliatrice, si misconosce senza dubbio il pensiero di Hegel stesso: le lotte di riconoscimento non sono in lui lotte per il riconoscimento. Forse bisognerebbe rimproverare a Honneth piuttosto di non aver ben distinto all'interno del genere di lotte di riconoscimento, queste due specie di lotte ben diverse.

### 3. Lavoro e dominio

La distinzione di questi due tipi di lotta di riconoscimento non è soltanto utile per il suo potenziale euristico in sociologia e teoria politica, o per la sua capacità di render conto di concezioni apertamente agonistiche del riconoscimento, come per esempio quella di Fanon.<sup>52</sup> Essa consente anche di rispondere alle obiezioni che insistono su un legame supposto indissolubile tra il riconoscimento e il dominio.<sup>53</sup> L'esigenza di riconoscimento non

<sup>51</sup> J.-Ph. Deranty, "Mécontente et lutte pour la reconnaissance. Honneth face à Rancière", in E. Renault – Y. Sintomer (a cura di), *Où en est la Théorie critique*, La Découverte, Paris 2003, pp. 185-99; R. Celikates, *op. cit.*

<sup>52</sup> Si veda la critica di Sartre in F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996, cap. 5. Per degli esempi di lotta di riconoscimento agonistico, cfr. E. Renault, "Le discours du respect", in A. Caillé (a cura di), *op. cit.*, e E. Renault – D. Zeneidi, "Formes de reconnaissance conflictuelle: relations sociales, appropriation de territoire, culture et politique dans un groupe de punks squatters", in J.-P. Payet – A. Battegay (a cura di), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, di prossima pubblicazione.

<sup>53</sup> In modo conforme alla tesi deleuziana secondo cui il desiderio di riconoscimento è sempre il desiderio che lo schiavo ha di essere riconosciuto dal suo padrone. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 16.

conduce necessariamente a modellare le sue rivendicazioni nel linguaggio di un signore da cui si attenderebbe il riconoscimento; essa può anche condurre a trasformare il quadro simbolico che produce, o tollera, il diniego di riconoscimento. Inoltre, esiste tutto un insieme di casi intermedi tra le lotte di riconoscimento puramente consensuali finalizzate all'integrazione (in cui degli individui esclusi tentano semplicemente di beneficiare dei diritti riconosciuti al resto della società), e le lotte puramente agonistiche, in cui l'esigenza di riconoscimento conduce a non attribuire alcun valore ai vettori del diniego di riconoscimento, mantenendo, anzi accentuando una scissione sociale. In molti casi, le lotte di riconoscimento, infatti, tentano di trasformare il quadro normativo nel quale il riconoscimento sociale o giuridico è attribuito agli uni o agli altri. Senza dubbio la maggior parte delle lotte sociali e politiche di riconoscimento consistono in una commistione di queste due logiche, l'una consensuale, l'altra agonistica.

Ma per esplicitare più precisamente la natura del rapporto tra riconoscimento e dominio, è al terzo momento del Cap. IV-A che è necessario rivolgersi: il rapporto tra signoria e servitù. Ciò che bisogna intender per *Herrschaft*, è proprio il dominio e non l'autorità, come anche *Knechtschaft* designa la servitù e non semplicemente il servizio. La successione della lotta mortale e del rapporto tra signore e servo, si riferisce evidentemente alle teorie antiche del diritto di schiavitù e alle loro reinterpretazioni moderne nel quadro della tratta dei neri e dell'economia delle piantagioni oltre Atlantico.<sup>54</sup> Ma i modelli storici attivati da Hegel sono molteplici. Se *Knecht* designa lo schiavo, quando si tratta di descrivere il passaggio dalla lotta al dominio, quando entrano in questione le prospettive di libertà aperte dal lavoro, è piuttosto il conflitto tra la borghesia laboriosa e la nobiltà oziosa che sembra costituire il referente storico.

È chiaro che facendo seguire la lotta mortale dall'esame delle relazioni tra il signore e il servo, Hegel non pretendeva né spiegare che il dominio è la verità del riconoscimento, né produrre una teoria o una critica del dominio. Nondimeno, egli ha dato qualche indicazione sul modo in cui il tema del riconoscimento potrebbe essere utilizzato nel quadro di una tale teoria e di una tale critica. Infatti, se il dominio succede alla lotta, è in particolare perché una volta acquisita la sottomissione, il dominio non ha più bisogno di essere garantito dalla forza, essendo stata questa sostituita dal riconoscimento della superiorità del padrone. Così, il dominio è esso stesso indissociabilmente fondato su una sottomissione violenta e sì su un riconoscimento, ma un riconoscimento ineguale, e, in questo senso, insoddisfacente. Se si volesse trascrivere questi rilievi nei termini del dibattito contemporaneo, occorrerebbe accostare Hegel a quegli autori che considerano i rapporti di dominio sempre associati a rapporti di riconoscimento gerarchizzati che traducono essi stessi simbolicamente una violenza (Bourdieu), piuttosto che

<sup>54</sup> Su tali questioni, cfr. R. Bodei, *The Roots of Hegel's "Master-Slave Relationship"*, in «Critical Horizons», vol. 8, n. 1, 2007, pp. 33-46.

a quelli che sostengono che il dominio poggia su una strumentalizzazione delle aspettative universali di riconoscimento.<sup>55</sup> Ma occorrerebbe anche conservare l'idea che in Hegel l'esigenza di un riconoscimento egualitario costituisce un punto di vista critico rispetto ai rapporti di dominio. Se si volesse presentare qui le conseguenze politiche di un tale modello hegeliano, si dovrebbe senza dubbio dire che esse non derivano né da un ideale di un quadro istituzionale molto razionale in cui tutti possano far valere le loro ragioni d'agire (Pippin), né da una promozione della solidarietà sociale definita attraverso un riconoscimento sempre presupposto dall'interazione sociale (Honneth), ma piuttosto da una critica del dominio in uno spazio sociale segnato dalla divisione e dalla scissione piuttosto che da un legame integratore.<sup>56</sup>

È chiaro, peraltro, che presentando gli schiavi come degli individui che lavorano, e il lavoro come condizione della libertà, Hegel non ha intenzione di presentare una teoria dell'antropogenesi più di quanto non voglia presentare un programma di emancipazione sociale dei lavoratori. Come abbiamo già evidenziato, il capitolo IV-A è strutturato dalla questione della presa di coscienza della libertà, piuttosto che da quella delle condizioni intersoggettive dell'autocoscienza pratica o quella dell'antropogenesi attraverso il desiderio e il lavoro. Nondimeno, si può riconoscere una certa pertinenza all'interpretazione di Kojève nella misura in cui, per mezzo del lavoro, il tema antropologico della autoproduzione dell'uomo e la questione della sua formazione (*Bildung*) alla libertà, sono centrali nel capitolo IV-A.<sup>57</sup> L'importanza data da Hegel alla formazione attraverso il lavoro, consente d'altronde di comprendere che il contributo del riconoscimento alla coscienza della libertà, e alla libertà stessa, resta in definitiva limitato.

Non si può prendere coscienza dell'autentica natura della libertà che formando se stessi alla libertà; ora, i semplici effetti del diniego del riconoscimento e della lotta di riconoscimento non bastano a produrre questa formazione. Certo, la messa in pericolo della nostra vita è una sorta di negazione pratica della nostra naturalità, una presa di coscienza dell'assoluta negatività della libertà. Ma «senza la disciplina del servizio e dell'obbedienza la paura resta al lato formale e non si riversa sulla consaputa effettualità dell'esistenza. Senza il formare la paura resta interiore e muta, e la coscienza non diviene coscienza per lei stessa».<sup>58</sup> Così come la libertà si produce in un processo di liberazione dalla natura, così essa non può essere acquisita senza questo processo di «formazione» di sé e di trasformazione

<sup>55</sup> È verso un simile modello che si orienta Honneth nell'articolo *Anerkennung als Ideologie*, cit.

<sup>56</sup> È il punto di vista già difeso in particolare da F. Fischbach, *op. cit.*, p. 122, 126: «Il n'y a pas de lutte possible pour la reconnaissance en dehors des conditions de la domination», «La lutte pour la reconnaissance vise l'affirmation d'une différence dans un espace sociale divisé, et non l'intégration à un ordre social pacifié».

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, pp. 112-22.

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 163.

della natura che è il lavoro. La trasformazione della “certezza” della libertà in “verità”, dipende da questo processo, a sua volta inserito in un processo più ampio che comprende la «formazione» di una *eticità* razionale nella storia stessa, e non soltanto dai rapporti formali definiti dal «puro concetto di riconoscimento». O piuttosto, questi rapporti formali, in quanto forma di un autentico riconoscimento, possono conseguire un’effettività soltanto attraverso il *medium* del processo di *Bildung* parzialmente indipendente. In altri termini, se la storia del mondo è mossa dallo sforzo compiuto dallo spirito per realizzare e conoscere la sua propria libertà, tale movimento non può essere ridotto a una lotta per il riconoscimento.

In questo modello hegeliano, il riconoscimento emerge soltanto come una condizione necessaria ma non sufficiente della libertà, e il riconoscimento autentico non dipende più soltanto dalle modalità dell’interazione, ma anche da un insieme di condizioni sociali e antropologiche (di cui né il modello pragmatista, né il modello intersoggettivo sembrano poter totalmente rendere conto). Da questo modello scaturiscono delle nuove conseguenze epistemologiche: le relazioni di riconoscimento non possono essere tematizzate adeguatamente senza prendere in considerazione il lavoro, le relazioni di dominio e il quadro istituzionale, che definiscono i contenuti delle aspettative e delle possibilità di riconoscimento.<sup>59</sup> Da queste conseguenze epistemologiche derivano anche delle conseguenze normative: il modello hegeliano di una società libera non è tanto definito dalle esigenze formali di riconoscimento, quanto dalla produzione delle condizioni materiali e istituzionali che rendono possibile una libertà collettiva dove il mutuo riconoscimento può accedere a un contenuto autentico.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Cfr. J.-Ph. Deranty, *The Loss of Nature in Axel Honneth’s Theory of Recognition*, in «Critical Horizons», vol. 6, n. 1, 2005, pp. 153-181; Id., *Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in Honneth’s Theory of Recognition*, in «Critical Horizons», vol. 7, n. 1, 2006, pp. 113-40.

<sup>60</sup> Cfr. Id., *Les horizons marxistes de l’éthique de la reconnaissance*, in «Actuel Marx», n. 38, 2005, pp. 159-78; J.-Ph. Deranty – E. Renault, *Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition*, in «Thesis Eleven», vol. 88, n. 2, 2007, pp. 92-111.





ROBERTO FINELLI

## TRAME DEL RICONOSCIMENTO IN HEGEL

### 1. *Liebe e Selbstheit in Hölderlin*

È alla filosofia dell'unificazione, alla *Vereinigungsphilosophie*, di Hölderlin che si deve la formulazione più chiara di quel nuovo concetto di libertà che, dopo la *Critica della ragion pratica* di Kant, ha assegnato alla filosofia postkantiana il suo nuovo ambito di pensiero e insieme di progettualità pratico-politica. I risultati, sempre più approfonditi della *Hölderlin*-e della *Hegelforschung* – basti pensare alla ininterrotta ricerca in questo campo di Dieter Henrich – ci consentono di comprendere sempre meglio quanto si sia venuto elaborando nel cosiddetto circolo di Homburg von der Höhe attorno alla figura centrale di Hölderlin e come in quella comunità di amici e di pensatori si sia venuta concependo, come tesi fondamentale, una formulazione dialettica della *libertà* non quale autonomia, bensì quale *unione e compenetrazione di opposti*.<sup>1</sup>

Se per Kant libertà significa autonomia della ragione dalla sensibilità, quale capacità della funzione universalizzante della ragione di generare e sintetizzare di per sé una modalità dell'agire, libertà ora viene a significare affrancamento di qualsivoglia dominio di un polo sull'altro, venir meno della violenza di ogni estremizzazione e di ogni *asimmetria*: dialettica insomma come sinonimo, insieme, di bellezza e d'integrazione delle polarità. Questa definizione di libertà, non quale autonomia, bensì quale superamento di ogni violenza asimmetrica e come integrazione degli opposti, originava dalla filosofia estetica matura di Schiller ma soprattutto risentiva della lezione di Fichte e della sua concezione dell'Io, come risolvete ogni opposizione derivante dal non-Io.

<sup>1</sup> Cfr. D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992. Ma di D. Henrich va citato almeno anche il fondamentale *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975<sup>2</sup>.

È Fichte infatti, com'è noto, che, rispetto al concetto di sintesi in Kant quale unità teoretica del molteplice o quale derivazione di un contenuto dell'agire dalla forma di pura ragione, propone un concetto di *sintesi* come togliimento di limiti reciprocamente escludentisi e come unificazione di opposti: così come la stessa coscienza per Fichte non nasce più, come in Kant, dall'unificazione di un molteplice, bensì dall'opposizione.<sup>2</sup> Ed è dunque Fichte che fa del riconoscimento, del trovare nell'Altro o non-Io, l'Io, l'orizzonte ispiratore generale e complessivo della sua filosofia, al di là della deduzione esplicita che fa del concetto di diritto dal movimento dell'*Anerkennung* nella *Grundlage des Naturrechts*.<sup>3</sup>

Ma appunto è stata specificamente la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin la quale, nel momento stesso in cui ha accolto il tema generale fichtiano della sintesi quale riconoscimento del Sé nel proprio Altro, lo ha elaborato in un senso assai determinato, in quanto, mossa dalla necessità di superare ogni forma possibile di violenza, ne ha rifiutato l'assunto fondativo della pretesa asimmetria e superiorità dell'Io sul non-Io.

L'*hèn xài pân* per Hölderlin è infatti concepibile come unità che si dà solo attraverso la scissione e l'opposizione, in cui le polarità contrapposte hanno pari dignità e legittimità di vita e in cui dunque non si dà alcuna condizione di asimmetria e di dominio dell'uno sull'altro, dell'Io sul non-Io, del teoretico sul pratico, del razionale sull'emotivo, dell'individuale sul collettivo, del soggetto sull'oggetto, o viceversa. L'Uno è il bello, teorizza platonicamente Hölderlin, ma solo perché l'*hén* è *hèn diaphérōn heautō*, uno che differenzia se stesso<sup>4</sup>, concordanza che si produce attraverso la dissonanza. Armonia del discorde che, in quanto bellezza, è oggetto ed esperienza di amore e non di conoscenza concettuale.<sup>5</sup>

Per questo l'amore è per Hölderlin il metaprinzipio ontologico e antropologico, il massimo vettore d'integrazione della realtà. E appunto, quale massima esperienza della *concordia discors*, esso deve essere capace di stringere le movenze opposte, che sono da un lato quella del togliimento di ogni differenza tra il Sé e l'Altro e dall'altro quella della valorizzazione e dell'intensificazione del senso del Sé. Di essere cioè contemporaneamente unificazione senza barriera alcuna con l'Altro e appropriazione del più proprio, cioè esaltazione ed entusiasmo per il più specifico e personale *Selbst*. Né è un caso che Dieter Henrich possa ricordare, a proposito di tale congiungimento tra *Liebe* e *Selbst* nella *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, l'influenza dello scritto, assai importante in tale ambito di problemi, di Herder, dal titolo appunto *Liebe und Selbstheit*.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Ivi, p. 20.

<sup>3</sup> J. G. Fichte, "Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza", in *Diritto naturale*, trad. it. di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 17-50.

<sup>4</sup> Cfr. F. Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia*, trad. it. di G. Scimoniello, Studio Tesi, Pordenone 1989, p. 91.

<sup>5</sup> Su ciò mi permetto di rinviare al mio *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 111-21.

<sup>6</sup> Il titolo per esteso del saggio di G. H. Herder è *Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Brief des Herrn Hemsterhuis* e consiste in un commento che Herder aggiunse alla sua edizione

È a tale altezza e contemporaneità – della nostra più odierna contemporaneità – che appare dunque collocarsi la problematica insieme filosofica e poetica di Hölderlin: ossia nel domandarsi come si possa concepire e vivere una *totalità* che non si estremizzi nel *totalitarismo* e che non s'alimenti della repressione e della violenza sull'individuale. Con la consapevolezza da parte dello stesso Hölderlin che in un'epoca in cui il divino, l'Uno-Tutto è scomparso dal mondo, lasciando solo la grettezza di un finito privo della luce dell'infinito, la soluzione possa consistere solo in una drammatica simbolizzazione. Come accade nel testo sulla morte di Empedocle, dove il conformismo egoistico dei concittadini di Agrigento obbliga il saggio filosofo ad incarnare lui solo l'aspirazione all'universale e a cadere perciò nella più estrema asimmetria di far vivere e depositare l'infinito in un solo finito. Ma con l'esito che Empedocle possa accogliere e dar testimonianza dell'universale solo superando i limiti della propria individualità e della propria finitezza, gettandosi nel cratere dell'Etna e dandosi la morte. Quasi una prefigurazione del venir meno della presenza e della discesa nella follia dello stesso Hölderlin!

## 2. *L'Assoluto hegeliano come protocollo d'azione*

Hegel, com'è noto, a Francoforte ha accolto e fatto sua la problematica di fondo del suo amico carissimo, la quale rimarrà, io credo, l'orizzonte immutevole del suo pensare per l'intera sua vita. Giacché l'essenza del suo idealismo può essere sinteticamente e sommariamente conchiusa, *tra le altre interpretazioni possibili*, proprio nella questione di come sia possibile concepire una totalità affrancata da ogni ombra di violenza e di totalitarismo. Ovvero, per riferirci ad uno dei significati possibili dell'«universale concreto» di Hegel, come sia possibile concepire una universalizzazione del Sé, una sua socializzazione e spiritualizzazione, che non significhi rinuncia alla sua più propria individuazione.

Malgrado la diversità delle letture che ne sono state date, io credo che a ben leggere i manoscritti degli anni 1797 e 1798 se ne debba derivare la convinzione che lo Hegel di Francoforte non abbia mai accettato, almeno fino in fondo, la soluzione dell'amore come vettore d'integrazione e di socializzazione. Per quello Hegel l'amore non può essere metaprinzipio di unificazione delle scissioni della vita, giacché fuori del suo ambito di efficacia rimane tutto ciò che è regolato dal diritto, l'intero ambito della proprietà privata e dell'economia, un'immane campo, come scrive nel

e traduzione del testo in francese, *Lettre sur les désirs*, del filosofo olandese Franz Hemsterhuis (traduzione e commento di Herder apparvero su «Der Teutscher Merkur», IV (1781), ora in G. H. Herder, *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1888, vol. 15, pp. 304-26). Sul rapporto tra Hemsterhuis e la cultura tedesca a cavallo tra Settecento e Ottocento, con particolare riferimento ad Hegel, cfr. C. Melica, *Longing for Unity: Hemsterhuis and Hegel*, in «Bulletin of the HBS (Hegel-British Society)», LV-LVI, 2007, in corso di stampa.

frammento *Die Liebe* di «molti elementi morti», di realtà cioè estranea ed oggettiva, non compenetrabile, né risolvibile ed unificabile dall'amore.<sup>7</sup>

Del resto la formazione di Hegel ha avuto a che fare da subito troppo con la storia, con il nesso, alla Montesquieu, tra configurazione istituzionale dei popoli e rispettive virtù, con gli studi sul mondo antico, sul passaggio dalla comunità greca della polis alla privatizzazione della vita nell'impero romano, sul nesso tra individualità astratta e cristianesimo, per assegnare all'amore come metaprincipio di Hölderlin una capacità sì di unificazione certamente più elevata della legge morale di Kant – come testimonia tutto il manoscritto sullo spirito dell'ebraismo e del cristianesimo – ma non sufficiente a risolvere le strutture di opposizione della vita. E da questo punto di vista Hegel non è certamente giunto subalterno ma ricco di un autonomo percorso all'incontro con Hölderlin, che pure rimane decisivo, come s'è detto, nel suo *Bildungsroman*.

Ma lo Hegel di Francoforte non può accogliere l'amore e l'intuizione della bellezza quale mezzi privilegiati del coglimento dell'unità del Tutto perché, a differenza di Hölderlin, muove, io credo, fin dal manoscritto del cosiddetto *Spirito del cristianesimo e il suo destino* non dall'Uno-Tutto, bensì dagli opposti e dalla radicalizzazione della loro natura.

Mentre in Hölderlin il tema di fondo è quello dell'unità dell'Essere, del suo scindersi e trapassare in una condizione di povertà e di assenza di unità, nonché dell'anelito degli opposti a ricongiungersi nell'Uno-Tutto – mentre cioè in Hölderlin l'orizzonte è quello di una drammatizzazione dell'alternanza e del passaggio dall'Uno al Due e poi di nuovo all'Uno – l'attenzione di Hegel, salvo qualche fugace utilizzazione del termine *Seyn* nei frammenti di Francoforte, è volta a studiare come muovendo dall'opposizione si generi l'unità. Dove cioè l'Uno, l'Assoluto, più che essere presupposto o essere termine finale di tendenze opposte – più che essere cioè *sostanza* – tende a costituirsi come ciò che viene prodotto e posto dagli opposti medesimi, intrinsecamente, attraverso la loro stessa relazione di opposizione.

Non a caso, già a Francoforte la prima formulazione della dialettica come destino (*Schicksal*) in Hegel si presenta appunto come uno studio delle relazioni di opposizione. Il grande manoscritto del 1797 mostra infatti come un opposto che pretenda di coincidere dogmaticamente con la propria parzialità è viceversa costretto e destinato ad essere invaso e dominato dall'opposto che voleva escludere e tener fuori dalla propria identità. Ebraismo, cristianesimo, kantismo sono testimonianze per Hegel, in quelle pagine, di una drammatica asimmetria, ossia di una volontà di dominio di una parte sul tutto, la quale, insistendo nella propria parzialità, si vede invece rovinare e rovesciarsi nella dipendenza più estrema da parte dell'Altro

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1977<sup>2</sup>, vol. II, pp. 531. Per una critica all'interpretazione del giovane Hegel come «romantico e mistico» e alla sua presunta valorizzazione dell'«amore» come fattore di unificazione ontologica e antropologica, cfr. E. Mirri, "Introduzione", in *ivi*, vol. II, pp. 336-51.

di sé. Tanto che proprio nella caratterizzazione di Abramo, come archetipo della spiritualità ebraica, e nel suo rapporto con il divino da un lato e con la natura dall'altro, Hegel utilizza quel nesso tra signore e servo, che, con variazioni della sua configurazione, rimarrà una costante dell'intera opera hegeliana.

Il problema specifico di Hegel è quello dunque di come si costruisce l'Assoluto a partire da una condizione di opposizione, di comprendere cioè che cosa accada a ciascun opposto perché la sua finitudine asimmetrica debba e non possa non tradursi in una totalità simmetrica. Come appunto scrive nella *Differenzschrift*, quando assegna alla filosofia non il compito di ratificare la storia come nottola di Minerva bensì d'intervenire nella storia a muovere da una condizione di disagio e di povertà esistenziale.<sup>8</sup> Come deve essere concepito un Assoluto che sia unicamente l'esplicitazione concettuale di un rapporto di opposizione? Che utilizzi cioè solo il materiale esperienziale che si presenta fenomenologicamente in un contesto di opposizione?<sup>9</sup>

La risposta a questo problema, che Hegel comincia a definire fin dai primi anni di Jena, consiste nell'intendere l'Assoluto, si potrebbe dire paradossalmente, come una modalità di comportamento, come un protocollo d'azione, secondo il quale un opposto, radicalizzando il suo esistere, abbandona la sua identità di superficie e trova il negativo dentro di sé. L'Assoluto consiste cioè in una regola dell'agire propria del finito, secondo cui un finito, un opposto, non riuscendo a coincidere e a permanere con sé, trova dentro di sé la propria autonegazione, infinitizzandosi e universalizzandosi.

La strumentazione concettuale che il primo Hegel jenese mette in campo per dar vita a tale concezione dell'Assoluto *come protocollo di vita pratica di un finito*, sappiamo, gli deriva da Schelling; pur se, anche qui, con una profonda elaborazione da parte dello stesso Hegel. Essa consiste in una sorta di *quaternio terminorum*, in una quadruplicazione dei termini, che sottrae i poli di un'opposizione all'estrinsecità e alla violenza di una sintesi ottenuta attraverso l'entrata in scena di un terzo. Come ciascun polo dell'identità schellinghiana è parimenti soggetto e oggetto, solo con diverse graduazioni quantitative, così ciascun polo dell'opposizione hegeliana deve esser capace, ciascuno per sé, di farsi intero. Riconoscendo che l'altro fuori di sé, lungi dall'essere altro *da sé*, è l'altro *di sé*, ossia è interiorità inizialmente ed erroneamente proiettata nell'esteriorità.

Sfuggire alla cattiva infinità di Fichte, come all'Essere perduto e sempre da riconquistare di Hölderlin, significa sfuggire al modulo dell'Uno che si scinde in Due per ricomporsi nel Tre, significa sfuggire alla formula trinitaria e concettualizzare la quadruplicità come obbligo per ciascun polo d'infinitizzarsi e di farsi intero. Non tesi, antitesi e sintesi dunque, bensì tesi e antitesi nella loro capacità intrinseca di sintetizzare l'altro di sé e di farsi con ciò spi-

<sup>8</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, "Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling", in *Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Mursia, Torino 1981, pp. 13-17.

<sup>9</sup> Cfr. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, cit., 36-37.

rito, cioè vita non asimmetrica ma simmetrica. Dove appunto la sintesi nasce non come figura altra e ulteriore rispetto ai termini in gioco di un'opposizione, bensì come raddoppiamento e infinitizzazione di ciascuno di essi.

Tale rifiuto dell'estrinsecità di un "terzo", peraltro, esprime assai bene nello stesso tempo quanto il nesso tra Schelling ed Hegel dei primi anni di Jena sia certo profondo ma anche qui, come si diceva a proposito del rapporto Hegel-Hölderlin, marcato da profonde differenze e autonome originalità. L'influenza schellinghiana sul primo Hegel jenese è infatti esplicita, oltre che nell'accoglimento da parte di quest'ultimo della composizione quadripartita della struttura del reale, anche nella terminologia filosofica che egli utilizza, in un testo ad esempio come il *System der Sittlichkeit*, dove schellinghianamente il concetto (*Begriff*) designa il conoscere che ha per oggetto il particolare, mentre l'intuizione (*Intuition*) definisce il cogliimento dell'universale. Ma per Schelling la totalità dell'Assoluto, l'Identità del reale, è *presupposta*. Ed infatti ogni polo già vive originariamente della compresenza dell'altro, tanto che la differenza tra ambito naturale ed ambito spirituale è solo una differenza quantitativa, per cui mentre la natura è la compresenza dell'oggetto-soggetto con prevalenza quantitativa dell'oggettivo, lo spirito è la compresenza di soggetto-oggetto con prevalenza quantitativa del soggettivo. Con la conseguenza che se quella compresenza differenziata deve sciogliersi in una *Identità* perfetta e senza differenze non può che tradursi in un *Terzo*, in un al di là dei due ambiti che, quale punto d'indistinzione, partecipi parimenti e senza gradualità quantitative sia del naturale che dello spirituale. Laddove per Hegel, proprio perché l'Assoluto non può essere *presupposto* come precedente o successivo ai termini della relazione, esso deve essere prodotto o *posto* dai termini stessi della relazione attraverso la totalizzazione tendenzialmente immanente e simmetrica di ciascuno con se medesimo. In altre parole l'Assoluto deve consistere nella procedura del soggettivarsi dell'oggetto e dell'oggettivarsi del soggetto, ossia – ma è dire il medesimo – nell'universalizzarsi del particolare e nel particolarizzarsi dell'universale.

### 3. *Il «conoscere» come «riconoscersi»: principio generale della filosofia hegeliana*

È tale struttura quaternaria, e non, come assai frequentemente s'è ritenuto, ternaria, della dialettica in Hegel che consente di comprendere, quale metaprincipio generale del suo idealismo, *l'identità del conoscere con il riconoscere* o, per meglio dire, con il riconoscersi. *Il conoscere l'altro da sé è infatti per Hegel sempre e contemporaneamente un riconoscersi*, un apprendere e riconoscere la vera essenza del proprio sé. L'altro da sé è sempre un altro di sé e il conoscere/riconoscere consiste proprio nel transitare l'esterno nell'interno, operando un'espansione *orizzontale* del Sé che è contemporaneamente un approfondimento *verticale* dello stesso.

Con parole dei nostri giorni, e con termini che derivano dalla relazione di *trasfert* e *controtrasfert* che connota una seduta di psicoanalisi, possiamo dire che non posso accogliere, riconoscere veramente l'altro fuori di me, intenderlo e comprenderlo nella sua specificità e complessità di vita, se contemporaneamente non riconosco, ritrovo e rivivo dentro di me le medesime movenze, contraddizioni e complessità emozionali, se non attingo cioè quell'alterità interiore che costituisce il fondo della mia egoità presuntivamente più certa e identificata in un incontradetto sapere. Così come reciprocamente io posso essere riconosciuto nella mia più propria esperienza e identità di vita, nel progetto e nei desideri più personali e individuali del mio esistere, solo se un altro mi accoglie e mi contiene, mettendo in atto verso se medesimo quello stesso sfondamento interiore dell'identità più apparente e di superficie che io ho compiuto rispetto a me stesso. La mia individuazione, la coincidenza con il mio piano più individuale dell'esistere, possono derivare solo dall'essere, a mia volta, riconosciuto da un altro fuori di me, ossia accolto secondo la medesima interiorizzazione e pensato dal suo pensiero.

Il conoscere come riconoscere in Hegel, al suo livello più elevato di compimento, è dunque sempre l'insieme del *riconoscimento dell'altro*, del *riconoscersi* e dell'*essere riconosciuto*. E, come tale, è un nesso di relazioni alla cui definizione non basta la reciprocità simmetrica. La simmetria va coniugata insieme alla riflessività interiore, l'asse orizzontale va coniugato insieme all'asse verticale.<sup>10</sup> Si dà conciliazione e riconoscimento reciproco tra due poli – ossia si dà il conoscere come togliimento di ogni estraneità ed opposizione – solo quando la *quaternio terminorum*, il raddoppiamento di ciascun termine in sé, si matura e completa. Solo cioè se tutti e due i poli si verticalizzano con il medesimo approfondimento dentro di sé, ciascuno è allora in grado di riconoscere l'altro come il proprio, dando luogo con ciò ad una compiuta e simmetrica reciprocità.

Altrimenti, se si identifica il riconoscimento con il solo movimento sull'asse orizzontale tra Sé e Altro da sé, lo si limita alla sola dimensione discorsiva, come accade al paradigma dell'etica del discorso di Jürgen Habermas e alla teoria dell'intersoggettività di autori, peraltro diversi, come George H. Mead ed Ernst Tugendhat, con tutti i rischi di un riconoscimento solo apparente e verbale che quei modelli implicano in sé. Senza l'accendersi della dimensione verticale dell'*intrasoggettività*, l'*intersoggettività* del riconoscimento si riduce a comunicazione linguistica, alla retorica del dialogo e della comprensione obbligata dell'altro, o se si vuole – ma è la stessa cosa – alla nomenclatura, sempre più estesa, dei diritti umani.

<sup>10</sup> Per la compresenza di una dimensione orizzontale e di una dimensione verticale nella determinazione della natura dell'essere umano, cfr. la tematizzazione che ne fa P. Ricoeur in *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2001, pp. 409-44. In un contesto psicoanalitico, cfr. A. B. Ferrari, *L'eclissi del corpo*, Borla, Roma 1992; A. B. Ferrari – A. Stella, *L'alba del Pensiero*, Borla, Roma 1998.

Peraltro, che il conoscere/riconoscere sia il metapprincipio che struttura la filosofia di Hegel è comprovato dal fatto che l'intera attività del *Geist* hegeliano può esser letta come l'attività del prender coscienza di sé, del riconoscersi da parte di un soggetto, di contro e attraverso il superamento delle sue false identità e autorappresentazioni, com'è già evidente nelle *Vorlesungen* del 1802-03 e nella *Logica e metafisica* del 1804-05. Senza possibilità e necessità, va aggiunto, che tale soggetto abbia mai di fuoriuscire realmente da sé, visto che l'*estraneazione* rispetto a se stesso si consuma in null'altro che nella *distanza tra Sé e il suo sapere di sé*, e visto che anche la natura in Hegel può esser letta non come un effettivo uscire dello Spirito fuori di se stesso, bensì come lo Spirito ma come lo Spirito dentro se stesso ma ignoto a se stesso.

Questo orientamento interpretativo, che tende a una lettura prevalentemente immanentistica di Hegel, è ovviamente assai lontana dall'interpretazione di Hegel come pensatore cristiano dissimulato nel linguaggio del concetto inaugurata da Feuerbach e ripresa da Karl Löwith, ed è molto più volta casomai a sottolineare quanto sia stata forte l'influenza, sotterranea e invero assai poco studiata, di Leibniz sull'intera filosofia dell'idealismo tedesco. Del Leibniz della *Monadologia* in particolare, con la sua concezione dei vari ambiti di realtà come corrispondenti ai diversissimi e molteplici livelli di autocoscienza che un soggetto, sempre medesimo, ha, senza finestre, rispetto a se stesso: del Leibniz cioè che risolve le varie regioni della realtà e la differenziazione infinita delle esistenze nei vari gradi dell'autosapersi e dell'autoconoscersi di un'unica e medesima *vis cognitiva*.

Da questo punto di vista è forse *Bestimmung* e non *Trennung*, «determinazione» e non «scissione»<sup>11</sup>, la categoria centrale dello svolgimento del processo del *Geist* in Hegel. Visto che si tratta di passare nel processo del *Werden-zu-sich*, del divenire se stesso dello Spirito, da una condizione assai estrinseca e superficiale di percezione di sé a gradi progressivamente più intrinseci e più veri. Ossia passare da una determinazione iniziale astratta e semplificata del soggetto in questione – da un grado ancora così elevato di vuotezza e d'indeterminatezza da non poter consistere con sé e da capovolgersi nel suo contrario – a determinazioni appunto sempre più determinate e concrete, capaci proprio per la maggiore forza determinante, di permanere presso di sé e concedere sicurezza d'identità. Il processo del *Geist* come Soggetto in Hegel può essere letto dunque non come un divenire che dall'Uno trapassa nel Due ricomponendosi nel Tre, non come un transitare che dall'interno va all'esterno per poi ritornare dentro di sé, bensì come un processo che dall'esterno va all'interno, dall'indeterminato al determinato, dal vuoto al pieno, attraversando tutte le autorappresentazioni parziali e inadeguate – tutte le opposizioni – che rendono esterna al Sé la coscienza di Sé. E proprio per questo il *conoscere* in Hegel è sempre un *riconoscere*, giacché il conoscere è sempre un ritrovare il Sé nell'Altro.

<sup>11</sup> Cfr. D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, cit., p. 36.



#### 4. *L'Anerkennung come principio specifico della filosofia pratica hegeliana. Anerkennung, Anerkanntsein e Kampf um Anerkennung*

Ma se queste appaiono essere, almeno a mio avviso, le linee fondamentali della soluzione hegeliana all'originario problema di Hölderlin – se in questo togliersi di fallaci autorappresentazioni consiste per Hegel la via *pacifica* e non violenta di un processo di totalizzazione intessuto di superamenti di estremismi, di asimmetrie, di dogmatiche e proterve infinitizzazioni di un finito – è per altro ben noto che Hegel non usa il termine di *Anerkennung* per designare l'operare generale del *Geist*, bensì lo usa per concettualizzare e strutturare solo una parte del processo dello spirito, che è quella dell'organizzarsi dello spirito oggettivo. È necessario dunque distinguere la metodologia generale del processo del *riconoscersi* come *intrinsicarsi* che coincide con l'intero processo del *Geist*, da quella specifica ed esplicita utilizzazione dell'*Anerkennung* che Hegel utilizza fin dal sistema di Jena per costruire le figure della sua filosofia pratica.

Infatti, nella cornice generale del processo del *riconoscersi* come *intrinsicarsi*, due e distinte sono le funzioni di universalizzazione messe in campo da Hegel fin dagli anni jenesi: quella della negazione assoluta e della contraddizione da un lato, quale funzione specifica del mondo logico-teoretico, e quella dell'*Anerkennung* dall'altro, quale funzione specifica del mondo delle relazioni interindividuali e sociali, o come titolava il libro ormai classico di Ludwig Siep sull'argomento, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (1979).<sup>12</sup>

Ma poi, ulteriormente, nell'ambito del riconoscimento come principio generale della filosofia pratica dell'intersoggettività hegeliana, è necessario distinguere tra la coppia *Anerkennung/Anerkanntsein* quali modi di istituzioni sociali della modernità in cui la lotta per il riconoscimento, come confronto estremo e radicale tra singoli, è già venuta meno, e il *Kampf um Anerkennung*, quale modo di una socialità invece ancora premoderna.<sup>13</sup>

L'utilizzazione più ampia dell'*Anerkennung/Anerkanntsein* quale principio di organizzazione sociale che Hegel compie prima della *Phänomenologie des Geistes* è nel *Systementwurf II* del 1805-1806. In questo manoscritto si fa quanto mai evidente come Hegel concepisca l'*Anerkennung/Anerkanntsein* quale principio di socializzazione opposto al principio contrattualistico del giusnaturalismo e alla fondazione individualistica dello stato di diritto in Kant e Fichte. È fin dal *Systemfragment* del 1800 che Hegel ha del resto

<sup>12</sup> L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, trad. it. a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007.

<sup>13</sup> Nell'Aggiunta al § 432 dell'*Enciclopedia*, Hegel scrive che: «[...] la lotta per il riconoscimento [*der Kampf um Anerkennung*] può aver luogo [...] soltanto nello *stato di natura*, dove gli uomini sono solo come *singoli*, mentre rimane lontano dalla società civile e dallo Stato, perché là, ciò che costituisce il risultato di questa lotta – cioè il riconoscimento – è già presente» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, vol. III, p. 274).

rifiutato esplicitamente l'atomismo dello stato di diritto ed ha approfondito questa critica nel *Saggio sul diritto naturale*. Come del resto è assai lontana la valorizzazione di Tubinga e Berna dell'eticità antica e comunitaria della polis contro la positività e l'autoritarismo della religione cristiana.

Il fatto è che Hegel a Jena, anche attraverso la sua frequentazione, iniziata da tempo, dell'economia politica, è ormai ben consapevole che il *privato*, sia nel senso della proprietà che nel senso della profondità della coscienza e della libertà individuale, costituisce una caratteristica irrinunciabile del moderno, dato che egli mira a una socializzazione che, pur rifiutando l'impianto atomistico del contrattualismo giusnaturalistico, non può non includere in sé anche la libertà e l'autonomia della persona. E l'«Anerkennung», il riconoscimento, deve appunto valere come un nesso di socializzazione che possa concretere con l'approfondirsi dell'autocoscienza del singolo. Ossia come l'articolarsi di istituti che scandiscono con la loro diversa tipologia di relazioni lo spirito oggettivo ma che corrispondano contemporaneamente alla maturazione verticale del singolo quanto alla sua natura non naturalistica bensì autenticamente spirituale e universale.

Questo significa che per Hegel v'è un profondo parallelismo, anzi un nesso intrinseco, tra la molteplicità delle forme delle istituzioni sociali e la molteplicità delle forme dell'autocoscienza personale. A forme diverse, secondo gradi distinti di profondità e di maturità dell'autocoscienza individuale, corrispondono luoghi e logiche istituzionali di socializzazione diverse. *A gradi diversi dell'autoriconoscimento corrispondono modalità diverse dell'essere riconosciuto.*

In ciò consiste la grande innovazione sul piano del pensiero sociale e politico operata dallo Hegel jense e, a mio avviso, importantissima, ancora e soprattutto oggi, per reimpostare la questione della politica, della democrazia e della socialità, al di là dell'arretratezza e della consunzione ideologica ormai del liberalismo e del comunismo. Gli istituti della socializzazione non muovono da un individuo già formato, già responsabile ed autonomo, non contrappongono pubblico e privato, ma accompagnano e consentono la formazione dell'individualità. Anzi la loro pregnanza ed efficacia nel formare costumi e regole dell'agire collettivo si misura proprio nel loro farne non obblighi e limiti esteriori ma condizioni intrinseche e facilitazioni dello sviluppo personale.

##### 5. *Famiglia, diritto ed economia delle merci*

Già nel *Systementwurf II*, famiglia e mercato delle merci strutturano modalità diverse dell'esser riconosciuto che corrispondono a gradi diversi di formazione della soggettività, secondo un ordine di allargamento progressivo di relazioni sociali che verrà ripreso e più compiutamente sistematizzato nella *Philosophie des Rechts* del 1821. Come per altro il *Systementwurf II* riprende riflessioni sia sulla famiglia che sull'individualità indipendente

nel suo agire (sull'«assoluto essere uno dell'individualità»<sup>14</sup>), già svolte in precedenti scritti jenesi, a partire dal *System der Sittlichkeit*.

Nella famiglia la modalità del riconoscimento è costituita dall'amore, in cui ciascuno dei membri «sa sé nell'altro, toglie se stesso come essente per sé, come diverso. Questo proprio togliersi è il suo *essere per l'altro*, in cui si rovescia il suo essere *immediato*». <sup>15</sup> L'amore a Jena, quale mezzo di unificazione nell'ambito della famiglia, ha perduto ormai per Hegel ogni possibile significato di principio metafisico dell'unità della vita, come era accaduto, per quanto aporeticamente, nei manoscritti di Francoforte. Ma non ha cessato di avere profonde implicazioni dialettiche. Giacché se da un lato è fattore di simbiosi e di fusione, in cui cade ogni distanza tra io e tu, per cui nella famiglia ognuno ha coscienza di sé solo come membro del collettivo, dall'altro è pur vero che nell'amore ciascuno è riconosciuto proprio nella sua individualità naturale e corporea, nella peculiarità del suo carattere e della sua natura. «Ognuno è riconosciuto solo in quanto *volontà determinata*, – scrive Hegel – carattere o individuo *naturale*; è riconosciuto [solo] il suo Sé naturale, non [ancora] formato, educato». <sup>16</sup>

Nell'amore cioè è proprio l'individualità naturale ad essere riconosciuta ed accolta, appunto con quelle caratteristiche e peculiarità che ne fanno un individuo così irripetibile da distinguersi da ogni altro. Del resto già nel *Systementwurf I* (1803-04), Hegel aveva scritto che attraverso l'amore gli individui sono riconosciuti «secondo la totalità in cui essi appartengono alla natura»<sup>17</sup>, così come ancor prima nel *System der Sittlichkeit* aveva definito il bambino come «il più alto sentimento individuale di natura»<sup>18</sup> e nel *Systementwurf II* torna a dire appunto che l'individuo viene riconosciuto ed amato in quanto «carattere» o «individuo *naturale*».

Ma individualità naturale non significa per Hegel individualità spirituale, individualità cioè capace di un vero possesso e di una vera identità con sé, «il naturale è soltanto, esso non è lo *spirituale*». <sup>19</sup> Nell'eticità naturale della famiglia il sapersi riconosciuto da parte del singolo nella propria irripetibilità è pagato al caro prezzo di un'autorappresentazione solo fusionale del proprio Sé. L'essere riconosciuto, curato e assicurato con certezza dall'altro è solo l'altro volto di un riconoscersi, non come persona, ma unicamente come membro di un orizzonte di vita protetto e assai limitato. Nella famiglia, socializzazione orizzontale del Sé, o essere riconosciuto, ed appropriazione verticale del Sé, o riconoscersi, esprimono i limiti di una medesima circoscrizione e parzialità d'esperienza.

<sup>14</sup> Id., «Sistema dell'eticità», in *Scritti di filosofia del diritto (1802-03)*, trad. it. a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 164.

<sup>15</sup> Id., *Filosofia dello spirito jenesi*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 94.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 94-95.

<sup>17</sup> Ivi, p. 40.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, «Sistema dell'eticità», cit., p. 185.

<sup>19</sup> Ivi, p. 100.

Il singolo è immediatamente come intero *naturale* in essa, egli è come famiglia; egli ha valore come questo intero naturale, non come persona, deve ancora diventare persona. Il singolo è [...] immediato essere riconosciuto, è vincolato per mezzo dell'amore; questo vincolo è una totalità di molte relazioni; la procreazione naturale, la comune convivenza, la cura, il guadagno, l'educazione. Il legame è questo intero; il singolo è assorbito in questo intero.<sup>20</sup>

Il maturare un'altra forma del riconoscersi e dell'autorappresentarsi del Sé, il passare cioè della coscienza del singolo da membro fusionale e non autonomo dell'unità familiare a «persona», può avvenire solo con il darsi di altre istituzioni e di altre modalità del riconoscimento: rispettivamente con il diritto e, nell'ambito più specificamente moderno, con lo strutturarsi del mondo del lavoro secondo l'economia della produzione e dello scambio delle merci.

Nel mondo del diritto la presa di «possesso» si trasforma in «proprietà» e il «bene-di-famiglia», la proprietà d'ognuno, viene riconosciuto universalmente, viene riconosciuto e fatto valere attraverso la volontà di tutti. Il singolo qui, non più riferito e conchiuso nell'intero familiare, si rapporta, attraverso l'universale della legge, a tutti gli altri singoli. È persona giuridica, soggetto di diritti e di dovere. È cittadino, riconosciuto come libero e autonomo nel suo volere quanto giuridicamente responsabile per i suoi beni e le sue azioni e penalmente perseguibile.

Solo che la liberazione del singolo dalla chiusura familiare attraverso l'universalizzazione messa in atto dal diritto è una liberazione *astratta*. Nel senso che il diritto deve trattare tutte le singolarità come ciascuna eguale alle altre, senza che si dia differenza alcuna tra di loro, perché ammettere la differenza significherebbe far regredire il diritto all'istituzione del privilegio. Il diritto considera solo la forma dei rapporti tra i singoli, senza occuparsi del loro contenuto. Si occupa sì della proprietà ma senza mai porre la questione della sua genesi, della sua storia, della sua utilizzazione e destinazione, insomma delle determinazioni concrete. Il riconoscimento giuridico riconosce dunque ciascuno come «persona», identica alle altre: senza accogliere, possiamo noi aggiungere, proprio quella concretezza d'individualità che fa ciascuno diverso e incomparabile rispetto agli altri e che pure era l'oggetto del riconoscimento nel chiuso del mondo familiare.

È ben nota in tal senso la descrizione che Hegel fa nella *Fenomenologia dello spirito* dello stato di diritto, del mondo romano in cui l'universale della polis greca si è «dirotto negli atomi degli individui assolutamente molti»<sup>21</sup> ed è nata l'autocoscienza dell'Io come persona. Tra atomi eguali non si dà relazione intrinseca ma solo relazione esteriore, indifferente, tanto che il vero vincolo relazionale viene solo proiettato e reificato nel terzo imperso-

<sup>20</sup> Ivi, p. 124.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. II, p. 36.

nificato nell'imperatore. Così l'esser riconosciuto attraverso il *medium* del diritto amplia enormemente la latitudine del riconoscimento, ma la libertà e l'autonomia che consegna al singolo e in cui consiste ora propriamente il suo riconoscersi sono solo formali, apparenti, perché il mio essere persona non informa, non si media, non si mescola con il contenuto esistenziale e storico che pure mi costituisce e che, nel rimanere estraneo alla mia identità effettivamente riconosciuta dall'altro e da me stesso, rischia comunque di determinarla e di obbligarla.

Né *Anerkennung/Anerkanntsein* più concreti genera quell'altra istituzione tipicamente moderna che è un'economia fondata sulla generalizzazione dello scambio e del mercato delle merci. Giacché è proprio lo stesso Hegel a identificare esplicitamente la funzione dell'universalizzazione e della socializzazione di un mercato di scambio di merci nell'*astrazione*. Nel senso che, sia il bisogno che muove allo scambio delle merci, sia il lavoro che si pone in essere per produrre merci da scambiare, sia il denaro come *medium* generale del mercato, hanno la medesima caratteristica di universalità non concrete. Il bisogno viene a suddividersi e ad astrarsi appunto in una molteplicità di bisogni, il cui soddisfacimento non può più esser procurato dal lavoro del singolo ma da una divisione del lavoro che si estende all'intero mercato delle merci. Il lavoro di ognuno, per potersi scambiare ed essere riconosciuto come valido e utilizzabile da tutti gli altri, non deve essere particolare ed incomparabile, bensì sostanziarsi di un'attività universale, anche se universale appunto in modo astratto.

Già nel *Systementwurf I* del 1803-04, nel celeberrimo commento al passo di Adam Smith, Hegel scrive, com'è noto, che «il lavoro diventa sempre più assolutamente morto, diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre più limitatamente limitata e la coscienza degli operai di fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità». <sup>22</sup> L'io che lavora nel mondo delle merci è esso stesso un io astratto, perché lavora per un solo bisogno e compie una sola attività. Scrive Hegel nel *Systementwurf II*:

Poiché il suo lavoro è questo lavoro astratto – egli si comporta come io astratto, ovvero nel modo della cosalità; non come il comprensivo, pieno di contenuto e lungimirante *spirito che domina una vasta regione*, – il singolo come io astratto non ha alcun lavoro *concreto*, ma la sua forza consiste invece nell'analizzare, nell'astrazione, nella scomposizione del concreto in molti lati astratti. <sup>23</sup>

E infine il denaro è per definizione l'astrazione da ogni particolarità.

<sup>22</sup> Id., "Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)", in *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 60. Scrive Hegel: «Poiché si lavora solo per il bisogno in quanto astratto *esser-per-sé*, allora si lavora anche solo astrattamente» (ivi, p. 110).

<sup>23</sup> *Ibid.*

Lo scambio è il movimento, l'elemento spirituale, il medio, ciò che si è liberato dall'uso e dal bisogno, così come dal lavoro e dall'immediatezza. Questo movimento – il puro movimento – è qui oggetto, e attività; l'oggetto stesso è diviso nell'oggetto particolare, la merce, e nell'astratto, il *denaro* – una grande invenzione – la cosa del bisogno divenuta una cosa meramente *rappresentata*, non immediatamente fruibile. L'oggetto, dunque, è qui qualcosa che ha valore puramente e soltanto secondo il suo *significato*, non più in-sé, cioè per il bisogno – è un qualcosa di semplicemente *interno*.<sup>24</sup>

Del resto, che la socializzazione del mercato moderno avvenga attraverso un terzo che media il nesso dell'io con il tu/noi e che è costituito da un universale astratto è la tesi originale, fissata in modo magistrale nelle *Grundlinien* del 1821, che Hegel elabora accogliendo l'economia politica di Adam Smith. Sul rapporto tra Hegel e l'economia politica classica inglese qui non si può dire nulla di approfondito. Sia sufficiente dire che è stata soprattutto l'opera di Adam Smith, tra i diversi economisti da lui studiati, ad offrire ad Hegel un fondamentale paradigma antigiusnaturalistico e anticontrattualistico. Per l'autore scozzese non c'è bisogno alcuno infatti, com'è noto, d'ipotizzare la fuoriuscita da uno stato di natura e d'egoismo generalizzato, giacché è proprio l'insistenza sull'interesse privato del singolo a generare, attraverso l'automatismo del mercato e la formazione impersonale dei prezzi, la realizzazione dell'interesse generale. È nota del resto la dipendenza dell'illuminismo scozzese dall'opera di Newton e da quella legge di gravitazione universale che superava il meccanicismo cartesiano, spiegando la fisica non attraverso il contatto e l'urto materiale di volumi e di corpi bensì attraverso il darsi di un sistema integrato di forze di attrazione a distanza.

Lo Hegel del 1821 accoglie nel «System der Bedürfnisse» il paradigma sistemico di Smith ma lo elabora nel senso che dà alla mano invisibile, all'universale di Smith, un'esistenza e una concretizzazione *separata* rispetto all'autonomia e al potere decisionale dei singoli: un'esistenza *astratta* appunto, ma tale da potersi incarnare in una cosa, come il denaro. E così la differenza più significativa del paradigma di socializzazione hegeliano rispetto a quello smithiano, a motivo di tale esistenza *in re* dell'*astratto*, è che l'individuo si socializza solo se svolge attività ad alto grado di astrazione. Con la conseguenza, ovviamente, che in tale processo di socializzazione, di adeguamento dell'agire alle misure e alle norme degli istituti astratti della mediazione sociale, vanno ovviamente lasciate cadere tutte le determinazioni e le caratteristiche più individuali e personali degli individui che partecipano a tale campo d'interazione.

Nel sistema dei bisogni della società civile il singolo viene dunque riconosciuto come soggetto libero, perché, non dipendendo più da nessuno in particolare ma da tutti, non si trova più limitato da alcun vincolo personalistico. Ma paga questo suo esser riconosciuto quale soggetto libero col riconoscersi come soggetto astratto. Ossia, per esprimerci con i nostri

<sup>24</sup> Ivi, p. 157.

termini, paga l'allargarsi quasi illimitato del proprio asse orizzontale di riconoscimento con l'astrarsi e la mancanza di approfondimento dell'asse verticale del proprio riconoscersi.

Per compensare tale grave asimmetria, che si dà nell'economia di mercato tra asse orizzontale ed asse verticale dell'*Anerkennung*, Hegel, già a Jena, ma in modo quanto mai organico e sistematico solo nelle *Grundlinien*, integra nella società civile il sistema moderno dei bisogni con le istituzioni della società premoderna, come gli *Stände*, la *Polizey* e la *Zunft* (ceti, polizia e corporazione). Ha bisogno cioè, da un lato, di far riferimento alla tradizione del *Polizeystaat* e del Cameralismo tedesco, che aveva assegnato al principe territoriale la funzione paternalistica di produrre non solo l'ordine ma anche il benessere e la felicità dei suoi sudditi, attraverso una politica interventistica e un controllo burocratico inconcepibili nel paradigma liberale. Ed ha bisogno, dall'altro, dei corpi organici della società cetuale, che antecedono addirittura il *Polizeystaat*, quali *ceti* e *corporazione*, con la loro natura di istituzioni associative non mediate dal denaro. Il tutto appunto per contenere e compensare gli effetti di una socializzazione che avviene invece attraverso la mediazione dell'astrazione del denaro e che può giungere a produrre quel non luogo sociale, estraneo ad ogni forma di riconoscimento che è la plebe. Oltre gli interventi della *Polizey*, che per Hegel è istituzione non della repressione ma della cura e della previdenza sociale, è soprattutto la corporazione infatti che, con il sentimento di dignità e di appartenenza che suscita, deve far reintervenire nella dinamica della socializzazione il valore del lavoro, non astratto, ma concreto e generare vincoli di socialità e di solidarietà che sono estranei alla logica impersonale del mercato.

## 6. *Il Kampf um Anerkennung e l'eclissi del corpo*

All'inizio di questo mio scritto ho ricordato quanto nella *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin l'istanza di un'intensissima armonia estetica si traduca nell'istanza di una coniugazione fortemente simmetrica del piano della realizzazione del singolo come di quello della realizzazione dell'intero. Per cui la tematica del riconoscere Sé nell'Altro comporta il valore dell'assimilazione tra io e tu e, insieme, quello del distanziarsi dall'altro: comporta la valorizzazione del ritrovarsi nell'altro e, insieme, del ritrovarsi nel sé. E che proprio nella risoluzione di questo nesso stia tutta la problematicità e la complessità che Hegel accoglie dall'amatissimo Hölderlin, rielaborandola nell'originalità della sua filosofia del *Geist*.

Ma alcune delle difficoltà più aspre della sua soluzione emergono proprio nella sistemazione che Hegel, muovendo dai filosofemi già presenti nel periodo di Jena, dà nel periodo della maturità alla filosofia dello spirito oggettivo. Nelle *Grundlinien* infatti è costretto a disporre i momenti del ritrovarsi nell'altro e del ritrovarsi nel sé secondo una successione che li colloca l'uno fuori dell'altro e secondo una giustapposizione storica, in cui in modo anacronistico si stringono insieme tempi e modi della storia e della socialità in vero incomparabili e incomponibili. All'integrazione senza au-

tonomia e distanza dell'unità familiare, abbiamo visto, segue l'indipendenza del Sé e la distanza dagli altri del sistema dei bisogni, a cui succede di nuovo una condizione d'integrazione senza libertà del Sé, qual è l'unione dei membri di una corporazione. Con la difficoltà aggiuntiva ma non meno sostanziale, che nell'articolazione hegeliana delle diverse istituzioni dello spirito oggettivo, oltre l'aporia di stringere in un unico tempo temporalità storiche diverse, ciò che viene meno è proprio la contemporanea possibilità di dare compiuto svolgimento alla bidimensionalità del riconoscimento: di coniugare cioè insieme sia l'asse orizzontale che quello verticale del riconoscimento-riconoscersi.

Per quanto riguarda il riconoscimento familiare, già con le *Grundlinien* del 1821 la dimensione etico-giuridica dell'amore prevale nettamente su quella sentimentale, per cui l'individuo viene riconosciuto e si riconosce più come membro della famiglia che non come individualità insostituibile e irripetibile. Qui l'unità del matrimonio è il fine sostanziale dei membri della famiglia e, come afferma il § 162, esso implica la rinuncia alla «propria personalità naturale e singola in quell'unità».<sup>25</sup> Ma è soprattutto nelle istituzioni del diritto e dell'economia politica che viene radicalmente meno ogni istanza di riconoscimento del singolo nella sua concretezza di corpo e di carattere, pure ancora presente, anche se in modo subordinato e marginale, nella fusionalità familiare. Nel diritto e nell'economia di mercato agiscono *medium* astratti di socializzazione che impongono al singolo un trascendimento delle sue modalità più concrete e personali. Per cui ciò che si dà nel mondo del diritto e del sistema dei bisogni è un'esistenza istituzionalizzata del singolo in cui la logica impersonale dell'istituzione appare annullare e prevalere su ogni logica dell'individuazione. Vale a dire che qui il singolo conquista la sua libertà personale solo perché si adegua e si uniforma alla volontà generale, adeguandosi alle tipologie di comportamento che quella richiede.

Del resto senza l'approfondimento dell'asse verticale del riconoscersi, senza la consistenza di una mente incorporata che sia il luogo costitutivo della differenza tra volontà individuale e volontà generale, riconoscimento può significare solo adeguamento alla volontà generale e all'articolazione dei ruoli sociali che essa ha predisposto per la riproduzione della sua logica complessiva. Il superamento e la purificazione dal corporeo e dal naturale, che è principio costitutivo della *Bildung* hegeliana, universalizza la volontà singola, ma la priva nello stesso tempo della condizione che le consentirebbe di mantenere distanza ed attitudine critica nei confronti del ruolo che la volontà generale gli assegna. La socializzazione attraverso riconoscimento in Hegel non giunge ad includere dentro di sé l'unicità dell'identità naturale del singolo e della sua storia di vita e la conferma di tutto ciò si ha proprio nella riproposta anacronistica della funzione degli *Stände* e della Corpora-

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, p. 150.



zione in particolare, in cui l'individuo si trova riconosciuto solo attraverso l'adesione incondizionata al ruolo sociale che trova predisposto.

La simmetria della *quaternio terminorum* implicherebbe che come il singolo non può non riconoscere l'universale, ossia i diversi nessi di socializzazione che attraversano e sostengono la sua identità, così l'universale non potrebbe non riconoscere il singolo, nella sua particolarità di vita, negandosi come universale astratto e separato. Ma, come ha scritto Ludwig Siep, in Hegel «la particolarità non è un'autonegazione dell'essere nell'altro da parte dell'universale».<sup>26</sup> Solo tale autonegarsi dell'universale nel dare libertà al particolare, solo una realtà istituzionale che paradossalmente ponesse il fine del suo agire non nell'eguale bensì nella cura e nell'esaltazione del *molteplice* garantirebbe per il singolo particolare «un diritto all'indipendenza e alla distanza dall'universale, così che il particolare non sarebbe più subordinato al diritto dell'universale ma di pari dignità».<sup>27</sup> E si tratterebbe di riscrivere l'intero mondo del diritto secondo il paradigma di questo mutuo e reciproco autonegarsi.

Quanto fin qui detto vale, ovviamente in modo assai sintetico, per il modo in cui Hegel ha svolto la tematica del riconoscimento nell'orizzonte della modernità e delle sue istituzioni, in cui, si noti, *non è più* questione della lotta per il riconoscimento, perché nel moderno, come afferma Hegel nello *Zusatz* al § 432 dell'*Enciclopedia*: «was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, nämlich das Anerkanntsein, bereits vorhanden ist».<sup>28</sup>

Ma anche se volgiamo lo sguardo alla tematica del *Kampf um Anerkennung* e in particolare a quelle celeberrime pagine del capitolo IV della *Fenomenologia*, ci accorgiamo, almeno a mio parere, che il medesimo e radicale trascendimento di quella fonte primaria dell'individualità che è il corpo limita, pur se applicata ad uno solo dei contendenti, l'applicabilità storica e la validità euristica di quel paradigma come fondazione di relazionalità intersoggettiva e di forme, pur se primitive, di socialità.

Eppure va detto che Hegel in quelle pagine è riuscito ad attingere un concetto della reciprocità del riconoscimento così radicale da implicare una delle configurazioni più esplicite della dialettica del riconoscimento come *quaternio terminorum*, ovvero come caratterizzata per ciascun termine della relazione da un duplice movimento: quello del ritrovarsi nell'altro e, in pari tempo, quello del distanziarsi dall'altro. È necessario infatti, affinché la certezza di sé di un'autocoscienza si faccia vera coll'essere riconosciuta e confermata da un'altra, che l'altro sia lasciato libero a se stesso, sia

<sup>26</sup> L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit., p. 306.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> L'intero passo hegeliano afferma che: «Per prevenire possibili malintesi riguardo al punto di vista testé delineato, dobbiamo qui ancora notare che la lotta per il riconoscimento può aver luogo [...] soltanto nello *stato di natura*, dove gli uomini sono solo come *singoli*, mentre rimane lontano dalla società civile e dallo Stato, perché là ciò che costituisce il risultato di quella lotta – cioè il riconoscimento – è già presente» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, p. 274).

esistenza indipendente, un *Fürsichsein*, non ridotto né riducibile a cosa. È necessario cioè che ciascuno dei due soggetti in questione compia dentro di sé il duplice e identico movimento compiuto dall'altro. Doppio movimento composto dal primo movimento di un soggetto che, alla ricerca e nel bisogno dell'altro, va fuori di sé e rispettivamente dal secondo movimento del ritornare in sé, ma appunto in questo andare e tornare senza perdersi unicamente perché l'altro non è una cosa ma un libero esser-per-sé.

Infatti fin quando l'altro del soggetto è un oggetto, una cosa, o è un'alterità comunque rappresentata, sentita, usata e manipolata come una cosa, quel soggetto che si soddisfa nell'esser riconosciuto da un tale altro, non è per nulla libero. Quel soggetto è completamente identificato e occupato dalla pulsione di negazione e di manipolazione dell'altro. È egli stesso ridotto a cosa, in quanto coincidente del tutto con l'univocità del desiderio. E come tale, conchiuso nel soddisfacimento di una *Begierde* cosificante e cosificata, si nega come libera autocoscienza. Invece, solo quando il soggetto cessa di vedere nell'altro il *suo* altro e percepisca invece l'alterità dell'altro come libertà del suo esser-per-sé, c'è la possibilità di riconoscersi come autocoscienza non limitata alla ripetizione univoca del negare e manipolare il mondo. Opportunamente, scrive Gadamer a tal proposito:

Che si richieda riconoscimento dall'altro, significa certamente il togliimento (*das Aufheben*) dell'altro – ma tale pretendere è del pari il riconoscimento dell'altro come libero, il ritorno dell'altro in se stesso, nel suo essere libero, e non solo il proprio ritorno [di chi è riconosciuto] in sé stesso. Non è solo la conferma del proprio sé, ma è la conferma anche dell'altro.<sup>29</sup>

Il riconoscimento implica che venga superata l'alterità dell'altro, ma senza che venga identificata a sé, senza che venga ridotta a *propria* alterità. Esige bensì che si vada e si ritorni dall'altro, togliendo da questo ritorno ogni traccia di assimilazione. Come afferma Hegel, anche il ritorno deve essere doppio, di entrambe le autocoscienze dentro di sé, e dunque doppio e simmetrico il processo di liberazione.

Questo togliere in doppio senso questo esser-altro in doppio senso, è altrettanto un ritorno in doppio senso *in se stessa*; ché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, riottiene se stessa, perché diviene ancora eguale a se stessa mediante il togliere del *suo* esser-altro; ma, *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa anche l'altra autocoscienza, perché era a se stessa nell'altro; nell'altro toglie questo *suo* essere, e quindi rende di nuovo libero l'altro.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> H. G. Gadamer, "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins", in H. F. Fulda – D. Henrich (a cura di), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1973, p. 229, traduzione mia.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 154.

La dialettica del riconoscimento nelle pagine della *Fenomenologia*, al livello più elevato della concettualizzazione hegeliana, è dunque sintesi di identificazione e di differenziazione, di assimilazione e di distanza. È caratterizzata da un'eguale lasciar essere liberi rispetto a se stessi entrambi i soggetti della relazione. Giacché solo in tal modo si può dar vita a un gioco di rispecchiamento che non sia catturante ed alienante nel volto dell'altro bensì facilitante e liberatorio quanto all'impossessamento del proprio più vero Sé.

Ma la prima figura del *Kampf um Anerkennung*, la figura del signore, è talmente deficitaria rispetto alla ricchezza del paradigma, di cui abbiamo appena descritto il concetto, da compromettere, a mio avviso, o da rendere comunque assai problematico e faticoso il cammino e la maturazione fenomenologica verso una relazione in cui l'estensione dell'intersoggettività sia simmetrica e pari a quella dell'intrasoggettività.

La figura del signore, anziché libera da presupposti come si converrebbe a ciò che partecipa di una struttura fondativa dell'antropologia e della storia, è invece così carica della precedente accumulazione fenomenologica, così sovradeterminata nella sua configurazione estrema ed univoca da consegnare a quel primo rapporto un'aporeticità che si trascina, nell'ampiezza delle successive pagine della *Fenomenologia*, fino al perdono (*Verzeihung*), al movimento conclusivo cioè del *Geist*, in quanto nesso di conciliazione tra coscienza agente e coscienza giudicante. L'identificazione del signore, con «il movimento dell'assoluta astrazione, consistente nel sopprimere ogni essere immediato, e nell'essere soltanto l'essere puramente negativo della coscienza eguale a se stessa»<sup>31</sup>, con la «assoluta negatività»<sup>32</sup>, ne fa una polarità talmente univoca nella sua natura di autocoscienza di puro pensiero che lotta solo per il suo onore da astrarlo e scinderlo completamente da ogni elemento di corporeità e bisognosità naturale. La scissione interiore tra corpo e mente, per esprimerci in termini moderni, è tale nel signore che la dipendenza dalla corporeità viene tutta proiettata e dislocata nel servo, con una tale divaricazione e polarizzazione che il corporeo in tutte le successive figure fenomenologiche non riesce più ad essere accolto come principio di senso e, come tale, a mediarsi con il mentale.

Infatti anche il rovesciamento per cui il servo diventerà il signore del signore avviene attraverso una messa in forma del mondo anaffettiva, istituita sul trattenimento del desiderio e una funzione del lavoro che nel suo svolgersi richiede disciplina ed esclude godimento. Né casualmente tale *eclissi del corporeo*, cui è destinata la lotta per il riconoscimento, si conclude con la libertà dello stoicismo che è libertà nel pensiero.

Ma l'eclissi del corporeo condiziona poi, a ben vedere, la maggior parte delle figure dell'intersoggettività nella lunghissima esposizione che Hegel dedica al *Geist*. Giacché, esclusa la presenza forte della corporeità nel-

<sup>31</sup> Ivi, vol. I, p. 156.

<sup>32</sup> Ivi, vol. I, p. 158.

la vicenda di Antigone, è soprattutto al linguaggio e alle varie tipologie dell'interazione linguistica quali il linguaggio del cortigiano o dell'adulazione (*Schmeichelei*), il linguaggio della disgregazione (*Zerrissenheit*), il linguaggio dell'intelletto astratto e della filosofia dell'*Aufklärung*, il linguaggio della concezione morale del mondo, del *Gewissen* agente e del *Gewissen* giudicante, che viene affidata da Hegel la modalità prevalente della socializzazione. Fino alla riconciliazione tra le autocoscienze che avviene attraverso il duplice discorso della confessione e del perdono. Una riconciliazione e un ritrovare il Sé nell'altro che non avviene perciò nelle consuetudini e nelle istituzioni dell'agire pratico e sociale ma in una comunità di soggetti comunicanti e disserenti, ciascuno dei quali denuncia a parole la parzialità del proprio punto di vista e riconosce l'altro con un atto di discorso. Ma appunto che la socializzazione nella *Fenomenologia*, soprattutto nella modernità, si realizzi e si concluda, non attraverso istituti dell'agire, ma attraverso atti essenzialmente linguistico-comunicativi, è verosimile pensare che nasca proprio da come Hegel ha preteso concepire quella prima figura dell'intersoggettività, segnata dalla separazione radicale, prima che tra signore e servo, all'interno del signore quanto a scissione tra *Begierde* e *Selbstbewusstsein*, ossia tra desiderio e appetito del corpo e desiderio della coscienza in quanto autocoscienza.

Del resto già la vita da cui nasce l'autocoscienza, e dunque il confronto tra signore e servo, è l'universale per Hegel. Il vivente non è mai il singolo, l'individuale, ma sempre «il Genere» (*die Gattung*). È cioè «infinità», che si differenzia in se stessa. E nel passaggio dall'universalità della vita del genere priva di coscienza di sé all'infinità della vita fattasi autocoscienza nella figura del signore ciò che non ha funzione è appunto il corpo.

Da questo punto di vista appare assai problematica l'operazione di antropogenesi compiuta da Kojève su queste pagine della *Fenomenologia* e di cui è nota l'amplessissima influenza che ha avuto su un ambito assai significativo delle scienze umane e sociali della seconda metà del Novecento. La supposizione di Kojève che la relazione servo-signore sia all'origine della storia e della fuoriuscita dal mondo della natura per entrare nel mondo della socialità e della cultura non tiene conto infatti che quel confronto ha già invece una lunga storia alle spalle, costituita dal modo in cui in tutta la sezione sulla coscienza si sia venuta chiarificando la funzione del pensiero come luogo per eccellenza dello spirituale, quale attività che nega qualsiasi determinazione e identità, compresa ogni possibile struttura e fissità di se medesima. Non tiene conto che Hegel nelle pagine introduttive della sezione sull'autocoscienza, che precedono quelle dedicate alla dialettica di signore e servo, è già giunto a definire la vita, per quel che appena si diceva, non come il luogo dell'esistenza singola, individualizzata nel corporeo, ma come genere che si differenzia in se stesso, come «infinità», «unità» che «è altrettanto il suo respingersi da se stessa».<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Ivi, vol. I, p. 146.

Vale a dire che il signore per potersi sottrarre ai bisogni del corpo e della vita, dai quali è invece pervaso e dominato il servo, per essere negatività assoluta di ogni esserci naturale e particolare, presuppone invero tutta l'evoluzione della storia della filosofia e della scienza che è più o meno implicitamente riproposta e attraversata da Hegel nella trama di coscienza sensibile, percezione e intelletto. E presuppone appunto la concettualizzazione raffinatissima e modernissima della «infinità», cui è giunto lo Hegel jeneso, quale negatività infinita che più che negare, nella sua illimitatezza, l'altro *da sé*, nega in primo luogo l'altro *di sé*: appena quel suo negare appare assumere una qualche forma altra rispetto a se stesso, sospendendosi anche per un attimo e definendosi secondo una qualche struttura, per quanto labile e provvisoria, d'identità. Come peraltro la retrocessione che compie Kojève del *Kampf um Anerkennung* all'inizio della storia trascura il fatto che è già presupposta la fuoriuscita da una società della penuria e della mera sopravvivenza e che comunque deve essere già stato raggiunto un certo grado di produttività del lavoro che possa consentire di produrre pluslavoro e plusprodotto per il mantenimento del signore e della sua classe. Ma qui bisognerebbe aprire il discorso sulla collocazione e la funzione della storia nella *Fenomenologia* e se essa inizi nella sezione IV dedicata al *Selbstbewusstsein* o più propriamente, come appare a chi scrive, solo nella sezione dedicata al *Geist*.

### 7. Un allargamento antropologico dell'etica

L'esposizione assai rapida e schematica, qui presentata, ha voluto mettere in evidenza quali siano i lati elevati e ricchi del paradigma del riconoscimento in Hegel, insieme ai lati più deficitari dello stesso paradigma. Hegel a Jena ha maturato il convincimento che la filosofia pratica dovesse operare una mediazione, analoga a quella teoretica, tra i diversi principi della individualità e della totalità, cioè che sul piano della filosofia morale e politica si dovesse trovare una mediazione tra il principio antico della totalità etica e quello moderno della libertà individuale. Hegel ha identificato tale mediazione nella teoria del riconoscimento, elaborata da Fichte nel *Diritto naturale* del 1796, il quale in quel testo ha fondato in chiave intersoggettiva il principio della libertà della persona ed ha pensato come intrecciato il processo di costituzione della coscienza individuale e universale. Solo che in Fichte «la sua filosofia del diritto e dello Stato non è un'applicazione conseguente di questo concetto fondamentale»<sup>34</sup>, come ha sottolineato Ludwig Siep. Tutte le istituzioni del diritto e dello Stato, eccetto il diritto d'inviolabilità del corpo e della proprietà, infatti non vengono spiegate da Fichte in base al principio del riconoscimento, bensì di nuovo in base all'interesse autoconservativo dei singoli e in base a un egoismo universale.

Lo Hegel di Jena ha voluto invece ampliare all'intero corpo socio-giuridico-politico il modulo della costituzione reciproca dell'individualità e

<sup>34</sup> L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit., p. 65.

dell'istituzione. E, allo scopo di definire una universalità pratica che non fosse astratta a suo avviso come quella kantiana, ha immesso nell'orizzonte del riconoscimento tutte le possibili dimensioni concrete dell'individualità. Non solo concetto e ragione, come nella purezza del paradigma pratico kantiano, ma anche amore, bisogni, lavoro, diritto, *welfare*, e Stato. Solo che non si è mantenuto fedele, almeno a mio avviso, alle potenzialità e alla fecondità del paradigma riconoscitivo, nella *Fenomenologia dello spirito*, a motivo io credo della dominanza in tutta l'opera del principio della negatività assoluta, come caratteristica fondamentale del *Geist*, quale negazione che, prima di essere negazione di altro, è negatività autoriflessa, negazione di se medesima. Tale principio, oltre a dominare nelle parti propriamente teoretico-gnoseologiche dell'opera, invade e condiziona pesantemente anche la parte più estesa di filosofia pratica e della filosofia della storia, configurando un'antropologia che, fin dalla relazione iniziale di signore e servo, vede la tendenziale eclissi della natura interna della soggettività umana. Per cui quest'ultima tende progressivamente a farsi sempre più solo universalità e ragione che si esplica linguisticamente. Ma anche nella *Filosofia dello spirito oggettivo* l'individualità riconosce progressivamente se stessa nell'altra coscienza solo superandosi nella sua singolarità, solo rinunciando al proprio sé naturale. E ciò perché qui Hegel concepisce la socializzazione come un susseguirsi di istituzioni in cui il singolo viene riconosciuto solo per quanto lo eguaglia e lo accomuna agli altri. Dove cioè, si fa, per citare ancora Siep, «esperienza della volontà universale come ciò che “sussume” il singolo, come ciò che lo lascia valere solo nella misura in cui soddisfa alle attese di comportamento che essa pone».<sup>35</sup>

Per concludere vorrei infine dire che le difficoltà hegeliane nel riuscire a istituire, attraverso il riconoscimento, un universale realmente concreto, si ritrovano in quella vicenda filosofica e culturale, a noi contemporanea, costituita dal rapporto di genesi e di critica insieme che la teoria del riconoscimento ha avuto nei confronti della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. La valorizzazione nella filosofia tedesca degli anni Sessanta dell'autonomia della *phrónēsis* aristotelica rispetto all'*epistēmē*, ha significato la scoperta di una forma di razionalità pratica distinta e autonoma da una razionalità teoretica e teoretico-strumentale, la critica al disegno positivisticò di leggere le scienze morali e politiche con l'oggettivismo e l'avalutatività delle scienze naturali. I diversi pensatori che hanno partecipato alla *Riabilitazione della filosofia pratica* hanno inteso a reinserire in tale nuova forma di razionalità tutto quel concreto ed esistenziale dell'essere umano che il pensiero esistenzialista della prima metà del secolo aveva tematizzato ma in chiave di negazione e di decostruzione della ragione.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Ivi, p. 267.

<sup>36</sup> Su ciò, cfr. V. Santoro, *Filosofia pratica e storia*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 153-95.

Solo che l'esito habermasiano di questo percorso ha finito col ridurre la nuova ragione pragmatica ad una ragione essenzialmente linguistico-comunicativa, che esclude da sé il mondo corporeo-individualizzante della *natura interna*, come il mondo del lavoro e del suo rapporto con la *natura esterna*.

La teoria del riconoscimento, qual è stata nell'ultimo quindicennio elaborata e diffusa da Axel Honneth è sembrata allontanarsi da questo esito della *Rehabilitierung* ed è sembrata reintrodurre il vettore verticale del corpo e dell'identità pratico-vitale quale condizione del riconoscimento dell'individualità, non eguagliabile, del progetto di vita di ciascuno. Ma la riattualizzazione della *Rechtsphilosophie* di Hegel che egli ha proposto nel suo testo *Leiden an Unbestimmtheit*<sup>37</sup>, con il susseguirsi delle modalità del riconoscimento – scandita la prima dalla partecipazione a un gioco di ruoli mediati dall'affetto, la seconda dallo scambio economico e dall'agire razionale rispetto allo scopo, la terza dalla posizione di scopi, non mediati dallo scambio, ma intersoggettivamente condivisi – non appare capace di originare istituzioni della nostra contemporaneità veramente fecondate dal riconoscimento delle caratteristiche pratico-vitali della peculiare identità di ognuno da parte di tutti. E in tal senso mi sembra che in tale scelta di articolazione istituzionale lo stesso Honneth finisca coll'essere condizionato proprio da quel paradigma di razionalità comunicativa che ha rappresentato forse l'esito e la caratteristica più significativi della *Rehabilitierung*.

Nelle sue ultime considerazioni critiche sui limiti della teoria del riconoscimento Ludwig Siep ci parla di un programma di ricerca legato all'«allargamento antropologico dell'etica» e penso in tal senso soprattutto al suo testo *Ethik und Anthropologie*.<sup>38</sup> Quello che ho provato a dire in queste pagine è che si possa discutere di questo «allargamento», a mio avviso indispensabile, anche attraverso la proposta di un'antropologia costruita sui due assi relazionali dell'essere umano, in cui l'accesso verticale agli strati più profondi emozionali-corporei della propria identità non sia escluso ma anzi favorito e facilitato dalla razionalità intersoggettiva e in cui la dimensione del corporeo e del naturale si faccia principio partecipe del senso, anziché del non-senso, della stessa ragione.

<sup>37</sup> A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, trad. it. a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003.

<sup>38</sup> L. Siep, "Ethik und Anthropologie", in A. Barkhaus, M. Mayer, N. Roughley, D. Thürnaeu (a cura di), *Identität, Leiblichkeit, Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 274-98.





CATERINA DE BORTOLI

OSSERVAZIONI SUL RUOLO  
DEL LINGUAGGIO NEL VI CAPITOLO DELLA  
*FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO*

In questo lavoro tenterò di rispondere alla seguente domanda: perché Hegel, nel bel mezzo del VI capitolo della *Fenomenologia*, «Lo Spirito», ovvero nel capitolo eminentemente storico di quest'opera, decide di prendere come oggetto da analizzare proprio il linguaggio dell'autocoscienza? Mi riferisco non solo al «linguaggio dell'adulazione» (il linguaggio del Sé estraniato nel mondo del potere) e al «linguaggio della disgregatezza» (il linguaggio del Sé estraniato nel mondo della ricchezza), ma anche al «linguaggio della persuasione»<sup>1</sup> e al linguaggio come medio del riconoscimento reciproco tra le autocoscienze (coscienza agente e coscienza giudicante), ovvero al linguaggio della confessione reciproca nel quale si realizza il perdono del male e, dunque, la riconciliazione.<sup>2</sup> Hegel definisce ripetutamente il linguaggio come «l'*esistenza* ideale dello spirito»<sup>3</sup>, come «l'*esserci* dello spirito»<sup>4</sup>: non dovrebbe allora meravigliare se proprio il VI capitolo della *Fenomenologia* – «Lo Spirito» – sia il luogo dove il linguaggio viene prepotentemente in primo piano. Che cosa significa, però, interpretare il linguaggio come «l'*esserci* dello spirito»? La domanda può essere riformulata in termini ancora più radicali: perché Hegel per analizzare lo spirito prende ad oggetto il linguaggio?

In questo lavoro non sarà possibile dare una risposta esauriente a questa domanda, ma mi limiterò a fornire alcuni argomenti che spero possano contribuire a chiarire parzialmente il problema.

<sup>1</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988, vol. II, pp. 178-84.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 184-96.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1984, p. 55.

<sup>4</sup> *Id.*, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 178, 191.

1. *Linguaggio e Bildung nel corso di Jena del 1803/4: l'apprendimento della lingua materna e la teoria del segno*

Nel VI capitolo della *Fenomenologia*, all'interno della trattazione dello «spirito estraniato», Hegel riconduce l'estraneazione del Sé alla *Bildung*, alla formazione, alla cultura ed interpreta la *Bildung* come linguaggio. La *Bildung* è il processo in cui il soggetto supera la propria naturalità, la propria singolarità: il Sé si estranea da se stesso, si toglie come «Sé naturale», come singolo Sé e diviene un soggetto «universale», «spirituale». <sup>5</sup> Prima di entrare nel merito del VI capitolo della *Fenomenologia*, è opportuno andare a vedere se questa stessa interpretazione della *Bildung* come linguaggio sia presente in altre opere.

Nella *Propedeutica filosofica*, Hegel afferma che l'animale «non ha bisogno di cultura perché esso è naturalmente ciò che deve essere. Esso è soltanto un essere naturale». <sup>6</sup> L'uomo, invece, «non è naturalmente ciò che deve essere». <sup>7</sup> L'uomo, a differenza dell'animale, è ad un tempo un essere naturale (singolare) e un essere «spirituale» (universale): «l'elevazione della sua singolarità alla sua natura universale» è «la cultura». <sup>8</sup> Gadamer, analizzando il concetto di cultura nella filosofia di Hegel, afferma:

Ogni singolo individuo che si innalza dal suo essere propriamente naturale all'esistenza spirituale trova nella lingua, nei costumi e nelle istituzioni del suo popolo una sostanza preesistente che, come accade nell'apprendimento della lingua, deve far propria. Perciò l'individuo singolo è già sempre sulla via della cultura, ha già sempre cominciato a superare la propria naturalità proprio in quanto il mondo in cui si sviluppa è un mondo formato nella lingua e nei costumi. <sup>9</sup>

Per ricostruire la genesi di questa interpretazione di Hegel, si deve risalire alla *Filosofia dello spirito jense* e più esattamente al suo primo corso di filosofia dello spirito, il corso del 1803/4 <sup>10</sup>, dove proprio l'apprendimento della lingua materna viene concepito come il vero *incipit* della cultura.

Sulla base della struttura sistematica della filosofia dello spirito delineata nel corso del 1803/4, il linguaggio è analizzato dal punto di vista dello

<sup>5</sup> Ivi, vol. II, p. 47.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, trad. it. a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1977, § 41, p. 61.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1997, p. 37. Se l'uomo con il pensiero assimila il mondo, occorre tener conto che «tale assimilazione» avviene «in maniera spontanea e casuale, mediante l'appartenenza ad una comunità linguistica e culturale» (R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 108).

<sup>10</sup> Il corso del 1803/4 è quello in cui «per la prima volta [...] la "filosofia dello spirito" si presenta in Hegel come parte autonoma del sistema» (J. Hoffmeister, "Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie", in G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie) I. Die Vorlesungen von 1803/04*, a cura di J. Hoffmeister, *Sämtliche Werke*, Bd. XIX, Felix Meiner, Leipzig 1932, p. 92).

spirito soggettivo (frammento 20), dello spirito oggettivo (frammento 22) e del rapporto tra spirito soggettivo e oggettivo (frammenti 20 e 22): l'oggetto è sempre lo stesso (il linguaggio), ciò che muta è il luogo del sistema nel quale viene trattato e, dunque, la prospettiva dalla quale viene considerato.<sup>11</sup> Cosa significa analizzare il linguaggio dal punto di vista dello spirito soggettivo? Significa analizzare la funzione del linguaggio nel soggetto conoscente e, più in generale, determinare il suo ruolo nella formazione della coscienza teoretica: Hegel interpreta il segno linguistico (nome) come il primo medio tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Cosa significa analizzare il linguaggio dal punto di vista dello spirito oggettivo? Significa analizzare il linguaggio come un prodotto sociale, come l'opera dello spirito del popolo, come una lingua determinata, come la lingua madre che viene appresa dal singolo soggetto: Hegel interpreta il segno linguistico (nome) come il primo medio tra i soggetti indipendenti.

<sup>11</sup> I curatori delle due successive edizioni del corso del 1803/4 – Hoffmeister da un lato, Kimmerle e Düsing dall'altro – sottolineano che le tre potenze dello spirito (linguaggio, lavoro e famiglia) vengono trattate in due distinti luoghi del sistema e, dunque, da due diverse prospettive. Hoffmeister interviene più direttamente nel materiale del corso rispetto a Kimmerle, perché accorpa i diversi frammenti in un testo organico, suddiviso nei seguenti capitoli: A) La coscienza; B) La prima potenza della memoria e del linguaggio; C) La seconda potenza dello strumento; D) La terza potenza del possesso e della famiglia; E) Lo spirito del popolo. Secondo Hoffmeister, nei capitoli A, B, C e D viene analizzato lo spirito soggettivo, mentre nel capitolo E – «Lo spirito del popolo» – lo spirito oggettivo (cfr. J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 88-108). Sulla base di questa indicazione, la trattazione del linguaggio non si esaurisce all'interno dello spirito soggettivo (il capitolo B), perché essa, costituendo la prima parte del capitolo E, rientra di fatto e a pieno titolo anche all'interno dello spirito oggettivo. Kimmerle presenta il materiale del corso nella forma di otto frammenti (dal 15 al 22) e due allegati. Tuttavia l'ordine nel quale i frammenti vengono presentati rispetta l'articolazione del sistema (cfr. G. Cantillo, "Introduzione", in G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. XIV). Kimmerle sostiene che il frammento 22 corrisponde verosimilmente ad una sezione «B. Esistenza Reale», che va a completare la precedente sezione «A. Esistenza Formale» del frammento 20 (cfr. K. Düsing – H. Kimmerle, "Einleitung", in G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, Felix Meiner, Hamburg 1986, pp. XXII-XXIII. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale dell'opera di Hegel con la sigla: JS I). Si può quindi supporre, seguendo l'indicazione di Kimmerle, che il sistema della filosofia dello spirito del corso del 1803/4 sia articolato in due parti distinte. Nella prima parte – «A. Esistenza Formale» – le tre potenze dello spirito sono analizzate l'una di seguito all'altra: I potenza (linguaggio), II potenza (lavoro), III potenza (famiglia). La prima potenza costituisce la forma della coscienza teoretica, la seconda potenza la forma della coscienza pratica e la terza potenza la forma della coscienza etica. Nella seconda parte – «B. Esistenza Reale», che coincide con il frammento 22 – Hegel analizza le stesse tre potenze nella stessa successione, ma da un diverso punto di vista sistematico, ossia considera come queste tre potenze esistono concretamente in un popolo. Hegel è esplicito su questo punto: «Le potenze precedenti» – linguaggio, lavoro e famiglia – «sono ideali, esse sono esistenti soltanto e per la prima volta in un popolo» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 55). Il linguaggio diviene «il linguaggio di un popolo», ossia la lingua di una determinata comunità (*ibid.*); il lavoro del singolo soggetto nei confronti della natura diventa il «lavoro universale», ossia il lavoro sociale – conforme a una determinato stadio di meccanizzazione e divisione del lavoro nella comunità (ivi, p. 56); il possesso (bene di famiglia) diventa proprietà. Secondo Cantillo qui, nel frammento 22, si incontra «un importante nucleo di penetranti riflessioni su quel livello dello "spirito oggettivo" intermedio tra famiglia e Stato» (G. Cantillo, "Introduzione", cit., p. XVI). Il passaggio dall'esistenza formale all'esistenza reale dello spirito corrisponde quindi a quello che successivamente Hegel chiamerà il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo.

Nel corso di filosofia dello spirito del 1803/4, il linguaggio, il lavoro e la famiglia sono le tre forme dello spirito – rispettivamente dello spirito teoretico, dello spirito pratico e dello spirito etico – che distinguono l'uomo dall'animale.<sup>12</sup> Nel linguaggio (spirito teoretico) e nel lavoro (spirito pratico), il mondo naturale, sensibile e materiale viene superato in un mondo culturale, ideale, spirituale. Il linguaggio rappresenta il «dominio ideale» dell'uomo sulla natura, mentre il lavoro rappresenta il «dominio reale» dell'uomo sulla natura.<sup>13</sup> Linguaggio e lavoro mediano il rapporto tra il soggetto e l'oggetto: il linguaggio è il medio della coscienza teoretica – il segno linguistico (nome) è il «medio esistente» tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto<sup>14</sup> – mentre il lavoro è il medio della coscienza pratica. Il lavoro forma (*bildet*) il mondo naturale, nel senso che nel lavoro l'uomo nega l'oggetto naturale e lo rende il prodotto del proprio lavoro, un oggetto culturale (materia lavorata): il Sé – il soggetto – pone la cosa, forma il mondo naturale nel lavoro. Nel linguaggio l'uomo nega l'oggetto naturale (*das Ding*, il referente extralinguistico, la cosa singolare, materiale, transeunte che propriamente è l'oggetto dell'intuizione sensibile) e lo rende un segno linguistico (*die Sache*, la cosa universale, spirituale, durevole, la rappresentazione che è il significato del nome): il Sé – il soggetto – pone la cosa, forma il mondo naturale nel linguaggio.<sup>15</sup>

Il soggetto che forma il mondo naturale nel linguaggio – ossia il Sé che ha il «potere di dare nomi» – non è però il singolo individuo, ma quel «grande individuo universale» che Hegel definisce lo «spirito del popolo».<sup>16</sup> Il

<sup>12</sup> In questo senso il primo corso di filosofia dello spirito di Hegel può essere interpretato come una antropologia filosofica. Sul contenuto antropologico dei primi scritti di Hegel fino al 1801, cfr. R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 19.

<sup>14</sup> Ivi, p. 23.

<sup>15</sup> Il mondo naturale (essere) – il mondo sensibile e materiale – è negato e superato dall'uomo nel linguaggio, ossia in un mondo di segni e rappresentazioni (significati), in un «mondo ideale», spirituale: «il linguaggio è la morte del mondo sensibile» (G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cit., § 159, p. 224); il linguaggio è «l'ideale annientamento dell'esteriore» (Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 56). Il linguaggio è la prima «relazione negativa alla natura» (ivi, p. 13). Hegel, e su questo tornerò più avanti, parla esplicitamente della «formazione del mondo nel linguaggio [*Die Bildung der Welt zur Sprache*]» (ivi, p. 56 [JS I, p. 26]). Cosa intende dire? La natura non è in «grado di conseguire alcun prodotto assoluto, durevole», mentre nel nome la coscienza consegue un «prodotto durevole» (ivi, p. 17). In natura, infatti, tutte le cose «sempre mutano e trascorrono», sono cioè qualcosa di strutturalmente contingente e di transeunte, mentre invece nel «mondo ideale» dei nomi le cose ottengono una seconda esistenza, un'esistenza «durevole» (*ibid.*). In natura tutte le cose sono singolari, ma nei nomi ottengono una seconda esistenza, una «esistenza universale» (ivi, p. 56). Il linguaggio deve «annientare, porre idealmente le cose singole [*einzelne Dinge*]» ed è in questo senso che il linguaggio è la «natura posta idealmente» dallo spirito, dal Sé (ivi, pp. 16, 55 [JS I, pp. 193, 226]). È il soggetto che «pone la cosa [*das Ding setzt*]», che forma il mondo nel linguaggio (ivi, p. 69 [G. W. F. Hegel *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1987, p. 171. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: JS III]). Si tratta di un'attività creativa: la denominazione è la «prima forza creativa» che lo spirito esercita e non il passivo adeguarsi del soggetto ad una realtà già data in natura (ivi, p. 74).

<sup>16</sup> Ivi, pp. 73, 9.

linguaggio è infatti «l'opera di un popolo», è un prodotto radicalmente sociale e collettivo: «*il linguaggio è solo in quanto linguaggio di un popolo*»; «Solo in quanto opera di un popolo *il linguaggio è l'esistenza ideale dello spirito*». <sup>17</sup> Il riferimento è al frammento 22, dove Hegel analizza sempre lo stesso oggetto (il linguaggio), ma da una diversa prospettiva rispetto alla prima parte del corso: il linguaggio qui non è più interpretato come il «medio esistente» <sup>18</sup> tra il soggetto e l'oggetto, ma come il «medio esistente» tra i soggetti che appartengono a una determinata comunità, come la lingua di un popolo, come la prima e più immediata forma di esistenza dell'intersoggettività. Diversi studi sottolineano l'importanza del frammento 22 del corso del 1803/4, perché è qui che viene analizzato il rapporto tra il linguaggio e l'intersoggettività. <sup>19</sup> Nel saggio sulla *Filosofia dello spirito jenese* dal titolo *Lavoro e interazione*, Habermas, invece, identifica la famiglia con il concetto di «interazione sociale», con il medio dell'intersoggettività, ed esclude da questo concetto il linguaggio e il lavoro. <sup>20</sup> Il rapporto tra il soggetto e l'oggetto caratterizzerebbe infatti, secondo Habermas, sia il linguaggio che il lavoro, mentre il rapporto soggetto-soggetto, ovvero il rapporto tra i soggetti, caratterizzerebbe invece la famiglia. <sup>21</sup> Questa interpretazione, a mio avviso, non tiene conto del fatto che nel frammento 22 del corso del 1803/4 si assiste ad un mutamento della prospettiva di sistema dalla quale gli stessi oggetti – il linguaggio e il lavoro – vengono analizzati.

Nel frammento 22, il processo di apprendimento della lingua materna si delinea come la forma più originaria della *Bildung*, della formazione, della

<sup>17</sup> Ivi, p. 55. In tedesco non c'è l'opposizione funzionale dei termini «linguaggio» e «lingua», ma esiste solo il termine *Sprache* (cfr. T. De Mauro, "Note", in F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, trad. it. a cura di T. De Mauro, Bari, Laterza 1978, p. 391-92). Nel frammento 22, la facoltà umana del linguaggio (universale) esiste «*solo in quanto linguaggio di un popolo [Sprache eines Volks]*», solo come lingua determinata (particolare) (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 55 [JS I, p. 226]). Questo significa che all'uomo «il linguaggio è originariamente dato come singola lingua [*Einzelsprache*]» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, Manoscritto, Lezioni del WS 1975/1976, catalogazione del Coseriu-Archiv: A XVII, Neuphilologische Fakultät – Eberhard Karls Universität Tübingen, Versione trascritta al computer, p. 16, traduzione mia). Sulla diversità semantica delle lingue nella filosofia di Hegel, cfr. Id., *Zu Hegels Semantik*, in «Kwartalnik Neofilologiczny», n. XXIV, 1977, pp. 183-93.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 23.

<sup>19</sup> Cfr. E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt. Teil II: Schleiermacher und Hegel*, Vorlesung im WS 87/88, Nachschrift von C. Dern, U. Maier und H. Weber, Tübingen 1993, pp. 158-80; Id., *Die Sprache in der Philosophie Hegels I*, Manoscritto, Lezioni del WS 1974/1975, catalogazione del Coseriu-Archiv: A XVII, Neuphilologische Fakultät – Eberhard Karls Universität Tübingen, Versione trascritta al computer, pp. 4-14, 22-26; Id., *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., pp. 1-20; C.-F. Lau, *Hegels Urteilkritik*, Wilhelm Fink, München 2004, pp. 92-97; V. Höhle, *Hegels System*, Felix Meiner, Hamburg 1998, p. 406; T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Felix Meiner, Hamburg 1969, pp. 70-73.

<sup>20</sup> Cfr. J. Habermas, *Lavoro e interazione*, trad. it. a cura di M. G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975.

<sup>21</sup> L'interpretazione di Coseriu è diametralmente opposta a quella di Habermas: il linguaggio è «la forma fondamentale dell'essere con gli altri», perché è ciò «che rende possibile l'essere con l'altro» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., pp. 19, 7, traduzione mia).

cultura. Il soggetto individuale non dà i nomi alle cose, non crea il linguaggio, ma apprende la lingua del proprio popolo:

La formazione del mondo nel linguaggio [*Die Bildung der Welt zur Sprache*] è presente in sé. [...] essa cade nell'educazione [*fällt sie in die Erziehung*]; essa per la coscienza diveniente [*für das werdende Bewußtsein*] è presente come mondo ideale, come la natura inorganica, e la coscienza in questo modo non ha da liberarsi della natura, ma deve trovare per l'idealità di questa la realtà, cercare per il linguaggio il significato, che è nell'essere [...] alla coscienza resta, per così dire, solo l'attività formale di riferire l'uno all'altro questi [il linguaggio e l'essere] che già ci sono.<sup>22</sup>

Si tratta di un passaggio gravido di contenuti, che merita di essere analizzato dettagliatamente. Il mondo naturale e sensibile è già formato nella lingua del popolo a cui la «coscienza diveniente» appartiene. La lingua del popolo è il «mondo ideale» che deve essere appreso dalla «coscienza diveniente». Il linguaggio è definito come «mondo ideale» perché rappresenta l'idealizzazione della natura, e cioè la negazione e il superamento del mondo naturale e sensibile (singolare, transeunte, materiale) nel mondo dei segni (universale, durevole, spirituale), nel mondo dei nomi. La «coscienza diveniente» non deve «liberarsi dalla natura», non deve cioè dare i nomi alle cose, «creare» il linguaggio: tanto il mondo naturale (essere) quanto il mondo linguistico (la lingua del proprio popolo) da sempre «già ci sono» per la «coscienza diveniente». <sup>23</sup> Hegel qui non parla ancora di «coscienza», ma piuttosto di «coscienza diveniente»: si può infatti parlare della coscienza propriamente detta solo quando il processo di apprendimento del linguaggio è stato portato a compimento. <sup>24</sup> La «coscienza diveniente» deve imparare a riferire il linguaggio all'essere: non c'è un rapporto diretto e immediato del soggetto con l'essere (mondo naturale), ma per l'uomo, a differenza dell'animale, questo rapporto passa originariamente per la mediazione dei segni della lingua madre. Con l'apprendimento del linguaggio si forma la figura della coscienza teoretica: è nel linguaggio che il soggetto diviene consapevole del mondo naturale e si costituisce quindi come soggetto cosciente.

È il passaggio dal regno delle immagini al regno dei nomi che determina il risveglio dello spirito nella figura della coscienza teoretica: il «mondo, la natura non è più un regno di immagini [...], bensì un regno di nomi»<sup>25</sup>;

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 56 [JS I, pp. 226-27].

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Il «linguaggio è il concetto esistente della coscienza»; «La coscienza esiste dapprima come memoria e il suo prodotto, il linguaggio» (ivi, pp. 25, 18).

<sup>25</sup> Ivi, p. 75. Il nome è indipendente tanto dall'intuizione spazio-temporale quanto dall'immagine della cosa: «Pel nome *leone*, noi non abbiamo bisogno né dell'intuizione di un tale animale, e neppure dell'immagine; ma il nome, in quanto noi l'intendiamo, è la rappresentazione semplice e senza immagine» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it.

«Quel regno delle immagini è lo spirito *sognante*, che ha a che fare con un contenuto che non ha alcuna realtà, alcun esserci. Il risveglio dello spirito è il *regno dei nomi*; ad un tempo qui c'è la scissione, lo spirito è in quanto coscienza; ora per la prima volta le sue immagini hanno verità»<sup>26</sup>; è «l'esercizio della memoria» – ossia della facoltà che «ha da fare sempre solamente con segni»<sup>27</sup> – «il primo *lavoro* dello spirito ridestato come spirito».<sup>28</sup> Come nella sensazione vige un rapporto di immediata unità tra il soggetto

a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1989, § 462, p. 456). Noi «*pensiamo* nel nome», ma per pensare non abbiamo bisogno del supporto di alcuna immagine: è per questo motivo che Hegel privilegia la scrittura alfabetica rispetto a quella geroglifica (cfr. *ivi*, § 459, pp. 449-55). L'immagine consiste di parti che stanno tra loro in una determinata relazione spaziale: l'immagine è «molteplicità», è «*relazione delle parti*», l'«immagine è una molteplice» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 71). I nomi, invece, sono «*semplici*, in sé conchiusi», perché nel nome «la molteplicità dell'immagine è cancellata» (*ivi*, p. 76; cfr. anche G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, pp. 452-53). Il segno linguistico (nome) permette di sintetizzare le molteplici parti dell'immagine: «la sintesi del molteplice è legata alla funzione rappresentativa dei segni che permettono l'identificazione degli oggetti» (J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., p. 32). Il superamento del regno delle immagini nel regno dei nomi viene concepito come il superamento del mondo sensibile: «La rappresentazione concreta viene, in generale, attraverso il *segno della parola*, trasformata in qualcosa *che non è immagine*, che si identifica con il segno. (L'immagine viene uccisa [*Das Bild wird ertötet*] e la parola rappresenta l'immagine. [...] Il linguaggio è la morte del mondo sensibile [*Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt*] nel suo essere determinato immediato, il suo essere superato in un essere determinato, il quale è un appello che risuona in tutte le essenze rappresentanti)» (G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cit., § 159, p. 224-25 [G. W. F. Hegel, "Texte zur Philosophischen Propädeutik", in *Werke: in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, Bd. 4, p. 52]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: PhPr). Il linguaggio «risuona in tutte le essenze rappresentanti», in tutti i singoli soggetti; l'immagine, invece, «non ha alcuna vera *realtà*, è *qualcosa di soggettivo*» (Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 22). Solo nel linguaggio questo irriducibile elemento di soggettività (singolarità) viene superato ed il soggetto si rapporta ad una realtà oggettiva (universale) e cioè ad una realtà intersoggettivamente condivisa.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 458, p. 448.

<sup>28</sup> Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 78. Nell'*Enciclopedia* il passaggio dal sonno alla veglia dello spirito è il passaggio dalla prima alla seconda sezione dello «Spirito soggettivo», ossia dall'«Antropologia» – che ha come proprio oggetto l'«anima» – alla «Fenomenologia» – che ha come proprio oggetto la «coscienza». L'anima è «soltanto il *sonno* dello spirito», è lo spirito che non si è ancora risvegliato, che non ha ancora varcato la soglia della vita cosciente (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 389, p. 381). Il destarsi dell'anima è il sorgere della figura della coscienza: «*Nell'anima si desta la coscienza*»; «*l'essere per sé* dell'anima sveglia, concepito in modo concreto, è *coscienza e intelletto*» (*ivi*, §§ 387, 398, pp. 379, 388). Sensazione (*Empfindung*) e sentimento (*Gefühl*) sono due diverse forme dell'«anima». Nella sensazione e nel sentimento «rimane ancora estranea l'opposizione di chi sente e di ciò che è sentito, del soggettivo e dell'oggettivo» (G. W. F. Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 8-10, vol. III, § 400, *Zusatz*, p. 100, traduzione mia. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: E); per questo motivo l'anima viene anche definita come «il concetto *esistente*, l'esistenza dello speculativo» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 403, p. 396). La coscienza, al contrario, è proprio la forma dell'opposizione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Poiché il linguaggio è il modo di esistenza originario dello «spirito che appare come coscienza» (K. Löwith, *Hegel und die Sprache*, in «Die neue Rundschau», n. 76, 1965, p. 285, traduzione mia), nell'*Enciclopedia* il luogo proprio della sua trattazione non può essere l'«Antropologia»: per Hegel, come è noto, sensazioni e sentimenti sono ineffabili (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., §§ 20, 447, pp. 35, 439; si veda anche Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 58).

senziente e l'oggetto sentito, così vige un rapporto di immediata unità tra l'immaginazione e l'immagine: il soggetto che immagina non è ancora cosciente dell'immagine del proprio oggetto.<sup>29</sup> Solo con il linguaggio «c'è la scissione» tra il soggetto e l'oggetto e «lo spirito è in quanto coscienza».<sup>30</sup>

Questa posizione di Hegel mi sembra molto simile a quella sostenuta successivamente da Humboldt:

[...] l'uomo è originariamente congiunto al mondo; sull'originaria unità di uomo e mondo si fonda la possibilità di ogni conoscenza. Questa unità viene scissa con l'atto della riflessione nel quale l'uomo si pone di contro gli oggetti (*Gegen-stände*) determinandosi egli

<sup>29</sup> La difficoltà di comprendere la contrapposizione tra immagine e nome, consiste nel fatto che l'immagine deve essere concepita come non designata dal nome. L'immagine dell'oggetto «non esiste esteriormente» al singolo soggetto che l'immagina: il soggetto è in un rapporto di immediata unità con l'immagine, perché l'immagine dell'oggetto – a differenza del segno linguistico (nome) – non è un «essere per sé fuori dell'individuo», ossia non ha alcuna forma di esistenza autonoma ed indipendente dall'immaginazione del singolo soggetto (Id., *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 22, 23). A differenza dell'immagine, il nome ha una forma sensibile e materiale di esistenza: il suono articolato. Hegel non si stancherà mai di insistere sull'importanza di questo «esserci», di questa «esistenza» dello spirito: il nome «esiste esteriormente» al singolo soggetto ed è grazie a questa sua forma di esistenza che può essere intersoggettivamente condiviso. Sarebbe un errore scambiare l'immagine, intesa come l'oggetto proprio dell'immaginazione, con l'oggetto della percezione visiva (cfr. K. Löwith, *op. cit.*, pp. 284-91). La percezione è la seconda figura della Coscienza nella *Fenomenologia* e, in quanto risultato dell'esperienza della «certezza sensibile», ha già alle sue spalle il linguaggio. La percezione appartiene già alla vita cosciente e consapevole dello spirito, mentre l'immaginazione appartiene alla notte «inconscia» dello spirito; l'immagine «è qualcosa di soggettivo», mentre l'oggetto della percezione è intersoggettivamente condiviso (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 70, 22). Hegel infatti afferma che solo «nel regno dei nomi [...] per la prima volta le sue immagini hanno verità» (ivi, p. 75): solo nel linguaggio io percepisco. Proprio perché l'uomo è dotato di linguaggio, la percezione umana è diversa da quella animale.

<sup>30</sup> *Ibid.* Con la facoltà dell'immaginazione, secondo Löwith, l'uomo non si è ancora separato dal mondo sensibile in modo conforme alla coscienza, «non si è ancora posto di fronte [*gegenüber*] al mondo», perché «immagine e immaginazione sono ancora indivisi [*ungeschieden*]» (K. Löwith, *op. cit.*, p. 286). L'uomo deve prendere «distanza [*Abstand*]» dalla natura, «perché solo da questa distanza la natura può trasformarsi per lui in oggetto» (ivi, p. 285): tra gli uomini e il mondo naturale si pone un sistema di segni. Il segno linguistico (nome) è il terzo che allontana, separa il soggetto da un rapporto diretto e immediato con l'oggetto. La percezione umana è diversa dalla percezione animale: «Case e animali sono cose reali», ma senza i nomi «noi non vedremmo tali cose»; «Noi percepiamo il mondo attraverso il linguaggio, in questo medio spirituale» (ivi, p. 288, traduzione mia). Anche per Coseriu non come immagine, ma solo come «Vor-stellung» – come rappresentazione, come significato di un nome – un oggetto «si trova di fronte a me come qualcosa che è presente» ed io sono cosciente di esso (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels I*, cit., p. 36, traduzione mia). Il linguaggio, secondo l'interpretazione di Coseriu, delimita l'essere. Le cose esistono in natura, ma sono per l'uomo solo nel linguaggio: la coscienza è in grado di riconoscere e di identificare solo quegli oggetti per i quali ha acquisito, attraverso l'apprendimento della lingua madre, segni linguistici (nomi) determinati e distinti. Il linguaggio è un sistema di segni distinti e la coscienza ha come oggetto ciò che la lingua in sé ha già distinto (cfr. ivi, pp. 33-48; E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., pp. 182-84). Secondo Habermas solo «con il linguaggio e nel linguaggio la coscienza e l'essere della natura in forza della coscienza si differenziano» e, dunque, «si può realizzare la sintesi dei momenti distinti dell'io e della natura come mondo dell'io»: il linguaggio «interrompe il dettato dell'osservazione diretta e ordina il caos delle molteplici sensazioni identificando gli oggetti» (J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., pp. 32, 35, 33).



stesso come soggetto. Questo atto, necessario affinché si costituisca da un canto l'Io e dall'altro il mondo, è un atto linguistico.<sup>31</sup>

Nel corso del 1803/4, la critica alla figura della coscienza teoretica e, dunque, alla forma dell'opposizione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, si basa proprio sulla concezione del linguaggio.<sup>32</sup> Il filosofo, infatti, non si mette dal punto di vista della coscienza teoretica e, dunque, della separazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, ma dal punto di vista dello spirito, dell'unità, del medio, del linguaggio. Il segno linguistico (nome) è interpretato come il «medio esistente» tra il soggetto e l'oggetto, come il «terzo in cui sono in relazione», come il loro «reale essere-uno»: nel linguaggio, secondo Hegel, tanto il soggetto e quanto l'oggetto si tolgono come opposti e sono «uno solo».<sup>33</sup> Per comprendere questa interpretazione, è necessario analizzare la teoria del segno linguistico delineata in questo corso. In altre opere, ad esempio nell'*Enciclopedia*, l'unico luogo del sistema dedicato alla trattazione del segno linguistico è lo spirito soggettivo: il segno linguistico (nome) è la forma sensibile (intuizione acustica) di un contenuto (significato), è, in altre parole, l'unione di una «intuizione» sensibile (suono articolato) e di una «rappresentazione semplice» «senza intuizione e immagine».<sup>34</sup> Nella teoria del segno del corso del 1803/4, invece, convergono entrambe le prospettive di sistema – spirito soggettivo e oggettivo – dalle quali viene analizzato il linguaggio, ed è per questo che Hegel afferma qualcosa di più e di diverso rispetto all'*Enciclopedia*. Nel segno linguistico (nome) vengono tolti (superati) tanto l'oggetto (la cosa designata, il referente extralinguistico) quanto il soggetto (singolare, individuale): il nome «è in sé, *durevole*, indipendentemente dalla cosa [*Ding*] e dal soggetto».<sup>35</sup> Il significato del nome ha, secondo Hegel, un'esistenza autonoma sia rispetto all'oggetto sensibile (cosa designata) che rispetto al singolo soggetto: il «significato» del nome è indipendente tanto da «ciò che significa» (l'oggetto materiale) quanto da «ciò per cui ha significato» (il soggetto individuale).<sup>36</sup> In che senso nel segno linguistico (nome) è supera-

<sup>31</sup> D. Di Cesare, "Introduzione", in W. v. Humboldt, *La diversità delle lingue*, trad. it. a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1993, p. XXXI.

<sup>32</sup> Il filosofo, a differenza della coscienza, sa che l'opposizione tra «l'essente cosciente e ciò di cui *esso è cosciente*» è solo apparente, perché entrambi i lati – il soggetto e l'oggetto – «sono essenzialmente la stessa cosa» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito genese*, cit., p. 11).

<sup>33</sup> Ivi, pp. 23, 13.

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 462, p. 455. Tanto Coseriu quanto Derrida sottolineano l'analogia tra Hegel e Saussure nell'interpretazione del segno linguistico (nome). Il rapporto arbitrario tra «rappresentazione» e «intuizione» sensibile è, secondo Coseriu, simile al rapporto «*signifiant-signifié*» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels I*, cit., p. 40). Derrida, nel saggio *Il pozzo e la piramide*, mette in relazione l'analisi del linguaggio di Hegel (*Enciclopedia*) e di Saussure (*Corso di linguistica generale*): «Il segno unisce una "rappresentazione indipendente" e un'"intuizione", in altri termini un concetto (significato) e la percezione sensibile (di un significante)» (J. Derrida, *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 120).

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito genese*, cit., p. 25.

<sup>36</sup> Ivi, p. 24.

ta (tolta) la cosa? Nel senso che il significato del nome non è l'oggetto sensibile, naturale, singolare, transeunte – la cosa materiale (*Ding*), il referente extralinguistico – ma l'oggetto ideale, culturale, universale, durevole – la cosa spirituale (*die Sache*), la rappresentazione universale, il significato del nome. In che senso nel segno linguistico è superato (tolto) il soggetto? Nel senso che il significato del nome non dipende da ciò che il singolo soggetto «intende» con esso, perché il nome «ha il suo significato in se stesso».<sup>37</sup> Il riferimento è al frammento 22, dove il linguaggio è analizzato dal punto di vista dello spirito oggettivo: non è il singolo individuo a determinare il significato di un segno linguistico (nome), perché questo significato è in realtà radicalmente sociale e collettivo, ossia è comune a tutti i membri del popolo al quale quell'individuo appartiene. Il significato del segno linguistico (nome) è determinato dalla lingua del popolo: attraverso il processo di apprendimento della lingua materna, i singoli individui apprendono i segni linguistici (nomi) e, dunque, i loro significati. Il significato del nome non è una rappresentazione individuale e soggettiva, ma piuttosto una rappresentazione universale, intersoggettiva ed in questo senso oggettiva.<sup>38</sup> Hegel, infine, fa riferimento a quello che Saussure chiamerà il «significante», ossia alla natura fonetica del linguaggio, a quella peculiare forma di esistenza sensibile e materiale del segno linguistico (nome) che è il suono articolato: si tratta di un'intuizione acustica che si dispiega nella dimensione del tempo.<sup>39</sup> Il linguaggio orale è «un esserci [*ein Dasein*]» che, nel momento stesso in cui è udito, «immediatamente si toglie, si estingue»<sup>40</sup>, scompare, dilegua, perché il suono articolato, dispiegandosi nella dimensione tempo, per esistere deve necessariamente scomparire: il suono articolato è «l'esistenza nel tempo, – uno sparire dell'esistenza mentre è».<sup>41</sup> Nel segno linguistico (nome), quindi, vengono superati (tolti) non solo il soggetto e l'oggetto, ma anche la realtà (sensibile e materiale) del segno stesso: «il segno come *un*

<sup>37</sup> Ivi, p. 25.

<sup>38</sup> Sulla base di questi passi della *Filosofia dello spirito jense*, Lau interpreta come non strumentale la concezione del linguaggio di Hegel. Cfr. C.-F. Lau, *op. cit.*, pp. 92-97.

<sup>39</sup> Il passaggio dal mondo naturale al mondo spirituale dei segni linguistici, può anche essere anche letto come passaggio dall'intuizione spaziale (visiva) delle cose all'intuizione temporale (uditiva) delle parole.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 73-74 [JS III, p. 175].

<sup>41</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, p. 449. Il linguaggio «esiste nell'elemento dell'aria, come una esteriorità, nell'elemento della libera, informe fluidità» e «perciò non si fissa, [ma] immediatamente cessa [di essere] proprio mentre è» (Id., *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 25). In «quanto sonoro e articolato», il linguaggio per esistere deve scomparire, per essere deve cessare di essere (ivi, p. 26): il suono, infatti, «è un'esteriorità che si sopprime nel suo sorgere con la stessa sua esistenza e sparisce in se stessa» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, trad. di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1963, p. 994). Il «linguaggio è la pura esistenza ideale dello spirito: è una cosa che, percepita, è tornata in se stessa [*es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt*]» (Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, tomo 3, vol. II, p. 52 [G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 20, vol. III, p. 106-07]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: GePh).

*che di reale* [deve] altrettanto immediatamente dileguare» e solo nel «nome è annullata la realtà per sé essente del segno». <sup>42</sup> Proprio perché il suono articolato, dispiegandosi nella dimensione del tempo, per esistere deve necessariamente dileguare nel suo «esserci», nella sua materialità, nella sua forma sensibile, il linguaggio orale è la forma di esistenza massimamente adeguata allo spirito. <sup>43</sup>

## 2. *Linguaggio e Bildung nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*

Se nel corso di Jena del 1803/4 Hegel identifica l'apprendimento della lingua madre con il processo di formazione della coscienza teoretica, nella *Fenomenologia*, invece, questo processo è semplicemente presupposto perché la *Fenomenologia*, in quanto «scienza dell'esperienza della coscienza», ha proprio la coscienza già formata come suo presupposto. La prima figura della coscienza che Hegel prende come oggetto, come è noto, è la certezza sensibile. Quale esperienza fa la certezza sensibile? La certezza sensibile parla ed esperisce la forza del linguaggio come tale. <sup>44</sup> Conformemente a quanto teorizzato nel corso del 1803/4, anche nella *Fenomenologia* il modo

<sup>42</sup> Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 24, 25. Perché per Hegel il segno «come un che di reale» – come forma di esistenza sensibile e materiale – «deve» dileguare? (ivi, p. 24) Perché quando l'intuizione sensibile «è adoprata come segno» riceve «la determinazione essenziale di essere superata»? (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, p. 449) L'intuizione sensibile del segno deve essere superata perché, per definizione, il segno rimanda ad un significato «altro» da ciò che è: «un segno è un che di sussistente, una cosa [*ein Ding*] [...] che ha però un significato altro da quel che è» (Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 24 [JS I, p. 200]). Tanto il «segno in generale» – la cui forma sensibile è l'intuizione visiva (spaziale) – quanto il segno linguistico in particolare (nome) – la cui forma sensibile è l'intuizione acustica (temporale) – devono rimandare ad un significato «altro» da sé. Nel caso del «segno in generale» – ad esempio della bandiera – è «l'intelligenza» che «cancella il contenuto immediato e peculiare di essa» – il pezzo di stoffa di determinati colori – «e le dà un altro contenuto come significato» – una determinata nazione (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 458, p. 448). Nel caso del nome, invece, il suono articolato si dispiega nella dimensione del tempo e, quindi, si toglie da sé, senza bisogno dell'intervento soggettivo dell'intelligenza. Per questo motivo, secondo Hegel, «la forma più vera dell'intuizione, quale segno, è l'esistenza nel tempo, – uno sparire dell'esistenza mentre è» (ivi, § 459, p. 449).

<sup>43</sup> Il segno grafico è un'intuizione visiva che si dispiega nella dimensione dello spazio, mentre il nome è un'intuizione acustica che si dispiega nella dimensione del tempo. Hegel, secondo Derrida, avendo concepito, analogamente a Saussure, la scrittura come la copia di un originale (il linguaggio orale), avrebbe teorizzato la superiorità del linguaggio orale sulla scrittura (cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, cit., pp. 107-52; Id., *Della Grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998, pp. 45-108).

<sup>44</sup> Non condivido quelle interpretazioni che tendono a separare la trattazione del linguaggio della *Filosofia dello spirito jenesse* dall'analisi della certezza sensibile nella *Fenomenologia dello spirito*. Questa tesi è di fatto sostenuta da chi afferma che la certezza sensibile parlerebbe un linguaggio ancora povero e imperfetto (cfr. A. Ferrarin, *Hegel e il linguaggio*, in «Teoria», n. VII, 1987, pp. 149-50; P. Virno, *Parole con parole*, Donzelli, Roma 1995, pp. 4, 13-14; J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1966, p. 22). Mi sembra invece corretto affermare che se nelle lezioni di Jena il processo di formazione della coscienza teoretica attraverso il linguaggio è tematizzato, nella *Fenomenologia* è presupposto (cfr. T. Bodammer, *op. cit.*, p. 82).

di esistenza originario in cui lo spirito appare come coscienza è il linguaggio.<sup>45</sup> Il punto centrale mi sembra il fatto che la coscienza «in sé» sia già spirito, ma non «per sé»: la coscienza – ovvero la forma dell’opposizione tra il soggetto conoscente e l’oggetto conosciuto – «in sé» è già spirito, ma non ne è consapevole. La coscienza, infatti, crede di avere a che fare direttamente con le cose, crede cioè di riferirsi immediatamente ai propri oggetti, al mondo sensibile e naturale (essere) che considera come l’altro da sé, ma in realtà non è così, perché tutti i suoi contenuti sono già mediati linguisticamente.<sup>46</sup> Il linguaggio è lo spirito inconsapevolmente esistente nella figura della coscienza teoretica: la coscienza non è consapevole del fatto che il suo rapporto con gli oggetti (mondo naturale) è già mediato dal linguaggio (mondo spirituale). Questo non significa – per usare le parole di Coseriu – che:

[...] il parlare sarebbe inconsapevole, ma piuttosto che la coscienza non si riferisce al linguaggio come tale quando pensa, poiché quando si pensa, si pensa già nel linguaggio: tutto è mediato linguisticamente. Proprio di questo il parlante non è consapevole. Ciò che per esempio il parlante chiama “mondo” o “oggetto”, è sempre già mediato linguisticamente, costituito e depositato immediatamente nel linguaggio.<sup>47</sup>

Il filosofo, invece, sa che la forma dell’opposizione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto che caratterizza la coscienza è solo apparente, perché in realtà «l’essenza è il *medio*»<sup>48</sup>, l’essenza è il linguaggio: il nome

<sup>45</sup> «Linguaggio e lavoro sono ugualmente modi di esistenza originari dello spirito che appare come coscienza» (K. Löwith, *op. cit.*, p. 285, traduzione mia). «La prima forma di esistenza dello spirito è la coscienza in generale»; «Il primo momento è il modo in cui lo spirito [...] è come coscienza, e il [modo in cui] esso in ciò si realizza, ovvero [lo spirito] in quanto *memoria e linguaggio*» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 18, 20).

<sup>46</sup> L’uomo non si rapporta ad una «natura che si dà prima e al di fuori dell’uomo [vor- und außermenschliche Natur]», ma piuttosto «immediato e primario per l’esperienza umana è, secondo la concezione di Hegel, un mondo già sempre formato linguisticamente» (T. Bodammer, *op. cit.*, p. 19-20). «In questo senso il “mondo” è sempre un mondo già mediato linguisticamente» (ivi, p. 240). «La natura è piuttosto già superata nel linguaggio stesso per l’uomo, e questo significa: essa è scomparsa per se stessa ed è entrata in una forma linguistica» (ivi, p. 19, traduzione mia).

<sup>47</sup> E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., p. 177, traduzione mia. «Il nome è la cosa [Der Name ist so die Sache]» e «Noi pensiamo nel nome» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 462, pp. 455, 456 [E, vol. III, p. 278]): questo significa che al soggetto «l’essere della cosa è dato solo attraverso il linguaggio» (E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., p. 183, traduzione mia). Il mondo è già mediato linguisticamente per il soggetto cosciente e, quindi, il pensiero di una realtà pre-linguistica, di una natura non umana – l’oggetto come ciò che è radicalmente opposto al soggetto, la natura come ciò che è radicalmente «altro» dallo spirito – non è, come afferma Bodammer, «il risultato di una riflessione secondaria» (T. Bodammer, *op. cit.*, p. 19, traduzione mia), ma piuttosto il risultato della mediazione linguistica vissuta in modo inconsapevole dalla coscienza. Il linguaggio media il rapporto tra l’Io e il mondo, tra pensiero e essere; la coscienza, tuttavia, non è consapevole di questo medio e, dunque, rimane ferma all’opposizione fra i due momenti.

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 27.

è il medio tra il soggetto e l'oggetto, il linguaggio è il medio tra il Sé e il mondo.<sup>49</sup>

Solo nel VI capitolo, dopo il lungo cammino fenomenologico attraverso le sezioni della Coscienza, della Autocoscienza e della Ragione, il soggetto giunge, nella *Fenomenologia*, a conoscersi come spirito. Questo processo dialettico può essere sintetizzato nel modo seguente: la coscienza va a fondo e viene a galla lo spirito. Lo spirito è definito come «*Io che è Noi, e Noi che è Io*»<sup>50</sup>: nel VI capitolo viene in primo piano l'intersoggettività. Il soggetto non è dato per natura, non è cioè qualcosa di originario (l'individuo singolo e astrattamente isolato), ma si costituisce come tale solo nella relazione con gli altri soggetti, è il risultato di un processo di socializzazione, di cultura, di educazione, è «formato» dalla comunità sociale e storica in cui si colloca. Si può allora affermare che nella *Fenomenologia* il rapporto soggetto-oggetto (coscienza) venga sostituito dal rapporto tra i soggetti (spirito)? A questa domanda, a mio parere, si deve rispondere negativamente, perché le diverse figure della coscienza teoretica – certezza sensibile, percezione e intelletto – non incarnano diversi tipi di rapporto del soggetto singolo, astrattamente isolato, nei confronti dell'oggetto, dell'uomo con il mondo sensibile, dell'Io con la natura. Il linguaggio, infatti, anticipa già nella prima figura della coscienza, la certezza sensibile, la dimensione dello spirito e, dunque, dell'intersoggettività: per la coscienza il mondo sensibile e naturale è già superato nel linguaggio, ossia in un mondo comune di segni e rappresentazioni (i significati dei segni), in un mondo intersoggettivamente condiviso.<sup>51</sup> Nel corso del 1803/4 Hegel, infatti, ha concepito il linguaggio non solo come il medio tra il soggetto e l'oggetto, ma anche al tempo stesso come il medio tra le autocoscienze indipendenti, come un prodotto radicalmente sociale, come la prima e più immediata forma di esistenza dello spirito di un popolo (la lingua del popolo) e, dunque, come la prima forma di esistenza dell'intersoggettività.<sup>52</sup> Questo non significa affermare sempli-

<sup>49</sup> La certezza sensibile incarna l'attitudine «originaria» della coscienza, vale a dire il suo ingenuo realismo: la coscienza crede di «trovare» il proprio oggetto come immediatamente dato nella natura (essere) e pensa che questo oggetto non abbia altra determinazione che di essere «altro» da sé. La critica a questa attitudine «originaria» della coscienza, a mio parere, si fonda proprio sulla concezione del linguaggio sviluppata nel corso di Jena del 1803/4.

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 152.

<sup>51</sup> Il «mondo comune [gemeinsame Welt]», il mondo intersoggettivamente condiviso, non è il mondo naturale, ma il mondo spirituale del linguaggio nel quale è superato il mondo naturale (cfr. E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., p. 8).

<sup>52</sup> La «teoria dell'agire comunicativo» proposta da Habermas intende «ricostruire il concetto hegeliano del contesto di vita etico» che avrebbe caratterizzato gli scritti giovanili di Hegel ed in particolare proprio la *Filosofia dello spirito jenesse* (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Bari, Laterza 1997, p. 317). Habermas vuole sostituire il «paradigma della conoscenza di oggetti» con il paradigma «dell'intesa fra i soggetti capaci di parlare e agire», e cioè vuole abbandonare il paradigma della coscienza (del soggetto cosciente astrattamente isolato) per approdare ad un paradigma che tenga conto dell'intersoggettività (ivi, p. 298). Hegel, a mio parere, non ha bisogno di compiere questa operazione: la forma coscienza teoretica, presupponendo il linguaggio, non è qualcosa di originario – che attiene cioè al rapporto

cemente che nel linguaggio si muove tutta l'esperienza umana, tanto l'atto soggettivo del conoscere quanto l'atto intersoggettivo del comunicare. Questo, piuttosto, significa affermare che lo stesso rapporto soggetto-oggetto, essendo mediato dal linguaggio, implica necessariamente il rapporto tra i soggetti: la coscienza si rapporta ad una realtà oggettiva in quanto i significati dei segni linguistici non sono rappresentazioni soggettive (individuali), ma sono rappresentazioni intersoggettivamente condivise (universali).<sup>53</sup> Non si tratta, quindi, della sostituzione del paradigma del rapporto soggetto-oggetto (coscienza) con il paradigma del rapporto tra i soggetti (spirito), ma nella *Fenomenologia* viene descritto il processo dialettico attraverso il quale la coscienza diviene consapevole di essere spirito.

Alla luce di quanto detto, si può finalmente tentare di rispondere alla domanda iniziale: cosa significa interpretare il linguaggio come «*l'esserci dello spirito*»?<sup>54</sup> Il linguaggio è «*l'esserci dello spirito*» in quanto è il medio delle autocoscienze indipendenti, la prima e più immediata forma di esistenza dell'intersoggettività. Si tratta di un *leit motiv* della concezione del linguaggio di Hegel: la «*parola sonora* [...] è il medio delle intelligenze, Logos, il loro vincolo razionale»<sup>55</sup>; il linguaggio «è il vero essere dello spirito in quanto spirito in generale – esso *c'è* [*da ist*] come unità di due liberi Sé»<sup>56</sup>; il linguaggio è «*l'esistenza universalmente comunicante*».<sup>57</sup> Il «*linguaggio è un universale, un che di riconosciuto in sé, di riecheggiante allo stesso modo nella coscienza di tutti; ogni coscienza parlante diviene in esso immediatamente un'altra coscienza*»<sup>58</sup>: ogni «*coscienza parlante diviene*» nel linguaggio «*un'altra coscienza*» perché nel linguaggio la coscienza individuale diventa coscienza universale, ovvero coscienza di coloro che ascoltano il suo discorso.

Il soggetto si costituisce come tale entrando in relazione con gli altri soggetti, si forma cioè nella comunità sociale e storica in cui si colloca. Il soggetto ha una duplice esistenza – naturale e spirituale, individuale e universale – ed è nel rapporto con gli altri che il soggetto si estranea da sé, supera la propria singolarità e si innalza all'universalità realizzando la sua natura spirituale. In due importanti passi del VI capitolo della *Fenomenologia*, Hegel interpreta l'effettualità della *Bildung* – ovvero del processo di estraneazione attraverso cui il singolo Sé si innalza nella relazione con

del singolo soggetto, astrattamente isolato, con la natura – ma deriva direttamente dall'esperienza dell'interazione sociale, dall'inserimento dell'individuo in una comunità, in un popolo.

<sup>53</sup> Solo nel linguaggio si è «in possesso di una realtà oggettiva nella misura in cui questa realtà vale allo stesso modo anche per gli altri»; solo nel «linguaggio io mi rapporto a una realtà, che non è solo per me, ma allo stesso tempo per altri» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., p. 19, traduzione mia).

<sup>54</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 178, 191.

<sup>55</sup> Id., *Scritti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di A. Negri, Bari, Laterza 1962, p. 155.

<sup>56</sup> Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 73-74.

<sup>57</sup> Ivi, p. 25.

<sup>58</sup> Ivi, p. 55.

gli altri soggetti all'universalità – come linguaggio: è in questo senso che il linguaggio del Sé, ossia il discorso dell'autocoscienza, diventa l'oggetto dell'analisi di Hegel. È opportuno soffermarsi brevemente sulla traduzione. De Negri, forse per non confondere *vernehmen* con *wahrnehmen*, ovvero con il percepire proprio della seconda figura della coscienza, traduce sistematicamente *vernehmen* con «avvertire». In realtà il verbo *wahrnehmen* designa propriamente la percezione visiva delle cose, mentre *vernehmen* la percezione acustica delle parole.<sup>59</sup> Hegel infatti, ogni volta che si riferisce alla percezione del linguaggio orale, utilizza il verbo *vernehmen*. Traducendo *vernehmen* con «avvertire» si perde, a mio giudizio, questo significato del termine, rendendo forse più oscura la lettura dei seguenti due passi:

Il linguaggio è infatti *l'esserci* del puro Sé come Sé; in esso la *singolarità per sé essente* dell'autocoscienza come tale entra nell'esistenza, cosicché la singolarità è *per altri* [...]. L'Io è *questo* Io, – ma parimente Io *universale*. Il suo apparire è altrettanto immediatamente l'alienazione e il dileguare di *questo* Io, ed è, quindi, il suo restare nella sua universalità. L'Io che si esprime viene *avvertito* [*ist vernommen*]; è un contagio, ov'esso è passato immediatamente nell'unità di coloro per i quali esiste; ed è autocoscienza universale. – Che esso venga *avvertito* [*Daß es vernommen wird*], in ciò il suo *esserci* stesso è immediatamente *svanito* [...]. Questo dileguare è dunque esso stesso immediatamente il suo restare; ed è il suo proprio sapere di sé; il suo sapere di sé come di un Sé che è passato in un altro Sé, che è stato avvertito ed è universale [*das vernommen worden und allgemeines ist*].<sup>60</sup>

Ancora una volta noi vediamo quindi il *linguaggio* come l'*esserci* dello spirito. Il linguaggio è l'autocoscienza che è *per altri*, che è immediatamente data *come tale*, e che come *questa* è universale. Esso è il Sé che si separa da se stesso, che si fa oggettivo come puro Io = Io, che in questa oggettività si mantiene come *questo Sé*, e che non di meno confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza; esso avverte se stesso tanto quanto è avvertito dagli altri [*es vernimmt ebenso sich, als es von den andern vernommen wird*]; e l'avvertire [*das Vernehmen*] è appunto l'*esserci fattosi Sé*.<sup>61</sup>

Il singolo Sé si oggettiva nel discorso, si fa linguaggio. Questo «esserci» è il suono articolato che si dispiega nella dimensione del tempo e, quindi, per esistere necessariamente deve dileguare. La dialettica della natura fonetica

<sup>59</sup> Il participio passato di *vernehmen* viene tradotto da Cantillo con «appreso», ma in nota aggiunge: «*vernommen* (anche: “percepito”, “sentito”, “udito”)» (ivi, p. 73-74 [JS III, p. 175]).

<sup>60</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 61 [G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1988, p. 335]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: PhG.

<sup>61</sup> Ivi, vol. II, p. 178 [PhG, p. 428].

del linguaggio viene a coincidere con la dialettica del Sé: nel linguaggio, «questo Io» (singolare) si estranea da sé e immediatamente dilegua, si fa altro e diventa «Io universale», «autocoscienza universale», autocoscienza di coloro che ascoltano il suo discorso.<sup>62</sup> Si tratta di un doppio movimento: l'interno si fa esterno – il Sé si fa linguaggio, «esserci», suono articolato (il linguaggio viene pronunciato) – e l'esterno si fa interno – il linguaggio, l'«esserci», il suono articolato si fa Sé (il linguaggio viene percepito). Ciò che è soggettivo diventa oggettivo (suono articolato) e ciò che è oggettivo (suono articolato) viene udito e diventa intersoggettivo.

Nel linguaggio l'Io si fa altro, si oggettiva e torna in sé «come l'unità identica di se stesso e di sé come opposto»: «L'Io è questo Io, – ma parimente Io universale».<sup>63</sup> Il processo di estraniamento che il Sé sperimenta nel linguaggio è la cultura. Il linguaggio, nella *Fenomenologia*, non è la sola, ma è una delle possibili forme di oggettivazione dell'individuo nel mondo effettuale: parlando, il singolo soggetto entra in relazione con gli altri soggetti, si estranea da sé e si universalizza.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Ivi, vol. II, p. 61.

<sup>63</sup> Ivi, vol. II, pp. 60, 61.

<sup>64</sup> Simon fa riferimento ai passi del VI capitolo della *Fenomenologia* nei quali l'effettualità della estraneazione e della *Bildung* viene interpretata come linguaggio, per sostenere che per Hegel non sarebbe il lavoro l'essenza dell'uomo, così come aveva interpretato il giovane Marx, bensì il linguaggio (cfr. J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, cit., pp. 95-111). In realtà, secondo Hegel, il singolo individuo si estranea da sé e si oggettiva nell'elemento dell'intersoggettività (mondo sociale e storico) non solo nel linguaggio, ma, ad esempio, anche nel lavoro o nell'azione. Il linguaggio non è la sola, ma è una delle possibili forme di oggettivazione del soggetto nell'intersoggettività e, dunque, nel mondo effettuale. Il concetto di *Bildung* ha infatti per Hegel tanto un significato teoretico quanto un significato pratico. Nel V capitolo della *Fenomenologia*, ad esempio, lavoro e linguaggio vengono trattati in parallelo: la «mano» che lavora, «dopo l'organo del linguaggio» costituisce «prevalentemente il mezzo con il quale l'uomo giunge all'apparenza e all'attuazione»; «Linguaggio e lavoro sono estrinsecazioni nelle quali l'individuo non si conserva né si possiede più in lui stesso, anzi fa uscire l'interno completamente fuori di sé e lo lascia in balia di altro» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 261, 258-59). I risultati degli atti linguistici e pratici dell'individuo si staccano dal singolo soggetto e sono «in balia» degli altri, sono cioè «in balia» del giudizio e dell'interpretazione che ne danno gli altri soggetti. Tanto il linguaggio quanto l'azione realizzano la dialettica della *Bildung*, ossia di quel processo in cui il soggetto, entrando in relazione con gli altri soggetti, si estranea da sé – dalla propria singolarità – e si universalizza. Tanto nel parlare quanto nell'agire il soggetto sperimenta lo stesso processo di estraniamento: «nel linguaggio e nell'azione l'interno facendosi un Altro, si dà in balia dell'elemento della trasmutazione, elemento che distorce la parola parlata e l'operazione compiuta, ne fa qualcos'altro da ciò ch'esse sono in sé e per sé come azioni di questo determinato individuo» (ivi, vol. I, p. 259). Da un lato la verità di ciò che l'individuo sente o opina – ossia di ciò che è strutturalmente soggettivo, singolare e ineffabile – è ciò che egli riesce effettivamente a comunicare agli altri quando parla; dall'altro lato la verità dell'intenzione che muove l'individuo all'azione è ciò che egli effettivamente riesce a realizzare nel mondo sociale e storico: è in questo senso che, per usare la terminologia di Weber, la morale della responsabilità deve prendere il posto della morale del convincimento. L'individuo deve essere sempre in grado, secondo Hegel, di sopportare l'estraneazione inerente ai suoi atti linguistici e pratici, ossia deve accettare che gli altri «distorcano» continuamente il significato delle sue parole e delle sue intenzioni. Ciò che l'individuo è in sé – potenzialmente o virtualmente – acquisisce effettualità e realtà solo nel linguaggio e nelle azioni di quell'individuo. Ciò che il soggetto è, passa quindi necessariamente per il rapporto con gli altri soggetti: i risultati degli atti linguistici e pratici dell'individuo non dipendono dalle sue opinioni o dalle sue intenzioni, bensì dal giudizio che ne danno gli altri



Nel frammento 22 della *Filosofia dello spirito jenesse* il linguaggio è interpretato come la prima e più immediata forma di esistenza dello spirito di un popolo, ossia come la lingua del popolo, come un determinato sistema di segni; nel VI capitolo della *Fenomenologia*, invece, il linguaggio è il discorso del Sé, ossia è quel processo di oggettivazione dell'autocoscienza che avviene in ogni atto linguistico. Nell'*Enciclopedia* Hegel distingue «il discorso e il sistema di questo, il linguaggio [*die Rede, und ihr System, die Sprache*]»<sup>65</sup>, anticipando la distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*.<sup>66</sup> Oggetto della trattazione del VI capitolo della *Fenomenologia* è il discorso del Sé: le diverse figure dell'autocoscienza che si succedono storicamente, vengono delineate da Hegel analizzando i loro discorsi.

Il linguaggio è la più immediata forma di esistenza dell'intersoggettività, ossia del mondo sociale e storico in cui l'individuo è formato e immerso. Ogni determinata forma dello Spirito, ogni forma particolare del mondo storico ed effettuale è quindi caratterizzata da un determinato linguaggio: è in questo senso che il linguaggio si deve coniugare al plurale e si deve parlare dei "linguaggi" del VI capitolo della *Fenomenologia*.<sup>67</sup> Nel «mondo dell'eticità», nel mondo greco, il «linguaggio» è quello della «legge e del comando»<sup>68</sup>: il riferimento è alla comunità greca, dove «il singolo s'identifica con le leggi e con i costumi della *polis*» in modo immediato.<sup>69</sup> L'analisi dello «spirito estraniato», ovvero del rapporto di estraneazione tra la coscienza e il mondo storico effettuale, inizia con la trattazione del mondo feudale, dove il linguaggio è quello del «consiglio». Il feudatario, il «supremo vassallo» afferma di dare il proprio «consiglio» al sovrano (potere dello Stato) «per il bene universale»; in realtà il linguaggio del «consiglio»

sogetti. Per Hegel – come è noto – non è l'individuo il principio di spiegazione del mondo, ma è il mondo il principio di spiegazione dell'individuo. Chi rifiuta l'interazione sociale è l'anima bella: l'anima bella si chiude nel proprio solipsismo e non solo non agisce, ma non riesce neanche più a comunicare con gli altri soggetti (cfr. C. De Bortoli, "Hegel prima del discorso", in G. Coccoli – C. Marrone (a cura di), *Simbolo metafora e linguaggi*, Gutenberg, Roma 1998, pp. 105-17). L'anima bella «rifiuta di fare uscire il proprio interno nell'esserci del discorso» e si chiude «nel silenzio consistente nel trattenere sé in sé medesimo» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 191). All'anima bella «manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere», la forza di esperire quell'estraneazione di sé che il soggetto sperimenta nel linguaggio. Il suo «discorso» è «avvertito [*vernommen*]» solo da lei stessa, non dagli altri, e le ritorna quindi indietro come un «eco» (ivi, vol. II, p. 183). Il discorso dell'anima bella è un monologo incompreso dagli altri, è un delirio: essa infatti «è sconvolta fino alla pazzia e si consuma in tistiche nostalgiche» (ivi, vol. II, p. 193).

<sup>65</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, p. 449 [E, vol. III, p. 278].

<sup>66</sup> Cfr. E. Coseriu, *Lezioni di linguistica generale*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, p. 15. Sull'influenza della filosofia del linguaggio di Hegel nella linguistica di Saussure, cfr. Id., *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., pp. 158-59.

<sup>67</sup> «È al livello della *Bildung* che Hegel definisce esplicitamente la relazione linguaggio-autocoscienza come Spirito: ogni stadio dello sviluppo intellettuale, ogni determinata forma dello Spirito, ha il suo linguaggio distinto, la sua peculiare forma di espressione» (D. J. Cook, *Language in the philosophy of Hegel*, Mouton, The Hague-Paris 1973, p. 85, traduzione mia).

<sup>68</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 60.

<sup>69</sup> F. Chiereghin, *La «Fenomenologia dello spirito»*, Carocci, Roma 2000, p. 122.

si rivela piuttosto come il modo in cui il soggetto (vassallo) tenta di preservare se stesso e i propri interessi nei confronti del potere dello Stato.<sup>70</sup> Nel mondo feudale, infatti, la condizione di estraneazione dell'autocoscienza nei confronti del potere dello Stato non si oggettiva nel suo linguaggio, ma nel sacrificio «fino alla morte» per il proprio sovrano, nell'«eroismo del muto servizio»: il vassallo deve essere fedele fino alla morte al suo sovrano, deve cioè essere disposto a sacrificare al potere dello Stato la sua vita, il suo «esserci», il suo corpo, ma non la sua personalità, le sue opinioni, la sua volontà, la sua dignità, il suo «puro Sé».<sup>71</sup> È nel «linguaggio dell'adulazione» e nel «linguaggio della disgregazione» che, a differenza di quanto accade nel «linguaggio del consiglio», si oggettiva invece la condizione di estraneazione dell'autocoscienza nei confronti delle due potenze del mondo effettuale (potere dello Stato e ricchezza).<sup>72</sup>

Il «linguaggio dell'adulazione» è quello del suddito, o meglio del nobile, del cortigiano, nei confronti del proprio sovrano (potere dello Stato): l'autocoscienza, dichiarando al re che è «*un monarca che non ha limiti*», che è «un'essenza» che «non ha chi gli stia a paro», pone la propria «essenza» fuori di sé e aliena al potere dello Stato (al sovrano) il proprio «essere in sé», la sua volontà, la sua personalità, «il suo stesso Io».<sup>73</sup> Il passaggio storico dal potere dello Stato (mondo feudale) alla ricchezza (mondo borghese), determina il mutamento del linguaggio del Sé: come l'autocoscienza aveva un suo linguaggio «nei confronti del potere dello Stato [*gegen die Staatsmacht*]» – «il linguaggio dell'adulazione» – così ora essa «ha anche un suo linguaggio nei confronti della ricchezza [*hat es auch Sprache gegen den Reichtum*]» – il «linguaggio della disgregazione» – «ma ancora di più la sua rivolta ha un proprio linguaggio [*noch mehr aber hat seine*

<sup>70</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 59, cfr. pp. 59-60.

<sup>71</sup> Ivi, vol. II, pp. 59, 63.

<sup>72</sup> Per Hegel «il vero sacrificio» è quello in cui l'individuo «si dona così completamente come nella morte, tuttavia mantenendo sé in siffatta alienazione» (ivi, vol. II, p. 60). Il «vero sacrificio» non è cioè quello che il vassallo sperimenta con la morte, ma quello che il Sé sperimenta prima nel «linguaggio dell'adulazione» e successivamente nel «linguaggio della disgregazione»: «Ma questa estraneazione» – prosegue infatti Hegel – «accade soltanto nel linguaggio, che qui si presenta nel suo significato peculiare» (*ibid.*). In questi due linguaggi, il Sé non aliena alle potenze del mondo effettuale (al potere dello Stato e alla ricchezza) la propria vita, ma il «puro Io», la propria personalità, la propria dignità.

<sup>73</sup> Ivi, vol. II, p. 64. Con il «linguaggio dell'adulazione», il potere dello Stato assume la forma della monarchia assoluta (cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 495-98). Il Sé si rivolge al potere dello Stato con il nome proprio del monarca: nella coscienza di tutti il singolo individuo è collocato al vertice del potere. Il potere statale cessa così di essere quello che era stato fino ad allora – ossia un'entità monolitica, teocratica, astratta – e prende coscienza di sé come singolo individuo: «mediante il nome il potere è il monarca» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 64). Tuttavia nel momento in cui Luigi XIV afferma «Lo Stato sono io», il potere ha in realtà già abbandonato la corte di Versailles ed è passato alla ricchezza, ovvero alle banche, ai finanziari, ai poteri economici. Si tratta della solita movenza hegeliana: quando una forma (in questo caso la monarchia) raggiunge la sua maturità (diventa assoluta), essa dilegua.

*Empörung ihre Sprache*]).<sup>74</sup> Il linguaggio dell'autocoscienza nei confronti della ricchezza, ossia il «linguaggio della disgregatezza», si caratterizza quindi come il linguaggio della rivolta. Höhle interpreta l'analisi dei diversi linguaggi nel VI capitolo della *Fenomenologia* come uno dei primi trattati di sociolinguistica della storia del pensiero.<sup>75</sup> In questo quadro il «linguaggio dell'adulazione» si potrebbe interpretare come l'espressione di un rapporto sociale di sottomissione/dominio e il «linguaggio della disgregatezza» come l'espressione di un rapporto sociale di conflitto/ribellione. L'intersoggettività, d'altra parte, nella *Fenomenologia* è concepita come un ambito di contrasti e non di armonia. Si potrebbe certamente obiettare che in quest'opera il linguaggio rappresenta anche il medio del riconoscimento reciproco tra le autocoscienze, ovvero il possibile luogo della loro riconciliazione: il «linguaggio sorge soltanto come il medio di coscienze indipendenti e riconosciute».<sup>76</sup> Qui, tuttavia, il riferimento è al linguaggio della confessione reciproca tra le autocoscienze, dove la trattazione dello «spirito» lascia il posto alla trattazione dello «spirito assoluto». Il «reciproco riconoscimento» si realizza infatti quando le due autocoscienze si confessano e si perdonano reciprocamente il male commesso: «La parola della conciliazione [*Das Wort der Versöhnung*] tra le due autocoscienze è «il Dio apparente in mezzo a loro».<sup>77</sup> Con queste parole Hegel passa dalla trattazione della storia – il VI capitolo, «Lo Spirito» – alla trattazione della religione – il VII capitolo, «La Religione».

Il «linguaggio della disgregatezza», che per Hegel è il «linguaggio perfetto»<sup>78</sup> dello spirito estraniato, sarà oggetto del § 4. Il § 3 è un'introduzione al § 4: è necessario infatti fare alcune considerazioni preliminari sulla figura del Sé estraniato nel mondo della ricchezza. Confido nel fatto che questa ultima parte della trattazione, possa fornire un ulteriore tassello per chiarire la definizione del linguaggio come «l'esserci dello spirito».<sup>79</sup>

### 3. Il soggetto disgregato nel mondo della ricchezza

Nel mondo della ricchezza ha luogo la forma più estrema di estraneazione del soggetto, ovvero il «Sé resosi una cosa [*das zum Dinge gewordene Selbst*]», la coscienza reificata: Io sono ciò che ho.<sup>80</sup> La personalità del Sé dipende dalla possibilità di impossessarsi o meno del denaro e, dunque, è «assoluta impersonalità»: si può essere belli o brutti, rispettati o disprezzati

<sup>74</sup> PhG, p. 342, traduzione mia. Mi sembra che De Negri, traducendo *Sprache* con «voce» ed *Empörung* con «indignazione», indebolisca il senso di questo passo (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 70).

<sup>75</sup> Cfr. V. Höhle, *op. cit.*, p. 407.

<sup>76</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 179.

<sup>77</sup> Ivi, vol. II, pp. 194, 196.

<sup>78</sup> Ivi, vol. II, p. 70.

<sup>79</sup> Ivi, vol. II, pp. 178, 191.

<sup>80</sup> Ivi, vol. II, p. 71 [PhG, p. 344]. Cfr. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 449.

a seconda del denaro che si ha. Per ottenere il denaro e riuscire a sopravvivere, il Sé vende la sua «personalità», il suo «intimo Io» ad un altro Sé, a chi possiede la ricchezza, e diventa quindi una cosa, un individuo «appartenente a un altro». <sup>81</sup> In questo senso, la ricchezza è la «potenza che domina il Sé [die Macht über das Selbst]». <sup>82</sup>

La coscienza che fa esperienza del mondo della ricchezza è il nipote di Rameau, protagonista dell'omonima opera di Diderot, opera interpretata in queste pagine della *Fenomenologia*. <sup>83</sup> Perché questo personaggio incarna perfettamente la disgregazione dell'Io descritta da Hegel? Chi è il nipote di Rameau?

Il nipote di Rameau tenta inizialmente di diventare un compositore come suo zio, il celebre musicista, ma ben presto si ritrova a non avere i mezzi per sopravvivere. «Se non c'è gloria c'è zuppa», ed eccolo, quindi, adulatore, giullare, ruffiano e parassita, godere dei favori di Bertin, un ricco finanziere: «Fare il mestiere del cortigiano, perdio! Frequentare i potenti, studiarne i gusti, prestarsi alle loro fantasie, servire i loro vizi, approvare le loro ingiustizie: ecco il segreto». <sup>84</sup> In questo modo è però costretto a rinunciare definitivamente al suo potenziale talento: «E come sarebbe possibile sentire, elevarsi, pensare, rappresentare con forza, frequentando una razza di gente come quella che occorre vedere per vivere, in mezzo ai discorsi che si fanno e a quelli che si ascoltano?». <sup>85</sup>

Intraprende allora con fierezza la carriera di adulatore e di buffone e si compiace di essere in questo «mestiere» il meglio che offre la piazza: «Sono un uomo raro nel mio genere, molto raro». <sup>86</sup> Egli è cosciente di essere quello che è – un adulatore, un mentitore, un giullare, un ruffiano, un uomo costretto a calpestare quotidianamente la propria dignità – solo per ricevere in cambio «tavola, letto, abito, soprabito, pantaloni e 10 franchi al mese», di essersi venduto per sopravvivere: «Chi può essere assoggettato a una si-

<sup>81</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. II, pp. 68, 67.

<sup>82</sup> Ivi, vol. II, p. 69 [PhG, p. 342].

<sup>83</sup> *Il nipote di Rameau* è l'unica opera dalla quale vengono esplicitamente citati numerosi passi nella *Fenomenologia* (cfr. ivi, vol. II, pp. 48, 73, 92). Quest'opera di Diderot è definita da Engels un «capolavoro di dialettica» (F. Engels, *Antidühring*, trad. it. di G. De Caria, Edizioni Rinascita, Roma 1956, p. 26). Marx fa riferimento a *Le neveu de Rameau* in due lettere a Engels, la prima del 20 luglio 1852 e la seconda del 15 aprile 1869. In quest'ultima lettera, Marx definisce *Il nipote di Rameau* come un «capolavoro, unico nel suo genere» e riferisce dettagliatamente a Engels il «commento di Hegel», ossia gli fornisce un lungo resoconto di queste pagine della *Fenomenologia* (K. Marx, *Carteggio Marx-Engels*, vol. V, trad. it. di S. Romagnoli e E. Cantimori Mezzomonti, Edizioni Rinascita, Roma 1951, pp. 356-57). Cfr. J.-C. Bourdin, «Hegel lecteur de Diderot. Le neveu de Rameau dans la *Phénoménologie de l'esprit*», in M. Vadée – J.-C. Bourdin (a cura di), *La philosophie saisie par l'histoire. Hommage à Jacques D'Hondt*, Kimé, Paris 1999, pp. 165-79; J.-C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français du XVIIIe siècle*, Méridiens-Kilnck-sieck, Paris 1992.

<sup>84</sup> D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, trad. it. di L. Herling Croce, Rizzoli, Milano 1981, pp. 150, 99.

<sup>85</sup> Ivi, p. 149.

<sup>86</sup> Ivi, p. 113.

mile parte? Solo un miserabile che trova per tal mezzo, due o tre volte alla settimana, come calmarsi i crampi dello stomaco».<sup>87</sup>

Il suo ruolo principale è quello di fare il buffone e il pagliaccio per intrattenere e divertire gli altri – il finanziere e la sua corte di parenti e amici – ma un giorno decide di divertirsi anche lui: «Io devo far passare loro la noia, è il patto: ma qualche volta devo divertirmi anch'io».<sup>88</sup> Il riferimento è all'episodio centrale di quest'opera, episodio che avrà come conseguenza la cacciata del nipote di Rameau dalla casa del finanziere Bertin. Tutto nasce da una battuta di spirito pronunciata da Rameau all'arrivo dell'abate La Porte durante un pranzo a casa di Bertin:

Si serve, si fanno gli onori della tavola all'abate, lo si mette a capotavola. Entro. Lo scorgo. «Come abate», gli dico, «presiedete voi? Per oggi, va bene. Ma domani discenderete di un posto, se non vi dispiace, dopodomani di un altro, e così di posto in posto, sia a destra che a sinistra, finché dal posto che prima di voi occupai anch'io una volta, e dopo di me Fréron, e dopo Fréron Dorat, e dopo Dorat Palissot, voi diverrete stazionario accanto a me povero diavolo come voi, *che siedo sempre come un maestoso cazzo fra due coglioni*».<sup>89</sup>

Alla rabbia del finanziere che immediatamente lo accusa di fronte a tutti essere un «pezzente», Rameau prontamente risponde: «E sarei qui se non lo fossi?».<sup>90</sup> Con queste parole Rameau esprime la piena consapevolezza della propria reificazione: egli è sì un aduttore e un buffone, ma lo è solo per denaro, lo è solo perché è un «pezzente». Dicendo a Bertin che la sua adulazione verso di lui altro non è che un mezzo per ottenere denaro, altro non è che una «adulazione ignobile»<sup>91</sup>, una commedia, una menzogna, un inganno, Rameau di fatto si ribella e afferma una sua personalità altra, non mercificata, non sottomessa, non alienata. Il nipote di Rameau sostiene inoltre che la sua abiezione è una condizione comune a tutti gli uomini, anche allo stesso Bertin: all'esclamazione del finanziere «Rameau siete un impertinente», egli risponde «Lo so, e voi mi avete ricevuto proprio per questo».<sup>92</sup> Rameau dice per una volta la verità, rinnega la propria sottomissione e si ribella.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 120, 106.

<sup>88</sup> Ivi, p. 119.

<sup>89</sup> Ivi, p. 117. La frase evidenziata in corsivo, in cui Rameau definisce se stesso e i suoi vicini in modo osceno, non è espressa in francese, ma in italiano. Rameau conosce l'italiano, così come conosce bene la musica italiana, che predilige rispetto a quella francese (cfr. A. Negri, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. IV, 1975, pp. 494-97). Nel momento stesso in cui è triviale, Rameau dimostra anche di essere colto: «Ma ho un linguaggio così ibrido e confuso: metà da uomo di mondo e letterato, metà gergo di mercato» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 145). Quella disgregata è, secondo Hegel, la «coscienza colta».

<sup>90</sup> Ivi, p. 118.

<sup>91</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 70.

<sup>92</sup> D. Diderot, *op. cit.*, p. 118.

In questa occasione Rameau, secondo Hegel, esprime molto più di una battuta di spirito, in quanto rivela «il generale inganno di se medesimo e degli altri; e l'impudenza di enunciare questo inganno è appunto perciò la suprema verità».<sup>93</sup> Rameau riconosce di essersi venduto per interesse, ma sostiene che gli altri non sono migliori di lui perché tutti fanno lo stesso, perché tutti sono reificati nel mondo della ricchezza e, quindi, la sua abiezione è in realtà una condizione universale.<sup>94</sup> Rameau esprime con sprezzante ironia il fatto che tutti i commensali di Bertin sono presenti a quella tavola semplicemente per ottenere favori e privilegi, proprio come lui, che però è l'unico ad ammetterlo. Tutti i commensali presenti alla tavola di Bertin sono di fatto dei «pez-zenti» che «si riconciliano di fronte alla scodella» e sono capaci come lui di mandar giù qualsiasi affronto, purché venga loro assicurato il pasto.<sup>95</sup> Egli, equiparandosi agli altri nella comune abiezione, esprime tutto il disprezzo che nutre ad un tempo per se stesso e per gli altri, e ride ad un tempo della sua condizione e di quella degli altri.

Il ricco finanziere Bertin decide allora di cacciarlo dalla sua casa ed il nipote di Rameau capisce subito che avrebbe fatto meglio a tacere: «ma è la tua lingua maledetta che avresti dovuto morderti prima».<sup>96</sup> Si lamenta immediatamente delle infauste conseguenze della sua azione: «Eri nutrito di buoni bocconi e ti nutrirai di rifiuti; ben alloggiato ma sarai sin troppo fortunato se ti ridaranno la tua soffitta; dormivi in un buon letto, e ti aspetta la

<sup>93</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 73.

<sup>94</sup> Quello della ricchezza è un mondo «in cui si loda la virtù, ma la si odia e la si fugge», in cui esistono «un'infinità di persone oneste che non sono felici, e un'infinità di persone felici senza essere oneste» (D. Diderot, *op. cit.*, pp. 42, 101). Tutta una certa cultura fatta di valori, di leggi e di doveri si rivela in realtà una mistificazione, un'ipocrisia sociale che crolla in un mondo dominato dalla spietatezza dei rapporti economici: tutto ciò che «ha continuità e universalità, ciò che si chiama legge, bene, diritto, è parimente sconnesso e andato a fondo» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 68). Il Sé è costretto ad usare ogni mezzo – anche illegale, anche disonesto – al fine di ottenere il denaro per sopravvivere: «E poi la miseria: la voce della coscienza e dell'onore è assai debole quando le budella reclamano» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 97). Da questo punto di vista, il nipote di Rameau sembra l'incarnazione *ante litteram* di un personaggio brechtiano: «Chi non vivrebbe ligio all'onestà, ma all'atto pratico non va, non va»; «Ma, ahimè, questa è la sorte di noi vivi: i mezzi scarsi e gli uomini cattivi» (B. Brecht, «L'opera da tre soldi», in *I capolavori di Brecht*, Einaudi, Torino 1963, p. 40). Il nipote di Rameau è un ladro, un ruffiano, un farabutto, ma sa anche che la fame, il bisogno e la miseria lo hanno portato ad essere quello che è. D'altra parte il suo modo di essere corrisponde perfettamente ai costumi della società perché, nel dipingere se stesso, Rameau non fa altro che descrivere il mondo in cui vive. Rameau è una persona disonesta, ma gli altri non sono certo migliori di lui: «persone di corte, finanziari, grossi commercianti, banchieri, uomini d'affari» sono «di una esorbitante ricchezza», ma solo «Dio sa come procurata» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 96). Tuttavia, poiché il potere è oramai passato nelle mani della ricchezza, onore e nobiltà non mancano mai a chi possiede il denaro: qualunque «cosa si faccia quando si è ricchi non si può mai essere disonorati» (ivi, p. 99); «Si è detto che «una buona rinomanza valeva più di una cintura dorata», tuttavia [...] vedo che oggi colui che ha una cintura dorata non manca mai di rinomanza» (*ibid.*). Il nipote di Rameau semplicemente «fa quello che fanno tutti» (ivi, p. 94), non è «né più né meno abominevole di loro», ma a differenza degli altri è «soltanto più franco, più conseguente; profondo talora nella sua depravazione» (ivi, p. 144).

<sup>95</sup> Ivi, p. 117.

<sup>96</sup> Ivi, p. 80.

paglia tra il cocchiere del signor Soubise e l'amico Robbé». <sup>97</sup> Pensa allora che la cosa migliore sarebbe umiliarsi e chiedere perdono, ma «una dignità propria della natura umana, che nulla può soffocare e che si risveglia senza ragione» glielo impedisce. <sup>98</sup> Eppure il suo destino Rameau lo conosce bene: dovrà rinnegare la propria ribellione, dovrà chiedere perdono a Bertin oppure vendersi a qualcun altro per sopravvivere. Il Sé, infatti, non può fare astrazione dal mondo della ricchezza, non può fare a meno del denaro, così come invece crede il filosofo del dialogo (ovvero lo stesso Diderot). <sup>99</sup>

Il nipote di Rameau esemplifica magistralmente la disgregazione che il soggetto subisce nel mondo della ricchezza. Per un verso la coscienza del nipote di Rameau è in relazione di eguaglianza con la ricchezza in quanto è reificata, in quanto ha alienato la propria personalità per ottenere denaro; per un altro verso però è in relazione di diseguaglianza rispetto alla ricchezza, perché è cosciente di questa alienazione e la rifiuta, si ribella. <sup>100</sup> La coscienza è e non è se stessa: nel mondo della ricchezza «il puro Io stesso è assolutamente decomposto». <sup>101</sup> Il nipote di Rameau si contraddice continuamente: disprezza gli uomini di genio accusandoli di essere dei farabutti nella vita privata, ma nello stesso tempo è afflitto dalla propria mediocrità ed esalta il crimine. Afferma di se stesso: «Nessuno mi conosce meglio di

<sup>97</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>98</sup> Ivi, p. 82.

<sup>99</sup> Nel mondo della ricchezza è «l'estraneazione di sé» che permette «l'autoconservazione [Selbsterhaltung]» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 72 [PhG, p. 344]). Rameau sa benissimo che l'unico esito della sua rivolta sarà quello di ricominciare ad umiliarsi, ad adulare, ad ingannare per sopravvivere. Chi non lo comprende, invece, è proprio il filosofo, ovvero lo stesso Diderot, l'Io del dialogo che, in parte disgustato e in parte scandalizzato da Rameau, lo definisce «pazzo, arcipazzo» perché non aspira a cambiare la sua vita (D. Diderot, *op. cit.*, p. 91). Con grande ironia Hegel, descrivendo la lotta tra l'illuminismo e la fede, fa un esplicito riferimento a questa posizione di Diderot nei confronti del nipote di Rameau: la «pura intellezione» – e cioè l'illuminismo – viene presentata come una filosofia edonistica che ha, rispetto alla fede, come «fine il male, il piacere e il possesso» e di conseguenza trova «scervellato» il fatto che il credente disprezzi e rifiuti il godimento e il piacere, «trova pazzesco» che il credente faccia voto di povertà, ma al tempo stesso «l'intellezione chiamerà pazzo colui» – il nipote di Rameau – «che per mangiare si provvede dei mezzi per mangiare davvero» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 102). Il filosofo, infatti, consiglia Rameau di cambiare vita, di ritirarsi dal mondo come Diogene, di «rinchiudersi nella propria soffitta, bere acqua pura, mangiare pane secco, e mettersi alla ricerca di se stessi» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 149). A questa prospettiva Rameau prontamente risponde: «Ah signor filosofo, la miseria è una cosa terribile! [...] Non so se essa aguzzi lo spirito del filosofo, ma certo raffreda diabolicamente la testa del poeta» (ivi, p. 150). Rameau ricorda al filosofo i tempi in cui aveva cercato di condurre un altro tipo di vita e di diventare un compositore: «si trattava di morir di fame o di fare qualcosa», per cui andava a suonare per strada come «un povero diavolo estenuato dalla fatica», sperando che qualcuno gli gettasse «un pezzo di pane» (ivi, p. 152). La conclusione di Rameau è perentoria: non è possibile creare «cose belle, in mezzo ad una simile indigenza!» (*ibid.*).

<sup>100</sup> La coscienza nobile – che è la coscienza che esprime il suo giudizio di eguaglianza con la ricchezza – e la coscienza spregevole – che è la coscienza che esprime il giudizio di diseguaglianza con la ricchezza – si unificano nella coscienza del nipote di Rameau e sono ora «la medesima coscienza» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 68).

<sup>101</sup> *Ibid.*

me», e anche: «Che il diavolo mi porti se so quel che sono». <sup>102</sup> È impossibile per lui «scegliere un partito e attenervisi», perché «nulla è più dissimile a lui di lui stesso». <sup>103</sup> Chi è il nipote di Rameau? Colui che mente o colui che dice la verità, colui che si sottomette o colui che si ribella, un uomo abietto o un uomo nobile? Il nipote di Rameau è un uomo completamente disgregato, una contraddizione vivente. Questa contraddizione traspare dal suo stesso aspetto fisico:

Talvolta è magro e scavato come un malato all'ultimo grado di consunzione: gli si potrebbero contare i denti attraverso le guance, si direbbe che abbia passato molti giorni senza mangiare, o che esca dalla Trappa. Il mese dopo è grasso e ben pasciuto come se non si fosse mai alzato dalla tavola di un finanziere [...]. Oggi con la camicia sporca, i pantaloni strappati, tutto lacero, semiscalzo, se ne va a testa bassa, sfugge, e si sarebbe tentati di chiamarlo per dargli l'elemosina. Domani incipriato, ben calzato, pettinato, elegante, cammina a testa alta, si fa notare, e lo scambiereste quasi per un galantuomo. <sup>104</sup>

Nel mondo della ricchezza, l'autocoscienza è definita come «l'assoluta autoeguaglianza nell'assoluta disgregatezza». <sup>105</sup> La forma logica di questa figura è la coincidenza del giudizio identico con il giudizio infinito: soggetto e predicato sono la stessa personalità del Sé e, dunque, la forma logica di questa autocoscienza è il giudizio identico o tautologico, ma, prosegue Hegel:

[...] questo giudizio identico è in pari tempo il giudizio infinito; infatti questa personalità è assolutamente scissa, e soggetto e predicato sono delle *entità senz'altro indifferenti*, delle quali l'una non riguarda l'altra; sono senza unità necessaria, addirittura in modo che ciascuna è la potenza di una personalità propria. <sup>106</sup>

L'Io è disgregato, la sua «personalità è assolutamente scissa» nel senso che ogni lato della sua personalità «è la potenza di una personalità propria» e cioè caratterizza potenzialmente una personalità del tutto differente e autonoma: Rameau che coltiva il proprio talento non è Rameau che vende la

<sup>102</sup> D. Diderot, *op. cit.*, pp. 79, 112.

<sup>103</sup> Ivi, pp. 72, 68.

<sup>104</sup> Ivi, p. 68.

<sup>105</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 70.

<sup>106</sup> Ivi, vol. II, p. 71. Sul giudizio infinito nella *Logica e metafisica* di Jena, cfr. F. Chiereghin, «La relazione del pensare», in G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, trad. it. a cura di F. Chiereghin, Quaderni di Verifiche, Trento 1982, pp. 368-70. Nella *Fenomenologia* Hegel fa riferimento al giudizio infinito non solo nel VI, ma anche nel V capitolo (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 287-91). Il luogo proprio della trattazione del giudizio infinito è la *Scienza della Logica* (cfr. Id., *Scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni, Laterza, Bari 1983, vol. II, p. 727-28). Sul ruolo del giudizio infinito nella filosofia del diritto di Hegel, cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 212-16.



sua personalità per denaro; Rameau che si vende per denaro non è Rameau che si ribella; Rameau che si ribella non è Rameau che si pente della sua ribellione ecc. È impossibile identificare un unico aspetto per definire la personalità di Rameau, perché lui «non è mai quel che è, ma sempre fuori di sé, e quando dite che è fuori di sé egli rientra in se stesso».<sup>107</sup> Nel mondo della ricchezza si disintegra l'unità del soggetto, si sfalda la sua identità: l'Io è reificato, estraniato, disgregato, diviso, lacerato, multiplo.<sup>108</sup>

La distinzione tra gli alti e i bassi ceti, tra il ricco e il cliente, tra la coscienza benefattrice e la coscienza ricevente il beneficio, tra il finanziere e il nipote di Rameau è in realtà solo apparente, in quanto tutti vivono in un comune stato di reificazione e di abiezione. Il mondo della ricchezza livella radicalmente tutte le coscienze rendendole cose e, dunque, rendendole identiche tra loro: ognuno è ciò che ha, ognuno è una «cosa accidentale [*ein zufälliges Ding*]», ed è in questo senso che la coscienza benefattrice «condivide con il cliente la abiezione».<sup>109</sup> Tuttavia, a differenza della coscienza ricevente il beneficio, la coscienza benefattrice, ossia la coscienza del ricco finanziere, non è affatto consapevole della propria abiezione e «alla rivolta subentra la tracotanza [*an die Stelle der Empörung tritt der Übermut*]»<sup>110</sup>: alla rivolta del cliente nei confronti della coscienza benefattrice, corrisponde la tracotanza della coscienza benefattrice nei confronti del cliente. In che senso la coscienza benefattrice è tracotante nei confronti del cliente? La polemica di Hegel verte contro la coscienza che il ricco ha di sé: il ricco finanziere immagina di essere, appunto, un benefattore. La ricchezza si sacrifica, «toglie la singolarità del godere soltanto per sé» e fa dono di sé ad un altro Sé permettendogli di sopravvivere, di esistere.<sup>111</sup> Si tratterebbe di una sorta di beneficenza, di elemosina, di dono altruistico nei confronti del cliente. La verità, invece, è che la coscienza benefattrice pensa di essersi comprata con il denaro il Sé di un altro ed esercita il proprio potere su di lui. Questo sacrificio della ricchezza, quindi, si rivela piuttosto come potere e dominio sul cliente, e il dono altruistico prende la forma della pura tracotanza: «in questa tracotanza [*in diesem Übermute*] che crede di aver conquistato con un pezzo di pane un altrui Io stesso e che opina di aver ottenuto con ciò l'assoggettamento dell'essenza più intima di lui, in questa superbia la ricchezza non tiene conto dell'intima indignazione dell'altro

<sup>107</sup> J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 506.

<sup>108</sup> Il nipote di Rameau, secondo Antimo Negri, è un «uomo senza qualità» *<ante litteram>*, e cioè, come il protagonista dell'opera di Musil, è una figura umana sempre diversa da se stessa e, dunque, non tipizzabile: «ha tutte le qualità», ma «non ne ha alcuna con cui lo si possa astrattamente definire» (A. Negri, *op. cit.*, p. 491). Galzigna dà invece «di questa lacerazione, di questa *Zerrissenheit*, di questo smembramento dell'Io» una lettura psicoanalitica: il soggetto viene definito «come Io multiplo, come Io discontinuo, come Io dissimile a sé» (cfr. M. Galzigna, «La psichiatria e il libertino», in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 232, 215).

<sup>109</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 69 [PhG, p. 342].

<sup>110</sup> *Ibid.* [PhG, p. 342].

<sup>111</sup> *Ivi*, vol. II, p. 69.

[*die innere Empörung des andern*]]» – dell’interiore rivolta dell’altro – «non tiene conto del pieno rifiuto di tutte le catene, non tiene di conto quella pura disgregatezza alla quale – dacché le è senz’altro divenuta ineguale l’*autoeguaglianza* dell’essere per sé, – è disgregata ogni eguaglianza, ogni sussistenza, e la quale disgrega fino in fondo l’opinione e l’intendimento del benefattore». <sup>112</sup>

La tracotanza della coscienza benefattrice non fa i conti con la disgregatezza dell’Io, con il fatto cioè che la coscienza del cliente è sì reificata, ma è anche cosciente di questa estraneazione, di questa mercificazione che rifiuta. La coscienza benefattrice non fa i conti con la «rivolta» (*Empörung*) del Sé, con la rivolta del nipote di Rameau. La coscienza benefattrice crede che la coscienza ricevente il beneficio debba essergli semplicemente grata e non si rende conto che la coscienza disgregata del cliente inverte ogni cosa nel suo contrario e, quindi, anche la gratitudine in rivolta: «Lo spirito della sua gratitudine è perciò il sentimento sia di questa profonda abiezione, sia anche della più profonda rivolta [*der tiefsten Empörung*]]». <sup>113</sup> Il sentimento di gratitudine verso il benefattore, verso il finanziere che lo mantiene e gli permette non solo di sopravvivere, ma anche di godere del consumo della ricchezza e dei piaceri del lusso, diventa, per il nipote di Rameau, la consapevolezza della propria abiezione, della propria reificazione: egli è consapevole di essere costretto ad adulare, «strisciare, avvilirsi e prostituirsi» per ottenere denaro. <sup>114</sup> Il sentimento di gratitudine, quindi, diventa immediatamente un sentimento di rivolta nei confronti del finanziere a cui ha alienato la sua personalità.

Come nella dialettica servo-padrone è l’esperienza del servo, il suo lavoro, che produce le successive figure (Stoicismo, Scetticismo e Coscienza infelice), così qui diventa filosoficamente rilevante l’esperienza del cliente, non del ricco che lo mantiene, il linguaggio della coscienza disgregata, non della coscienza benefattrice. Tanto la coscienza benefattrice quanto la coscienza del cliente sono infatti reificate nel mondo della ricchezza, ma la prima, a differenza della seconda, non arriva alla presa di coscienza della propria reificazione, della propria estraneazione, della propria disgregatezza. Il Sé che prende coscienza del mondo della ricchezza appartiene di fatto alla plebe: Rameau è un miserabile, un affamato che si vende per un pezzo di pane. <sup>115</sup> Tuttavia Rameau non ha nessun fine pratico, non ha

<sup>112</sup> *Ibid.* [PhG, p. 342].

<sup>113</sup> *Ivi*, vol. II, p. 68 [PhG, p. 341].

<sup>114</sup> D. Diderot, *op. cit.*, p. 156.

<sup>115</sup> L’analisi della ricchezza, nella *Fenomenologia*, prende le mosse dalla teoria del valore-lavoro e della mano invisibile della concorrenza di Adam Smith (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 52). Hegel interpreta fedelmente Smith, perché sottolinea entrambi gli opposti elementi presenti nella sua opera: «c’è la mano invisibile e c’è la ricchezza che produce povertà», miseria, bisogno estremo (F. Valentini, *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 129). Quello della miseria e della povertà della plebe è un problema che per Hegel resta aperto e insoluto anche all’interno di quello Stato moderno, figlio della rivoluzione francese, che rappresenta l’avvento del regno della razionalità e della libertà (cfr. *ivi*, p. 139;

alcuna intenzione di cambiare mondo, non è portatore di alcuna istanza ideale o utopistica. L'unico effetto della sua rivolta è la presa di coscienza della propria disgregatezza: il Sé «solo come autocoscienza ribelle [*nur als empörtes Selbstbewußtsein*] sa la propria disgregatezza, e, in questo saperla, si è immediatamente sollevato sopra di essa».<sup>116</sup>

#### 4. Il linguaggio della disgregatezza

A questo punto diventa chiaro perché, come accennato alla fine del § 2, il «linguaggio della disgregatezza» viene interpretato come il linguaggio della «rivolta» (*Empörung*).<sup>117</sup> Il linguaggio della rivolta è il linguaggio dell'ironia, della satira, dello scherno, della derisione, della battuta di spirito: «La coscienza disgregata che, consapevole della sua disgregatezza, la esprime, è la risata ironica [*das Hohngelächter*] sull'esserci nonché sulla confusione dell'intiero e su se stessi».<sup>118</sup> Il riferimento è al testo di Diderot e, più precisamente, alla battuta di spirito che ha indotto il finanziere Bertin a cacciare il nipote di Rameau dalla sua casa. Le due potenze del mondo effettuale (potere feudale dello Stato e ricchezza borghese) hanno reazioni diverse nei confronti della satira, della battuta di spirito, della «risata ironica» e sprezzante: il principe non poneva limiti all'ironia del giullare, mentre il finanziere Bertin, cacciando il nipote di Rameau dalla sua casa, dimostra che questa non è tollerata dalla ricchezza. Quello della ricchezza è un potere contingente e arbitrario, mentre:

[...] solo un potere indiscutibile può tollerare l'aggressione rituale del giullare. L'autorità del principe era nella sua essenza inattaccabile, e la parola del giullare, per quanto audace, non poteva insidiarla. L'autorità del finanziere non ha altro fondamento che una ricchezza generalmente di dubbia origine: è pertanto più vulnerabile: al minimo accenno di presa in giro, si sente attaccata; ricerca un divertimento immune da canzonatura.<sup>119</sup>

Il nipote di Rameau non ha la possibilità che aveva il giullare di trattare da pari a pari il principe, non può cioè permettersi di equipararsi a Bertin e alla sua corte, non può ridere ad un tempo di se stesso e degli altri. Il

P. Salvucci, *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 154; D. Losurdo, *op. cit.*, pp. 199-234). In queste pagine della *Fenomenologia*, tuttavia, il tema della miseria si presenta in tutta la sua radicalità, perché Hegel sta descrivendo la situazione storica della Francia prerivoluzionaria: il potere feudale dello Stato è stato soppiantato dalla ricchezza e non è ancora nato lo Stato moderno. Questo significa che non esiste ancora alcuna forma di conciliazione, di mediazione tra società civile e Stato: il sistema dei bisogni è lasciato totalmente in balia di se stesso e gli individui sono «calpestati dalla selvatichezza della vita economica» (F. Valentini, *op. cit.*, p. 139).

<sup>116</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 77 [PhG, p. 348].

<sup>117</sup> PhG, p. 342.

<sup>118</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 75 [PhG, p. 347].

<sup>119</sup> J. Starobinski, "Introduzione", in D. Diderot, *op. cit.*, p. 16.

giullare poteva attribuire al principe la sua stessa follia, ma il cliente, invece, non può permettersi di attribuire al finanziere e alla sua corte la sua stessa reificazione e abiezione. Il linguaggio della disgregatezza è ripetutamente definito come *geistreich*, «scintillante di spirito», «ricco di spirito» o «spiritoso».<sup>120</sup> Questa definizione rappresenta, a mio avviso, il filo conduttore della trattazione. Il linguaggio ironico e sarcastico è certamente *geistreich* e rientra quindi in questa definizione, ma non la esaurisce: tenterò di individuare le diverse accezioni che assume nel testo questa definizione.

Il linguaggio della disgregatezza si rivela *geistreich* innanzitutto rispetto al linguaggio serio del filosofo. L'opera di Diderot, infatti, è costruita in forma di dialogo tra un Io narrante – il filosofo, che poi è lo stesso Diderot – e il nipote di Rameau. Tanto il filosofo quanto il nipote di Rameau vivono nello stesso mondo effettuale dominato dalla ricchezza, ossia nella Francia prerivoluzionaria, ma i loro linguaggi sono radicalmente diversi.<sup>121</sup> Lo stesso Rameau è consapevole di parlare un linguaggio molto diverso rispetto a quello del filosofo: «E quando dico vizioso, è per parlare il vostro linguaggio; perché se veniamo a una spiegazione, potrebbe darsi che voi chiamaste vizio quel che io chiamo virtù, e virtù quel che io chiamo vizio».<sup>122</sup> Hegel contrappone i due linguaggi e li mette a confronto.

Il filosofo rimane fermo all'identità astratta dei diversi momenti (del bene col bene, del male col male), li fissa in valori che onora come veri e indipendenti dalla propria autocoscienza (la legge è legge, il diritto è diritto ecc.) e li irrigidisce in momenti distinti decisamente indisponibili a rovesciarsi nel loro opposto.<sup>123</sup> Il nipote di Rameau, invece, «nel suo discorso inverte tutto ciò che ha un tono solo perché questa identità con se stesso è mera astrazione, mentre nella sua effettualità è invece l'inversione in se stessa [*die Verkehrung an sich selbst*]».<sup>124</sup> Nel linguaggio della disgregatezza ogni momento si inverte nel suo contrario: «ciò che è determinato come buono è cattivo, ciò che è determinato come cattivo è buono»; «il cosiddetto nobile e buono è nella sua essenza l'inverso di se medesimo, al modo stesso che, per contro, il cattivo è l'eccellente».<sup>125</sup> Il disprezzo implica l'invidia, la modestia è indice di orgoglio, i vizi si rivelano virtù ecc. Come le due potenze effettuali – il potere e la ricchezza – si invertono l'una nell'altra perché il potere ora è nelle mani di chi possiede la ricchezza, così anche i concetti di bene e male sono «momenti che si invertono piuttosto l'uno entro l'altro [*alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im Andern*], e ciascuno è il contrario di se stesso».<sup>126</sup> Nel discorso del nipote di

<sup>120</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 73, 77 [PhG, pp. 345, 348].

<sup>121</sup> Ivi, vol. II, pp. 73-75.

<sup>122</sup> D. Diderot, *op. cit.*, p. 116.

<sup>123</sup> Cfr. A. Negri, *op. cit.*, pp. 478-82, 505-10.

<sup>124</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 74 [PhG, pp. 345-46].

<sup>125</sup> Ivi, vol. II, pp. 71-72, 74. Cfr. L. Pozzi D'Amico, «Le neveu de Rameau» nella «Fenomenologia dello spirito», in «Rivista critica di Storia della Filosofia», n. XXXV, 1980, pp. 291-306.

<sup>126</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 71 [PhG, p. 343].

Rameau, tanto le potenze del mondo effettuale (potere e ricchezza) quanto i criteri di giudizio della coscienza (bene e male) si invertono reciprocamente l'uno nell'altro: la «*pura cultura*» è proprio «questa assoluta ed universale inversione e estraneazione [*diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung*] dell'effettualità e del pensiero». <sup>127</sup> Non quello del filosofo, ma il linguaggio della disgregatezza è il «linguaggio perfetto» <sup>128</sup> dello spirito estraniato, perché è in esso che lo spirito prende pienamente coscienza della propria estraniamento e dell'estraneazione ed inversione di ogni cosa nel suo contrario. <sup>129</sup>

In uno dei saggi più autorevoli di queste pagine della *Fenomenologia – Hegel e il linguaggio dell'illuminismo* – Antimo Negri sostiene due importanti tesi interpretative che intendo prendere in considerazione. La prima tesi è la seguente: Negri afferma che il linguaggio del filosofo – della «coscienza retta» o «semplice» – e il linguaggio del nipote di Rameau – della coscienza «colta» o «disgregata» – «finiscono per configurarsi rispettivamente come linguaggio del *Verstand* e linguaggio della *Vernunft*, l'uno impegnato a fissare la scissione o tutte le scissioni, e l'altro deciso a superare la scissione o tutte le scissioni». <sup>130</sup> Propongo di modificare questa interpretazione nel modo seguente: il linguaggio della disgregatezza ha effettivamente già superato i limiti del linguaggio dell'intelletto, è oltre la logica del giudizio, ma non può essere identificato con il linguaggio speculativo, del concetto, della ragione (*Vernunft*). Il linguaggio della disgregatezza ha una sua peculiare specificità: è già oltre il linguaggio dell'intelletto e non è ancora il linguaggio della ragione. Vorrei tentare di chiarire questa proposta interpretativa.

Nella *Scienza della Logica*, Hegel spiega che cos'è una *geistreiche Reflexion*, una riflessione acuta o ricca di spirito:

Una riflessione *acuta* [*geistreiche Reflexion*] tanto per ricordarlo, consiste al contrario in un cogliere ed enunciare la contraddizione. Benché certo non esprime il concetto delle cose e dei loro rapporti, e abbia per materiale e per contenuto soltanto delle determinazioni della rappresentazione, pur le mette in una relazione che ne contiene la contraddizione e per mezzo di questa ne lascia *trasparire il concetto*. <sup>131</sup>

<sup>127</sup> Ivi, vol. II, p. 71 [PhG, p. 343].

<sup>128</sup> Ivi, vol. II, p. 70.

<sup>129</sup> Il «linguaggio della disgregatezza è per altro il linguaggio perfetto, è il vero spirito esistente di tutto questo mondo della cultura» (*ibid.*). Nel linguaggio del nipote di Rameau «è dunque presente lo spirito di questo mondo reale della cultura, *spirito* che è cosciente di sé nella sua verità e nel suo *concetto*» (ivi, vol. II, p. 71).

<sup>130</sup> A. Negri, *op. cit.*, p. 507-08.

<sup>131</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 493 [G. W. F. Hegel, "Wissenschaft der Logik", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., vol. II, p. 78]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: WL.

Il linguaggio della disgregatezza è «ricco di spirito [*geistreich*]», è acuto, proprio perché esprime «l'unità degli assolutamente separati»<sup>132</sup> – degli opposti (potere e ricchezza, bene e male) – nella forma della contraddizione e del paradosso: la coscienza disgregata «sa enunciare nella loro *contraddizione* e con ricchezza di spirito [*geistreich*] tanto le salde essenze dell'effettualità» – il potere e la ricchezza – «quanto le salde determinazioni che il giudizio pone» – il bene e il male – «e questa contraddizione è la loro verità».<sup>133</sup> Enunciare la contraddizione non significa però esprimere «il concetto delle cose e dei loro rapporti» e, di conseguenza, il linguaggio della disgregatezza non è il linguaggio del concetto, della ragione; tuttavia Hegel afferma che il linguaggio «ricco di spirito» (*geistreich*), essendo in grado di «cogliere ed enunciare la contraddizione», «lascia *trasparire il concetto*».<sup>134</sup> Come intendere queste parole? Nella *Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling* la contraddizione viene definita come «la più alta espressione possibile della ragione mediante l'intelletto [*der höchstmögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand*]»<sup>135</sup>: in questo passo si può leggere tanto la centralità quanto il limite che il concetto di contraddizione assume nella filosofia di Hegel. Il linguaggio della ragione non è l'espressione della contraddizione; l'espressione della contraddizione è piuttosto il modo più alto possibile in cui l'intelletto riesce ad articolare e a concepire la ragione.

È necessario a questo punto accennare alla trattazione del linguaggio della ragione, del linguaggio speculativo: si tratta di un tema che naturalmente in questo lavoro non può essere sviluppato, per cui mi limiterò a fare qualche considerazione di ordine generale. Le verità speculative o razionali – che si fondano, per usare la famosa formula, sull'«identità dell'identità e della non-identità»<sup>136</sup>, ovvero sulla unità di soggetto e oggetto, di universale e singolare, di finito e infinito e, più in generale, di tutte le dicotomie intellettuali (vero e falso, al di qua e al di là, ecc.) – non possono, secondo Hegel, essere espresse dalla forma logica del giudizio.<sup>137</sup> I due termini di una proposizione (soggetto e predicato) sono al tempo stesso identici e diversi: la forma del giudizio, ovvero la forma della proposizione abituale o tradizionale<sup>138</sup>, può esprimere l'identità o la differenza tra i termini; la for-

<sup>132</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 72 [PhG, p. 344].

<sup>133</sup> Ivi, vol. II, p. 76 [PhG, p. 347].

<sup>134</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 493 [WL, vol. II, p. 78].

<sup>135</sup> Id., «Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling», in *Primi Scritti Critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, p. 29 [G. W. F. Hegel, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie», in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 2, p. 39].

<sup>136</sup> Ivi, p. 79.

<sup>137</sup> Per una analisi della critica di Hegel alla forma del giudizio, cfr. C.-F. Lau, *op. cit.*; F. Chie-reghin, *La dialettica del giudizio nell'Enciclopedia di Heidelberg: Hegel e Aristotele*, in «Giornale di Metafisica», n. 3, 1995, pp. 415-37; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando Editore, Roma 1973, pp. 205-49.

<sup>138</sup> Nella *Fenomenologia* la distinzione tra «giudizio» e «proposizione» ancora non è presente (C.-F. Lau, *op. cit.*, nota 156, p. 105). La distinzione tra «proposizione» e «giudizio», tra forma

ma della proposizione speculativa, invece, è in grado di esprimere l'identità di identità e differenza tra i termini. Il linguaggio speculativo non si può limitare, secondo Hegel, ad esprimere la contraddizione tra i termini (soggetto e predicato), perché in questo modo verrebbe a mancare il momento dell'identità dei termini opposti (soggetto e predicato). Lo «speculativo» è, infatti, il momento dell'unità delle determinazioni opposte, non il momento della opposizione e della contraddizione in sé e per sé<sup>139</sup>: «L'elemento *speculativo* o *positivo-razionale*, coglie l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso [*in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen*]<sup>140</sup>; «Il terzo è propriamente lo *speculativo*, cioè la conoscenza degli *opposti nella loro unità* [*die Erkenntnis des Entgegengesetzten in seiner Einheit*]; ossia, più precisamente, che gli opposti sono, nella loro verità, un Uno». <sup>141</sup> La «proposizione filosofica» esprime tanto l'identità quanto la differenza di soggetto e predicato, ma non come antinomia, non come contraddizione, bensì «come armonia» (*als eine Harmonie*), come identità, come unità.<sup>142</sup> Il risultato del processo dialettico non è, quindi, la contraddizione, ma l'identità, l'armonia, la «conciliazione» (*Versöhnung*).

Nel VI capitolo della *Fenomenologia*, tuttavia, c'è un passo dove Hegel – come afferma Negri – sembra realmente identificare il linguaggio della disgregatezza con il linguaggio del concetto, della ragione: se la coscienza del filosofo vuole attenersi all'identità astratta dei termini (del bene con il bene, del male con il male),

[...] la coscienza disgregata è invece la coscienza dell'inversione e, propriamente, dell'inversione assoluta [*das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung*]; il concetto è ciò che in lei domina, il concetto, che raduna quei pensieri i quali all'onestà rimangono a gran distanza gli uni fuori dagli altri; il linguaggio del concetto è perciò scintillante di spirito [*und dessen Sprache geistreich ist*].<sup>143</sup>

Hegel qui caratterizza il linguaggio della disgregatezza con due termini chiave: «inversione» (*Verkehrung*), termine che ricorre continuamente in queste pagine, e «concetto» (*Begriff*). Con l'inversione reciproca di due

linguistica della proposizione e forma logica del giudizio, viene introdotta da Hegel solo nella *Scienza della Logica* (cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, pp. 456, 709).

<sup>139</sup> «Chi è dell'opinione che Hegel, nella sua filosofia speculativa, voglia invalidare il principio di non contraddizione, dimostra di equivocare profondamente l'intenzione di Hegel» (C.-F. Lau, *op. cit.*, p. 281).

<sup>140</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 82, p. 97 [E, vol. I, p. 176].

<sup>141</sup> Id., *La scuola e l'educazione*, a cura di L. Sichirolo e A. Burgio, Franco Angeli, Milano 1985, p. 110 [G. W. F. Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für Immanuel Niethammer", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 4, p. 415].

<sup>142</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 52 [PhG, p. 46].

<sup>143</sup> Ivi, vol. II, p. 73 [PhG, p. 344-45].

membri qualsiasi di una proposizione si definisce la figura retorica del chiasmo<sup>144</sup>, figura utilizzata in modo quasi ossessivo da Rameau. Nella Prefazione alla *Fenomenologia*, come è noto, Hegel teorizza la differenza tra la forma della proposizione speculativa e la forma abituale o tradizionale della proposizione.<sup>145</sup> In un precedente saggio, al quale mi permetto di rimandare, ho tentato di dimostrare che la forma della proposizione speculativa sia proprio una forma chiastica.<sup>146</sup> Nella proposizione speculativa i membri che vengono reciprocamente invertiti sono il soggetto e il predicato. La singola proposizione si sdoppia in due e l'una è la speculare-inversa dell'altra: il soggetto è il predicato/il predicato è il soggetto. La forma chiastica della proposizione è quindi, a mio avviso, un elemento effettivamente comune tanto al linguaggio della disgregazione quanto al linguaggio speculativo o del concetto. Questo elemento comune può essere sintetizzato nel modo seguente: con il chiasmo si è oltre il linguaggio dell'intelletto, si è già superata la logica del giudizio.<sup>147</sup> C'è tuttavia una differenza fondamentale tra il linguaggio della disgregazione e il linguaggio del concetto, una differenza alla quale qui, non potendo entrare nel merito del linguaggio speculativo, posso solo accennare brevemente. Lo spettro delle funzioni del chiasmo è estremamente vasto<sup>148</sup>: si va dal chiasmo tautologico – che esprime l'identità o l'unità tra i membri – al chiasmo antitetico – che esprime la contraddizione o l'antinomia tra i membri.<sup>149</sup> Nel caso della proposizione speculativa la funzione del chiasmo è quella di esprimere l'identità tra i due termini (soggetto e predicato): non si tratta dell'espressione di una astratta tauto-

<sup>144</sup> Una definizione molto generica del chiasmo è la seguente: «Con chiasmo si intende la posizione incrociata, secondo la forma della lettera greca "chi" (X), di due membri spesso semanticamente antitetici» (*Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. II, Max Niemeyer, Tübingen 1994, p. 171, traduzione mia). Questa figura retorica – a b / b a – può assumere le forme più diverse: «a» e «b» possono essere singole parole, gruppi nominali, intere proposizioni, ecc. La classificazione del chiasmo tra le figure retoriche varia notevolmente nei diversi studi: si interpreta il chiasmo come figura grammaticale, come figura della ripetizione, come figura della trasformazione, ecc. Sulla figura retorica del chiasmo, cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Bd. I, Max Hueber, München 1960, pp. 333-36; Id., *Elementi di retorica*, trad. it. a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 184-85, 213, 214-18; H. F. Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, Helmut Buske, Hamburg 1991, pp. 28-41; H. Horvei, *Der Chiasmus*, Selbstverlag, Bergen-Norway 1981; Gruppo  $\mu$ , *Retorica generale*, Bompiani, Milano 1991, pp. 122-29.

<sup>145</sup> Cfr. J. Simon, *Die Kategorien im «gewöhnlichen» und im «spekulativen» Satz*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», n. III, 1970, pp. 9-37.

<sup>146</sup> Cfr. C. De Bortoli, *Spekulativer Satz und Chiasmus. Überlegungen zu Hegels spekulativer Sprache*, in «Denkwege», n. III, 2005, pp. 64-99; Ead., *Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo*, in «Verifiche», n. XXXIV (3-4), 2005, pp. 189-237. In questi saggi viene analizzato anche il rapporto tra la forma della proposizione speculativa e la forma del sillogismo.

<sup>147</sup> Il chiasmo perturba l'intelletto, nel senso che contraddice sempre le sue aspettative. Dove l'intelletto vede solo l'identità tra i termini (A è B), si può mostrare la loro differenza (ma B non è A) – per esempio: «si deve mangiare per vivere, non vivere per mangiare»; viceversa, dove l'intelletto vede solo la differenza (A non è B), si può mostrare l'identità (ma B è A) – per esempio: «non è Dio che ha creato l'uomo, ma l'uomo che ha creato Dio».

<sup>148</sup> Lund, ad esempio, individua sette diverse funzioni del chiasmo nel Nuovo Testamento. Cfr. N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1942, pp. 40-42.

<sup>149</sup> Cfr. H. Horvei, *op. cit.*, pp. 83-106.



logia, ma piuttosto dell'espressione, per usare il linguaggio di Hegel, della identità di identità e differenza tra i due termini.<sup>150</sup> Nel caso del linguaggio della disgregatezza, invece, la funzione del chiasmo è quella di esprimere la contraddizione tra i termini.<sup>151</sup> La coscienza disgregata «conosce il sostanziale secondo il lato della disunione e della contesa ch'esso tiene in se medesimo, ma non dal lato di quest'unità».<sup>152</sup> Il linguaggio della disgregatezza è un linguaggio lacerato, scisso, diviso: è in grado di esprimere molto bene la contraddizione, l'antinomia, il paradosso, ma non il momento dell'unità, della sintesi, dell'identità. Nel caso del linguaggio speculativo l'inversione reciproca dei termini esprime la loro mediazione, la loro conciliazione e penetrazione reciproca; nel caso del linguaggio della disgregatezza, invece, l'inversione reciproca dei termini esprime la loro estraneazione ed opposizione reciproca. In questo senso il linguaggio della disgregatezza è il «linguaggio perfetto» dello «spirito estraniato»; il linguaggio della ragione, invece, è il «linguaggio perfetto» dello «spirito assoluto».

La seconda tesi di Negri che voglio prendere in considerazione è la seguente: il linguaggio della disgregatezza è il linguaggio dell'illuminismo.<sup>153</sup> Le parole usate da Hegel a proposito del linguaggio della disgregatezza sono effettivamente molto simili a quelle usate nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* per descrivere la filosofia francese che, non a caso, è definita come «*das Geistreiche selbst*», come la «spiritosità medesima».<sup>154</sup> Nella *Fenomenologia* Hegel afferma:

Ciò che in questo mondo [della cultura] si impara è che non hanno verità né le *essenze effettuali* del potere e della ricchezza, né i loro determinati *concetti*: bene e male, o la coscienza del bene e del male, la coscienza nobile o quella spregevole; anzi: tutti questi momenti si invertono piuttosto l'uno entro l'altro, e ciascuno è il contrario di se stesso.<sup>155</sup>

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, la filosofia francese viene descritta come quella attività idealistica che ha per fondamento:

[...] la convinzione che quel che è, che è in sé valido, è tutto essenza dell'autocoscienza, che né i concetti [...] di bene e male, né quelli di potenza e ricchezza, né le rappresentazioni fisse della fede circa Dio e il suo rapporto con il mondo [...] che tutto questo non sia una verità che sia fuori dall'autocoscienza.<sup>156</sup>

<sup>150</sup> Cfr. C. De Bortoli, *Spekulativer Satz und Chiasmus*, cit., pp. 87-98; Ead., *Tra logica e retorica*, cit., pp. 208-17, 227-37.

<sup>151</sup> Il rapporto tra chiasmo e antitesi, tra chiasmo e contraddizione, è analizzato da numerosi studi di retorica. Cfr. H. F. Plett, *op. cit.*, p. 31; H. Horvei, *op. cit.*, pp. 95-106; H. Lausberg, *Elementi di retorica*, cit., p. 213.

<sup>152</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 76.

<sup>153</sup> A. Negri, *op. cit.*, pp. 475-521.

<sup>154</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., tomo 3, vol. II, p. 239 [GePh, III, p. 287].

<sup>155</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 71.

<sup>156</sup> Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. II, p. 239 [GePh, III, p. 287].

Nella *Fenomenologia* Hegel, però, identifica la coscienza del filosofo (di Diderot), e non la coscienza disgregata, con la «pura intellesione», ovvero con l'illuminismo: «Di sopra si fece menzione della coscienza quieta» – la coscienza del filosofo – «come essa contrappongasi a questo vortice che si dissolve in se stesso e in se stesso si riproduce» – la coscienza disgregata – «la coscienza quieta costituisce il lato della pura intellesione».<sup>157</sup> Va ricordato che nella *Fenomenologia* l'inteltesione, cioè l'illuminismo, è, insieme alla fede, il risultato dell'esperienza della coscienza disgregata: quella disgregata è la «coscienza effettuale», ovvero la coscienza del mondo effettuale, del mondo della ricchezza, mentre l'inteltesione e la fede sono due forme diverse di «coscienza pura». Cosa significa che fede e intellesione sono due forme di «coscienza pura»? Significa che la coscienza della fede è la coscienza di un mondo al di là di quello effettuale, di cui non si ha esperienza, mentre la pura intellesione è la coscienza di un mondo «meramente pensato».<sup>158</sup>

Hegel però nella *Fenomenologia* non distingue, come invece fa nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, tra il lato negativo e il lato positivo della filosofia francese. Hegel non apprezza il «contenuto affermativo di questo filosofare» – ovvero il deismo, il materialismo, il sensismo, la filosofia del buon senso, ecc. – ma tiene invece in gran conto il lato negativo della filosofia francese, il suo spirito rivoluzionario che giunge a realizzare nella storia il principio dell'universalità della libertà e della ragione. In altre parole, Hegel preferisce l'illuminismo come filosofia della «coscienza effettuale» rispetto all'illuminismo come filosofia della «coscienza pura».

Il linguaggio della disgregatezza si potrebbe quindi identificare non con la *pars construens*, ma con la *pars destruens* dell'illuminismo. La filosofia francese, nel suo lato negativo, ha «il carattere del sentimento della più profonda rivolta contro tutto ciò che vige [*der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dies Geltende*]».<sup>159</sup> Hegel descrive la Francia prerivoluzionaria come una società profondamente corrotta e ingiusta: «dobbiamo tenere presente la condizione orribile di quella società, la miseria, la viltà che dominavano in Francia».<sup>160</sup> Lo spirito diventa conscio di sé e non onora più lo Stato, la religione, le istituzioni o i costumi della nazione, «ma, al contrario, ne parla con spirito [*Er spricht ... sondern geistreich*]», ne parla con ricchezza di spirito, con ironia, con sarcasmo.<sup>161</sup> In realtà «non si fece che distruggere quel che era già in sé stesso distrutto», perché quelle istituzioni «non corrispondevano più allo spirito che le aveva fatte sorgere».<sup>162</sup> In questo senso nel linguaggio della disgregatezza

<sup>157</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 87.

<sup>158</sup> Ivi, vol. II, p. 77.

<sup>159</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. II, p. 243 [GePh, III, p. 291].

<sup>160</sup> Ivi, vol. II, p. 248.

<sup>161</sup> Ivi, vol. II, p. 239 [GePh, III, p. 288].

<sup>162</sup> Ivi, vol. II, p. 248.

«è dunque presente lo spirito di questo mondo reale della cultura» che, successivamente, sfocerà nella rivoluzione francese.<sup>163</sup>

Tanto la coscienza disgregata quanto il lato negativo della filosofia francese parlano un linguaggio *geistreich*, ricco di spirito, che non onora più le potenze del mondo effettuale, non rispetta più l'ordine esistente, perché questo si è rivelato mistificatorio ed ingiusto; si tratta di un linguaggio nel quale il Sé afferma la sua libertà, la sua rivolta. Tuttavia la coscienza disgregata non ha alcuna intenzione di cambiare il mondo, non ha alcun ideale utopistico da realizzare; la sua rivolta si risolve nella consapevolezza del proprio mondo e della propria condizione, una consapevolezza che sfocia in una risata sarcastica, amara<sup>164</sup>; la rivolta della filosofia francese, invece, non è la rivolta del singolo soggetto, ma è una rivolta universale, sociale, collettiva che sfocia nella rivoluzione. Questo significa che il linguaggio della disgregatezza certamente anticipa, ma non coincide completamente con la *pars destruens* dell'illuminismo, il cui linguaggio, nella sua peculiare specificità, è quello della propaganda rivoluzionaria.<sup>165</sup> Hegel paragona questo linguaggio a un contagio: «L'io che si esprime viene avvertito [*ist vernommen*]]» – viene percepito, udito, compreso – «è un contagio [*eine Ansteckung*]], ov'esso è passato immediatamente nell'unità di coloro per i quali esiste; ed è autocoscienza universale», è cioè autocoscienza di tutti coloro che ascoltano il suo discorso.<sup>166</sup> Attraverso l'universale pervasività del linguaggio – che si diffonde nell'aria come un «profumo», che si propaga nella massa come «un contagio [*eine Ansteckung*]]» – le idee dell'illuminismo si diffondono nella società francese: «Perciò la comunicazione della intellesione pura [*Die Mitteilung der reinen Einsicht*] è da paragonare a un calmo estendersi o a un *espandersi* di un profumo nell'atmosfera priva di resistenza».<sup>167</sup> Le idee dell'illuminismo si propagano, divengono uni-

<sup>163</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 71.

<sup>164</sup> Hegel nell'*Estetica* individua nella *Eitelkeit* – nella fatuità, nella vanità – il limite dell'ironia: «La forma più diretta di questa negatività dell'ironia è da un lato la vanità [*Eitelkeit*] di ogni cosa concreta, di ogni eticità, di ogni cosa avente un contenuto in sé, la nullità di ogni oggettivo e di ciò che è valido in sé e per sé» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., p. 78 [G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 13, vol. I, p. 96]). L'atteggiamento ironico del soggetto è quello fatuo e sprezzante di ogni sostanzialità ed eticità. Il soggetto esercita la propria ironia su qualunque cosa – leggi, valori, religione, istituzioni –, perché nulla ha più valore in sé e per sé «eccetto la propria soggettività, che perciò diviene vuota e vana essa stessa [*die dadurch hohl und leer und die selber eitel wird*]]» (*ibid.*): negando ogni valore al mondo effettuale e oggettivo, il risultato dell'ironia è il vuoto, fatuo e arido «Io». Nella *Fenomenologia*, la *Eitelkeit* – la vanità, la fatuità – è il anche limite dell'atteggiamento ironico della coscienza disgregata. La coscienza disgregata, esercitando la propria ironia, sancisce «la fatuità [*Eitelkeit*]» «di ogni effettualità e di ogni concetto determinato» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 75 [PhG, p. 347]). Il mondo effettuale è, in questo caso, la Francia prerivoluzionaria, dove i costumi, le leggi e i valori non possono più essere onorati e, dunque, la coscienza ne parla con spirito, con ironia, con sarcasmo, ma «la fatuità di ogni cosa è la fatuità propria del Sé; ovvero essa è fatuo [*die Eitelkeit aller Dinge seine eigene Eitelkeit, oder es ist eitel*]]» (ivi, vol. II, p. 76 [PhG, p. 347]).

<sup>165</sup> Cfr. A. Negri, *op. cit.*, pp. 510-21.

<sup>166</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 61 [PhG, p. 359].

<sup>167</sup> Ivi, vol. II, p. 91 [PhG, p. 359].

versali, comuni, collettive – e, dunque, storicamente operanti – si diffondono come un contagio, come una «infezione [*Ansteckung*]» che si insinua nelle coscienze e penetra nel corpo sociale «impadronendosi a fondo di ogni viscere e di ogni membro dell'idolo incosciente». <sup>168</sup> Siate «*per voi stessi* ciò che voi tutti siete *in voi stessi*, – siate *razionali*»: è l'universalità della ragione e della libertà umana che la filosofia francese «grida» ad «ogni coscienza». <sup>169</sup> Se si fosse atteso che si diffondesse pienamente nella coscienza della «massa universale», questo grido, secondo Hegel, sarebbe stato in grado da solo, ovvero senza il ricorso alla violenza, di cambiare il mondo rovesciando l'*ancien régime*. La rivoluzione come risultato di questa infezione, di questo contagio, è descritta da Hegel proprio citando le parole del nipote di Rameau <sup>170</sup>: «“un *bel mattino* dà una gomitata al compagno e – patatrac! – l'idolo è a terra”. Un *bel mattino*, il cui meriggio non è macchiato di sangue, se l'infezione [*die Ansteckung*] ha penetrato tutti gli organi della vita spirituale». <sup>171</sup>

<sup>168</sup> Ivi, vol. II, p. 92 [PhG, p. 359-60].

<sup>169</sup> Ivi, vol. II, p. 86.

<sup>170</sup> Cfr. D. Diderot, *op. cit.*, p. 134.

<sup>171</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 92 [PhG, p. 360].

WALTER JAESCHKE

## IL SAPERE ASSOLUTO\*

«Pensare? Astrattamente? – *Sauve qui peut!* Si salvi chi può!».<sup>1</sup> Con questa anticipazione del grido d'orrore di coloro che temono di doversi confrontare con il pensiero astratto, inizia il testo che Hegel scrisse appena qualche mese dopo il capitolo conclusivo della *Fenomenologia* sul «Sapere assoluto». Sarebbe possibile riferire, nel senso di Hegel, una tale esclamazione anche a questo capitolo conclusivo, variandola solo leggermente: «Sapere? Assoluto? Si salvi chi può».

Senza dubbio questa variante riguarda uno stato di coscienza diffuso per lo meno quanto ciò che è espresso nella forma originaria di questa citazione. Il discorso sul “sapere assoluto”, ancor più che quello sul “pensare astrattamente”, fa temere che qui è “questione di metafisica”. Chi afferma la possibilità di un “sapere assoluto” o, addirittura, si ascrive la possibilità di un tale sapere, non deve più essere convinto della propria ignoranza. Da solo si è fatto giudice di sé. La formazione del termine “sapere assoluto” non conterebbe soltanto un fraintendimento sulla natura di tutti i tipi di sapere. Infatti, il “sapere” è sempre “determinato”, “mediato”, ossia relativo; e mai potrebbe essere un “sapere assoluto”. Tale formazione, inoltre, vale come apice della *hýbris* filosofica, ed è sempre nel giusto colui che, con un rassegnato “*Sapienti sat*” (al sapiente basta), si distanzia da coloro che ritengono possibile un “sapere assoluto” o che, a maggior ragione, lo pretendono per sé. E chi – con meno rigore – insieme all’incomprensibilità (*Unbegrieff*) del “sapere assoluto” non vuole abbandonare anche il filosofo che parla di un tale sapere, può trovare altri testi di Hegel – tra cui la stessa

\* Edizione originale: “Das absolute Wissen”, in A. Arndt – E. Müller (a cura di), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 194-214.

Traduzione dal tedesco di Vito Santoro

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, “Wer denkt abstract?”, in *Gesammelte Werke*, a cura della Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968, vol. V, pp. 381 e sgg.

*Fenomenologia* – che paiono meno pretenziosi e, dunque, meno scandalosi – come, ad esempio, l’esposizione della dialettica servo-padrone. La *Fenomenologia* è certamente un libro che richiede di essere letto dal principio, dalla “certezza sensibile” o dall’«Introduzione»; o forse ancor prima, cioè da dove esso nei fatti non ha ancora avuto inizio: dalla «Prefazione» al sistema che sempre e di nuovo erroneamente viene intesa come “Prefazione alla *Fenomenologia*”.

Ora, ci sono autori – anche filosofi – i cui libri vogliono essere letti dall’inizio, poiché è qui che loro impostano il problema che poi verrà sviluppato in seguito. Hegel, però, non appartiene a questi filosofi. I suoi testi – come il pensiero che essi formulano – sono diretti ad un determinato *télos*: la *Fenomenologia* al “sapere assoluto”, la *Scienza della logica* all’“Idea assoluta”, la *Filosofia della natura* al concetto di “vita” e l’*Enciclopedia* al capitolo dedicato alla “Filosofia”. È qui che si trova il loro specifico fulcro concettuale – anche se il percorso che conduce ad esso in nessun modo può essere frainteso come superfluo o come un erramento inutile. Tuttavia, alla tensione verso questa meta finale sta di contro l’esperienza del lettore – spesso deludente – secondo cui solo sulla base di questo *télos* Hegel afferma di potersi riferire retrospettivamente ai momenti precedenti. Ma proprio il modo in cui Hegel configura questo sguardo retrospettivo strappa ai suoi commentatori un sospiro stereotipato: qui, dove dovrebbe trovarsi la chiave per la comprensione, ci sarebbe assai poco da comprendere.<sup>2</sup>

Il sospetto verso le pretese del sapere – e propriamente verso il “sapere assoluto” – ha sempre accompagnato la filosofia nel suo cammino – e questo non solo nel nostro presente filosofico. Abbastanza spesso essa ha nutrito questo sospetto – e proprio quando si è fatta carico di tale scetticismo si è potuta giovare di una maggiore attenzione, se non proprio di una popolarità. Le più note affermazioni della filosofia devono la loro fama al fatto che esse sembrano smentire il sapere in quanto tale e porre il vero sapere nel non sapere: la filosofia, di conseguenza, non sarebbe “sapere assoluto”, ma sapere del non sapere. Un’eco di ciò – se a ragione o meno dal punto di vista storico – si lascia percepire anche ai tempi di Hegel. Al sapere – che comunque non vive della pretesa dell’assolutezza – affermato dalla filosofia trascendentale, sta di contro il richiamo al non sapere filosofico, e questo con la pretesa che il non sapere sia superiore al sapere.<sup>3</sup>

A questa critica del sapere filosofico in nome del non sapere resta però difficile stabilire i confini non solo tra il non sapere filosofico (che in qualche modo sa) e il puro non sapere, ma anche tra il non sapere nel senso del-

<sup>2</sup> Cfr. J. Schmidt, “Geist”, “Religion” und “absolutes Wissen”. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart 1997, p. 436.

<sup>3</sup> F. H. Jacobi, “Jacobi an Fichte”, in *Werke*, a cura di K. Hammacher e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2004, vol. 2, p. 192. «Poiché io tengo la coscienza del non sapere per ciò che di supremo vi è nell’uomo, e il luogo di questa coscienza come il *vero* inaccessibile alla scienza»; traduzione mia [N. d. T.].

la “non filosofia” da una parte, e la “fede” dall’altra; così come, oltre a ciò, di esporre in modo convincente il carattere di sapere – superiore al sapere filosofico – di questo non sapere filosofico. Ma, nonostante questo problema, oggi il non sapere filosofico sembra la variante meno pretenziosa, e perciò più degna di fiducia, del sapere filosofico. Tuttavia, la mancanza derivante dal fatto che nel pensiero europeo, per mezzo di Socrate quanto per mezzo di Paolo – seppure in modo differente – l’apprezzamento del non sapere è teoreticamente difficile da giustificare, deve essere compensata dalla caratterizzazione morale della coscienza del non sapere, ossia da una squalifica morale delle pretese del sapere: il sapere non vale soltanto come un’opera (teoreticamente) imperfetta, ma anche come una forma di stoltezza (morale). E se già la pretesa al “sapere” suscita dei sospetti, ciò vale, *a fortiori*, per il “sapere assoluto” – così come per tutto ciò che nella filosofia viene determinato come “assoluto”.

Auspice il discorso sulla “fine della metafisica” la parola “assoluto”, a partire dalla metà del XIX secolo, sembra essere stata bandita dalla filosofia – se si fa eccezione per il suo breve ritorno in Husserl – ed essere emigrata nel linguaggio quotidiano<sup>4</sup> per indicare di solito, anche se in modo linguisticamente poco corretto, un superlativo. “Sapere assoluto” vale come “sapere obsoleto”. Il termine “assoluto” può essere interpretato ormai solo nel senso che nessun sapere può pretendere al titolo di “sapere assoluto” se esso stesso non vuole essere “tolto” in quanto tale. L’autolegittimantesi civetteria del “non sapere”, con la quale una importante direzione della filosofia contemporanea, per dirla con Schelling, «strappa un elogio dalla bocca di bambini e lattanti»<sup>5</sup>, vive sicuramente dell’opposizione al concetto hegeliano del “sapere assoluto”, e di conseguenza pone agli interpreti di quest’ultimo la sfida di elaborare il senso di questo concetto – in una forma almeno discutibile se non convincente. Ad ogni modo, non è un principio ermeneutico fruttuoso quello di attribuire all’autore che si vuole interpretare un discorso insensato e di poter sperare non tanto in una sua comprensione quanto in un atto di indulgenza. Hegel pone ai nostri sforzi l’esigenza di comprendere i suoi pensieri – anche quando essi stanno sotto il titolo provocatorio e ominoso di “sapere assoluto”.

## I. Chiarimenti preliminari

Le difficoltà che il capitolo sullo “spirito assoluto” pone ad una sua comprensione dettagliata non sono affatto scarse. Ciò nonostante, le linee

<sup>4</sup> Questa breve chiarificazione non deve essere intesa come una ricostruzione della storia di questo termine, quanto piuttosto come la formulazione di una *opinio communis* alquanto diffusa. Eventuali aspetti che rimandano al discorso su qualcosa di assoluto molto difficilmente possono essere stilizzati come una smentita della regola qui diagnosticata dell’attuale fobia per l’assoluto.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1969, vol. I, p. 13.

fondamentali dell'argomentazione di Hegel si lasciano determinare senza eccessivi problemi – nella misura in cui soltanto ci si libera da una precomprensione di ciò che questa espressione dovrebbe significare in base alla sua semantica naturale, così come da altri modi, a Hegel coevi, di parlare di un tale “sapere assoluto” – ma anche, in particolare, dal sospetto generale che sotto questo titolo si dovrebbe intendere solo e necessariamente la *pudende* della filosofia hegeliana. Qui, invero, non si tratta – nonostante l'epiteto “assoluto” – della fantasia di una onniscienza e onnipotenza filosofica e, segnatamente, gnoseologica, relativamente alla quale sappiamo benissimo – in modo “assoluto” addirittura – che essa sarebbe un niente. Ne va, al contrario, della comprensione della natura e del cammino del sapere e, di conseguenza, anche di quel sapere a cui noi, in quanto pensanti, con la nostra esigenza di sapere già sempre pretendiamo.

Innanzitutto, vorrei brevemente caratterizzare questo sapere sotto quattro punti di vista: quello della riflessività, della spiritualità, della storicità, della fatticità.

Riflessività: lo “spirito assoluto” non è un elevamento all'infinito della persona spirituale e neanche alcunché di misterioso, quanto piuttosto quella figura dello spirito in cui esso si dirige verso se stesso, diventa riflessivo per conoscersi – nell'arte, nella religione e nella filosofia, l'esistenza delle quali non può essere contestata senza cadere in un non senso. Così, anche il “sapere assoluto” è un sapere riflessivo – sebbene, evidentemente, non nel modo della filosofia “riflessiva” che Hegel critica in particolar modo nei primi anni del suo soggiorno a Jena. Esso è “assoluto” nella misura in cui non è riferito ad un oggetto esterno, ma è un sapere riferito a se stesso, sapere del sapere di sé.

Spiritualità: la riflessività è, però, solo una prima, formale caratterizzazione del “sapere assoluto” – altrimenti ogni sapere sarebbe certamente assoluto, almeno fino a che si vuole ascrivere ad ogni sapere una struttura riflessiva, poiché alla base di ogni coscienza si trova l'autocoscienza. Il sapere detto “assoluto”, pertanto, non è solo determinato da quella struttura formale – e banale – dell'autoriferimento, la quale si può attribuire ad ogni sapere (in un progresso che, forse, finisce all'infinito) nella misura in cui ad ogni sapere si può aggiungere il concetto del sapere di questo sapere. Il “sapere assoluto” non è sapere di un “oggetto” o, anche, di quell'oggetto immaginato che sarebbe l'“assoluto”, quanto piuttosto è il sapere che lo spirito ha di sé, della sua essenza. Questo sapere consiste nel fatto che il pensiero trasforma ciò che presume gli sia dato dall'esterno, l'oggetto che gli sta di fronte, in una determinazione soggettiva – o, meglio, esso sa che questa trasformazione è già sempre accaduta e deve essere ormai portata alla coscienza, superando l'opposizione della coscienza, cioè conoscendo che «l'alienazione dell'autocoscienza, proprio lei pone la cosalità».<sup>6</sup> Proprio per

<sup>6</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, p. 287.



questo tale autocoscienza supera l'estraniamento e l'oggettività e conosce sé nel suo oggetto, nel suo altro, ed è presso se stessa essendo in quello.

Storicità: nonostante questo primo e basilare autoriferimento il sapere di sé dello spirito nell'altro da se stesso non è una struttura sottratta al tempo. Esso è storico, poiché ciò che è spirito è sempre storico, o, in altri termini: poiché la storia è la specifica forma della realtà (*Wirklichkeit*) dello spirito. Hegel fa propria la formula della "storia della ragione", formula che Kant introduce alla fine della *Critica della ragion pura*, senza però svilupparla sistematicamente. Ma questo è proprio il compito della *Fenomenologia*: così come essa mostra, in generale, il sapere «nel suo divenire», «i momenti del concetto vero e proprio o del sapere puro [...] nella forma di figurazioni della coscienza»<sup>7</sup>, allo stesso modo deve mostrare il "sapere assoluto" come una figura particolare, e propriamente come l'ultima figura della coscienza: il «risultato» della *Fenomenologia*<sup>8</sup> è proprio quel risultato che abbraccia un secolo, anzi un millennio di storia della coscienza, la quale nel suo nucleo non è altro che la storia del pensiero e che proprio per questo non è isolata dallo sviluppo e dalla formazione storica di altri ambiti della vita. La figura più recente è quella che riguarda la coscienza che lo spirito ha di sé, la quale si presenta nella storia della coscienza moderna – in particolare nella filosofia moderna e, segnatamente, per mezzo della filosofia di Hegel. Questa coscienza forma il presupposto storico e il fondamento sistematico della "Scienza" – e ciò significa per Hegel: il sistema della filosofia in quanto "scienza" vera e propria.

Fatticità: in questa concrezione storica è già inteso implicitamente che il "sapere assoluto" è il vero sapere. Il suo concetto non è da comprendersi normativamente nel senso di un *Sollen* che si impone dall'esterno, di modo che il sapere assoluto sarebbe per noi realizzabile solo in un tempo futuro. Se esso non fosse già un risultato storico e, dunque, qualcosa di reale, il nostro sforzo in vista della sua realizzazione sarebbe tanto ridicolo quanto un assoluto solo pensato e non essente. Hegel introduce il concetto del sapere assoluto non come un fine – probabilmente lontano – che la filosofia deve prima o poi raggiungere, e tanto meno come una meta verso la quale si *deve* tendere e che appella urgentemente alla sua realizzazione, piuttosto lo fa riguardando la sua realizzazione storica. Ai suoi occhi esso non è solo una possibilità – forse vuota – ma una realtà che si è formata storicamente (evidentemente, una realtà davanti alla quale si possono anche chiudere gli occhi – come davanti a qualsiasi realtà). Rispetto alla dimostrazione della realtà di tale sapere l'assicurazione, spesso ascoltata, che non ci sarebbe "sapere assoluto" è una vuota assicurazione – anche se essa può corrispondere alle regole attuali della *philosophical correctness*. Non si può certamente ammettere, senza un esame più approfondito delle sue argomentazioni,

<sup>7</sup> Ivi, vol. II, p. 288.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, revisione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, p. 30.

che Hegel avrebbe trattato come un fatto qualcosa che invece esisteva solo nella sua fantasia, cioè che egli avrebbe narrato soltanto i sogni delle sue visioni spirituali – per lo meno anche questo principio ermeneutico sarebbe alquanto precario. L'affermazione di Hegel che un tale sapere si sarebbe realizzato come una figura storica della coscienza esige una risposta diversa da quella della sua semplice impossibilità – ossia, richiede innanzitutto la controdomanda su quale tipo di sapere Hegel avrebbe qualificato come “assoluto”. Solo successivamente si può dubitare o contestare che quel sapere storicamente presente al quale Hegel si riferisce è stato da lui compreso correttamente nella sua genesi storica e nel suo senso sistematico e che, a maggior ragione, potrebbe davvero essere qualificato adeguatamente come “sapere assoluto”. Alla fine, però, sarebbe soltanto una contesa linguistica. Chi sotto il concetto di “sapere assoluto” si rappresenta una onniscienza divina o fantasticata ha sicuramente ragione ad affermare che un tale sapere è precluso alla filosofia – e questo vale anche per quella hegeliana. Ma non è questo il senso con cui esso è inteso dagli uomini, e tanto meno da Hegel. Per questo non si dovrebbe incolpare Hegel del fatto che la sua *Fenomenologia* culmina in un tale non-concetto (*Unbegriff*) e che egli, inoltre, lo pone ancora come base del suo sistema della scienza, sistema costruito sul fondamento di tale concetto.

## II. Il concetto del sapere assoluto

Dopo questo breve e necessariamente astratto chiarimento bisogna chiedersi, ora, come questo sapere di sé dello spirito, che Hegel determina come il risultato reale dello sviluppo storico, possa essere meglio pensato. Segno caratteristico di questa figura dello spirito è il fatto che essa includa in sé tanto i momenti del sapere teoretico e pratico, quanto anche il momento del sapere religioso. La figura preliminare di questo sapere che appartiene alla religione prende il carattere di un contenuto consapevole solo rispetto al lato della forma, cioè rispetto al carattere dell'autocertezza dello spirito – la cui realtà per Hegel si concretizza innanzitutto mediante il riferimento alla filosofia. Con ciò, la dualità tra storia della filosofia e storia della religione appare come il presupposto costitutivo della genesi del “sapere assoluto” – anche se in questo contesto Hegel chiama in causa una serie di figure della coscienza che non fanno parte, in senso stretto, di queste due storie, fino ad eventi relativi alla storia politica come la Rivoluzione francese. Tuttavia, a me pare che lo sviluppo del “sapere assoluto” può venir compreso nel modo migliore in riferimento a queste due storie. Vorrei ora seguire i rimandi hegeliani alla genesi del “sapere assoluto”, ma, diversamente da lui, vorrei meglio accentuarli e differenziali.

### 1. Sapere assoluto e conoscenza teoretica

1) Una delle testimonianze più importanti del modo in cui è possibile il superamento delle relazioni di coscienza, cioè la risoluzione dell'oggettività

nell'autocertezza del sé, è offerta già dalla filosofia teoretica moderna. Nel corso di una breve considerazione della storia di questa filosofia, Hegel riassume ciò che aveva espresso su questo tema nel capitolo precedente. Dell'interpretazione di questa storia, tanto acuta, quanto anche rivoluzionaria per i suoi tempi, vorrei far risaltare due epoche.

2) Per Hegel la tendenza al superamento del dualismo epistemologico, ossia lo iato tra sapere e oggetto, è già determinante per la prima modernità – in questo contesto egli non menziona la filosofia antica – e, propriamente, per le due concezioni filosofiche, tra loro tanto opposte quanto complementari, dell'empirismo e del razionalismo. Hegel interpreta già la “ragione osservativa” (*beobachtende Vernunft*) del primo empirismo come superamento della mera opposizione tra soggetto e oggetto – infatti essa cerca e trova se stessa nelle «cose indifferenti» che gli stanno semplicemente di fronte, ed esprime le sue determinazioni nell’“infinito” giudizio – formulato da Hegel in modo indubbiamente provocatorio – secondo cui «l'essere dell'io è una cosa». <sup>9</sup> Già l'osservazione, dunque, trova «l'esserci come pensiero», così come il razionalismo, al contrario, pone «l'esserci nel suo pensiero». <sup>10</sup> In questo modo, il pensiero, già all'inizio dell'età moderna, tanto con Bacone che con Cartesio, parla dell’“immediata unità del pensiero e dell'essere”, così come nel suo sviluppo successivo parlerà dell’«unità dell'estensione e dell'essere». <sup>11</sup> Con questa interpretazione Hegel livella il dualismo tra la sostanza soggettiva e oggettiva della filosofia cartesiana, dualismo che aveva determinato la ricezione di Cartesio fino alla sua epoca, a favore di quel momento in cui egli in seguito, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, vede il problema centrale della filosofia: il problema dell'unità del pensiero e dell'essere. Hegel caratterizza l'elaborazione di questo problema come il tema centrale della storia della filosofia in generale e, in particolare, di quella moderna: al suo inizio si troverebbe una concezione del pensiero come:

[...] soggettività, con la riflessione del suo essere-in-se-stesso, sicché essa si oppone in generale all'essere; e l'interesse è poi la conciliazione di questa opposizione nella sua suprema esistenza, vale a dire negli estremi più astratti. Questo supremo sdoppiamento è l'opposizione tra pensare e essere: comprendere la loro unità costituisce di qui innanzi l'interesse di tutta la filosofia. <sup>12</sup>

<sup>9</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 228.

<sup>10</sup> Ivi, vol. II, p. 300.

<sup>11</sup> *Ibid.* Il fatto che Hegel, in riferimento a Spinoza, rigetti la «prima essenza luminosa» è un'ulteriore conferma della mia tesi che l'«essenza luminosa» della *Fenomenologia* sarebbe il Dio di Israele. Cfr. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 209-14.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. 3, II, p. 4.

A quei tempi, Hegel non era l'unico ad accentuare l'interesse monistico della filosofia – in contrasto con la sua interpretazione dualistica che caratterizza quasi senza eccezioni l'immagine che di essa appare innanzitutto. Ciò che egli dice è molto simile all'immagine che Jacobi schizza nella lettera, *Jacobi an Fichte*:

Lo spirito della filosofia speculativa è innegabile. Il suo sforzo incessante fin dall'inizio è stato quello di rendere *diseguali* quelle due proposizioni che per l'uomo naturale sono di *eguale* certezza: ossia che io sono e che vi sono cose fuori di me. La filosofia speculativa ha dovuto cercare di subordinare una di queste proposizioni all'altra, di dedurre *in modo completo* quella da questa o questa da quella, affinché solo Un'essenza e solo Una verità vi fosse per il suo occhio, l'*onnivedente*. Se la speculazione, insistendo lungamente nel produrre il diseguale, giungesse a generare tale unità, finché dalla distruzione dell'eguaglianza *naturale* nascesse un'eguaglianza diversa, *artificiale*, di quegli stessi Io e Non-Io, presenti una volta in modo evidente al sapere certo – finché nascesse una creatura del tutto nuova, che appartenesse completamente ad essa – se essa giungesse a ciò, allora potrebbe benanche riuscire ad essa di produrre, a muovere unicamente da sé, una *scienza* completa del vero.<sup>13</sup>

Ma ciò che qui Jacobi stigmatizza con intenzione critica come «lo spirito della filosofia speculativa», Hegel lo considera positivamente come il motore dello sviluppo della filosofia teoretica moderna.

3) Tuttavia, sebbene Hegel guadagni anche dalla filosofia teoretica della prima modernità quella prospettiva che sostiene la sua interpretazione, la prova decisiva per la sua tesi – che la coscienza dell'oggetto si risolve nell'autocertezza dell'io – è fornita dalla filosofia trascendentale – o, per dirla ancora una volta con Jacobi: la totale risoluzione della coscienza dell'oggetto nell'autocertezza dell'io accade solo per mezzo «del fuoco puro»<sup>14</sup> dell'idealismo trascendentale che consuma tutta la materia opposta all'io. In quanto alquanto di meramente opposto al soggetto la cosa è tolta: «essa ha significato soltanto in una relazione, cioè solo *attraverso l'io* e il suo rapporto all'io».<sup>15</sup> Per questo Hegel ascrive la posizione complementare all'empirismo non al razionalismo, ma in prima istanza alla filosofia trascendentale: «*la cosa è l'io*» (*das Ding ist Ich*).<sup>16</sup> Sulla base della funzione soggettiva di costituzione dell'oggetto ciò che sembra essere “in sé” deve essere conosciuto come ciò che è “per noi” – un in sé che è per noi, assunto nell'unità della coscienza rispetto alla cui funzione fondativa Hegel

<sup>13</sup> F. H. Jacobi, *op. cit.*, p. 194; traduzione mia [N. d. T].

<sup>14</sup> Ivi, p. 195.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 290.

<sup>16</sup> Ivi, vol. II, p. 289.

considera l'opposizione tra razionalismo e empirismo come obsoleta.<sup>17</sup> Ciò che qualcosa è in se stesso non è la sua verità – poiché al di fuori del sapere non si può dare nessuna verità. L'oggetto è sempre costituito dalle prestazioni del soggetto, ciò vuol dire che quest'ultimo riferendosi all'oggetto si riferisce sempre a se stesso; il suo sapere da sapere dell'oggetto diventa sapere di sé nell'oggetto, esser-per-sé dell'autocoscienza – o, in altri termini, la coscienza «pone sé come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'esser-per-sé, pone l'oggetto come se stessa».<sup>18</sup>

Il carattere provocatorio di queste due affermazioni complementari: «l'essere dell'io è la cosa» e «la cosa è l'io» ci può però indurre a trascurare il giusto significato della relazione tra “io” e “cosa” – a maggior ragione se si considera che nell'orizzonte della protesta contro la “reificazione”, ogni nesso di questo tipo è in sospetto di rivelarsi un falso sviluppo. Ma per Hegel questo atto, così complesso, di costituzione della cosa per mezzo dell'io è un passo necessario sulla via del “sapere assoluto”. Le “cose” non sono niente di naturale, di opposto alla coscienza – perché il “naturale” è sempre qualcosa di costituito – ma sono, per dirlo in modo un po' ingenuo, qualcosa di non-naturale.

Il primo aspetto di questo atto – primo non solo in senso temporale ma in generale – per quanto non tematizzato, consiste nella determinazione categoriale della “cosa”: la “cosa” è sempre un “pensato”. Non c'è dubbio che questa interpretazione, pur richiamandosi anche al concetto kantiano di oggettività, si basi principalmente su quella forma di idealismo trascendentale che ha saputo allontanare del tutto da sé lo spettro della cosa in sé ancora presente nella filosofia kantiana: ossia l'idealismo fichtiano dei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.<sup>19</sup> Hegel – contro Kant – è d'accordo nell'interpretare la *Wissenschaftslehre* di Fichte come una elaborazione affatto conseguente della filosofia trascendentale – una interpretazione che Jacobi ha introdotto in quella generazione di filosofi intorno al 1800, soprattutto con la sua lettera, *Jacobi an Fichte*.<sup>20</sup> Per tale idealismo trascendentale Hegel rivendica il ruolo di precondizione storico-filosofica costitutiva per il raggiungimento del “sapere assoluto” – e questo niente affatto a torto.

Qualcosa, tuttavia, diviene una *Ding* in senso enfatico non per mezzo della sua determinazione categoriale, o mediante la sua espansione, materialità o finitezza, ma solo perché si libera dal dominio di una autocoscienza estranea, divina o demoniaca. La “cosità” presuppone questa liberazione e la formazione di un rapporto di complementarità con l'autocoscienza

<sup>17</sup> Cfr. W. Jaeschke, “Zum Begriff des Idealismus”, in C. Halbig, M. Quante, L. Siep (a cura di), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 287-88.

<sup>19</sup> «La cosa in sé è una mera invenzione» (J. G. Fichte, *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza: prima introduzione*, a cura di M. Ivaldo, presentazione e trad. it. di L. Pareyson, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 41).

<sup>20</sup> Cfr. la nota 3.

effettuale. Ciò che è nel dominio di una autocoscienza estranea non è né complemento, né manifestazione dell'autocoscienza effettuale. L'affermazione «*la cosa è l'io*» presuppone il superamento, che ha avuto luogo nella prima modernità, della sottomissione dell'oggetto alle intenzioni di una autocoscienza estranea: la formazione di relazioni mondane prosaiche o di disincantamento del mondo.<sup>21</sup> Compiendo un tale passo non muta solo la "cosa", ma con la "cosa" anche l'autocoscienza che costituisce la "cosa" in quanto tale. Nonostante il disagio che si può provare di fronte a questa costituzione della cosa, la reificazione della cosa (*die Verdinglichung des Dings*) è, allo stesso tempo, un atto di liberazione dell'autocoscienza la quale, in relazione alla storia della coscienza, è di significato decisivo per la nascita del mondo moderno.

Ma tanto irrinunciabile è la costituzione dell'oggetto sulla base dell'interesse alla formazione della libera soggettività, quanto non simmetrica è la relazione di questo oggetto al soggetto. L'oggettivo è un finito, un negativo, un oggetto dell'intelletto; l'intelletto distingue «l'oggettivo dal soggettivo e l'oggettivo diviene ciò che non ha alcun valore, ed è un nulla».<sup>22</sup> La «cosa» vale all'autocoscienza, da un lato come «un *essente-per-sé* [...] ma questo *essente-per-sé* vale solo come un momento che svanisce e che passa nel suo contrario». O, come Hegel dice in modo più incisivo nel capitolo sul «Sapere assoluto»: la cosa non ha un valore autonomo, ma solo un valore per un altro; essa è utile: «le cose sono senz'altro *utili* e sono da considerare soltanto secondo la loro utilità».<sup>23</sup>

4) Con tale aspetto dell'utilità si è già accennato al passaggio dall'ambito teoretico a quello pratico. Già nel contesto teoretico Hegel nota l'insufficienza di una genealogia del "sapere assoluto" solo a partire dal sapere teoretico – non solo nel senso che l'ambito pratico deve completare quello teoretico in un secondo momento come qualcosa che subentra dall'esterno. Elementi del pratico – tanto nella figura della filosofia, quanto nella forma della realtà politica – si trovano già alla base dell'elaborazione della conseguente figura della filosofia trascendentale come loro condizioni di formazione: solo nella misura in cui lo spirito coglie «l'esserci come sua volontà, lo spirito trae alla luce il pensiero della sua interiore profondità».<sup>24</sup>

## 2. *Sapere assoluto e conoscenza pratica*

1) La funzione dell'ambito pratico non si limita soltanto a questo ausilio temporaneo per lo sviluppo del sapere teoretico. Anzi, la risoluzione dell'oggetto nell'io cade primieramente dal lato del pratico. L'asimmetria

<sup>21</sup> W. Jaeschke, "Der Zauber der Entzauberung", in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann (a cura di), *Glauben und Wissen. Zweiter Teil (Hegel-Jahrbuch 2004)*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 11-19.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, "Fede e sapere", in *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 197.

<sup>23</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 290.

<sup>24</sup> Ivi, vol. II, p. 300.

che sembra dominare tra l'atteggiamento epistemico della conoscenza teoretica e quello dell'ambito pratico viene da un lato livellata, dall'altro implicitamente riconosciuta, nella misura in cui si attribuisce alla relazione all'oggetto del sapere pratico un significato decisivo per la risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza: non l'autocoscienza teoretica, ma solo quella morale «sa il sapere come l'assoluta essenzialità, o l'essere come il puro volere o sapere; essa è nient'altro che questo sapere e volere». Nell'autonomia etica lo spirito certo di se stesso dà a se stesso la propria esistenza. Tale spirito non riconosce più l'essente come qualcosa dal quale può essere determinato – o, con le parole di Hegel, «lo spirito certo di se stesso nel suo essere ha ad elemento dell'esserci nient'altro che questo sapere di sé».<sup>25</sup>

2) È forse illuminante liberare i pur scarsi riferimenti hegeliani a ciò che dovrebbe essere il contributo costitutivo della filosofia pratica alla genesi del “sapere assoluto” dal suo esclusivo orientamento a Kant e Fichte – e dalle parole chiave della loro filosofia trascendentale – ponendoli in un orizzonte storico-problematico più ampio, la cui chiarificazione ci fornirebbe anche il presupposto per la comprensione della filosofia pratica dell'idealismo trascendentale. La filosofia del diritto europea della prima modernità perfeziona, invero, una delle strutture fondamentali del concetto di diritto: il suo presupposto storico e il suo punto di partenza consistono nell'ancoramento tradizionale di ogni concetto normativo all'idea di Dio in quanto legislatore o ad una “natura” pur sempre creata da Dio, e che perciò si presenta anch'essa come una istanza normativa. Ma questa filosofia scopre inoltre la volontà dell'uomo come la fonte di tutti i diritti, così come di tutti i doveri. Nonostante i precedenti di Grozio e Hobbes, però, anche Locke e Pufendorf guadagnano il concetto di diritto solo indirettamente, vale a dire per mezzo del concetto di obbligo – e quest'ultimo, ancora, per mezzo del rimando a Dio o alla natura.<sup>26</sup> Solo un secolo dopo Kant, Fichte e Hegel stabilizzano questo nuovo orientamento specificamente moderno nei termini della fondazione del diritto e della morale nella volontà dell'uomo – e, anticipando delle critiche tanto stereotipate quanto errate, bisogna aggiungere che questa volontà è sempre la volontà comune e mai singola, la quale solo dopo che ritrova se stessa nelle relazioni intersoggettive potrebbe essere salvata dalla noia e dai bisogni solipsistici.

3) Solo a partire da questa condizione storico-problematica – la collocazione della fonte di tutta la normatività nella volontà del soggetto, da cui propriamente il diritto ha origine – si può affermare, a ragione, che l'autocoscienza sa il suo sapere e il suo volere come l'essenza assoluta.

<sup>25</sup> Ivi, vol. II, p. 291.

<sup>26</sup> U. Grozio, *Diritto della guerra e della pace*, introduzione di F. Russo, premessa di S. Mastellone, Centro editoriale toscano, Firenze 2002; T. Hobbes, *Elementi di filosofia: Il corpo, l'uomo*, trad. it. a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972; Id., *Leviatano*, trad. it. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 1974; J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, trad. it. a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1982; S. Pufendorf, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schmidt-Biggemann, Akademie, Berlin 1998, voll. IV/1 e IV/2.

Al contrario, fino a che Dio è l'origine del diritto e della morale non è possibile nessun "sapere assoluto": in questo caso, l'autocoscienza non può esprimere la sua volontà come l'esistente e ciò che esiste come la sua volontà. Solo a condizione di questa completa ristrutturazione del concetto di diritto e di morale Hegel può spiegare – del resto non a torto – che l'autocoscienza richiama a sé e produce da sé l'intera costruzione dell'essenza della sostanza.<sup>27</sup> Anche a riguardo della filosofia pratica la descrizione hegeliana della genesi del "sapere assoluto" tira le somme di tutto lo sviluppo moderno – fino a quello stadio di elaborazione che tale genesi ha trovato nel suo presente e le cui caratteristiche fondamentali restano determinanti anche per il nostro presente – quantunque sia diventato difficile per noi utilizzare il titolo di "sapere assoluto".

### 3. *Sapere assoluto e religione*

1) Ma il "sapere assoluto" è per Hegel non solo il risultato della storia della filosofia, ma della storia della coscienza in generale. Il mio tentativo di comprenderlo come il risultato della filosofia moderna – tanto dal lato teoretico che pratico – sino ad ora ha ignorato in particolar modo quella figura dell'effettualità che Hegel determina soprattutto nel contesto della religione. Ad essa Hegel si rivolge prima ancora di trattare la storia della filosofia moderna, e vi attribuisce una posizione centrale e di rilievo. Per quanto la coscienza «nell'ordine in cui ci si mostrano le sue figure è da lungo tempo giunta, da una parte ai singoli momenti di essa, dall'altra alla loro riunificazione, anche prima che la religione conferisca al proprio oggetto la figura dell'autocoscienza effettuale»<sup>28</sup>, la religione ha però una priorità rispetto alla "scienza": «la religione esprime prima della scienza ciò che lo spirito è». Beninteso, tale priorità deve essere compresa esclusivamente come una priorità temporale; non a caso Hegel conclude l'ultima affermazione così: «ma solo la scienza è il vero sapere che lo spirito ha di lui stesso».<sup>29</sup>

2) È possibile chiarire il significato della religione per la genesi del sapere assoluto richiamando quelle due proposizioni mediante le quali Hegel struttura il suo breve schizzo della storia della religione: il sé è un immediato e l'immediato è il sé. L'analogia con la storia moderna della coscienza si impone da sé: l'io è cosa e la cosa è l'io. Il "togliere" l'unilateralità di entrambe le proposizioni mediante la loro unità ha una analoga costituzione. In tal senso è plausibile affermare che Hegel attribuisca alla religione un movimento concettuale che anticipa quello della storia della coscienza moderna. E ciò, però, non perché la religione, mediante la rivelazione, sarebbe arrivata prima a quella comprensione e a quella capacità di unificazione alle quali la storia della coscienza in generale solo gradualmente si è formata;

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 297.

<sup>28</sup> Ivi, vol. II, p. 295.

<sup>29</sup> Ivi, vol. II, p. 299.



quanto perché a fondamento della religione si trova lo stesso “meccanismo” dello spirito che sta alla base della coscienza in generale. Esso è attivo innanzitutto in un ambito preteoretico, e ciò che deve essere conosciuto come struttura dello spirito è qui rappresentato come un mero accadere estraneo. Proprio per questa identità di entrambe le figure distinte della coscienza da una parte, come del più elevato dispendio teoretico della forma concettuale dall'altra, la duplice proposizione della storia della coscienza universale come anche la conciliazione di entrambe le diverse doppie affermazioni, che Hegel attribuisce alla storia della coscienza moderna, hanno un *pendant* storicamente precedente in quella conciliazione che la religione cristiana esprime nella forma della rappresentazione: la fede mondana nello spirito come un' autocoscienza, ossia come un uomo reale.<sup>30</sup>

3) Secondo le formule hegeliane il risultato della storia della religione si presenta in un'ampia analogia con il contenuto concettuale della storia della coscienza moderna – e qui alcuni commentatori potrebbero già sentir suonare le campane. Ma con la religione cristiana si esprime davvero il principio secondo cui lo spirito sarebbe una autocoscienza (*der Geist ein Selbstbewußtsein sei*): ossia, il modo in cui la religione si esprime può davvero confermare l'interpretazione di Hegel? Che essa affermi un tale principio prima della “scienza” nessuno potrebbe contestarlo, così come è superfluo ricordare che tale principio si esplicita nella dottrina del divenire uomo di Dio. Ma affinché tale principio trovi espressione nel senso della genesi del sapere assoluto, la religione dovrebbe quantomeno sapere cosa sta propriamente dicendo. Ma – anche secondo Hegel – proprio questo non è il caso della religione, e certo non in modo inevitabile. Si potrebbe definire questa situazione come il tragico della religione. Essa, invero, esprime la verità, ma, in quanto religione, lo fa inevitabilmente nella forma della rappresentazione (*in der Form der Vorstellung*), nella quale però la verità non trova effettivamente espressione. Ciò che la religione ha come suo contenuto, il suo “in sé”, non è per essa. Essa trasferisce ciò che è in sé, l'unità dello spirito e dell'autocoscienza, la sostanzialità del soggetto, in un oggetto che è opposto alla coscienza, definito spazialmente e temporalmente e, di conseguenza – quando questo oggetto svanisce – in una «lontananza del passato» e in un che di «lontano nell'avvenire».<sup>31</sup> Così, essa tiene per vero ciò che propriamente è l'opposto del “sapere assoluto”. E poiché essa esprime il vero ma solo in quanto deformato, distorto, la religione costituisce, nonostante l'alto rango che Hegel le attribuisce, la più profonda forma di scissione. Tale conseguenza della contraddizione interna tra la sua coscienza e la sua autocoscienza, Hegel la tratteggia in un modo alquanto suggestivo:

<sup>30</sup> Ivi, vol. II, p. 259.

<sup>31</sup> Ivi, vol. II, pp. 284 e segg.

[...] la comunità religiosa, in quanto essa è da prima la sostanza dello spirito assoluto, è la coscienza rozza la quale ha un esserci tanto più barbarico e duro, quanto più profondo è il suo spirito interiore, e tanto più duramente il suo sordo sé ha da lavorare con la sua essenza, con il contenuto, a lei estraneo, della sua coscienza.<sup>32</sup>

4) Nonostante questa diagnosi, che in qualche modo disillude sulla forma di pensiero della religione, ad essa può essere ultimamente attribuita una funzione non soltanto euristica ma costitutiva per la genesi del “sapere assoluto”. Il contenuto spirituale che essa rappresenta e al quale attribuisce il significato di un “in sé” per mezzo della sua fissazione e travisamento spazio-temporale potrebbe – se espresso nel mondo spirituale – sviluppare da se stesso una dinamica che romperebbe questa fissità e che, conseguentemente, darebbe l’impulso decisivo per la conoscenza dell’autocoscienza in quanto sostanza. Ciò significa, allora, che la genesi del “sapere assoluto” è condizionata dalla religione – e, in tal senso, la conciliazione religiosa appartenerrebbe alle condizioni storiche e sistematiche che Hegel chiama in causa per il raggiungimento del “sapere assoluto” in quanto sapere dello spirito che sa se stesso: «la conciliazione della coscienza con l’autocoscienza si realizza come unificazione dello spirito religioso da una parte, e della coscienza in quanto tale dall’altra». Ma lo spirito non può consistere nella mera giustapposizione di questi due momenti: qui, «l’unificazione dei due lati non è ancora messa in rilievo; è essa che chiude questa serie delle formazioni dello spirito».<sup>33</sup>

Questo assunto deve essere discusso tanto da un punto di vista sistematico quanto storico – anche se non può sussistere alcun dubbio sul fatto che nonostante l’ammissione del condizionamento storico del “sapere assoluto” per mezzo della religione, la verità di quel sapere non sarebbe in nessun modo dipendente da istanze esterne, da un atto di rivelazione. Essa non sarebbe neanche composta da due parti «tra loro cucite male»<sup>34</sup>, le quali avrebbero la loro origine l’una nell’aldilà, l’altra nell’“al di qua”. Infatti, la rivelazione – e di questo che si parla qui, nel contesto del sapere apparente, quanto più tardi a proposito del “sistema” – non è altro che un sapere che la coscienza si rappresenta necessariamente come alcunché che deriva dall’esterno. Almeno fino a che non si è arrivati a pensare la sostanzialità dell’autocoscienza. È vero che è il medesimo “lavoro” dello spirito a determinare – per quanto in modi differenti – tanto la religione quanto la storia della filosofia; ma, come Hegel giustamente sa e dice, a “rivelarsi” *effettivamente* è soltanto la «certezza che lo spirito ha di se stesso».<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ivi, vol. II, p. 299.

<sup>33</sup> Ivi, vol. II, p. 292.

<sup>34</sup> Schleiermacher utilizza questa espressione per respingere la determinazione della religione nei termini di una addizione di metafisica e morale. Cfr. F. D. E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, trad. it. a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 1989, p. 42.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 297.

Oggi può sembrare piuttosto sorprendente che Hegel attribuisca in generale alla religione un contributo per la genesi del “sapere assoluto” strutturalmente analogo a quello fornito dalla coscienza non-religiosa. Ma molto depone a favore del fatto che Hegel abbia valutato realisticamente il significato del contributo della religione: tale contributo, almeno fino ai tempi di Hegel, è di identico valore a quello della storia della coscienza. Invero, l’arte, la filosofia e la scienza si sono liberate solo lentamente dal dominio della religione. La questione se alla religione spetti davvero una tale funzione per la genesi di quella figura del sapere moderno che Hegel chiama “sapere assoluto”, non può essere risolta mediante un esame sistematico-filosofico, ma soltanto per mezzo di una storia della coscienza quanto più ampia, quale Hegel ha suggestivamente elaborato, anche se in forma di abbozzo, nella sua *Fenomenologia*.

La mia impressione è che noi – quasi due secoli dopo la pubblicazione di questo testo – sappiamo ancora poco di decisivo a proposito del processo di formazione storica della coscienza – e che, inoltre, i principi per una tale analisi rischiano di restare impantanati nella lotta di trincea delle ideologie politiche. Da quello che posso vedere, la storia della coscienza in generale mostra un carattere ambivalente – da un lato, i segni della funzione dominante della religione, funzione che attraversa tutti i passaggi epocali; dall’altra il fatto che niente ha bloccato la comprensione della sostanzialità dell’autocoscienza quanto la fissazione autoritaria della prima anticipazione di questa comprensione da parte della coscienza religiosa. Hegel ha espresso in un modo alquanto pregnante la sua valutazione di questo processo nella *Vorrede* al “sistema”: «quell’anticipazione, che l’assoluto è soggetto, non solo non è qui l’effettuale realtà di questo concetto, ma lo rende addirittura impossibile, ché l’anticipazione lo pone come pura forma, e l’effettualità è invece l’automovimento». <sup>36</sup> È il caso di rimandare alle mie precedenti considerazioni sulla filosofia pratica della prima modernità: solo il superamento delle fissazioni e delle barricate religiose ha aperto la via per la comprensione della sostanzialità dell’autocoscienza. Ciò parla a favore della correttezza delle analisi hegeliane, secondo cui «l’unificazione dei due lati», cioè della religione e della coscienza in generale, appartiene a quel lato che «nell’opposizione costituisce il lato della riflessione in se stessa, ed è quindi quel lato che contiene se stesso e il suo contrario; e non solo in sé o in una guisa universale, anzi per sé, ossia in modo sviluppato e distinto». <sup>37</sup> Solo perché la filosofia, nel corso della sua storia, si è posta nel dominio del concetto e lo ha assunto come chiave per la comprensione della stessa religione può ora interpretare le espressioni della coscienza religiosa come anticipazioni del sapere filosofico vero e proprio. Anticipazioni che però fraintendono se stesse e restano oscure, secondo il loro contenuto, alla stessa autocoscienza religiosa: «infatti il rappresentato cessa di essere

<sup>36</sup> Ivi, vol. I, p. 18.

<sup>37</sup> Ivi, vol. II, p. 292.

rappresentato ed estraneo al proprio sapere solo quando il Sé lo ha prodotto, e considera allora la determinazione dell'oggetto come la sua propria, e intuisce quindi sé in lui». <sup>38</sup> Per questo Hegel, nella sua breve disamina, limita il ruolo della storia della coscienza religiosa all'Antichità e al Medioevo e l'abbandona per passare – con il rinascimento – alla filosofia teoretica e pratica. <sup>39</sup> Quel tratto di cammino in cui la religione anticipa il sapere assoluto si dimostra dal punto di vista della storia della coscienza come un vicolo cieco dal quale si può uscire solo con il sapere filosofico:

[...] soltanto dopo aver abbandonato la speranza di togliere l'estraneità in un modo esteriore, ossia, estraneo, quella coscienza – dacché la guisa esteriore, tolta, è il ritorno nell'autocoscienza – si volge a se medesima, al suo proprio mondo e alla sua propria presenzialità, la scopre come sua proprietà e ha fatto così il suo primo passo per scendere dal mondo intellettuale o, piuttosto, per vivificare l'elemento astratto con il Sé effettuale. <sup>40</sup>

L'unificazione del lato della sostanza e del Sé, di cui Hegel ha parlato in precedenza, non può quindi essere rappresentata nella forma di una addizione dei risultati di entrambe quelle storie parziali, da cui verrebbe fuori come risultato generale il “sapere assoluto”. Al contrario, tale unificazione è il risultato di un processo in cui l'unificazione parziale risultante dal lato della religione viene liberata dalla sua forma tradizionale e viene ormai realizzata dal lato del soggetto. Con il subentrare successivo della forma concettuale del sapere,

[...] da prima, quindi, della sostanza appartengono all'autocoscienza soltanto i momenti astratti; ma dacché questi momenti si spingono avanti come puri movimenti l'autocoscienza si arricchisce finché, strappata alla coscienza l'intima sostanza e tratta a sé l'intera struttura della sua essenzialità [...] la ha prodotta da sé e così in pari tempo restituita per la coscienza. <sup>41</sup>

Ma, nonostante la descrizione di questo processo nei termini di un “trarre a sé” e di uno “strappare”, Hegel ci tiene a chiarire che tale processo – il quale, a partire dai primi scolari hegeliani, viene spesso determinato come secolarizzazione – deve essere inteso come una posizione del nuovo per mezzo della coscienza e non come un comportamento meramente negativo o, come anche si può aggiungere, nei termini di un processo il cui risultato resta dipendente da ciò che esso nega. È la figura anticipatrice ad essere dipendente dalla vera figura di ciò che essa anticipa e non questa vera figura dalla sua anticipazione storica e temporanea.

<sup>38</sup> Ivi, vol. II, p. 207.

<sup>39</sup> Ivi, vol. II, p. 299.

<sup>40</sup> Ivi, vol. II, pp. 299-300.

<sup>41</sup> Ivi, vol. II, pp. 297-98.

### III. Sapere assoluto e libertà

1) La genesi del sapere assoluto si colloca in una storia della coscienza che ha la sua manifestazione nelle singole figure della coscienza, dell'autocoscienza e della religione, le cui fasi decisive sono però introdotte e caratterizzate per mezzo della storia moderna della scienza e della filosofia. La filosofia è l'autocoscienza dell'uomo sviluppata sistematicamente – per questo il contenuto di questa storia della coscienza deve diventare a se stesso chiaro nella filosofia. Poiché il sapere assoluto, per Hegel, è il risultato di questa storia – in quanto risultato di una storia concettuale – esso non è disponibile solo parzialmente e riservato solo a pochi eletti: chiunque voglia raggiungere concettualmente questo risultato o – come anche Hegel dice – voglia riflettere sulla figura che il sapere ha raggiunto nel suo sviluppo, può entrare in possesso di un tale “sapere assoluto”. Ed effettivamente, è sufficiente una tale riflessione per inoltrarsi nel dominio del “sapere assoluto” – cioè di quel sapere assoluto nel cui concetto la *Fenomenologia* culmina e che forma il presupposto storico e sistematico del sistema hegeliano. Qui non è questione di un'altra modalità di sapere. Una forma tipica (per quanto poco illuminante e fruttuosa) della critica a Hegel è quella di attribuirgli pretese conoscitive insensate e annunciare con un gesto trionfale che egli non era in grado di soddisfarle e che per la loro insensatezza non avrebbe nemmeno potuto. Ma il problema storico della correttezza della sua interpretazione della storia della coscienza è certamente giustificato, tanto a riguardo del superamento da lui auspicato della storia moderna della filosofia teorica e pratica in quanto filosofia del soggetto, quanto in relazione del contributo della religione a questa storia. Bisognerebbe stare dietro a queste domande – ed è chiaro che esse vanno oltre l'interpretazione della *Fenomenologia* hegeliana e sono di grande significato per la nostra stessa autocomprensione.

2) Il “sapere assoluto” è un risultato storico in quanto tutte le forme dello spirito si sviluppano storicamente. Non c'è nessuna figura dello spirito che non sia anche storica. Lo spirito è storico non nel senso che è qualcosa di casuale che potrebbe anche essere diversamente. La necessità con cui si compie la formazione storica del “sapere assoluto” fa di esso un concetto normativo, che può servire anche come criterio di giudizio per le figure precedenti del sapere in quanto forme ancora deficitarie. Il suo carattere normativo tale concetto non lo deve ad un *Sollen* esterno che sta dietro di esso, quanto piuttosto esclusivamente ad una comprensione della necessità della sua formazione storica. La *Fenomenologia* non offre soltanto una mera descrizione storica; essa, riguardando il percorso del sapere apparante, conosce la “necessità” della sua formazione – anche se la *Fenomenologia* elabora tale formazione solo in guisa di una successione di figure della coscienza. Così, essa fornisce insieme alla determinazione dei presupposti storici del sistema filosofico hegeliano anche “la fondazione del sapere”.

3) Il risultato di questo “sapere assoluto”, il superamento delle relazioni che caratterizzano la coscienza, ossia la conoscenza della risoluzione

dell'oggettività nell'autocoscienza, Hegel lo definisce con un termine che a tutta prima ci sembra appartenere ad un altro contesto: con la parola "conciliazione". La "conciliazione" come risultato presuppone il superamento di una contesa (*Streit*) – e questo ci porta alla questione se qui non si introduca un modello di scissione e unificazione superato da un punto di vista storico e che non è più adeguato ai nuovi quadri concettuali. Si può essere in dubbio sul fatto che nel contesto teoretico la differenza tra soggetto-oggetto può essere descritta sensatamente come una scissione che deve essere "conciliata". Infatti, tale differenza solleva senz'altro dei problemi di teoria della conoscenza, ma di essa non si può dire che non dovrebbe essere o che dovrebbe essere possibile cancellarla. Essa è una scissione strutturale di cui non ci dovremmo lamentare e per il cui superamento non è più necessario utilizzare il termine "conciliazione". Almeno, non è affatto ovvio, nel contesto del sapere teoretico, determinare la risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza come una "conciliazione". La coscienza comune prende a pretesto tale posizione per comprendere l'unità del sapere e del suo oggetto come se per mezzo della struttura delle relazioni di coscienza, per come sono intese da Hegel, essa si vedesse intaccata nei suoi diritti e nei suoi desideri. Ancora più problematica questa posizione si presenta nel contesto della filosofia pratica – così come nell'ambito della religione. Per illustrare le intenzioni che stanno alla base del discorso hegeliano sulla "conciliazione" vorrei richiamarmi ad un ulteriore svolgimento di questo problema risalente allo stesso mese in cui Hegel ha scritto il capitolo sul «Sapere assoluto». Alla fine delle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel caratterizza il "sapere assoluto" in un modo che ricorda molto da vicino Giordano Bruno – e non c'è bisogno di particolari giustificazioni in un saggio su Hegel per un tale rimando a Bruno. Hegel scrive: «sapere nell'unità l'opposizione e nell'opposizione l'unità, ecco il sapere assoluto». Il sapere dell'opposizione nell'unità e dell'unità nell'opposizione non è – come esso potrebbe innanzitutto sembrare – un oscillare giocoso e inquieto tra entrambi i poli – dall'unità all'opposizione e dall'opposizione all'unità. Anzi, Hegel intende il superamento della scissione come una svolta drammatica, marziale.

«Sembra che lo spirito universale sia riuscito a liberarsi da ogni estraneo essere oggettivo, ad intendere finalmente se medesimo come spirito assoluto, a produrre dal suo interno quel che gli sta innanzi, e, in quiete, di fronte ad esso, a tenerlo in suo potere. Cessa la lotta tra l'autocoscienza finita e l'autocoscienza assoluta che a quella appare fuor di lei». <sup>42</sup>

Si parla, quindi, di conciliazione perché con il raggiungimento del "sapere assoluto" cessa quella lotta il cui palcoscenico è la storia universale e, in particolar modo, la storia della filosofia. Entrambe queste storie sono, qui, giunte alla loro meta, «dove l'assoluta autocoscienza, ha smesso di es-

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. 3, II, p. 416.

sere un estraneo, ossia dove lo spirito è reale in quanto spirito». <sup>43</sup> Solo là, dove la conciliazione che accade soltanto dal lato dell'in sé viene superata, cioè dove quella autocoscienza erroneamente determinata come assoluta – che nella religione invece è solo rappresentata e perciò resta a se stessa estranea nonostante qualsiasi sforzo di conciliazione – è tolta, solo là lo spirito *in quanto* spirito, il soggetto *in quanto* soggetto e il sapere *in quanto* “sapere assoluto” possono trovare la loro realizzazione.

4) Si può chiamare il risultato che si trova alla fine di questo capitolo: “conciliazione”. Ma lo si può determinare anche con una parola che non appare nel relativo capitolo delle lezioni jenesi sulla storia della filosofia e che nella *Fenomenologia*, come in generale nel primo Hegel, non ha un significato caratteristico: ossia la parola “libertà”. La lotta dell'autocoscienza finita con l'autocoscienza assoluta, lotta che termina con il superamento della finitezza del finito, con il raggiungimento dell'effettualità dell'assoluto e del “sapere assoluto”, è una lotta per la liberazione – ed un pensiero che in questa lotta crede di poter assumere una posizione di neutralità finisce con il fraintendere se stesso. Il “sapere assoluto” è la figura filosofica della libertà che lo spirito raggiunge nel suo percorso storico.

#### IV. Considerazioni finali

1) Il concetto hegeliano del “sapere assoluto” marca il livello concettuale a partire dal quale la realtà spirituale può essere, nel suo complesso, interpretata. Esso è una formula provocatoria, anche se non del tutto esplicitata, per una teoria integrale della vita spirituale, il cui risultato deve essere proprio la realizzazione del “sapere assoluto”. Quest'ultimo riunisce l'autocertezza dello spirito – e, propriamente, il sapere teoretico così come la filosofia morale e giuridica – con quel sapere che nella religione si esprime nella forma di una conoscenza presunta oggettiva la cui origine si troverebbe al di là dell'autocertezza dell'io. Così, esso abbraccia la totalità delle forme spirituali. Queste non formano delle sfere differenti, particolari che obbediscono a leggi distinte. La teoria integrale definita dal termine “sapere assoluto” ha il carattere di un principio scientifico, per quanto implicito e innanzitutto solo anticipatorio: essa espone i concetti fondamentali della scienza, del diritto, della morale, della religione, della storia e conduce tali concetti ad una unità sistematica nella misura in cui consente di pensare le opposizioni presunte insuperabili della teoria della conoscenza, così come dell'ontologia, della realtà storica e della stessa religione come una connessione integrale nella forma di una progressiva autodifferenziazione e autoriflessione di una unica realtà spirituale che non è estranea al soggetto pensante.

Da un certo punto di vista il concetto hegeliano di “sapere assoluto” è sicuramente ancora poco sviluppato: nella *Fenomenologia*, e propriamen-

<sup>43</sup> Ivi, vol. 3, II, p. 424.

te nel capitolo sulla religione, non si attribuisce all'arte ancora nessun significato autonomo, e ciò vale anche in relazione alla genesi del "sapere assoluto", mentre l'Hegel maturo introduce l'arte, accanto alla religione e alla filosofia, come una figura dell'autocoscienza dello spirito autonoma e costitutiva per il "sapere assoluto". Ma proprio in relazione all'arte Hegel avrebbe esplicitato il concetto della genesi dell'autocertezza dello spirito in un modo alquanto significativo.

2) Questa teoria integrale indicata dalla formula del "sapere assoluto" è fondata in un'analisi, per quanto solo in forma di schizzo, della storia pre-moderna della coscienza, della storia della religione antica e medioevale ed evidentemente della storia della filosofia moderna. Secondo questa teoria le prospettive formulate tanto nella storia della religione quanto, in particolare, nella storia della filosofia hanno un valore costitutivo per il nostro pensiero – non nel senso che tali prospettive, per mezzo di una ricezione successiva di entrambe queste storie, vengono introdotte dall'esterno nel nostro pensiero per determinarlo, quanto piuttosto come una conoscenza metodica (che, in generale, non è ancora consapevole) dello sviluppo storico del pensiero. Per questo non vi è ancora un sapere assoluto prima che lo spirito non si è realizzato come spirito del mondo.<sup>44</sup> Proprio qui – e non solo sotto le condizioni della restaurazione politica – la nottola di Minerva arriva solo sul far del tramonto. E proprio qui il compito della filosofia consiste nel conoscere la razionalità del reale. Essa assolve a questo compito con la ricostruzione in termini di successione storica di quel processo di risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza o, per dirla in termini moderni, con la ricostruzione della genesi del paradigma della filosofia del soggetto che la filosofia esprime nel concetto del sapere assoluto, e così lo conosce retrospettivamente come risultato della storia della coscienza precedente e prospettivamente come presupposto sistematico di un sistema della filosofia. Infatti, scrive Hegel, «nel tempo e nella effettualità la scienza non appare prima che lo spirito sia giunto a questa consapevolezza intorno a se medesimo».<sup>45</sup>

3) Proprio questa fondazione storica del concetto del sapere assoluto si potrebbe rivelare appropriata per minarne il valore: basterebbe risultasse che lo spirito non si è ancora realizzato come spirito universale e al concetto non è ancora riuscito ciò che Hegel concede ad esso: di cancellare il tempo. A questo punto, però, restano due domande.

La prima: se e in che senso il più recente sviluppo storico e la ricerca storico-filosofica avrebbero contraddetto l'analisi hegeliana della risoluzione dell'oggettività nell'autocoscienza.

La seconda: se il successivo progresso della storia della coscienza e della filosofia avrebbe imboccato nuove vie che smentiscono le tendenze della

<sup>44</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 297 e sgg.

<sup>45</sup> Ivi, vol. II, p. 297.



storia della coscienza diagnosticate, forse a buona ragione, a suo tempo da Hegel.

In questo contesto vorrei soltanto formulare tali domande senza tentare di rispondervi – per quanto, almeno a riguardo della prima questione, le analisi hegeliane della risoluzione dell'oggetto nell'autocoscienza – cioè di tutte le forme della positività, inclusa la religione – mi sembra che possano essere confermate – anche se tali analisi utilizzano, oggi, un altro linguaggio. E anche a riguardo della seconda questione, cioè la direzione del percorso della storia della coscienza successiva a Hegel, mi sembra abbastanza evidente la tendenza verso una ulteriore risoluzione dell'oggettività nell'autocoscienza, vale a dire la tendenza ad un costante accrescimento della riflessività. Vorrei, però, limitarmi a questi accenni senza introdurmi in una gara per la proclamazione di paradigmi di corto respiro, i quali, dal canto loro, soggiacciono alla dialettica della certezza sensibile e che, nonostante le loro pretese epocali, scompaiono nel prossimo qui e ora. Invece di ciò, preferirei rimettere la risposta a tali domande ad una storia della coscienza e della filosofia degli ultimi due secoli.



FRANCESCO TOTO

PASSIONE, RICONOSCIMENTO,  
DIRITTO NEL *DISCORSO SULL'ORIGINE*  
*DELLA DISUGUAGLIANZA*  
DI J.-J. ROUSSEAU

I

Ad un primo sguardo il *Discorso* sembra abbracciare una riformulazione particolarmente aspra della classica opposizione tra due ordini di realtà, irriducibili l'uno all'altro, tale da permettere a diversi interpreti di parlare, ad esempio, di un «rejet comme absurde du monisme materialiste»<sup>1</sup>, o di una «permanence et approfondissement du dualisme cartésien».<sup>2</sup> Da una parte, in quanto null'altro, in ultima istanza, se non «funzione puramente animale»<sup>3</sup>, semplice modo di funzionare della «machine ingénieuse» del corpo, la sensibilità sarebbe sottoposta alla rigida necessità e allo schietto determinismo delle «leggi della meccanica». Dall'altra le facoltà distintive dell'uomo – e innanzitutto la «puissance de vouloir, ou plutôt de choisir» e la «conscience de cette puissance», come espressioni della «spiritualité de son âme» – sarebbero invece non solo irriducibili alla legalità della natura, ma ad essa, inoltre, direttamente contrapposte.

Finché ci si ferma a questo primo livello del discorso, sembra che la libertà umana si identifichi con la possibile *separazione* del cosiddetto *côté Métaphysique et Morale* da quello meramente *Physique*<sup>4</sup>, ovvero con la sempre presente capacità della volontà di «acconsentire o resistere»<sup>5</sup> all'impulso naturale, col carattere arbitrario delle singole scelte. La libertà si trova

<sup>1</sup> P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952, p. 227.

<sup>2</sup> H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris 1970, p. 72.

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, trad. it. a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1992, p. 49. D'ora in poi questa edizione sarà indicata con: *Discorso* ....

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, testo stabilito, presentato e annotato da J. Starobinski, Gallimard, Paris 1969, p. 71. D'ora in poi questa edizione sarà indicata con: *Discours*... [ed. or. 1755].

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso*..., p. 47.

innanzi l'impulso come qualcosa di esterno, di oggettivo, di inalterabilmente già dato. Come la volontà non può impedire alla sensibilità di sentire ciò che sente, così non può essere dal sentire che la volontà viene determinata a volere ciò che vuole, la generica «puissance de vouloir» ad incarnarsi in certe volizioni piuttosto che in altre. La libertà, in questo senso, si oppone alla natura non solo quando resiste all'impulso, ma anche quando lo asseconda. Sul presupposto che il concetto di *Nature* significhi essenzialmente immediatezza, abbandono all'irriflesso automatismo del «seul instinct», necessaria conformità a un insieme di leggi universali, anche l'*assenso* prestato all'impulso, in quanto esso stesso una forma di mediazione, è reso possibile solo da una *manière d'être* che *réflexion* e *vouloir* rendono necessariamente “depravata”, «contre Nature». <sup>6</sup> Non appena l'uomo smette di «seguire ciecamente il proprio impulso» <sup>7</sup> e comincia a riflettere, la riflessione gli fa perdere «la presenza immediata del mondo naturale», infrangendo la sua «originaria unità con se stesso»: l'intervento della riflessione a «distinguere l'io dal mondo» non può fare a meno di condurre l'uomo ad «alienarsi», e questa «opposizione alla natura» di porsi, al tempo stesso, come un'interna lacerazione. <sup>8</sup> Il suo nascere «privo di inclinazione al male» non vuol dire – come invece ritiene Derathé – che «le nostre facoltà sono sane in se stesse, e si corrompono solo per colpa nostra» <sup>9</sup>, ma solo che, pur essendo di per se stesse corrotte ed inclini al disordine, l'uomo le possiede sì come parte integrante della propria natura e però, originariamente, solo «en puissance», fissate in un'astratta virtualità. È lo stesso passare all'atto di potenzialità naturali, il realizzarsi della sua umanità – l'attivarsi dell'*Esprit*, nella libertà che lo definisce – ad emancipare l'uomo dalla natura, a snaturarlo interrompendo l'eterna ripetizione dell'identico legata alla mera istintualità, consegnandolo alla contingenza e alla storia. Dove l'acquisita capacità di resistere non affianca ma, paradossalmente, *sopprime* la natura, e lo stesso coinvolgimento nella storia priva l'essere e l'agire dell'uomo di ogni «vrai fondement dans la Nature» <sup>10</sup>, l'inizio dello sviluppo è già, in sé, *il compimento* della depravazione, l'insanabilità della lacerazione. Come storia della libertà, dello spirito, storia dunque, sin dall'inizio, di «uomini artificiali» <sup>11</sup>, la storia umana non può stare con la natura se non in una relazione di reciproca estraneità, costituendosi a luogo di una «caduta non destinata ad arrestarsi» <sup>12</sup>, di un «male radicale e definitivo», da cui «non c'è più salvezza». <sup>13</sup>

<sup>6</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 68.

<sup>7</sup> J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, trad. it. di R. Albertini, il Mulino, Bologna 1982, p. 338.

<sup>8</sup> Ivi, p. 319.

<sup>9</sup> Cfr. R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1948, pp. 13-14.

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 122.

<sup>11</sup> Id., *Discorso...*, p. 106.

<sup>12</sup> P. Burgelin, *op. cit.*, p. 198.

<sup>13</sup> A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, vol. I, *Le traité du mal*, Vrin, Paris 1984, p. 213.

Ora, poiché Rousseau stesso ne fa il principale banco di prova del modo in cui la *Parte prima* imposta e risolve la complicata questione del nesso tra i due *côtés* nei quali si articola l'identità dell'uomo, è a partire dal rapporto di desiderio sessuale ed "amore morale", che questa prospettiva interpretativa può e deve essere capovolta. È vero infatti, come afferma Derrida, che nella «storia dell'amore [...] si riflette la storia pura e semplice».<sup>14</sup> Contro Derrida, che – facendo leva in modo unilaterale su alcuni provocatori passaggi rousseoiani – pensa l'amore come un rapporto di dominio e dipendenza in cui l'ordine naturale si trova sovvertito, l'analisi dovrà mostrare nella storia, come storia sociale, la condizione alla quale soltanto la natura umana può dispiegarsi, realizzarsi, l'uomo andare incontro alla sua "destinazione".

Per Rousseau le «virtù sociali», come ad esempio l'amicizia, non sono la negazione di quella naturale pietà che precede ogni virtù e società, e spinge l'uomo all'indiscriminata compassione per le sofferenze di qualunque essere sensibile; al contrario, non sono *nient'altro che* questa stessa pietà in quanto «fissata» – come è reso possibile solo da relazioni sociali stabili – su un oggetto particolare.<sup>15</sup> Analogamente, l'amore non è *altro* dal naturale «*désir général* qui porte un *séxe* à s'unir à l'autre»<sup>16</sup>, ma *questo stesso desiderio* in quanto l'individuo partecipi attivamente, cognitivamente alla sua determinazione.<sup>17</sup> Il *besoin physique*, qui, è generico nel soggetto come nell'oggetto: legato al solo benessere della macchina-corpo, a quel *mécanisme des sens*, a quelle «*simples impulsions de la Nature*»<sup>18</sup> che sono le medesime in ogni membro della stessa specie, è un desiderio che unisce non un certo uomo ad una certa donna, ma «un sesso all'altro».<sup>19</sup> Del puro desiderio sessuale – funzionale alla riproduzione della specie – il singolo è solo un veicolo, il *medium* attraverso il quale si esprime la pulsione puramente "oggettiva" che lo attraversa. Di questo aspetto «fisico», però, quello «morale» non rappresenta una "sostituzione" o «perversione»<sup>20</sup>: innestando una dimensione simbolica e sociale sul supporto meramente fisico-biologico del *désir général*, l'*amour* ne fissa, investe, devia ed incanala parte delle energie su un bersaglio individuale e privilegiato. Facendogliene preferire una su tutte, «il morale» dell'amore non costringe l'uomo a smettere di desiderare possibilmente,

<sup>14</sup> Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1998, p. 243.

<sup>15</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso...*, pp. 62-63.

<sup>16</sup> Id., *Discours...* [ed. or. 1755], p. 87.

<sup>17</sup> «Le passioni» infatti, e tra queste anche l'amore, «derivano la loro origine dai bisogni e *il loro progresso dalle conoscenze*» (J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 49); l'abisso che separa «le pure sensazioni», ancora prive di ogni valore cognitivo, anche «dalla più semplice delle conoscenze» (ivi, p. 50) è però tale da poter essere colmato solo dall'attivo intervento di *entendement* e *réflexion*, attraverso i quali soltanto una molteplicità di sensazioni può essere riunita sotto un'«idea astratta», dando luogo così alla conoscenza che rende possibile la *préférence* in cui le passioni consistono.

<sup>18</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 83.

<sup>19</sup> Cfr. Id., *Discorso...*, p. 65-66.

<sup>20</sup> Cfr. J. Derrida, *op. cit.*, p. 243.

indiscriminatamente, *qualunque* donna, ma solo ad investire «un plus grand degré d'énergie»<sup>21</sup> sull'«oggetto preferito»: come la determinatezza dell'*amitié* non nega ma affianca la generalità della pietà, di cui pure rappresenta lo sviluppo, così il *morale* dell'amore si affianca bensì al *physique*, determinandolo e dando luogo ad una nuova economia pulsionale che lo ricomprende in sé, ma non lo sopprime. Già in Rousseau si può parlare allora, con Freud, di una «sopravvivenza di qualcosa di originario *accanto* a ciò che in seguito ne è scaturito», di una «conservazione del primitivo *accanto* al trasformato derivatone»<sup>22</sup>: cominciare a preferire una cosa alle altre non significa smettere di desiderare le altre ma, proprio al contrario, continuare a desiderarle, sebbene solo subordinatamente alla cosa preferita. Solo in quanto al tempo stesso tenuto fermo nella sua generalità, o virtualità, o indeterminatezza, in effetti, il *désir* originario può essere fonte di sempre ulteriori investimenti, o determinazioni.

La *préférence* in cui prende forma l'amore, ad ogni modo, è un «sentimento *artificiale*, nato dall'uso della società», un sentimento che non è dunque ricevuto direttamente, originariamente dalla natura, ma sempre il prodotto di un incontro tra l'originario e l'artificiale, tra il *côté Physique* e quello *Métaphysique et Moral* (tra natura e “cultura”). Non si può affermare che sia «contre nature», come fa Burgelin, solo perché «appartient au monde de la liberté et de la moralité».<sup>23</sup> Da una parte l'amore per una donna – come del resto ogni altra passione – è sempre l'esito di una *compenetrazione* tra sensibilità, intelletto, libertà; dall'altra, però, la libertà si rivela per ciò stesso irriducibile all'astratta possibilità di «acconsentire o resistere» all'impulso naturale, o alla separazione tra due distinti *côtés* dell'identità umana, alla capacità dell'uomo di astrarre, nella scelta, dal condizionamento della passione, e questo perché è la stessa sensibilità che in un primo momento sembrava ridotta alla cieca necessità e ripetitività del «meccanismo dei sensi», e apporre perciò alla libertà un argine insormontabile, a dimostrarsi qui “permeabile” alla libertà. La passione che oppone resistenza alla volontà è essa stessa una forma in cui la libertà, mediandosi col proprio “altro”, si realizza: non una forza straniera, esterna all'unità dell'Io con se stesso, ma costitutiva, invece, dell'identità individuale. Come afferma Polin rifacendosi in particolare allo Hegel delle *Vorlesungen* sulla filosofia della storia, «la libertà trova il suo strumento, o meglio la sua stessa esistenza, nelle manifestazioni affettive immediate [...]»; essa si realizza attraverso e

<sup>21</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 88.

<sup>22</sup> S. Freud, “Il disagio della civiltà”, trad. it. di E. Sagittario, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1971, p. 203. Contrariamente a quanto accade in Freud, però, parlare di questa conservazione dell'originario accanto al derivato ha senso solo a partire dall'integrazione dei due lati in una struttura pulsionale che li comprende entrambi, impedendone il conflitto: la generalità ed occasionalità del mero *désir* non riesce ad opporsi alla determinazione, alla costanza dell'*amour*, o viceversa.

<sup>23</sup> P. Burgelin, *op. cit.*, p. 373.

nelle passioni». <sup>24</sup> Lungi dal porsi quale astratta indipendenza dalla (o soppressione della, o dominio sulla) sua natura, o come facoltà di prenderne riflessivamente le distanze, lasciandosela alle spalle, prima ancora che scelta riflessa tra diverse alternative, *puissance de vouloir*, la libertà dell'uomo è la sua specifica, paradossale capacità – capacità che lo distingue da ogni altro animale – di *partecipare con la propria natura alla determinazione della propria stessa natura*: naturale capacità, cioè, di «concorrere» con la natura alla determinazione, oltre che delle proprie scelte od azioni, del proprio stesso essere e sentire, del “sostrato” stesso, per così dire, delle scelte e delle azioni. Rousseau parla infatti di una «nature actuelle» dell'uomo in cui a quelle originarie si trovano “mescolate” «diverse qualità [...] che non erano affatto inerenti alla sua Natura» <sup>25</sup>, e che in questa loro non-inerenza devono essere definite come «artificiali». Naturale è infatti, prima ancora di un certo insieme determinato di qualità, la capacità dell'identità dell'uomo di porsi come «unità di una sintesi» <sup>26</sup>, complicità di naturale e non naturale, di inerente e non-inerente: la *perfectibilité*. Poiché originaria è allora innanzitutto la capacità dell'uomo di scartarsi dall'origine, di accogliere “aggiunte” e “modificazioni” nella sua «costituzione originaria» <sup>27</sup>, naturale sarà allora non solo, da un lato, l'originario, «ciò che è stato fatto dalla volontà divina», ma anche, dall'altro, lo storico, «ciò che ha preteso di fare l'arte umana» <sup>28</sup>: non l'opposizione, dunque, ma la complicità e l'unificazione di questi due “lati”.

Restringendo lo sguardo sulla relazione tra quella “pulsione della natura” – la sessualità – alla quale «ognuno si abbandona *senza scelta*» <sup>29</sup> e l'«amore morale», che invece coinvolge necessariamente la «*puissance [...] de choisir*», la questione può essere genericamente enunciata nei termini seguenti. Il superamento della generalità ed occasionalità proprie della mera *pulsion* e la “valorizzazione”, tra tutti, di un solo partner sessuale (o di un certo numero di amicizie), sono legati all'intervento di quelle «facoltà *artificiali*» che compongono il *côté Metaphysique* dell'identità umana: la preferenza è concessa sulla base di «*idées générales*» o «*abstraites*» – come quelle di merito o bellezza – e «*comparaisons*» che richiedono l'attività di intelletto e riflessione. Come riconoscerà l'*Emile*, «si può amare solo dopo aver giudicato, si può preferire solo dopo aver comparato». <sup>30</sup> Queste facoltà sono però possedute dall'uomo, originariamente, solo «*en puissance*», in modo tale che solo il processo di socializzazione può fornire l'«occasione»

<sup>24</sup> R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971, p. 43.

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 53.

<sup>26</sup> P. Burgelin, *op. cit.*, p. 227.

<sup>27</sup> «[...] ciò che le circostanze e i suoi progressi hanno aggiunto o modificato nel suo stato primitivo» (J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 27).

<sup>28</sup> Ivi, p. 33.

<sup>29</sup> Ivi, p. 66.

<sup>30</sup> J.-J. Rousseau, *Emile, ou de l'éducation*, testo stabilito da C. Wirz, presentato e annotato da P. Burgelin, Gallimard, Paris 1969, p. 493.

del loro sviluppo, il contesto che lo rende al tempo stesso possibile e necessario. Essenzialmente, come non c'è intelletto senza linguaggio né, però, linguaggio senza società, così le «idee astratte» di merito o di bellezza, su cui una *préférence* può essere fondata, si riferiscono a costruzioni e criteri interamente sociali, culturali. È solo in quanto partecipa alla produzione fuori di sé di un ordine sociale e linguistico “oggettivo”, e cioè al tempo stesso condiviso e indipendente dall'arbitrio di ognuno, che l'uomo può realizzare quella libertà che sola, come capacità di determinare se stesso e la propria natura, lo tiene virtualmente già da sempre distinto dall'animale; reciprocamente, però, è solo come esercizio della propria libertà che l'uomo può partecipare a quella produzione. Affermare che solo tramite l'esercizio della propria libertà l'uomo realizza fuori di sé le condizioni dell'esercizio della propria libertà significa affermare che solo la società, alterando la natura stessa dell'uomo, è capace di produrre le «conditions»<sup>31</sup> che rendono possibile l'associazione. Se da una parte la società che produce l'uomo, nella sua libertà ed umanità, è essa stessa un prodotto umano, dall'altra l'uomo che, libero, produce la società è esso stesso un prodotto sociale.

La libertà dell'uomo, si è visto, è essenzialmente *perfectibilité*. Essa rappresenta, con la vita, uno dei «doni *essenziali* della natura» ed anzi, ancor più della vita, il «più nobile» e «il più prezioso di tutti i suoi doni»<sup>32</sup>: «*distinction spécifique de l'homme*», «*qualité très spécifique qui le distingue*», questa *liberté-perfectibilité* è, come nota Polin «la natura dell'uomo».<sup>33</sup> Come già si intuisce, e qui di seguito si cercherà di mostrare, quale capacità di partecipare con la natura alla determinazione della propria stessa natura essa non potrà mai risolversi in una relazione immediata e solitaria del singolo con se stesso. Lungi dal coincidere con quel sacrificio «di una parte della propria libertà alla conservazione dell'altra, nello stesso modo in cui un ferito si fa tagliare un braccio per salvare il resto del corpo»<sup>34</sup> che sarà reso inevitabile, col “patto iniquo”, dai conflitti legati all'insorgere della proprietà, la socializzazione rappresenta piuttosto essa stessa la condizione alla quale soltanto l'uomo può effettivamente congiungersi alla propria umanità. Lo sviluppo del *côté Méta-physique et Moral* e la sua integrazione con quello *physique*, infatti, risultano inseparabili dall'integrazione dei singoli nella società di cui fanno parte. Da una parte, sarà solo questa integrazione a far sì che le passioni, invece di opporsi alla libertà e alla società che le hanno prodotte, invece di rappresentare un'interna lacerazione dell'identità del singolo e del tessuto sociale, siano vettore di un approfondimento dell'unità dell'uomo con se stesso e con la

<sup>31</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 81.

<sup>32</sup> Cfr. Id., *Discorso...*, pp. 94-95. Al proposito vedi anche L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, trad. it. a cura di N. Pierrì, Neri Pozza, Venezia 1957, che riconosce perfettamente come «in Rousseau la libertà sia un bene più grande della vita» (ivi, p. 270), e che proprio in questa priorità individua la differenza fondamentale tra la concezione rousoiana ed hobbesiana del diritto naturale (cfr. ivi, p. 273).

<sup>33</sup> R. Polin, *op. cit.*, p. 35.

<sup>34</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 88.



collettività di cui è membro, della sua individuazione e della sua socializzazione. Proprio per questo, d'altra parte, l'esercizio della libertà "metafisica" – intesa come autodeterminazione di un essere intelligente – non potrà mai essere disgiunta da quella politica e morale, dalla necessità di ognuno sia di rispondere di sé e delle proprie azioni a un altro essere appassionato, intelligente e libero come lui, sia di farsi partecipi l'uno assieme all'altro, all'interno di un più esteso contesto relazionale, della determinazione delle forme e delle «condizioni» della loro convivenza.

## II

Nella descrizione del passaggio alla *société naissante*, Rousseau torna sul tema dell'*amour moral*, attribuendogli un ruolo di grande rilievo. Spingendo i «giovani di sesso diverso che abitano in capanne vicine»<sup>35</sup> a desiderarsi ed intrecciare rapporti tra loro, è proprio lo sconvolgimento introdotto dal sorgere della passione amorosa ad infrangere la chiusura della relazione familiare, che riproduce immediatamente la propria unità simbiotica, fondata sul solo «affetto reciproco»<sup>36</sup> dei suoi membri, e a far sì che le forme della coesione sociale, private di ogni immediatezza, debbano essere attivamente, liberamente prodotte e riprodotte, costruite e garantite. «È l'amore», infatti, «a porre i rapporti fondamentali che, trasformati e generalizzati, determineranno tutta la vita sociale»<sup>37</sup>, «l'origine di tutti i rapporti di inclusione/esclusione che caratterizzeranno la vita sociale pienamente sviluppata».<sup>38</sup> Contro quanti – come ad esempio Della Volpe – vedono in Rousseau un esponente di quell'«individualismo astratto, cristiano» per il quale «la persona», l'«individuo-valore», «è un a priori pre-sociale o pre-istorico», qualcosa di «originario» e «assoluto»<sup>39</sup>, qui di seguito si dovrà opporre l'idea di una genesi relazionale e differenziale, storica e sociale della persona, come essere morale, e dell'individuo. Nel «pur état de Nature» l'uomo, «senza avere alcun bisogno dei propri simili», era «persino incapace di riconoscerne individualmente qualcuno».<sup>40</sup> È precisamente nell'amore che l'uomo comincia a farsi valere, a vedersi riconosciuto e a riconoscersi nella propria diversità dagli altri, perché chi preferisce vuole sempre anche essere preferito, e nel rendersi conto della singolarità dell'amata si rende conto anche della propria. Come «per essere amati», però, «bisogna divenire amabili», così «per essere preferiti, bisogna

<sup>35</sup> Ivi, p. 77.

<sup>36</sup> Ivi, p. 76.

<sup>37</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. a cura di P. Massimi, Mondadori, Milano 1997, p. 447.

<sup>38</sup> B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, il Mulino, Bologna 2004, p. 97.

<sup>39</sup> Cfr. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997<sup>5</sup>, pp. 11-14; Id., *La libertà comunista*, Samonà e Savelli, Roma 1963<sup>2</sup>, pp. 17-19.

<sup>40</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 67.

divenire più amabili degli altri», sviluppare o *simulare* quelle «qualità che sole possono destare la stima». <sup>41</sup> La stima dei singoli, in relazione alla quale soltanto l'amore può accendersi, è radicata in una dimensione che è già quella, collettiva, della pubblicità: lo stesso amore che pare nascere come semplice relazione privata, ricerca di una reciprocità tra singoli, mostra di essere sempre anche la relazione con un terzo – l'«estime» o l'«*opinion publique*» – che del relazionarsi dei singoli rappresenta al tempo stesso il prodotto e il presupposto. Il problema è allora innanzitutto quello della formazione di quei criteri socialmente condivisi che l'amore non può fare a meno di presupporre, in quanto solo attraverso di essi i singoli possono concedere le loro preferenze, sviluppare il loro sentire: come è stato possibile il passaggio dal *vis à vis*, dalla concretezza dei «rapporti bilaterali», «da individuo a individuo» implicati dall'amore, ad un livello di socializzazione in cui la società «costituisce un tutto» <sup>42</sup>, un «essere morale» che è più di un semplice «aggregato» <sup>43</sup>, e le preferenze e i rapporti trovano il loro fondamento in una dimensione «universale (ed astratta)», dove ormai «ognuno» è bensì «in relazione con tutti» <sup>44</sup>, e però il rapporto tra i singoli non può mai svolgersi nel segno dell'immediatezza, ma solo attraverso la mediazione del «soggetto impersonale dell'*opinion*», della «norma anonima» che essa rappresenta? <sup>45</sup>

Come anche nell'*Essai*, è attraverso l'immagine di una specie di festa che Rousseau simboleggia questo passaggio nel quale, mentre «i legami si tendono, e i lacci si chiudono», «il genere umano continua ad addomesticarsi».

Nacque il costume di adunarsi davanti alle capanne o attorno a un grande albero: il canto e la danza, veri figli dell'amore e dell'ozio, divennero il divertimento o meglio l'*occupazione* degli uomini o delle donne oziosi e riuniti (*attroupés*). Ognuno cominciò a guardare gli altri e a voler esser guardato e la *stima pubblica* ebbe un prezzo. Colui che cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più destro o il più eloquente divenne quello che era tenuto più in considerazione, e questo fu il primo passo verso la disuguaglianza e verso il vizio. <sup>46</sup>

La “festa” del *Discorso* viene spesso interpretata come il luogo nel quale l'uomo comincia ad «alienarsi nell'apparenza» <sup>47</sup>, ad «identificarsi nella propria maschera», ovvero «in una costruzione falsa ed ingannevole di sé» <sup>48</sup>,

<sup>41</sup> Id., *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 282.

<sup>42</sup> R. Polin, *op. cit.*, p. 93.

<sup>43</sup> B. Baczkó, *J.-J. Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, Paris-La Haye 1974, p. 70.

<sup>44</sup> V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 450.

<sup>45</sup> B. Carnevali, *op. cit.*, p. 17.

<sup>46</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 78.

<sup>47</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 61.

<sup>48</sup> E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 94.

cosicché, mentre l'io si trasforma in un «io superficiale sociale»<sup>49</sup>, in un «io d'opinione» privo di ogni sostanzialità, l'amore di sé diviene «amore per il nostro personaggio».<sup>50</sup> L'accento al «premier pas vers l'inégalité, et vers le vice», poi, lascerebbe intendere che sia la «società in quanto tale»<sup>51</sup> – e dunque anche la storia, che è sempre storia sociale – a coincidere col regno dell'alienazione e di una *inégalité* pensata come condizione *sufficiente* del «vizio» e della corruzione. Ora, come è noto, nella festa civica idealizzata dalla *Lettre à d'Alembert* si tratterà di fare in modo che siano gli spettatori stessi, divenendo «attori in prima persona», a costituire l'oggetto dello spettacolo: «di modo che ciascuno *si rispecchi* e *si ami* negli altri, affinché tutti ne siano meglio uniti».<sup>52</sup> In questo testo l'unità si afferma solo col cadere delle differenze. L'alterità viene infatti neutralizzata, perché l'altro non è se non l'occasione per rispecchiare ed amare se stesso: un se stesso astratto, però, ed indifferente da quello di ogni altro. La momentanea sospensione delle divisioni e delle differenze permette agli «uomini di congiungersi immediatamente»<sup>53</sup>, di «restaurare la sovranità dell'immediato»<sup>54</sup>: è così che «tutti sono amici, tutti sono fratelli».<sup>55</sup> A ben vedere si tratta qui di un caso esemplare di quella «fuga nell'ideologia»<sup>56</sup> che Althusser individua con precisione a proposito del *Contratto*: di una «concordia apparente» la quale – a causa della sua stessa “immediatezza” – invece di superare, lascia immutata e conferma, dietro di sé, la “divisione reale”.<sup>57</sup> All'interno del quadro tratteggiato nel *Discorso*, invece, la festa è il principio di un processo in cui l'unificazione sociale e l'ampliarsi delle differenze, la generalità e la particolarità si integrano reciprocamente.

Per comprendere questo punto, la prima cosa da notare è che l'*amour* palesa immediatamente un imprescindibile legame con l'*amour-propre*, con questa controversa «*fureur de se distinguer*» alla quale «si deve ciò che di meglio e di peggio vi è fra gli uomini»<sup>58</sup>: se è vero che l'amor-proprio, o il desiderio di stima, non è *identico* all'amore, altrettanto vero è che ne rap-

<sup>49</sup> A. Philonenko, *op. cit.*, p. 212.

<sup>50</sup> P. Burgelin, *op. cit.*, p. 257.

<sup>51</sup> M. Viroli, *J.-J. Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, il Mulino, Bologna 1993, p. 78.

<sup>52</sup> J.-J. Rousseau, “Lettera a d'Alembert”, trad. it. a cura di G. Scuto, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, pp. 199-275.

<sup>53</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 55.

<sup>54</sup> Ivi, p. 52.

<sup>55</sup> J.-J. Rousseau, “Lettera a d'Alembert”, cit., p. 274.

<sup>56</sup> Cfr. L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, trad. it. a cura di V. Morfino, Mimesis, Milano 2003, pp. 62-63.

<sup>57</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 103.

<sup>58</sup> Ivi, p. 102; al furore di distinguersi si devono infatti «virtù» e «vizi», «scienze» ed «errori». Si noti come questo passo ricalchi quasi alla lettera quello sulla perfettibilità (ivi, p. 48), identicamente definita anch'essa come fonte di lumi ed errori, vizi e virtù. In questo modo l'*amour-propre*, che inizialmente poteva sembrare ridotto ad un ruolo puramente negativo, viene a partecipare della stessa strutturale duplicità propria dalla perfettibilità, la quale rivela a sua volta l'identità tra la propria «forza», che è la stessa «del tempo», e quella della passione.

presenta la conseguenza immediata, in quanto amare una persona è sempre anche desiderare di esserne preferiti, di affermare e veder riconosciuta la propria superiorità su ogni eventuale contendente. L'amor-proprio però, originato dall'amore, tende a riassorbire in sé la propria origine: appena sorta, quella per l'*estime publique* non può fare a meno di divenire la «passione dominante», capace di sussumere a sé ogni diverso desiderio: l'altro finisce allora per essere amato non di per se stesso, in quella singolarità che pure nell'amore trova la propria prima affermazione, ma in quanto l'esserne ricambiato venga reputato uno strumento valido al fine di attrarre su di sé la considerazione e l'apprezzamento pubblici. Preferito ed amato, in ogni caso, è bensì il singolo, ma solo in quanto portatore esemplare proprio di quelle qualità generali – merito, bellezza, etc. – alle quali si ritiene che la «stima pubblica» – o l'«opinione pubblica»<sup>59</sup> che dir si voglia – tributi o comunque possa tributare il proprio apprezzamento. Poiché in realtà anche l'amata può ricambiare e concedersi a chi le offre il proprio amore solo in quanto veda in lui un maschio esemplare, il più apprezzabile tra i suoi pretendenti, l'amore di lei viene ricercato come un segno, un'anticipazione, una «garanzia» dell'approvazione pubblica: l'amore diviene sì, come nota Carnevali, una «versione sentimentale [...] del "dedesiderio di desiderio" hegeliano-kojeviano»<sup>60</sup>, dove però il desiderio è desiderato innanzitutto come «vettore» del *pubblico* riconoscimento. È proprio per via di questo desiderio – assieme all'infinita reiterazione del piacere fisico che un'unione sessuale stabile può garantire – che in amore «la preferenza che si accorda vuole essere contraccambiata».

Riguardo al rapporto tra amore ed amor-proprio, allora, non può sorprendere la «coincidenza» per la quale tutti i termini usati da Rousseau nel descrivere una passione si dimostrano puntualmente validi anche per l'altra. L'una e l'altra sono definiti come «fureur», una forza, vale a dire, che ci tiene «quasi sempre *fuori di noi*», spingendoci a vivere «soltanto nell'opinione degli altri» e rendendo ognuno dipendente dal giudizio altrui per l'autostima e la felicità. Più radicalmente, questa ormai imprescindibile *dipendenza* si traduce, nell'uno come nell'altro caso, nell'espropriazione e socializzazione non solo della propria «immagine», della rappresentazione che ognuno si fa di se stesso, indissolubilmente intrecciata con quella che gli altri si fanno di lui, ma anche di ciò che pur dovrebbe essere più intimo, più privato, più indivisibile: quel «sentiment de sa propre existence»<sup>61</sup> che roussoianamente rappresenta la forma di soggettività più elementare e fondamentale. L'amore e la stima giungono in questo modo a configurarsi come qualcosa di cui, come del cibo o del sonno, «non si può fare a meno»<sup>62</sup>, come dei «vrais besoins». Unicamente nel riconoscimento

<sup>59</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, «L'influenza dei climi sulla civiltà», in *Scritti politici*, trad. it. a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, vol. II, p. 281.

<sup>60</sup> B. Carnevali, *op. cit.*, p. 97.

<sup>61</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 106.

<sup>62</sup> Ivi, p. 78.

dell'amata l'uomo può trovare la «possibilità di stabilire un rapporto positivo con se stesso»<sup>63</sup>: è nello sguardo di lei che può sentirsi se stesso, sentire, in generale, di essere un "Io" o prima ancora, più semplicemente, di esistere. Sottratto a sé e all'immediatezza di quella «autorelazione monologica»<sup>64</sup> in cui si risolveva l'uomo della *solitude*, solo sdoppiandosi e riflettendosi nello sguardo dell'altro l'uomo può divenire «Spectateur» e «juge»<sup>65</sup> di se medesimo e, in questa capacità di guardarsi dall'esterno, in questa raggiunta consapevolezza riflessiva, appropriarsi di se stesso.

«*Medium* dell'individuazione», la lotta per il riconoscimento posta in essere dall'amore non solo contribuisce al «potenziamento delle facoltà dell'io»: poiché «l'individualizzazione presuppone che ci si distingua opponendosi»<sup>66</sup>, «lo sviluppo di interazioni conflittuali» non solo è «fonte dell'allargamento delle capacità individuali»<sup>67</sup>, ma rappresenta inoltre un «processo sociale che porta a una più organica socializzazione».<sup>68</sup> Da una parte, infatti, svolge rispetto all'individuazione una funzione, prima ancora che di «potenziamento» o «allargamento», propriamente *costitutiva*.<sup>69</sup> Nel puro stato di natura, infatti, «ogni uomo non è che *un* uomo»<sup>70</sup>, che «riassume in sé l'intera umanità», intesa però come semplice «universale astratto»<sup>71</sup>: la sua identità, definita interamente dalla sua mera appartenenza alla specie, non è altra da quella dell'«*homme en général*». «Solo a partire da relazioni comunicative normative gli individui potevano differenziarsi e dunque intendersi come soggetti individuati»<sup>72</sup>, solo in vista del riconoscimento e attraverso di esso, e dunque «nella società e mediante la società»<sup>73</sup>,

<sup>63</sup> A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. a cura di A. Ferrara, Rubettino, Roma 1993, p. 25.

<sup>64</sup> Id., *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in «Iride», n. 18, 1996, p. 303.

<sup>65</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 148.

<sup>66</sup> Burgelin, *op. cit.*, p. 252.

<sup>67</sup> P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 212.

<sup>68</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. a cura di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, p. 40.

<sup>69</sup> Cfr. Id., *Riconoscimento e disprezzo*, cit., p. 18, dove si afferma che «i soggetti [...] pervengono a *costituirs*i come individui solo se imparano a riferirsi a sé stessi in quanto esseri ai quali, nella prospettiva di altri che approvano, appartengono determinate qualità e capacità».

<sup>70</sup> M. Viroli, *op. cit.*, p. 77.

<sup>71</sup> V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 378.

<sup>72</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 41. Si può dire infatti che neanche per Rousseau «l'io ha una storia che non sia anche storia di una relazione [...] con un quadro di norme». Da una parte, infatti, l'io sarebbe incomprensibile come «assolutamente separato dalle proprie condizioni sociali, come pura immediatezza»: in questo senso, allora, l'io è costituzionalmente «espropriato delle condizioni sociali del suo stesso emergere», impossibilitato, dunque, a costituirsi nel senso di una autopoesi riflessiva (J. Butler, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rasola, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 16-17). D'altra parte, però, queste «condizioni sociali» dell'emergenza dell'io non sono altro che quelle «norme» dalle quali l'individuo si trova pre-orientato alla/nella propria «costruzione di sé» (ivi, p. 28).

<sup>73</sup> M. Viroli, *op. cit.*, p. 78.

gli uomini possono cominciare a lasciarsi alle spalle l'impersonalità delle pulsioni naturali, cessare di essere ognuno un identico «uomo in generale» e «abbandonare così l'identità più immediata ed estrinseca del proprio sé»<sup>74</sup> divenendo «individui differenti, coscienti delle proprie differenze e capaci di riconoscersi come tali».<sup>75</sup> Dall'altra parte, come l'opinione dell'amante si rende inseparabile da quella dell'amato, così quella di entrambi, privata, ha senso solo in relazione all'*opinion publique*. Nessuna delle due distinte sfere può precedere o prescindere dall'altra. Pubblico e privato si costituiscono e si sviluppano assieme, l'uno in relazione all'altro, separandosi e sconfinando l'uno nell'altro. Dove però «tutto» tende a «ridursi alle apparenze»<sup>76</sup>, e l'*existence* della persona ad identificarsi col riconoscimento di cui viene fatta oggetto, è l'*être* stesso dell'uomo a perdere la sua assolutezza, a farsi relazionale e relativo, indistinguibile dal *paraître*, da quell'«apparire» che è sempre un esser presenti ed esposti l'uno allo sguardo dell'altro e, attraverso l'altro, della comunità. Il mondo delle apparenze tende a riassorbire in sé quel mondo dell'essere da cui pure, per sorgere, si è dovuto distinguere, così che – almeno nella soggettiva percezione dei singoli – il loro conflitto, e con esso la distinzione del non «essere» dal non «apparire», finisce per sfumare nell'indifferenza: come nell'ordine della natura era solo l'essere ad apparire, senza lasciare a quest'ultimo alcuna autonoma consistenza, nell'ordine della società è invece la sfera dell'apparire a risolvere in sé quella dell'essere. «Non considerato affatto», l'individuo non solo si sente umiliato, «guardato dall'alto al basso», ma oggettivamente, socialmente, «è come se non esistesse».<sup>77</sup> La lotta per l'amore, o per la considerazione, è lotta per l'esistenza sociale – l'unica ormai possibile per l'uomo – ed in quanto tale tendenzialmente indistinguibile, di fatto, dalla nuda lotta per la sopravvivenza.

Poiché essere apprezzati significa sempre esserlo comparativamente, maggiormente di altri, la mancanza di reciprocità nell'amore è oggettivamente, da parte dell'amato che rifiuta di riamare, una prova di disprezzo. L'amore è infatti per Rousseau non un sentimento eslege, tale che o è assolutamente spontaneo (arbitrario, puramente soggettivo) o non è, ma, in quanto fondato su un giudizio di valore, sull'«applicazione» di criteri di «merito»<sup>78</sup> che non sono affatto rimessi all'opinione del singolo, una passione inseparabile da criteri oggettivi, vale a dire intersoggettivi, pubblici, *socialmente* stabiliti e condivisi. Posta con ciò, tanto nel concedersi quanto nel negarsi, la possibilità di un *errore*, rifiutare il proprio amore a chi se ne ritenga degno e si sia sforzato di esserlo, significa compiere un «torto» ingiustificato,

<sup>74</sup> R. Finelli, «Una libertà post-liberale e post-comunista», in *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce 2005, p. 327.

<sup>75</sup> M. Viroli, *op. cit.*, p. 79.

<sup>76</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 106.

<sup>77</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 212.

<sup>78</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 66.

un'«ingiuria» tale da esigere una riparazione. È in forza di quegli stessi criteri che l'uomo, per il bene di entrambi, può e deve “dimostrare” alla donna il suo errore (se non può trattarsi di un'ingiuria volontaria, infatti, è perché nella scelta dell'uomo sbagliato la donna danneggia in primo luogo se stessa), conquistarne l'amore, e con esso la stima in se stesso, dando pubblica prova del proprio valore. Si capisce dunque come la «gelosia» possa stare all'origine – a seconda che l'amore sia ricambiato o meno – «da una parte di vergogna ed invidia, dall'altra di vanità e disprezzo»<sup>79</sup>, ovvero precisamente dei sentimenti che compongono l'*amour-propre*.<sup>80</sup> In forza di questo suo legame con l'amor-proprio, che estende e generalizza la conflittualità di cui essa è portatrice, diventa chiaro come «la più dolce delle passioni» possa convertirsi, alla minima opposizione, in una «furia sfrenata e brutale, senza pudore, senza ritegno», che «sfida tutti gli ostacoli» e porta «ogni giorno a disputarsi gli amori a prezzo del sangue».<sup>81</sup>

È questo «sacrificio di sangue umano», appunto, il «prezzo» per la riparazione del torto, per la conquista dell'amore e del riconoscimento indebitamente negati, per l'acquisto di quella «stima pubblica» e di quel «credito» dei quali la donna rappresenta al tempo stesso il premio e il tramite, la custode e la dispensatrice.<sup>82</sup> Quando il valore delle cose è determinato non più dalla loro capacità di contribuire al benessere fisico, ma dal loro significato sociale, «tutto diventa *segno*, e tutto» – o almeno ogni danno – «può perciò essere letto come prova di una mancanza di rispetto».<sup>83</sup> Dove l'offesa, impunita, giustifica se stessa, lasciare all'altro la libertà di comportarsi in un modo suscettibile di essere interpretato come un segno di disprezzo significa, di tale disprezzo, dimostrarsi effettivamente degno. Il disprezzo che il «torto volontario» o l'«ingiuria» testimoniano acquisisce così un sovraccarico “simbolico”, che eccede e diventa «spesso *più insopportabile* dello stesso male» reale<sup>84</sup>, ed è per questo che, «non appena [...] fu formata l'idea di considerazione, ognuno pretese di avervi *diritto*», di modo che «a nessuno fu possibile negarla *impunemente*». Ogni «ingiuria», ogni «torto *volontario*» è, oggettivamente, oltre che un danno, «un'offesa», «un oltraggio», ed ogni danno subito è suscettibile di essere interpretato

<sup>79</sup> Ivi, p. 77.

<sup>80</sup> Cfr. ivi, p. 64, dove, per un verso, il fatto che gli uomini, «non avessero tra loro alcuna specie di commercio», viene reputato sufficiente a garantire la loro ignoranza di «vanità», «considerazione», «stima» e «disprezzo», e per altro verso è solo l'inattività di queste passioni ad impedire che il meccanismo della vendetta si inneschi, facendo deflagrare conflitto. Cfr. anche ivi, pp. 149-50, dove l'amore di sé porta l'uomo tanto a «strappare la preda al più debole» quanto a «cederla al più forte»: anche qui, ad impedire che le «grandi violenze» che gli uomini si infliggevano degenerino in uno stato di guerra generalizzato è non la pietà, che non viene neanche nominata, ma l'assenza dell'amor-proprio: l'incapacità di quelle violenze, tra uomini che «non potevano apprezzarsi o compararsi», di costituire un'offesa, la violazione di una qualche pretesa.

<sup>81</sup> Ivi, p. 65.

<sup>82</sup> Cfr. ivi, p. 25.

<sup>83</sup> B. Carnevali, *op. cit.*, p. 107.

<sup>84</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 78.

come un simile «torto». Sorgono qui, assieme, le prime pretese giuridiche e quell'«etica dell'onore» in forza della quale «chi non dava importanza alla reputazione e non era disposto a difenderla non poteva essere che un codardo, e quindi un essere spregevole».<sup>85</sup>

### III

La situazione concettuale che viene profilandosi è più complicata di quanto non sembrerebbe a prima vista. A costituire l'offesa, infatti, non è semplicemente il danno subito, ma un'«*intenzione* di nuocere» che si traduce in un *tort* – o un' *injure – volontaire*. Non ha senso, sembra evidente, considerare una certa azione come un'offesa, un intollerabile oltraggio, se non in relazione ad una presupposta distinzione tra torto e diritto: «offesa» non è un qualunque danno, ma la volontaria violazione di un diritto, o quanto meno di una rivendicazione che si pretende legittima. Il riferimento sembra essere al diritto e alla legge naturali, a una moralità o giuridicità immediatamente inerenti «alla natura dell'uomo»<sup>86</sup>, precedenti ogni convenzione o patteggiamento, a una «legittimità» che non può dunque essere oggetto di «posizione». I problemi sorgono, però, non appena si richiami pur sinteticamente alla mente le precedenti conclusioni roussoiane su questi temi.

L'unica «obbligazione» riconosciuta dalla *Parte prima* era quella espressa dalla cosiddetta «massima della bontà naturale», la quale comanda all'uomo di «procurare il proprio bene» – ovvero il proprio benessere fisico, il *bonheur* che esso realizza – «con il minor male possibile per gli altri»<sup>87</sup>: un «minor male possibile» che non è però una variabile indipendente, essendo relativo al «bene» al cui conseguimento è necessario e la cui determinazione, sottratta alla regolamentazione della «massima», è interamente rimessa al giudizio del singolo. La legge naturale obbliga l'uomo unicamente a non danneggiare l'altro se non in vista cioè della propria «conservazione», o «benessere», di quello che ritenga essere il proprio «interesse»; poiché però fino al sorgere della società proprio «l'amore per il benessere era l'unico movente delle azioni umane»<sup>88</sup>, l'unico dovere dell'uomo finisce per essere quello di non comportarsi altrimenti da come, di fatto, non può fare a meno di comportarsi, e l'unico «diritto» corrispondente a questo dovere quello a non essere «maltrattati *inutilmente*».<sup>89</sup> Se A intende sottrarre a B il suo nutrimento con la violenza, è allora solo l'esito della lotta a decidere se il danno che A ha inflitto a B gli sia o non gli sia stato utile, e a decidere retrospettivamente, con ciò, se A fosse o non fosse legittimato a danneg-

<sup>85</sup> C. Taylor, «La politica del riconoscimento», in C. Taylor – J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998, p. 35.

<sup>86</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 30.

<sup>87</sup> Ivi, p. 64.

<sup>88</sup> Ivi, p. 74.

<sup>89</sup> Ivi, p. 32.



giare B. Per B, dunque, affermare il proprio diritto contro A non significa altro che riuscire di fatto a prevalere su di lui, impedirgli di danneggiarlo: è solo l'insuccesso a rendere ingiusta – ma forse sarebbe più corretto dire imprudente, contraria a quella «prudence machinale qui lui indiquoit les précautions les plus nécessaires à sa sûreté»<sup>90</sup> – l'aggressione compiuta da A. Non è allora difficile capire il motivo che costringe Rousseau a riconoscere, nonostante la presunta “follia” delle conclusioni, la fondatezza della premessa hobbesiana, per la quale sarebbe «avec raison» che l'uomo naturale si attribuisce un diritto su tutte «le cose di cui ha bisogno».<sup>91</sup> Se dunque la *Loy de la Nature* è quella che, per l'*homme naturel*, «convient le mieux à sa constitution»<sup>92</sup>, ciò accade in quanto *null'altro* essa gli prescrive se non, appunto, la sua stessa convenienza, quello che egli stesso giudica essere il proprio utile. In questo modo il puro stato di natura, e con esso la legge naturale, vengono ridotti «alla sola legge del più forte», a una situazione in cui l'assenza della «nozione di bene» e di ogni «principio della giustizia» fa sì che l'uomo naturale, come in futuro il despota, non abbia «altra regola che le sue passioni»<sup>93</sup>: una situazione in forza della quale tra “diritti” contrapposti l'unica istanza decisiva è la «violenza»<sup>94</sup>, quell'esito fattuale del conflitto che solo può determinare quale, tra i due contendenti, sia davvero «il più forte». Trovano qui la loro giustificazione quelle interpretazioni del pensiero roussoiano secondo le quali «l'esperienza originaria è quella della conformità tra la nostra natura e la norma, e non del loro scarto»<sup>95</sup>, o meglio «non esiste ancora una vera e propria concordanza tra fatto e diritto, perché non è ancora sorto il loro conflitto».<sup>96</sup> In questo senso si può davvero affermare che «Rousseau ha ridotto il diritto naturale al fatto»<sup>97</sup> perché, dove «il diritto del più forte» si configura come «il diritto naturale *par excellence*»<sup>98</sup>, le regole del diritto naturale non si distinguono «da quelle della fisica, dalle “leggi della natura”, perché non sono altro se non regolarità naturali, che governano e spiegano i fenomeni dello stato di natura».<sup>99</sup>

Qualcosa come un «torto», ad ogni modo, risulta ancora inconcepibile. È per questo che nel «puro stato di natura» gli uomini «potevano farsi molte violenze reciproche, quando gliene venisse qualche vantaggio, senza

<sup>90</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 95.

<sup>91</sup> Id., *Discorso...*, p. 60.

<sup>92</sup> Id., *Discours...* [ed. or. 1755], p. 55.

<sup>93</sup> Id., *Discorso...*, p. 104.

<sup>94</sup> Ivi, p. 36.

<sup>95</sup> V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 353.

<sup>96</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 57.

<sup>97</sup> L. Pezzillo, *Rousseau e Hobbes. Fondamenti razionali per una democrazia politica*, Slatkine, Genève-Paris 1987, p. 58.

<sup>98</sup> R. D. Masters, *The political philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton 1968, p. 163.

<sup>99</sup> Ivi, p. 161.

mai offendersi reciprocamente». «Non vedendo i propri simili che come vedrebbe degli animali di un'altra specie» l'uomo «può rubare la preda al più debole o cedere la propria al più forte, senza prendere queste rapine se non come degli *eventi naturali*». <sup>100</sup> Finché l'uomo non riconosce nell'altro uomo un proprio simile, finché cioè non riconosce sé nell'altro e l'altro in sé, e nella comune libertà l'identica natura che li accomuna, come potrebbe chiamare l'altro a rispondere dei suoi comportamenti? Considerate al pari di «*événemens naturels*», prescindendo dunque dal riferimento alla volontà di chi le compie, e potrebbe non compierle, le «azioni umane», va da sé, sono insuscettibili d'imputazione: capitano, come se fosse la natura stessa a compierle, come se, al pari di quanto accade in ogni altro animale, la «*machine humaine*» non potesse svolgere le proprie «*fonctions*» se non in conformità alle universali, immutabili «*Loix de la mécanique*». Posta però questa inoperatività della distinzione tra diritto e torto, e l'assenza, ancora, di qualunque criterio ulteriore rispetto alla legge di natura, su quale fondamento l'uomo della *société naissante* può identificare il danno subito da un altro uomo, non più come un semplice, ineluttabile «evento naturale», o un *dammum sine injuria*, ma come un torto, e solo in quanto tale anche come un'offesa tale da chiamare vendetta?

Come si è visto, l'assenza di ogni moralità nei rapporti intersoggettivi è tutt'uno con la considerazione dell'altro uomo non come un proprio simile, ma come nient'altro che *natura*, un animale tra gli altri. All'altezza della «società nascente», però, il riconoscimento della comune appartenenza al genere umano è sicuramente già avvenuto. Nella già acquisita consapevolezza per cui «in circostanze simili tutti si comportano come avrebbe fatto lui», allora, e nella conseguente supposizione che «il loro modo di sentire e di pensare è del tutto simile al suo»<sup>101</sup>, A non può non dedurre che quanto egli considera un'ingiuria e un'offesa da parte di B, anche B lo considererebbe tale qualora fosse lui a subirlo da A, o da chiunque altro. Riconoscendo B come proprio simile, inoltre, A non può fare a meno o di supporre o di pretendere che anche B faccia altrettanto. Sulla base di questi presupposti A deve necessariamente scorgere nel danno inflittogli da B un «torto volontario» e, in quanto tale, un'offesa di cui è possibile e necessario chiamarlo a rispondere. Quell'offesa non si limita a frustrare il desiderio che l'offeso nutre per la pubblica considerazione, nell'intercettare la quale identifica ormai il proprio appagamento; ad essere misconosciuta, alla radice, è la sua stessa umanità: il suo essere un "Io", un essere che *per sua stessa natura*, a differenza da ogni altro animale, nessuno ha il diritto di considerare alla stregua di un semplice strumento in vista della soddisfazione dei propri desideri, e le cui pretese sono invece degne, in generale, di considerazione e rispetto.

<sup>100</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], pp. 149-50.

<sup>101</sup> Cfr. Id., *Discorso...*, p. 74.

Lottando allora per risarcire con la punizione il torto e l'offesa che giudica di aver subito, l'uomo non può non lottare – oltre che per la propria felicità – sia per il riconoscimento della propria umanità, sia per il riconoscimento del *dovere* di riconoscere questa sua umanità. La lotta del singolo per affermare la validità delle proprie particolari pretese è sempre, che egli lo voglia o meno, una lotta per il riconoscimento di sé, prima ancora che come portatore di questo o quel determinato diritto, come “persona”, soggettività giuridica e morale dotata di una propria specifica dignità. È vero dunque, come abbiamo visto, che all'uomo non spetta alcun diritto in forza del suo stesso esser uomo: che il concetto di natura umana, cioè, non contiene analiticamente in sé quello di diritto. Affermare il proprio diritto al riconoscimento della propria dignità di uomo, ciò nonostante, significa necessariamente affermarlo come un «diritto naturale». Alla lotta, particolaristica, in cui ognuno si trova impegnato per il riconoscimento della propria superiorità sull'altro e per la conquista della pubblica stima, non può non affiancarsi quella, universalistica, per il riconoscimento di una uguaglianza giuridico-morale capace di riguardare *indistintamente ogni uomo già come tale*.<sup>102</sup> Proprio qui, all'interno di questa dinamica in cui il particolare senza trascendersi si fa portatore di un'istanza universale, occorre allora situare il passaggio al di là della «massima di bontà naturale», in cui si riassumeva l'antropologia dell'intera *Parte prima* dell'opera e, in concomitanza, il primo passo verso la «massima sublime della giustizia razionale», che si presenta qui ancora implicitamente, e solo nella sua forma negativa: invece del «fai all'altro quello che vorresti fosse fatto a te»<sup>103</sup>, in cui si esprime una giustizia fattasi indipendente dall'utilità, il più modesto “non fare all'altro ciò che non vorresti fosse fatto a te”, nel quale il dovere rimane ancora indissociabile dall'utilità.<sup>104</sup>

È dunque l'entità della posta in gioco – la conquista del *bonheur*, del «sentiment de sa propre existence», e il riconoscimento della propria umanità – non solo a spingere di fatto il singolo alla vendetta, e la vendetta a divenire «terribile», ma anche a conferire a questa vendetta il valore di una lotta per il diritto. È in questo senso, per dirla con Honneth, che «il conflitto è sin

<sup>102</sup> Nessun preteso diritto di A verso B potrebbe del resto ottenere il riconoscimento di B, se B non potesse riconoscerlo come un proprio diritto, tale cioè da istituire, tra lui ed A, una situazione di reciprocità nella quale, per il fatto stesso di essere portatore di un diritto verso B, A diventa anche portatore del dovere di rispettare il medesimo diritto di B. La dinamica giuridica del riconoscimento, come si vede, è intrinsecamente universalizzante: pretendere che l'altro riconosca a noi un diritto significa anche essere pronti a riconoscerglielo, di modo che l'altro, riconoscendoci un diritto, lo riconosca in realtà anche a se stesso. Nonostante il piano sia quello della relazione non tra singolo e collettività, ma tra singolo e singolo, è difficile non riconoscere, già qui, la stessa struttura concettuale che sarà propria della “*volonté générale*”.

<sup>103</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 64.

<sup>104</sup> È ancora in una prospettiva “prudenziale”, per non subirne la vendetta e l'umiliazione ad essa connessa, e per non incorrere nella pubblica disapprovazione, che l'altro deve essere rispettato.

dall'inizio un fatto etico».<sup>105</sup> Per compensare il colpo ricevuto – un colpo prima simbolico che reale, perché, qualunque sia l'entità del danno, è sempre l'umanità ad esser misconosciuta – la vendetta non può infatti limitarsi a riparare il danno subito: proporzionale solo a quella «stima che [l'offeso] aveva di se stesso»<sup>106</sup>, e che *come uomo* ritiene gli sia dovuta, la vendetta rappresenta una punizione necessariamente sproporzionata rispetto al danno realmente subito, priva di qualunque misura capace di commisurarli l'una all'altro. Come criterio “giuridico”, in effetti, la proporzionalità supporrebbe, verso colui sul quale la vendetta deve abbattersi, il riconoscimento di quella stessa umanità, di quell'uguaglianza che egli è stato il primo a misconoscere, e che la vendetta è tesa a negare. Nella “dialettica” di tale reciproca negazione, come è facile intuire, la successione delle violenze è potenzialmente infinita, e la lotta per il riconoscimento sconfinava effettivamente, e non solo “simbolicamente”, nella lotta per la sopravvivenza. Vendetta chiama vendetta, sangue chiama sangue, ed è proprio questa “cattiva infinità” del conflitto ad esigere improrogabilmente, per essere interrotta, l'intervento di un'istanza “terza”, il formarsi di quell'impersonale «opinione» che è quella di tutti ed ulteriore rispetto a quella di ognuno, e che può a buona ragione già essere chiamata «publique», la produzione di “criteri condivisi” in base ai quali ognuno possa esser chiamato a rispondere delle proprie azioni. Il decentramento già intrapreso deve ora essere portato a termine attraverso la «formazione di una collettività che giudica, valuta, compara, assegna valori alle qualità individuali, alle azioni, alle cose»<sup>107</sup>, in base alla quale il «confronto generalizzato», con le lotte ad esso connesse, possa non essere più «arbitrato dal gioco spontaneo delle preferenze» soggettive, ma «regolamentato attraverso norme generali»<sup>108</sup> dotate, oltre che della legittimità conferita loro del consenso di chi vi è sottoposto, di una loro peculiare efficacia. È attraverso la stessa “lotta per il riconoscimento” che finisce per formarsi e depositarsi quel patrimonio comune di «mœurs» in cui si inscrivono i «primi doveri della civiltà», e proprio in forza dei quali «nelle azioni umane» – in quelle stesse «actions humaines» il cui «unico movente» era in precedenza l'«amore per il benessere» – può «cominciare ad introdursi la moralità».<sup>109</sup>

Il tema dei *mœurs*, che già aveva ossessionato le pagine del *Discorso sulle scienze e sulle arti* e dell'articolo sull'*Economia politica*, non smetterà di giocare un ruolo del tutto peculiare nel pensiero roussoiano, al punto che nel *Contratto* essi potranno esser nominati – accanto a *coutumes*, *habitudes* ed *opinion*, nelle quali si incarnano – come quel particolare genere di legge «che non si incide sul marmo o sul bronzo, ma nei cuori dei cittadini», e che proprio per questo è «il più importante di tutte», quello che,

<sup>105</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 28.

<sup>106</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 74.

<sup>107</sup> M. Viroli, *op. cit.*, p. 79.

<sup>108</sup> V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 450.

<sup>109</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 79.

sostituendo «un po' alla volta la forza dell'abitudine a quella dell'autorità», «fa la vera costituzione dello Stato».<sup>110</sup> Ora, è vero che nel *Discorso* l'amore, come l'amor-proprio, rappresenta una «passione terribile, che sfida tutti gli ostacoli», e che «più le passioni sono violente, più sono necessarie le leggi per contenerle».<sup>111</sup> Mentre la legge civile rappresenta un dispositivo frenante, repressivo, i «costumi» riescono a costituire un meccanismo per così dire “preventivo”, la codificazione di un implicito sistema di regole capace, indirizzando la distribuzione e l'interpretazione dei segni di stima o di disprezzo<sup>112</sup>, sia di distinguere il diritto dal torto, rendendo valida ed efficace questa distinzione, sia di orientare *dall'interno* le diverse passioni dei singoli verso forme socialmente consentite. Come la pietà nel «puro stato di natura»<sup>113</sup>, così la «stima pubblica» e l'«autorità dei costumi» – con le «vertus sociales» che incentivano, con la vendetta alla quale spingono l'offeso – «tengono il luogo del freno delle leggi»<sup>114</sup>, svolgendone in modo diverso la medesima funzione unificatrice e pacificatrice: quella di rendere possibile una «vera società», radicalmente diversa da quella in cui, al di sotto dell'«apparente concordia», a dominare tra gli uomini, nell'«opposition de leurs Droits et de leurs intérêts», è solo la «division réelle».<sup>115</sup>

L'«autorità dei costumi», infatti, non agisce come qualcosa di estraneo agli individui, parlando invece – come la legge naturale – «immediatamente con la voce della natura», di quella “seconda natura”, per la precisione, che l'amor-proprio è ormai divenuto. Conformarsi ai costumi diventa necessario, prima ancora che per non incorrere in una punizione o vendetta che si potrebbe anche non temere, innanzitutto per non esporsi a quel pubblico disprezzo che per il selvaggio rappresenta ormai il peggiore dei mali, per non ferire quell'*amour-propre* nel quale la totalità dei desideri dell'uomo socializzato trova la sua espressione sintetica, e in secondo luogo per non privarsi dell'accesso ai privilegi dell'amore, che le donne, in qualità di «caste guardiane dei costumi», concedono o rifiutano ai vari pretendenti proprio in funzione della «stima pubblica» che riescono a conquistare. Già qui, come nella repubblica idealizzata dalla *Dédicace*, sono proprio le donne, con l'esercizio del loro «casto potere» e del loro «impero amabile e innocente», facendo «valere i diritti del cuore e della natura a vantaggio del dovere e

<sup>110</sup> J.-J. Rousseau, *Contratto Sociale*, trad. it. a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 79.

<sup>111</sup> Id., *Discorso...*, p. 65.

<sup>112</sup> Stabilendo criteri pubblici per la distinzione di un gesto come un gesto di disprezzo, la comunità sottrae al singolo la possibilità ed il diritto di porsi quale arbitro del gesto stesso: se infatti il singolo si vendica di un gesto che non merita vendetta, va incontro proprio a quel disprezzo che tramite la vendetta pretende di evitare. In quanto impediscono le offese attraverso la minaccia del pubblico disprezzo, i costumi possono esser detti un meccanismo di prevenzione del ciclo delle vendette.

<sup>113</sup> Della quale si legge infatti che «nello stato di natura *tiene il luogo di legge, di costume e di virtù*». J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 64.

<sup>114</sup> Ivi, p. 79.

<sup>115</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 120.

della virtù», a mantenere «la pace ed i buoni costumi»<sup>116</sup>, una forma di socialità in cui per ognuno «il suo dovere» sia, letteralmente, «un piacere».<sup>117</sup> È in questo modo che il *désir* – la naturale ricerca del *plaisir*, fisicamente necessaria – si trova ad essere *intrinsecamente* socializzato, e la *sociabilité* a trovare il proprio fondamento nella capacità della morale non tanto di frenare, come invece ritiene Goldschmidt<sup>118</sup>, ma di *indirizzare* un desiderio che in realtà la socializzazione intensifica fino a rendere “sfrenato”. Non è attraverso una esterna limitazione della sua libertà, o dalla repressione delle proprie naturali tendenze «egocentriche, non etiche», che l’uomo viene reso socievole: per Rousseau «l’unità etica tra gli uomini» non può «essere introdotta dall’esterno»<sup>119</sup>, contrariamente a quanto succede nella classica interpretazione hegeliana del giusnaturalismo. Come in Mandeville o Smith, in Rousseau sono le stesse pulsioni «egocentriche» a porsi alla base della produzione di socialità ed anzi a presentare l’interna esigenza e un’attiva tendenza alla socializzazione e al “decentramento”, all’identificazione del punto di vista dei singoli con quello che Mead chiama l’«altro generalizzato», e che nel Kant della terza *Kritik* si definisce nella massima del modo di pensare «ampio», consistente proprio nel «pensare mettendosi al posto di *ciascun* altro».<sup>120</sup> È perciò solo l’«*autorità* dei costumi» – e dunque «né le leggi dello stato, né le convinzioni morali dei singoli soggetti, ma solo orientamenti effettivamente tradotti in una prassi intersoggettiva»<sup>121</sup>, «fondamento di una moralità sociale»<sup>122</sup> – a *costringere* l’offeso a non lasciare impunito chi lo offende, a permettere ad individui e famiglie di costituire spontaneamente e a prescindere da qualunque pattuizione, invece di un semplice aggregato, già una «*nazione* particolare»<sup>123</sup>, dotata di una propria interna unità e coesione, e alle pretese dei singoli, ottenuto il riconoscimento pubblico, sociale, di porsi *oggettivamente* come diritti.<sup>124</sup> Come nota Weil, è vero che per Rousseau da una parte «la società umana è una società di diritto» e dall’altra «il diritto non esiste che nella comunità»: «il diritto nasce con la società», e non c’è associazione senza produzione sociale delle

<sup>116</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 25.

<sup>117</sup> Ivi, p. 24.

<sup>118</sup> Cfr. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 449.

<sup>119</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 22.

<sup>120</sup> I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, trad. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, pp. 130-31.

<sup>121</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 24.

<sup>122</sup> L. Luporini, *L’ottimismo di J.-J. Rousseau*, Sansoni, Firenze 1982, p. 75.

<sup>123</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 77.

<sup>124</sup> Anche qualora non sia sufficiente né il timore del pubblico disprezzo, né il desiderio di quell’amore che è il premio della pubblica stima, il sempre desto «terrore delle vendette», la sempre attuale minaccia del «sacrificio di sangue umano» si stagliano comunque sullo sfondo della raggiunta coesione come una sua garanzia esterna. La possibilità del conflitto, del tornare a scorrere del sangue, del disordine, si impongono così come la forza deterrente che rende superfluo l’intervento sistematico della violenza e consente ai costumi di regolare e dirimere efficacemente gli eventuali conflitti interni alla “società cominciata”.

«condizioni» giuridiche dell'associazione stessa. A partire da queste stesse premesse, però, risulta impossibile concludere, con lo stesso Weil, che roussoianamente la «società non può costituirsi senza costituirsi in Stato»: esiste infatti una società che non per il fatto di precedere lo Stato smette di essere una «comunità del diritto»<sup>125</sup>, e nella quale, senza bisogno né di patti né di un'istanza propriamente politica, i «*moeurs*» rendono inseparabile nell'uomo la spontanea tendenza alla considerazione e alla felicità dal rispetto dei diritti e dei doveri (la «*moralité*»); l'immediatezza dell'interesse particolare dalla coesione sociale e da quell'«interesse comune»<sup>126</sup> nel quale può effettivamente risolversi la razionalità del suo «vero interesse».<sup>127</sup>

Si conferma qui l'intrinseco nesso, tipicamente roussoiano, tra la morale e una dimensione che già si può dire, anche se non “in senso proprio”, politica. Solo producendo e riconoscendo un'istanza “terza” e capace di mediare tra le loro opposte pretese i singoli possono riconoscersi l'uno uguale all'altro, e perciò, assieme, un'uguale responsabilità ed uguali diritti e doveri. Questa istanza non è però, nonostante la sua terzietà, *estranea* al rapporto, non lo regola dall'esterno, in modo repressivo, attraverso l'uso di una forza centralizzata, ma lo rende possibile e lo fonda, per così dire, dall'interno, nella forma di una normatività del tutto immanente. Come l'*opinion publique*, infatti, non è altra da quella dei singoli, così i *moeurs* non sono altro dall'intrinseca *moralité* dei loro comportamenti effettivi.<sup>128</sup> La morale, qui, non ha nulla a che vedere con l'intellettualismo che Rousseau rimprovera a giusnaturalisti e *philosophes*, con quelle «regole di giustizia e di ragione derivate dall'amore dell'ordine in generale, o dalla conoscenza della volontà del suo creatore» che un uomo potrebbe ipoteticamente “costruire” «mediante ragionamenti astrattissimi»<sup>129</sup>, e in modo del tutto «arbitrario»<sup>130</sup> ed autoreferenziale, anche nella più perfetta solitudine. Al contrario, piuttosto che al volontarismo di un astratto dover-essere, è legata alla cogente concretezza di un sentimento, quello dell'amor-proprio, che a sua volta è inseparabile da un terreno comune, di reciprocità, all'interno del quale gli uomini possano sia offrirsi l'un l'altro il reciproco riconoscimento, giudicarsi ed apprezzarsi vicendevolmente in base a criteri condivisi, sia, perciò, «perfezionarsi ed illuminarsi a vicenda»<sup>131</sup>: ad una dimensione che è già propriamente «pubblica». Dove i costumi non hanno perso la loro «autorità» ed efficacia, il «consenso» tra gli uomini è “spontaneo”, e riposa non

<sup>125</sup> Cfr. E. Weil, “Rousseau et sa politique”, in *Essai et conférences*, vol. II, Plon, Paris 1971, pp. 135-36.

<sup>126</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 74.

<sup>127</sup> Ivi, p. 23.

<sup>128</sup> È precisamente in questo punto di indifferenza, in cui generale e particolare, pubblico e privato, non sono l'uno null'altro che l'altro, che la comunità trova la forma immediata della propria unione: un'immediatezza, per così dire, che è però solo il prodotto della mediazione della lotta.

<sup>129</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso...*, pp. 51-52.

<sup>130</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 55.

<sup>131</sup> Id., *Discorso...*, p. 52.

su una contrattazione, su un compromesso di posizioni od interessi prima divergenti, ma, per così dire, sulla formazione di un comune sentire capace di fare da sfondo, limitandolo e preorientandolo alla propria soluzione, anche al prodursi del conflitto, senza richiedere – e si può misurare qui tutta la distanza dalla posizione hobbesiana – l'intervento di un soggetto estraneo alle parti in causa, di un qualche "artificio".

#### IV

Come si è già detto, dunque, le lotte che i singoli combattono per risolvere le loro questioni particolari non possono non essere – che i singoli lo vogliano o meno – lotte per il riconoscimento di quei "criteri condivisi" e generali in base ai quali *ogni* conflitto interno alla comunità dovrà essere risolto, in base ai quali, anzi, la comunità intera deve punire i singoli col proprio disprezzo o premiarli con la propria stima e con l'amore che le fa seguito. Diverse e di particolare rilievo sono le conclusioni che, da tutto ciò, occorre cominciare a trarre.

In primo luogo, come già detto, la libertà è in generale attiva partecipazione con la natura alla determinazione, prima ancora che del proprio volere, del proprio particolare essere e sentire; questa autodeterminazione, però, non può svolgersi sotto il segno della pura immediatezza, ma sempre passando attraverso quella relazione con l'altro che è mediata dai costumi, da questo deposito di pratiche comuni, «di abitudini e di tradizioni che sono il primo vero cemento dell'unione sociale».<sup>132</sup> La formazione dei costumi, a sua volta, è resa possibile solo dall'attiva, comune partecipazione dei singoli stessi ad un processo nel quale in tanto la loro identità personale si approfondisce e si estende, in quanto la loro identità presociale viene modificata, "trascesa", socializzata. Si vede allora un primo senso in base al quale anche per Rousseau i *mœurs* – come la *Sittlichkeit* hegeliana nell'interpretazione di Honneth – possono essere intesi come «l'insieme delle condizioni intersoggettive [...] che fungono da presupposti necessari dell'autorealizzazione individuale»<sup>133</sup>, la quale viene dunque a dipendere da presupposti che, pur essendo essi stessi un prodotto della medesima libertà la cui realizzazione rendono possibile, non sono però «a disposizione del singolo».<sup>134</sup> La socializzazione, lungi dall'esigere una semplice *limitazione* della libertà, ne rende l'approfondimento, al tempo stesso, possibile e necessario. È vero che la libertà originaria, come semplice indipendenza e separazione reciproca, viene ad essere incrinata, già prima della divisione del lavoro, dal sorgere di quell'amore e di quell'amor-proprio la cui soddisfazione dipende strutturalmente, con i *mœurs*, dall'approvazione dell'altro. Altrettanto vero è però

<sup>132</sup> A. Loche, *Immagini dello stato di natura in Jean-Jacques Rousseau*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 79.

<sup>133</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 33.

<sup>134</sup> Ivi, p. 36.



che già qui, come sarà nel *Contratto*, solo il suo esercizio sociale permette alla libertà, superandosi come semplice arbitrio, di cominciare a realizzarsi ad un livello più alto, come autonomia, autodeterminazione. Posto che dei propri simili, «in un certo senso, l'uomo diventa schiavo anche quando ne diventa il padrone»<sup>135</sup>, la libertà di ognuno risulta inseparabile da quella di ogni altro. Già nel *Discorso* ci si trova di fronte, per i costumi, alla medesima necessità che caratterizzerà il concetto di *volonté générale* e di legge, quella del «riconoscimento in tutti gli altri del diritto che si rivendica a sé». <sup>136</sup> Come avverrà con ogni chiarezza nel *Contratto*, già nel *Discorso* la libertà dei singoli si realizza solo nel produrre fuori di sé le forme generali nelle quali le sia possibile esercitarsi legittimamente, armonizzandosi con la piena libertà dell'altro, trovando anzi nella relazione con l'altro, prima che un limite, e oltre che una condizione di possibilità, la propria conferma ed esistenza. Affermare la propria soggettività giuridica e morale producendo, nei costumi, delle strutture generali del riconoscimento, circoscrivere una sfera all'interno della quale i propri diritti siano sottratti all'arbitrio altrui, non può significare che affermare la soggettività dell'altro e una sfera in cui anche i suoi diritti, come quelli di ogni membro della comunità, siano sottratti all'arbitrio di ognuno in quanto pubblicamente garantiti. Avanzare delle pretese verso un qualsiasi altro membro della comunità, riconoscendolo soggetto di obbligazioni, significa dunque riconoscerlo come un soggetto giuridico-morale, e portatore, per ciò stesso, dei medesimi diritti che si pretende egli debba riconoscere: riconoscere cioè, tra sé e l'altro, un'imprescindibile uguaglianza, sostituendo, come nel *Contratto*, una libertà eslege, coincidente con la forza, ad una che trova nell'*égalité de droit*, prima che il proprio limite, la propria stessa realtà.

In secondo luogo, è questa uguaglianza che lo stesso insorgere dell'«*inégalité morale, ou politique*»<sup>137</sup> presuppone quale propria condizione di possibilità. Di questa *inégalité* Rousseau afferma infatti che «dipende da una *sorta* di convenzione ed è stabilità o almeno autorizzata dal consenso degli uomini». <sup>138</sup> Proprio in quanto *nessuno* può sfuggire al desiderio di dimostrare la propria superiorità sull'altro, la disuguaglianza può trovare la propria autorizzazione nel consenso che gli stessi uomini i quali se ne troveranno «discriminati» non possono fare a meno di fornire a quelle regole, uguali per tutti, in base alle quali soltanto avrebbero potuto soddisfare il loro desiderio di stima. È allora solo su questo sfondo che si può comprendere come sia possibile quella «disuguaglianza di credito [...] fra gli individui» che diventa *inevitabile* «non appena che essi, riuniti in una stessa società, sono *costretti* a confrontarsi tra loro e a tener conto delle differenze che

<sup>135</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 84.

<sup>136</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 269.

<sup>137</sup> J.-J. Rousseau, *Discours...* [ed. or. 1755], p. 61.

<sup>138</sup> Id., *Discorso...*, p. 35.

trovano nei rapporti continui che devono avere gli uni con gli altri». <sup>139</sup> Se allora è vero, per un verso, che lo sviluppo della società civile «genera necessariamente l'ineguaglianza morale dei soggetti coinvolti», è altrettanto vero, per altro verso, che la formazione di quest'ultima, lungi dal costituire la fonte di una necessaria corruzione, svolge in realtà, almeno all'altezza della *société naissante*, una funzione positiva, progressiva, essendo «a sua volta condizione necessaria dello sviluppo della natura umana» <sup>140</sup> e fornendo inoltre, già a proposito del *Discorso*, un'importante conferma della notazione – che Della Volpe riferisce però al solo *Contratto* – secondo la quale proprio in Rousseau si avrebbe una prima messa a punto del «concetto di una società ugualitaria non livellatrice», in grado cioè di risolvere il problema del «riconoscimento sociale dell'individuo» <sup>141</sup> nella sua singolarità. Il pensiero roussoiano riesce qui a farsi carico del compito di pensare il processo di socializzazione come *promozione* dell'individualità che vada al di là delle sue forme più povere ed astratte, del mero «riconoscimento» di un'identità pregressa. <sup>142</sup> È vero che già qui la «disuguaglianza morale» si sostanzia in una serie di «privilegi di cui alcuni godono a danno degli altri» <sup>143</sup>; distribuiti però in proporzione ad un «merito» i cui criteri sono socialmente stabiliti dai costumi, questi «privileges» contribuiscono, invece che alla disgregazione, ad una più intensa coesione della comunità. La «società nascente» può unificarsi e costituire una «nazione particolare» esattamente nella misura in cui superi la propria qualità di semplice «collazione» – o «assemblément», “assemblaggio” – di uomini naturali ed astrattamente uguali tra loro, e la lotta per il riconoscimento si faccia principio tanto del processo attraverso il quale i singoli si determinano distinguendosi ed opponendosi reciprocamente, quanto dell'integrazione di questo moltiplicarsi

<sup>139</sup> Ivi, p. 101.

<sup>140</sup> A. Burgio, *Uguaglianza, interesse, unanimità. La politica di Rousseau*, Bibliopolis, Napoli 1989, p. 31.

<sup>141</sup> G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, cit., p. 30.

<sup>142</sup> Sappiamo come la «disuguaglianza naturale o fisica» consista nella «differenza di età, di salute, di forze corporee e qualità dello spirito e dell'anima» (J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 35). Queste «*différences qui distinguent les hommes*», però, «non possono ancora costituire, in senso proprio, una disuguaglianza»: non hanno «nessuna influenza», «non vengono nemmeno percepite» (V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 377), e non impediscano che gli uomini siano «per natura altrettanto uguali fra loro quanto lo erano gli animali delle altre specie» (J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 28), privi cioè, come ogni altro animale, di una vera e propria identità individuale distinta da quella di specie. L'uguaglianza naturale è un'«uguaglianza biologica», tale che l'identità dei singoli finisce per risolversi, essenzialmente, in questa «appartenenza allo stesso tipo biologico» (R. Polin, “Le sens de l'égalité et de l'inégalité chez Rousseau”, in AA.VV., *Etudes sur le Contrat Social de J.-J. Rousseau*, Les Belles Lettres, Paris 1964, p. 144). Da quando però «il più bello, il più forte, il più destro, il più eloquente divenne quello che era più tenuto in considerazione» (J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 78), e queste qualità divennero «le sole che potessero destare la stima», divenne anche «necessario o averle o simularle» (ivi, p. 84): l'uomo, col suo «furore di distinguersi», deve coltivare “artificialmente” le proprie originarie disposizioni, e giungere in questo modo, attraverso il proprio sviluppo competitivo, che a sua volta deve stimolare lo sviluppo altrui, ad un più alto grado di individuazione.

<sup>143</sup> Ivi, p. 35.

delle differenze all'interno di una totalità concreta: non solo della produzione di una soggettività giuridica rigorosamente identica per tutti, di identici diritti-doveri, né unicamente dell'universale sviluppo della natura umana (la ragione, il linguaggio...), ma della differenziazione, dello sviluppo, della realizzazione e dell'integrazione sociale delle singole personalità.

In terzo luogo, è l'unità dell'uomo socializzato con se stesso e la possibilità del suo *bonheur* a porsi in questo modo come inseparabili dalla riuscita integrazione del singolo all'interno di una comunità che, a sua volta, conquista la sua unità proprio nella forma non autoritaria dei *mœurs*. Su questo punto ci si trova però di fronte alla necessità di rovesciare alcune delle più consolidate chiavi di lettura. L'esser gettati «fuori di sé», il cercarsi nello sguardo dell'altro che caratterizza ugualmente *amour* ed *amour-propre*, viene spesso interpretato come una forma di alienazione, come corruzione o negazione di quel naturale *amour de soi-même* la cui principale funzione è infatti, proprio al contrario, quella di tenere l'uomo chiuso «en soi-même», spingendolo a considerare «se stesso come *il solo spettatore che lo osserva* [...], *il solo giudice dei suoi meriti*». Dove il desiderio di stima e la socializzazione renderebbero la persona necessariamente «eterodipendente e schiava dell'«*opinion*»»<sup>144</sup>, l'«artificio dell'amor-proprio prende il sopravvento sul naturale amore di sé»<sup>145</sup>, e «la spinta all'apparire produce una scissione nell'Io»<sup>146</sup>, perché «l'Io dell'uomo sociale, non riconoscendosi più dentro di sé, si cerca fuori»<sup>147</sup>, e «il riconoscimento richiede la finzione, lo sdoppiamento, la costruzione di una falsa identità»<sup>148</sup>, tale che «assumendo un'identità sociale la coscienza si svilisce, si riveste di una maschera che ne snatura la sostanza originaria».<sup>149</sup> Il tacito fondamento di una simile comprensione del pensiero roussoiano, come non è difficile notare, risiede nell'idea che Rousseau presupponga una «originaria unità e integrità dell'Io»<sup>150</sup>, un suo «nucleo naturale e originario»<sup>151</sup> capace di rimanere intatto al di sotto delle apparenze artificiali e fittizie: le modificazioni in cui l'uomo incorre attraverso storia e società rimangono cioè relegate entro il confine di una «pura esteriorità», di una mera *dóxa* capace sì di nascondere, ma non di intaccare l'originaria verità di un Io sostanziale, «chiuso nella sua perfetta compiutezza»<sup>152</sup>, di un'identità nella fedeltà o restituzione alla quale risiede l'autenticità dell'individuo, l'unica possibilità di ricomporre il proprio interiore dissidio. Dove però «il male viene prodotto attraverso la

<sup>144</sup> C. Taylor, *op. cit.*, p. 31.

<sup>145</sup> E. Pulcini, *op. cit.*, p. 91.

<sup>146</sup> Ivi, p. 94.

<sup>147</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 55.

<sup>148</sup> E. Pulcini, *op. cit.*, p. 97.

<sup>149</sup> B. Carnevali, *op. cit.*, p. 115.

<sup>150</sup> E. Pulcini, *op. cit.*, p. 95.

<sup>151</sup> Ivi, p. 100.

<sup>152</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 40.

storia e la società, senza intaccare *l'essenza dell'individuo*<sup>153</sup>, rimanendo estraneo cioè – secondo la classica interpretazione di K. Barth – al «cuore» dell'uomo<sup>154</sup>, storia e società vengono identificate come elementi necessariamente estranei all'«essenza dell'individuo», tali che attraverso di esse, cioè, «l'uomo è divenuto altro da ciò che è»: «una volta ancora» infatti, con le parole di Gouhier, «il divenire si oppone all'essere, la storia [...] alla natura».<sup>155</sup> Nel suo legame con l'*opinion*, con l'«apparire», l'insorgere di amore, amor-proprio e costumi rappresenterebbe allora, in una parola, l'estromissione della verità e dell'«essere» dell'uomo, la degenerazione in un triste conformismo.

Infranta l'immediata unità con se stesso propria dell'*homme naturel* come di qualunque altro animale, il risultato, esattamente al contrario, non è un'interna lacerazione, una separazione dell'uomo da se stesso e dalla propria natura, ma la conquista di una “seconda natura”, e di una più alta unità: un'unità che non è già data, ma mediata dal rapporto con l'altro, e tale dunque da consistere essenzialmente nell'essere non già semplicemente presso di sé, ma, per usare la nota formula hegeliana, *presso di sé nell'altro*. I costumi rappresentano allora non la forma di una socialità estrinseca, ma quel «fondo sociale condiviso di atteggiamenti e abitudini d'azione»<sup>156</sup> che l'individuo segue in modo spontaneo, in quanto il seguirli gli permette di «modellare le proprie stesse inclinazioni e i propri bisogni in conformità con l'universalità delle interazioni sociali».<sup>157</sup> Come il lato «morale» dell'amore non è opposto a quello «fisico», così l'amor-proprio, nel suo nesso con i *mœurs*, non è opposto all'originario amore di sé, ma solo la necessaria forma sociale di questa stessa passione; come la ricerca del piacere semplicemente fisico che definisce il desiderio sessuale, inoltre, è solo un particolare aspetto di quel più generale «amore per il benessere» che definisce interamente la natura dell'uomo solitario, così l'amore morale per una certa persona non è che un determinato aspetto di quell'amor-proprio che risolve in sé, invece, la natura dell'uomo socializzato. Sottrarsi al gioco degli sguardi, delle apparenze, dei giudizi e delle opinioni; ritirarsi e chiudersi «in se stesso», nella ricerca di un *bonheur* tutto interiore; assumere se stesso quale unico *spectateur* e *juge* delle proprie azioni e dei propri meriti, secondo la forma di quell'«etica dell'autenticità» sulla quale si tende spesso a schiacciare la complessità del pensiero roussoiano: tutto ciò rappresenterebbe in realtà un'immorale rescissione del legame sociale e la riaffermazione di quella *solitude* nella quale l'uomo si trovava naturalmente posto al di qua non solo del bene e del male, ma anche della propria stessa

<sup>153</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 50.

<sup>154</sup> Cfr. K. Barth, *La teologia protestante del XIX secolo*, trad. it. a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 1979, pp. 268-69.

<sup>155</sup> H. Gouhier, *op. cit.*, p. 12.

<sup>156</sup> A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003, p. 106.

<sup>157</sup> Ivi, p. 68.

umanità.<sup>158</sup> Non solo: poiché infatti nella società «l'uomo si trasforma sin nella sua stessa sostanza»<sup>159</sup>, sarebbe proprio il ripiegamento su se stesso a costituire, paradossalmente, un'autentica scissione.

La stessa relazione tra *être* e *paraître* non può in alcun modo essere ridotta a quella di una semplice divergenza ed opposizione, come se l'«essere» (l'intima natura) dell'uomo rimanesse identico a se stesso al di sotto delle apparenze (dell'artificio, della storia). Come l'essere «fuori di sé» è condizione necessaria di ogni sostanziale relazione con l'altro, così l'«apparire», nonostante la loro distinzione, è una dimensione strutturale dello stesso «essere» sociale dell'uomo. È precisamente nella dimensione intersoggettiva dell'opinione e dell'apparire, legata alla naturalità del *désir*, che affonda le proprie radici quella generale «lotta per il riconoscimento» che a sua volta produce l'insorgere tanto del conflitto quanto, come sua soluzione, di quei «costumi» che sostanziano di contenuti determinati e condivisi l'astratta *égalité de droit*, e con essi, assieme, la moralità dei singoli e la coesione della società. Nel suo legame con l'*opinion* ed il *paraître*, nel suo inevitabile gettare l'individuo «fuori di sé», l'amor-proprio viene a rappresentare non solo il principale motore tanto della competizione e del conflitto quanto della coesione e del progresso, ma anche la «passione dominante» – capace cioè di risussumere a sé tutte le altre – dell'uomo socializzato, di quell'uomo che non solo non può trovare la certezza di sé se non nello sguardo dell'altro, ma che più radicalmente non può *essere* se stesso se non in una relazione morale con il proprio simile e politica con la comunità alla quale entrambi appartengono. È perché ognuno si sottomette all'*opinion* che la «società cominciata», almeno fino all'insorgere e al dilagare dei conflitti legati alla divisione del lavoro e alla proprietà privata, può fare a meno di ogni forma autoritaria o violenta di pacificazione del conflitto.

Dopo quanto detto dovrebbe essere chiaro in che senso si possa affermare che «lo stato selvaggio» – quello corrispondente alla società nascente – «ha un carattere normativo, ci insegna ciò che è potuto essere

<sup>158</sup> Nonostante l'opinione corrente, occorre ridimensionare – o comunque specificarne il senso – la portata della critica roussoiana all'idea tradizionale di una naturale socievolezza dell'uomo. È infatti vero, da una parte, che la *sociabilité* non è un dato originario, ma un prodotto storico: solo dove la società si sia già affermata l'uomo può divenire socievole, perché non solo tutti i suoi bisogni diventano bisogni sociali, ma è inoltre la società stessa a divenire in questo modo necessaria, oggetto di un bisogno. Un prodotto storico, in questo senso, è l'umanità stessa dell'uomo. Laddove però è lo stesso esser-uomo dell'uomo, la sua differenza dagli altri animali, ad essere pensata non come un semplice dato biologico, ma come prodotto storico della socializzazione, è l'opposizione stessa di storia e natura ad essere revocata in causa, costringendo a ritenere o che innaturale sia, in realtà, la natura stessa dell'uomo, il passare all'atto di quelle «facoltà che aveva ricevuto in potenza» – la ragione, il linguaggio – o che neanche alla socievolezza e all'associazione, pur nelle loro forme controverse e conflittuali, possa esser negata una qualche naturalità. Come può essere innaturale la condizione alla quale soltanto la natura umana può svilupparsi? La posizione del *Discorso* è già, allora, quella dell'*Emilio*, nel quale l'uomo verrà definito socievole per natura, o almeno fatto per diventarlo.

<sup>159</sup> P. Burgelin, *op. cit.*, p. 239.

lo stato di equilibrio e armonia». <sup>160</sup> È qui, insomma, che può offrirsi allo sguardo un modello di socializzazione capace di prescindere, in linea di principio, da qualunque «restrizione» <sup>161</sup> o «rinuncia» <sup>162</sup> pulsionale, da quell'universale limitazione della «libertà individuale» e della «natura umana originaria» <sup>163</sup>, che in Freud sembra essere inevitabilmente «compiuta ad opera dell'incivilimento». <sup>164</sup> Sappiamo come in diversi luoghi classici del pensiero politico roussoiano, come nell'*Economia politica*, il difficile rapporto tra pubblico e privato, o tra generale e particolare, tenda a configurarsi nella forma di una insolubile tensione, cosicché, se da un lato la funzione della politica sembra essere, lockeanamente, quella di tutelare un ambito – quello dei diritti e degli interessi dei privati – che la precede e la fonda; dall'altra tende a risolversi nell'educare i cittadini «a volere sempre ciò che vuole la società» <sup>165</sup>, ovvero ad «addestrarli per tempo a vedere la propria individualità solo attraverso le sue relazioni col corpo dello stato e a non considerare la propria esistenza se non come parte della sua». <sup>166</sup> La ragione, la volontà, l'interesse dei singoli devono bensì essere politicamente e giuridicamente garantiti, ma solo in quanto *identici*, in linea di principio, a quelli della collettività. Posto che «la virtù *altro non è* se non questa conformità della volontà particolare con la volontà generale» <sup>167</sup>, la politica è e deve essere innanzitutto moralizzazione, promozione della virtù, formazione di una sfera pubblica e generale attraverso o l'unificazione o il sacrificio di particolarità e differenze. Nelle pagine del *Discorso* che fin qui abbiamo considerato, invece, la relazione tra queste due polarità è senza dubbio diversa, tale da porsi sotto il segno non di un'etica «militarizzata», di quella che Schinz ha individuato come virtù-sacrificio <sup>168</sup>, ma di una paradossale felicità. La «società nascente», nonostante la crudeltà delle vendette e il conseguente scorrere del sangue, «dovette essere la più felice e duratura», quella nella quale il genere umano sembrava «esser fatto per restarvi per sempre», e dalla quale solo il «caso funesto» dell'insorgere della divisione del lavoro e della proprietà, che «per l'utilità comune non sarebbe mai dovuto accadere», può averlo spinto ad uscire. Questa peculiare «felicità» della «società nascente» viene poi detta risiedere precisamente in ciò, nel suo rappresentare quella «vera giovinezza del mondo» rispetto alla quale «tutti i progressi ulteriori sono stati in apparenza altrettanti passi verso la perfezione dell'individuo, ma in realtà verso la decrepitezza della

<sup>160</sup> Ivi, p. 275.

<sup>161</sup> S. Freud, *op. cit.*, p. 250.

<sup>162</sup> Ivi, p. 233.

<sup>163</sup> Ivi, p. 247.

<sup>164</sup> Ivi, p. 231.

<sup>165</sup> J.-J. Rousseau, «Sull'economia politica», in *Scritti politici*, cit., vol. II, p. 298.

<sup>166</sup> Ivi, p. 297.

<sup>167</sup> Ivi, p. 289.

<sup>168</sup> Cfr. A. Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau*, Alcan, Paris 1929, cap. 2.

specie». <sup>169</sup> Ciò che il «funeste hazard» infrange, cioè, è il legame che nella società nascente tiene particolare e generale spontaneamente uniti. <sup>170</sup> Il fine irraggiungibile della politica, si sa, è in generale per Rousseau proprio quello di rendersi superflua, rendendo le dinamiche sociali in grado svolgersi in piena autonomia da ogni intervento esterno. Se allora solo nel caso eccezionale della Sparta repubblicana Licurgo riuscì a stabilire – attraverso l'uso delle leggi e dell'educazione pubblica – dei «costumi che rendevano quasi superfluo l'aggiungervi delle leggi» <sup>171</sup>, è solo nella società nascente che nel *Discorso* il *télos* della politica, prima dell'insorgere della politica, si trova compiutamente attuato: è qui (e forse solo qui) che la felicità, con la stima che la rende possibile, è inseparabile dal rispetto dei diritti e dei doveri, e l'affermarsi delle individualità, nelle loro differenze, può essere tutt'uno con il prodursi della coesione sociale, l'emulazione e il conflitto generati dall'amore e dall'amor-proprio portare le «facoltà umane» a svilupparsi, i singoli a «perfezionarsi ed illuminarsi a vicenda».

<sup>169</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 80.

<sup>170</sup> Nel puro stato di natura, dove gli «uomini, sparsi nei boschi tra gli animali, [...] si incontravano forse a mala pena due volte nella loro vita», non potesse esserci «né educazione né progresso», perché gli uomini non potevano «perfezionarsi ed illuminarsi a vicenda», e nei progressi individuali si trovavano a partire tutti «dallo stesso punto». Istituita la società, invece, ciò che riguarda un membro non può non riguardare, direttamente o meno, anche tutti gli altri, perché esperienze, aspirazioni, paure, vengono esse stesse “socializzate”, diffuse come per “contagio” cosicché ogni «passo verso la perfezione dell'individuo» rappresenta al tempo stesso un progresso della specie. La proprietà privata, ponendo in essere un una sostanziale opposizione degli interessi, interrompe – o quanto meno complica – questo legame tra particolare e generale.

<sup>171</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso...*, p. 100.





ANTONIO CARNEVALE

## UNA RICOSTRUZIONE «FENOMENOLOGICA» DEL DIBATTITO AMERICANO SU HEGEL

### I

La complessità del pensiero hegeliano e la sua non riducibilità ad un novero di categorie filosoficamente determinate e determinanti, hanno permesso all'interesse per gli studi hegeliani non solo un certo grado di dinamismo difficilmente inquadrabile in un *unicum* interpretativo, ma anche una sorprendente capacità di *flourishing*, anche lì dove ciò non era teoreticamente prevedibile o auspicabile. La fortuna delle tesi hegeliane si è perciò andata costituendo lasciando sempre aperta una possibilità di condizionamento interno della propria attualità, un condizionamento interno che nasce dalla possibilità di tenere relate la natura dell'argomentazione hegeliana – resa fedele dall'attenzione filologica e dal lavoro storiografico – con la storicità della sua interpretazione.

È questo il caso della crescente fortuna di Hegel in America. Chi infatti poteva prevedere che la fortuna della fenomenologia hegeliana sarebbe riemersa in un paese come gli Stati Uniti, filosoficamente così distante dalla sostanza del *Geist* tedesco, e che per di più sarebbe riemersa con funzione di supporto per pragmatisti e filosofi postanalitici della mente alla ricerca di correttivi ed emendamenti al modello cartesiano di conoscenza? Chi poteva immaginare che l'eticità del sistema sociale hegeliano potesse proprio negli USA, proprio cioè nel paese in cui la neutralità dello Stato è stata consacrata come un valore fondamentale della modernità, divenire uno strumento filosofico-politico per rivedere i limiti dell'impianto kantiano delle libertà?

Per questa ragione, in occasione di questo numero della rivista sul bicentenario della *Fenomenologia dello spirito*, ho voluto proporre al lettore, a grandi linee, una ricostruzione del dibattito americano degli ultimi anni su Hegel. Una ricostruzione che penso potrà offrire spunti interessanti sia in un'ottica di studi hegeliani, sia – per quel che riguarda nello specifico questo mio intervento – nel tentativo di trovare tramite l'emergenza di nuove in-

terpretazioni dell'hegelismo, scritture alternative per il «progetto incompiuto della modernità», del quale Hegel sicuramente fu tra i primi di-segnatori.

Come però avviene per ogni tipo di ricostruzione, la ristrutturazione di un contesto non avrebbe senso se il senso di questa non passasse anche attraverso i criteri tramite i quali la ricostruzione prende forma e si attualizza. Dovendo quindi chiarire con quali criteri questa ricostruzione è stata operata e trattandosi in questo caso di Hegel, ho ritenuto fosse *condicio sine qua non* o per lo meno dovuto, articolare la ricostruzione secondo uno schema fenomenologico che partisse proprio dalla *Fenomenologia* e in particolare da un passo contenuto in una delle ultime pagine del libro, allorché Hegel parla del sapere assoluto.<sup>1</sup> In questo passo Hegel, descrivendo la tappa conclusiva dello spirito nel sapere assoluto, parla non tanto della sostanza della scienza, come sarebbe presumibile dato che egli sta descrivendo il traguardo finale del sapere al quale è giunto per mezzo di un percorso circolare che ha svelato in conclusione ciò che era all'inizio, quanto piuttosto delle possibili alienazioni nelle quali l'esito dello spirito, proprio in quanto esito di un movimento, può condursi. Hegel sembra puntare il dito più verso quelle relazioni nelle quali lo spirito *non deve* alienarsi: la *natura* e la *storia*. Inoltre Hegel, in questo passo, ci dice che questi due momenti negativi non stanno in connessione al sapere assoluto in maniera casuale e arbitraria, ma al contrario secondo una logica relazionale, per cui l'una, la *natura*, è l'alienazione del rapporto che lo spirito ha nel suo vitale e immediato relazionarsi con il mondo degli oggetti, una alienazione che nel rapporto con l'oggetto pone il «sussistere» del soggetto come entità cosciente inserita in un contesto spazio-temporale; l'altra è l'alienazione dello spirito nel rapporto con la *storia*, vale a dire in un rapporto che non pone solo il sussistere del proprio sé, ma che riguarda la mediazione medesima dello spirito con se stesso. In questo senso il negativo dell'alienazione dello

<sup>1</sup> «La scienza contiene in lei stessa questa necessità di alienarsi della forma del concetto puro, e contiene il passaggio del contenuto nella *coscienza*. Ché lo spirito che sa di se stesso, proprio perché attinge il suo concetto, è l'immediata eguaglianza con se stesso la quale nella propria differenza è la *certezza dell'immediato* o la *coscienza sensibile*, – il cominciamento da cui noi siamo partiti; questo licenziare sé dalla forma del suo Sé, è la libertà assoluta suprema e la sicurezza del suo sapere di sé. Tuttavia questa alienazione è ancora imperfetta; essa esprime il *rapporto* della certezza di se stesso con l'oggetto, il quale, proprio perché è nel rapporto, non ha conseguito la sua piena libertà. Il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare. Questo sacrificio è l'alienazione, in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma del *libero, accidentale accadere*, intuendo fuori di lui il suo puro Sé come il *tempo*, e, similmente, il suo *essere* come spazio. Quest'ultimo farsi dello spirito, la *natura*, è il suo vitale e immediato farsi; essa, lo spirito alienato, nel proprio esserci non è se non questa eterna alienazione del proprio *sussistere*, e il movimento che istituisce il *soggetto*. Ma l'altro lato del farsi dello spirito, la *storia*, è il farsi che si *attua nel sapere e media* se stesso, – è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso. Questo farsi presenta un torbido movimento e una successione di spiriti, una galleria di immagini ciascuna delle quali, provveduta della completa ricchezza dello spirito, si muove con tanto torpore proprio perché il Sé ha da penetrare e da digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 495).

spirito nel rapporto con la storia è negativo doppio, perché riguarda sia il *sussistere* di condizioni di conoscenza, sia il movimento che sta alle spalle di queste medesime condizioni.

Prendendolo a prestito, voglio utilizzare questo schema fenomenologico come criterio generale di ricostruzione della ricezione di Hegel nel dibattito americano degli ultimi anni. Questo schema mi consentirà, in un primo momento, di illustrare le interpretazioni dell'idealismo hegeliano di McDowell e Brandom come riformulazioni del rapporto del sapere con la natura, riformulazioni che sulla scia di Sellars e Rorty hanno collocato l'idealismo all'interno di una svolta pragmatista delle filosofie postanalitiche del linguaggio<sup>2</sup> (paragrafo II). In un secondo momento, lo stesso schema mi aiuterà a presentare come continuazione del nesso tra sapere e storia tutte quelle interpretazioni dell'idealismo hegeliano che hanno cercato di sottrarre il *Geist* alla deformazione di un eventuale storicismo, valorizzandolo invece come costruito intersoggettivo di libertà sociali capaci di ampliare i concetti kantiani di libertà e autonomia, così come a mio parere hanno inteso autori come Robert Pippin, Frederick Neuhouser, Patchen Markel e quella parte delle teorie femministe che ha reinterpretato i temi dell'hegelismo (paragrafo III).

Va da sé che, data la complessità e l'ampiezza delle filosofie che cercherò di ricostruire, non potrò rendere giustizia alle loro raffinatezze e dovrò limitarmi ad alcune riflessioni generali su di esse.

## II

Esistono molti elementi che fanno pensare che la ricezione di Hegel in autori come Robert Brandom e John McDowell possa essere inquadrata in una specie di riproposizione ritematizzata del rapporto fenomenologico tra sapere e natura. È lo stesso Brandom a sostenere che una delle «lezioni principali che dobbiamo aver appreso alla fine dello sviluppo della *Coscienza* è la seguente: la nostra migliore concezione del mondo, che è l'*oggetto* delle nostre attività cognitive, è intelligibile solo come parte di una storia che considera anche la natura del *soggetto* che prende parte a tali attività. La ragione di questo passaggio nell'esposizione è un tratto importante dell'idealismo di Hegel». <sup>3</sup> È dunque nel rapporto fenomenologico che la coscienza tiene con il mondo degli oggetti, che Hegel può essere utilizzato come via di uscita da una filosofia analitica della mente. Nella *Fenomenologia dello spirito*, infat-

<sup>2</sup> Tra i capostipiti di questo filone che ha tentato una ricongiunzione del pragmatismo ad Hegel, oltre a Rorty e Sellars, dovrebbero essere citati anche pensatori del calibro di Charles Taylor, Richard J. Bernstein e Tom Rockmore. Avendo però scelto di concentrare l'attenzione sulla ricezione hegeliana nel dibattito degli ultimi anni, ho pensato di non trattare in questa sede del loro pur importante contributo alla causa hegeliana del pragmatismo.

<sup>3</sup> R. B. Brandom, "Olismo e idealismo nella *Fenomenologia* di Hegel", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 290. Quest'ultimo volume raccoglie gli atti di una conferenza internazionale tenutasi nel Maggio del 2001 a Venezia proprio sui temi della ricezione hegeliana tra Europa e Nord America.

ti, l'attività cognitiva del soggetto agente risulta essere già una attività informata di sé in quanto struttura determinante del significato del mondo a cui ci riferiamo. Uno tra i primi pensatori nella filosofia postanalitica americana ad aver sottolineato questo particolare aspetto "hegeliano" del processo cognitivo, è stato Wilfrid Sellars. Nel suo lavoro più noto, *Empiricism and the Philosophy of Mind*<sup>4</sup> (1956), partendo dalla tradizione pragmatista americana di Peirce, egli getta le basi per una critica che in seguito riscuoterà una certa attenzione. Stiamo parlando della critica al "mito del dato", mossa contro l'idea secondo cui esisterebbe una conoscenza immediata e non inferenziale che non coinvolgerebbe alcuna mediazione concettuale. Sellars non intende riferirsi ai dati in generale, intesi nell'accezione più semplice del termine: è chiaro che nella nostra esperienza percettiva figurano molti elementi che in un certo senso possono essere detti "dati". La critica di Sellars si rivolge al dato inteso come contenuto di conoscenza certa, evidente, dotata cioè della capacità di auto-validare la propria verità (proprio grazie alla sua assolutezza). Se si pensa il dato in questa accezione, secondo Sellars, esso finirà per assumere un ruolo di garanzia all'interno del processo cognitivo. Infatti la *datità* del dato, quando è desunta da un repertorio di verità capaci di auto-justificarsi, finisce per creare la convinzione – che si autoalimenta – che la costruzione di una conoscenza non può prescindere da una controfattuale adeguatezza con la classe dei dati. Secondo Sellars questa classe non è che non esiste, semplicemente essa non ha una verità implicita di corrispondenza tra sapere e mondo.

In Sellars autori come Rorty, Brandom, McDowell hanno potuto trovare un possibile ponte teorico tra pragmatismo e fenomenologia hegeliana. Nella fenomenologia hegeliana sono infatti presenti i prodromi di una epistemologia che consente di accedere all'esperienza del mondo valorizzando il pragmatismo del punto di vista dell'osservatore-interprete (secondo una accezione cara a Peirce), e allo stesso tempo di abbandonare o distanziarsi da una visione della razionalità intesa come ricerca della «adeguatezza al mondo». Questi autori, stanchi delle manifestazioni di astrattezza in cui la filosofia analitica è andata a finire, hanno provato ad offrire un vocabolario epistemologico diverso, un vocabolario che con Hegel prova non solo a formulare ipotesi gnoseologiche nuove sul ruolo del soggetto conoscente, ma contemporaneamente pone in questione il ruolo di questi, il suo *sussistere*, come direbbe Hegel, all'interno di una nozione di *ciò che è naturale* che, parimenti a quella di soggetto, andrebbe riveduta. Ciò che è *naturale* non è infatti da intendere come se "naturale" fosse un attributo sostanziale dei processi conoscitivi. Se dunque di naturalismo si deve parlare, esso va inteso come un aspetto già attinente all'ordine dei significati a cui ci riferiamo quando concettualizziamo qualcosa come "naturale" e per questo lo si comprende meglio se non lo si astrae nel mito del dato. Tradotto in termini hegeliani, questo vuol dire non cadere nella credenza

<sup>4</sup> W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004.

scientifico della *certezza sensibile*.<sup>5</sup> Se si rimane fermi al livello della *certezza sensibile*, la conoscenza empirica è costretta a dover cercare nell'intelletto un presupposto che spieghi il limite che la mente vive quando empiricamente si trova di fronte all'ordine delle cose. In questa maniera ci si avvia e destina verso un processo di astrazione che perde di vista i contenuti sensibili della certezza, per ribaltarsi nell'evidenza di un puro *essere* del sapere, in cui, come Hegel dice, «la relazione è rovesciata. L'oggetto che doveva essere l'essenziale è ora l'inessenziale della certezza sensibile».<sup>6</sup> Mente e mondo, nella certezza sensibile, non possono relarsi se non in nome o in funzione di un ordine superiore a quello fenomenologico dell'esperienza empirica. Per unire i due poli della relazione mente-mondo, diventa così necessaria una scienza formulata sulla base di *processi lineari* di giustificazione razionale: per poter giustificare i presupposti si pone alla base un fondamento irriducibile e autogiustificativo, in modo tale che tutto il resto venga poi dedotto da questo cominciamento.

Il tema dell'auto-giustificazione razionale porta le tesi di Sellers a essere riprese ad un livello epistemologico superiore, ponendo l'attenzione sulla necessità di una revisione del paradigma del *rappresentazionalismo*. Secondo questo tipo di critica, che ha avuto in *The Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) di Rorty<sup>7</sup> un suo momento di diffusione e celebrazione, occorre accettare che si sta compiendo la fine della filosofia come fondamento delle conoscenze umane. Si sta cioè esaurendo la convinzione che vi possa essere un occhio interiore (la mente) che distingue le nostre rappresentazioni mentali in base al fatto che queste siano o meno corrispondenti a realtà esterne. Ad essere messo in questione, quindi, non è tanto il principio del primato dell'empirico, quanto l'*homunculus* figlio dell'alchimia dell'intelletto che porta a credere che ci sia una facoltà unificatrice appercettiva che costruisca un'idea del mondo e insieme un mondo dell'idea. In entrambi i casi si tratta infatti di due poli di una stessa relazione logica, quella *logica del doppio* tipica di un io tutto sussunto negli aspetti mentali dei suoi atti conoscitivi e che si consueta nell'abitudine a reduplicare le entità del mondo. Tale logica del doppio è ciò che Wittgenstein inquadrava come aporia di un pensiero che non si rende conto del gioco del linguaggio.<sup>8</sup>

Nella direzione indicata da Rorty si muove il lavoro *Mind and World*<sup>9</sup> (1994) di John McDowell. Secondo l'autore il rapporto mente-mondo prima ancora che essere traducibile in termini hegeliani, esiste già nella trattazio-

<sup>5</sup> Così Hegel nella *Fenomenologia*: «[...] il contenuto della *certezza sensibile* fa sì che essa appaia immediatamente come la conoscenza *più ricca*, come una conoscenza d'infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite, sia che noi trascorriamo fuori nello spazio e nel tempo, dov'essa si espande; sia che noi prendiamo una parte di tanta abbondanza e in essa penetriamo dentro con una suddivisione» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 61).

<sup>6</sup> Ivi, p. 64.

<sup>7</sup> R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Milone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 2004.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, trad. it. a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1983, p. 208.

<sup>9</sup> J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

ne della “deduzione trascendentale” kantiana. Come McDowell fa notare, è lo stesso Hegel che, in un passo della *Scienza della logica*, approva il progetto kantiano della deduzione trascendentale, sostenendo l'intenzione del filosofo di Königsberg di ricondurre ad una unità originariamente sintetica l'essenza stessa del concepire.<sup>10</sup> Secondo McDowell questo apprezzamento hegeliano per l'originalità dell'*Io penso*, sta a dimostrare quanto l'idealismo hegeliano possa avere ancora a che fare con l'intuizione kantiana della deduzione trascendentale, tanto che si potrebbe pensare l'idealismo hegeliano come la «radicalizzazione» di Kant. Infatti secondo McDowell il fatto che Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* abbia fatto un passo indietro rispetto alla precedente distinzione tra intuizione e concetto, dimostra che egli ha valorizzato la *spontaneità* considerandola un primo elemento del pensiero. Già nelle intuizioni kantiane esisterebbe perciò una certa attività concettuale avviata. Secondo McDowell:

[...] appellandoci all'unità dell'appercezione, noi possiamo capire insieme il senso sia del significato oggettivo delle intuizioni sia del significato oggettivo dei giudizi. La Deduzione ci rende agevole l'idea di una soggettività che è allo stesso tempo in contatto intuitivamente con la realtà oggettiva e in grado di formulare giudizi.<sup>11</sup>

Il motivo per cui la fenomenologia kantiana comincia a perdere contatto con la realtà non è la Deduzione, ma il fatto che il significato oggettivo dell'esperienza in Kant viene costantemente spiegato sulla base del suo ricevere forma dai concetti dell'intelletto. Questa secondo McDowell è solo una condizione di pensabilità, di conformità ai requisiti dell'intelletto, non già una condizione perché si renda possibile il fatto che gli oggetti sono dati ai nostri sensi. Lo sviluppo delle unità dell'appercezione conduce in Kant ad una sfera del significato che viene definita in esclusivo rapporto con il trascendentale. McDowell chiama questa deriva «idealismo soggettivo», nel quale si perderebbe la questione della materia della sensibilità, questione invece centrale nella Deduzione. A questo punto secondo McDowell interverrebbe la fenomenologia hegeliana che avrebbe la funzione di salvaguardare – grazie alla sua attenzione al materiale di razionalità proveniente dalla sfera della sensibilità e della emotività – le intuizioni kantiane. Hegel *radicalizza* Kant nel senso che la fenomenologia del primo fa evitare che la Deduzione del secondo si trasformi in un idealismo soggettivo. Per evitare questo McDowell fa ricorso all'immagine dello «spazio logico delle ragio-

<sup>10</sup> J. McDowell si riferisce qui ad un passo della *Scienza della logica* in cui Hegel scrive: «[...] appartiene alle vedute più profonde e giuste che si trovino nella *Critica della Ragion Pura*, che quell'unità, la quale costituisce l'essenza del *Concetto*, sia stata conosciuta come l'unità *originariamente sintetica* dell'appercezione, come unità dell'*Io penso*, ossia della coscienza di sé» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 569). Citazione ripresa da J. McDowell, “L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, p. 452.

<sup>11</sup> Ivi, p. 454.

ni», all'interno del quale la libertà della ragione viene esercitata in maniera mediata e relazionale con le menti degli altri soggetti in campo.

A ben vedere però questa immagine, più che spingerci verso una *radicalizzazione* kantiana via Hegel, predispose verso un processo di *detrascendentalizzazione* delle capacità del soggetto. Sottrarre capacità trascendentali al soggetto vuol dire, come ha mostrato Apel<sup>12</sup>, ricondurre l'io puro kantiano nel piano del linguaggio. Linguaggio qui inteso non solo nei suoi aspetti strumentali di dire qualcosa su qualcosa, un *rendere conto della verità* della ragione, ma il linguaggio come prassi, vale a dire un *dare senso alla verità*. Più che nei confronti della Deduzione kantiana, la reinterpretazione hegeliana del nesso mente-mondo rimanda perciò alle riflessioni di Wittgenstein (e dopo di lui di P. F. Strawson<sup>13</sup>) sul significato di linguaggio come «uso».<sup>14</sup>

È proprio il tema del linguaggio come articolazione del legame tra mente e mondo, che ci consente un ulteriore passo nella ricostruzione del dibattito americano sulla filosofia di Hegel. Tra i pensatori che hanno cercato di ricongiungere l'idealismo hegeliano con l'analisi del linguaggio, una posizione di rilievo merita sicuramente Robert B. Brandom, allievo di Rorty e insieme a McDowell rappresentante di quella che ormai viene chiamata la «scuola di Pittsburg» dell'hegelismo americano. Nei suoi due lavori *Make it Explicit* (1994) e *Articulating Reason* (2000)<sup>15</sup> Brandom articola la sua filosofia partendo dalla nozione di «inferenzialismo semantico». Secondo Brandom il contenuto concettuale si caratterizza in quanto risultato di una attività infe-

<sup>12</sup> K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, trad. it. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977. Di questa opera consiglio inoltre la lettura dell'introduzione scritta da Gianni Vattimo.

<sup>13</sup> P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Methuen & Co., London 1985.

<sup>14</sup> Il linguaggio, secondo Wittgenstein, non riflette combinazioni o unioni di oggetti, ma costituisce combinazioni articolate di oggetti (i fatti) che sono tali non alla maniera di rappresentarli attraverso una attribuzione di significato, ma *esprimendoli e dicendoli*. In questo senso il linguaggio prende significato dal suo uso, tanto da rendere dispensabile tutti quei tipi di enunciati detti *intenzionali* (tipo «A pensa che p», «A crede che p», «A dice che p»), i quali lasciano supporre che esista una entità metalinguistica che dia senso al senso delle proposizioni, entità che la filosofia ha codificato nella sostanza dell'io cartesiano e kantiano. Non si può costruire un linguaggio pubblico a partire dalle nostre sensazioni private, poiché anche il nostro linguaggio per descrivere le esperienze interiori è collegato a fenomeni di intermediazione. Il linguaggio trova il suo significato e il suo senso all'interno di *regole implicite* nella prassi quotidiana dei soggetti. I soggetti imparano a dare significato a espressioni e usarle sensatamente all'interno di regole implicite nel loro stesso muoversi con il linguaggio, non guidati quindi da un oggetto astratto, quale il significato in termini generici o il concetto o l'universale. Questo è ciò che Wittgenstein chiamava la *correttezza d'uso* delle regole presenti nel linguaggio ordinario. Come si può vedere, meglio della Deduzione, la nozione di linguaggio come *uso* riesce a operare una detrascendentalizzazione del soggetto trascendentale, una detrascendentalizzazione che porta a riscoprire l'idealismo hegeliano quale attività razionale in grado: a) di produrre una identificazione tipologica di oggetti («rosso» = «quel "certo rosso" che io percepisco come "rosso"»); b) di collegare l'oggettività dell'attività cognitiva con l'aspettativa di altre menti (ancora con Wittgenstein potremmo dire che l'evento colore «rosso», che sostituisce la nostra aspettativa di percepirlo, si costruisce nello stesso spazio logico della sua aspettativa, o detto altrimenti: «Nel linguaggio, aspettazione e adempimento si toccano» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, sez. 445, p. 172).

<sup>15</sup> R. B. Brandom, *Make it explicit*, Harvard University Press, Cambridge 1994; Id., *Articolare ragioni. Una introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. di C. Nizzo, il Saggiatore, Milano 2002.

renziale del soggetto agente sulle cose che conosce. Recuperando ancora una intuizione dello Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* sull'impossibilità di avere sempre una regola che stabilisca l'applicazione di una regola, Brandom suppone di conseguenza che non vi può essere un sistema di regole auto-fondantesi.<sup>16</sup> Se questo è vero, allora la prassi reale deve trovare al proprio interno un fondamento che consenta alle singole regole di essere giustificate e questo fondamento non può che essere espresso da un tipo di logica che renda esplicita la prassi stessa. Questa logica è la logica inferenziale che parte dal rapporto materiale tra gli oggetti. Nel rapporto materiale comincia a riflettersi la possibilità di una pensabilità tra le cose. Tale pensabilità inizia cioè già lì dove vi è *incompatibilità* tra le cose. Secondo Brandom questa incompatibilità non è quella definita dal principio di non-contraddizione ma bensì una «incompatibilità materiale».<sup>17</sup> L'incompatibilità materiale è, dunque, il corrispettivo nell'inferenzialismo della «negazione determinata» nella fenomenologia hegeliana. Tale negazione non è la semplice negazione di qualcosa in confronto con qualche altra cosa (“quadrato” non è “rosso”), ma è una negazione che nel negare ha già in sé un pezzo di articolazione del pensiero. Prendiamo l'enunciato «il “triangolo” non è un “quadrato”»: tra triangolo e quadrato scattano tutta una serie di rimandi significativi di inferenze che Brandom etichetta come «*moralmente* robuste», vale a dire che traggono il loro peso significativo non tanto dalla sussistenza di una semplice relazione di opposizione (il “rosso” non è “quadrato”), quanto invece dalle modalità attraverso le quali la negazione nega o se si preferisce, stando alla terminologia hegeliana, il che per Brandom è la stessa cosa, che lo *Schließen* è radicato nell'*Ausschließen* (la conclusione è radicata nell'esclusione).<sup>18</sup>

In questo senso l'articolazione concettuale è una faccenda perfettamente oggettiva. Questo è secondo Brandom il lato importante dell'idealismo hegeliano, il suo aspetto «oggettivo», vale a dire un idealismo che parla e inferisce significati dentro una struttura oggettiva del mondo che non è presupposta, ma che la si coglie proprio tramite l'attività inferenziale del pensiero. Raccogliendo forse ancora più che McDowell la sfida dell'anti-rappresentazionalismo di Rorty, Brandom supera la logica referenziale del modello rappresentazionale. L'inferenza della soggettività nell'oggettivo si costruisce non a partire dal punto di vista del soggetto kantiano, ma dalla pratica che Brandom chiama di «dare e richiedere ragioni».<sup>19</sup> Di conseguenza ogni *resoconto* che la mente riesce ad elaborare come possibile risposta ad uno stimolo, è un resoconto che ammette alle sue spalle l'esistenza di

<sup>16</sup> Id., *Make it explicit*, cit., p. 110. A proposito di questa intuizione wittgensteiniana di Brandom, cfr. V. Hösle, “Inferenzialismo in Brandom e olismo in Hegel. Una risposta a Richard Rorty a alcune domande per Robert Brandom”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 290-317.

<sup>17</sup> R. B. Brandom, “Olismo e idealismo nella *Fenomenologia* di Hegel”, cit., pp. 249-50.

<sup>18</sup> Ivi, p. 251.

<sup>19</sup> Si rimanda qui al saggio R. B. Brandom, “L'oggettività e la struttura normativa fine della razionalità”, in *Articolare ragioni*, cit., pp. 184 e sgg.



una rete significativa di mediazioni che si presentano al momento dell'atto conoscitivo come contenuto concettuale di partenza non *dato*, ma da elaborare sottoforma di pratiche intersoggettive che incidono sul senso delle cose a cui facciamo riferimento. Questo vuol dire che affinché una determinata risposta del comportamento umano possieda un contenuto concettuale, per esprimersi necessita di una dimensione fenomenologica di tipo sociale e intersoggettiva. È questo ciò che distingue la razionalità responsabile (umana) da un tipo di razionalità che risponde solo a stimoli provenienti da una exteriorità che non assumerà mai. È a questo proposito che infatti Brandom parla di *riconoscimento* nell'accezione dell'*Anerkennung* hegeliana.<sup>20</sup> Egli assume la struttura razionale del riconoscimento hegeliano<sup>21</sup>, immergendola in un razionalismo linguistico capace di condizionare la prassi dei soggetti. Tale razionalismo è definito «asseribilismo semantico»:

[...] l'asseribilismo semantico si assume implicitamente il compito di demarcare le pratiche specificatamente *linguistiche* restringendo tale qualifica alle pratiche che conferiscono a certe *performances* il valore di affermazioni o asserzioni. Ciò che viene asserito in un atto di asserzione, ciò che è asseribile, è un contenuto proposizionale.<sup>22</sup>

Il punto a mio parere qui interessante, è che l'esplicazione del lato oggettivo del mondo in Brandom diventa possibile solo se si concedono al pensiero due assunzioni importanti: primo, deve essere già data una certa struttura linguistica entro la quale la *performance* del dare e richiedere ragioni viene ad avere una sua plasticità efficace; secondo, occorre che questa struttura linguistica sia definibile in base ad una filosofia del linguaggio che privilegi il momento fenomenologico linguistico dell'*asserzione* al momento dell'*enunciazione*. Se questo da una parte contribuisce, sull'asse Hegel-Wittgenstein, a far rientrare la filosofia postanalitica nei parametri del pragmatismo, dall'altro lato però questa *semantizzazione* del duplice rapporto di riconoscimento (riconoscimento di se stessi e riconoscimento dell'altro), presuppone implicitamente il dover relegare le pratiche riconoscitive alle relazioni più specificamente linguistiche.<sup>23</sup>

Questo ci porta a fare delle considerazioni. Sia Brandom che McDowell hanno tentato di sovrapporre pragmatismo e idealismo<sup>24</sup>, arrivando a for-

<sup>20</sup> Brandom parla di riconoscimento come di un processo di negoziazione che coinvolge gli atteggiamenti reciproci di coloro che si attribuiscono impegni (*commitments*) e che si riconoscono la titolarità (*entitlement*) a sostenerli. Cfr. R. B. Brandom, *Make it explicit*, cit., pp. 141-98.

<sup>21</sup> Cfr. a questo proposito I. Testa, "Idealismo e normatività. Robert B. Brandom e la ricezione americana di Hegel", in L. Ruggii - I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 318-39.

<sup>22</sup> R. B. Brandom, *Articolare ragioni*, cit., p. 188.

<sup>23</sup> Pur non condividendo la soluzione di un modello biologico-evolutivo del riconoscimento, trovo interessanti le critiche di Italo Testa a Brandom. Cfr. I. Testa, *Naturalmente sociali. Per una teoria generale del riconoscimento*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 5, 2005, pp. 165-218.

<sup>24</sup> È proprio Brandom che in un suo articolo inizia il discorso sostenendo l'interscambiabilità nel titolo (e non solo in quello) del termine «idealistic» con il termine «pragmatist», cfr. R. B. Brandom, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in*

mulare un'idea di "spazio delle ragioni" che riesce a conservare la dinamicità di muoversi tra i *medi* del *Geist* hegeliano, mantenendo però tali *medi* nei limiti di una esperienza pratica del mondo. Ma di quali *medi* in realtà trattano autori come McDowell e Brandom? A ben guardare, non si tratta qui solo di un generico medio linguistico, come invece sostiene Rorty<sup>25</sup>, ma di un medio linguistico del tutto particolare: esso prima di ogni altro fenomeno, prima di ogni altra azione e quindi anche prima di ogni altra assunzione di responsabilità, trova forma in un preciso tipo di esperienza linguistica, che viene al soggetto dallo stare nei pressi del «mondo in vista». <sup>26</sup> Questo vuol dire che lo spazio sociale della ragione serve *in primis* ad *asserire* il lato oggettivo del mondo, in modo da affrontare il problema cardine del pensiero, che sarebbe quello di riuscire a trovare una risposta epistemologica all'esistenza delle cose, alla loro indimostrabile certezza. In un passo a mio parere emblematico per capire in che tipo di relazione del sapere assoluto ci stiamo muovendo, McDowell così scrive:

[...] è importante essere consapevoli – a differenza, forse, dello stesso Hegel – che l'esperienza di cui si parla in questo contesto – contesto in cui l'idea del libero dispiegarsi del Concetto nella ricerca empirica incorpora una concezione hegeliana di essere guidati dall'esperienza – non è l'esperienza di cui si parla nella *Fenomenologia*. Là abbiamo una serie di concezioni provvisorie la cui progressione si presume che si riveli alla fine che ciò di cui sono concezioni provvisorie è propriamente inteso come il libero movimento del Concetto. Si definisce "esperienza" ciò che accade a queste concezioni provvisorie, successivamente trovate inaccettabili, in base a se stesse, in un modo che spinge la "coscienza", il destinatario dell'educazione della *Fenomenologia*, a progredire. Se questo è un caso del libero movimento del Concetto, lo è a un secondo livello: il libero movimento del Concetto del Concetto. La *Fenomenologia* educa la "coscienza" a vedere il suo ordinario perseguimento dell'oggettività come il libero movimento del Concetto, elencando una serie di sforzi, potremmo dire, da parte del Concetto per giungere alla chiarezza, come ciò il cui libero movimento costituisce il perseguimento dell'oggettività.<sup>27</sup>

*Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in «European Journal of Philosophy», n. 2, 1999, pp. 164-89.

<sup>25</sup> R. Rorty, "Alcuni usi americani di Hegel", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 197-218.

<sup>26</sup> «Noi cominciamo sempre con una "certezza" relativa a dove siamo – con una implicita comprensione pratica pre-riflessiva di che cosa conti come garante dei nostri giudizi, dei nostri progetti, delle nostre valutazioni, con un concetto di quali tipi di mosse possiamo fare in quello spazio sociale, cioè con un senso pre-riflessivo di che cosa significhi avere in nostro "mondo in vista" [corsivo mio] – e noi poi arriviamo a chiederci se quella "certezza" abbia qualche "verità" alla luce dei tipi di scetticismo che si rivelano non appena quella forma di "certezza" assoggetta se stessa alle proprie verifiche interne» (T. Pinkard, "Soggetti, oggetti, normatività: che cosa significa essere un agente?", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, p. 147).

<sup>27</sup> J. McDowell, "L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant", *cit.*, p. 476.

L'esperienza del libero movimento del Concetto a cui McDowell intende riferirsi non è dunque quella che riempie le pagine della *Fenomenologia*, la quale secondo l'autore appartiene ad un secondo ordine di movimento. Il movimento del concetto a cui si fa riferimento è invece un movimento concettuale guidato da una forma dell'esperienza fatta ad un livello precedente quello «educativo» a cui si destinerebbe la coscienza all'interno della *Fenomenologia*. Questo mi sembra un punto veramente centrale per capire il tipo di relazione fenomenologica nel quale queste interpretazioni dell'idealismo hegeliano si muovono. Emblematicamente il nesso mente-mondo a cui McDowell intende far riferimento è un nesso preconstituito al viaggio educativo (e quindi di *Bildung*) che la coscienza sarà costretta ad affrontare nel mondo sociale per cercare una propria autonomia. La questione dell'ordine sociale è così rimandata e non pare rientrare nella costituzione del significato del rapporto con il mondo.

Ma a questo punto è lecito chiedersi: relegando l'educazione e gli sforzi della coscienza per superare la propria provvisorietà ad una tappa del «libero movimento del Concetto del Concetto», non si corre il rischio di regalare troppo all'assolutismo dell'idealismo hegeliano, salvando per noi solo l'oggettività di un mondo che alla fine, così, risulta essere sì la manifestazione di contenuti linguisticamente mediati, ma privo di attori sociali?

### III

Come si diceva, potremmo molto generalmente considerare le interpretazioni viste fino a qui, come l'esito di una ricezione interessata a ritematizzare il nesso fenomenologico tra sapere e natura.

Accanto a questo aspetto del dibattito, la ricezione americana di Hegel ha però visto confrontarsi posizioni diverse, che si sono interrogate in maniera più diretta sul problema della «fatica» della coscienza di rivedere la propria parzialità e che hanno provato a fornire criteri più complessi di orientamento della razionalità, criteri che tenessero cioè presente anche il carico performativo della dimensione intersoggettiva e non solo l'abilità delle singole coscienze di assumersi impegni e riconoscere titolarità nei confronti degli altri (così come Brandom definisce il riconoscimento). Stiamo parlando di ciò che Terry Pinkard ha chiamato «la socialità della ragione»<sup>28</sup> (*The Sociality of Reason*). Secondo questa concezione, la ragione non sarebbe spiegabile nei termini di un nesso tra gli esseri umani e la natura delle cose, ma in senso precipuo come una relazione sociale tra gli esseri umani. In altri termini l'obbligo a essere razionali che le pratiche umane pongono in divenire nei processi di significazione linguistica, non è un obbligo verso la verità o la realtà, ma semplicemente un obbligo a giustificare le nostre credenze verso i nostri simili.

<sup>28</sup> T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York 1994.

Questo vuol dire che la moralità degli individui e i loro comportamenti nei frangenti quotidiani vanno inseriti in un impianto della ragione più ampio: non solo va inseguito il superamento del mito del dato, ma si deve pensare a costruire un orizzonte del reale che sia l'espressione di una nozione di normatività costituita attorno ad un ordine razionale delle pratiche sociali. Il punto cioè non è capire come lo spirito si comporta quando deve assumere le sembianze di una distanza mentale soggetto-oggetto; piuttosto si tratta di comprendere come esso verrà a costituirsi nello spazio normativo delle ragioni, allorché la semantica e l'inferenzialismo delle ragioni incontreranno lo sguardo d'altri e la pragmatica cederà il posto all'*etica*. Questo in altri termini è il regno della *libertà* della volontà, un regno il cui controllo non può essere più affidato al tipo di coscienza che McDowell definisce «Concetto», ma deve invece farsi struttura decentrata di una libertà generale che si misura con il grado di libertà individuale.

L'attenzione nel dibattito americano a questi aspetti particolari del cammino della coscienza non ha mancato di dare i suoi frutti. Non è infatti un caso, ma molti degli studi su Hegel che negli ultimi anni si sono dedicati all'approfondimento di questi aspetti, riguardano proprio il concetto di *Freedom*. È così per Paul Franco, Alan Patten, Frederick Neuhouser, Robert M. Wallace.<sup>29</sup> In particolare Frederick Neuhouser nel suo lavoro *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*<sup>30</sup> (2000) propone una indagine della fondazione filosofica della teoria sociale hegeliana che possa, a suo avviso, recuperare l'attualità degli standard normativi ivi compresi. La questione principale sulla quale Neuhouser si interroga è: «cos'è che in Hegel rende un ordine sociale razionale realmente tale?». Per rispondere a questa domanda occorre dare un senso più normativo al presupposto hegeliano secondo cui la libertà del soggetto si costituisce in senso sociale, accostando cioè la concezione hegeliana di libertà al concetto roussoiano di «volontà generale». In altre parole, per far sì che un ordine sociale sia veramente razionale devono essere soddisfatte due condizioni: primo, devono essere fornite le precondizioni sociali fondamentali della libertà dei membri in una data società; secondo, tutti i membri sociali di un ordinamento normativo devono essere in grado di confermare *soggettivamente* le libertà istituzionali e devono anche considerare queste come un bene particolare capace di presiedere al governo della propria partecipazione sociale. Non diversamente da quanto sostenuto da un interprete "continentale" del pensiero sociale di Hegel come Honneth<sup>31</sup>, Neuhouser pare sostenere un

<sup>29</sup> P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven 1999. A. Patten, *Hegel's idea of freedom*, Oxford University Press, New York 2002. F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge 2000. R. M. Wallace, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005.

<sup>30</sup> F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

<sup>31</sup> A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, trad. it. a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003. Mi permetto di rinviare, per un ulteriore approfondimento delle questioni qui affron-

recupero degli aspetti normativi del farsi sociale dello spirito per poter rivedere i concetti moderni di libertà e autonomia della tradizione liberale.<sup>32</sup> La “concreta” autonomia diventa cioè possibile solo se l’individuazione viene a slegarsi dalla stretta connessione con l’autorealizzazione diretta, aprendosi ad una certa sequenza di forme distinte di spazi partecipati di socialità e razionalità. Tali sequenze possono ridare all’idea di libertà hegeliana il giusto peso di “materialità”, togliendo alla ragione il compito di dover cercare condizioni trascendentali e immettendola invece in una ricerca di condizioni socio-strutturali di interazione. L’attualizzazione del concetto di libertà hegeliana può spiegare dunque come si arriva ad una dimensione normativa di condivisione di significati e comportamenti sociali senza dover far ricorso a nessuna categoria ipostatizzata. Imparando a generalizzare le attese normative di un numero sempre maggiore di partner nell’interazione, fino ad arrivare alla rappresentazione di norme sociali d’azione, secondo autori come Neuhauser, un soggetto acquista la capacità astratta di partecipare alle interazioni con il suo ambiente. È così possibile affrontare il delicato nesso tra aspetti pratici e aspetti morali del processo di socializzazione senza doversi distaccare dalla prassi intersoggettiva. Questa concezione della libertà che si colloca tra la difesa kantiana dell’autonomia del singolo e la costruzione hegeliana di uno spirito oggettivo delle istituzioni pubbliche, ha a mio parere il merito di fornire una spiegazione pratico-morale degli obblighi contenuti nelle norme sociali. Tramite la libertà, le norme di una comunità sono interiorizzate, tanto che esse: a) dicono ai singoli individui quali aspettative essi possono legittimamente nutrire nei confronti degli altri; b) dicono agli stessi individui a quali obblighi istituzionali essi hanno il giusto dovere di ottemperare nei confronti degli altri partner dell’interazione. Questa può essere considerata la moderna versione della *Sittlichkeit* hegeliana.

L’eticità dello spirito e il farsi sociale della libertà, sono aspetti della filosofia pratica hegeliana su cui molto si è discusso. Anche il dibattito americano contemporaneo non si è sottratto. C’è chi come Allen Wood, già da qualche anno (*Hegel’s Ethical Thought*<sup>33</sup>, 1990), sostiene che in Hegel l’ordine razionale delle relazioni sociali non è normativo in base alla partecipazione dei singoli individui. L’ordine razionale è l’ordine *dato* dall’idea stessa contenuta nello spirito. Per Wood il progresso dell’autocoscienza in Hegel in realtà è l’attualizzazione dello spirito e del suo *télos*. Non è quindi

tate, alla mia introduzione: A. Carnevale, “Intersoggettività e conflitti: il modello comunicativo tra crisi e progresso”, in *ivi*, pp. 28 e sgg.

<sup>32</sup> Su modalità e possibilità di reimpostare il problema moderno della definizione del concetto di «autonomia», rimando qui agli assai interessanti contributi forniti all’interno del volume collettaneo: J. Christman – J. Anderson (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. All’interno del volume si segnalano i saggi di R. Forst, “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy” e quello di J. Anderson, A. Honneth, “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”.

<sup>33</sup> A.W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

una pragmatica di adattamento al mondo, ma una autodeterminazione dello spirito. La dinamica dello spirito è una sorta di lotta tra idee, ove un ordine di idee che risponde meglio alle richieste storiche dell'attuale prende il posto di un ordine ormai passato, che sta perdendo capacità di autodeterminarsi. L'etica in Hegel da questo punto di vista, secondo Wood, non ha una vera e propria fondazione, essendo lo spirito una procedura continua di aggiustamento di idee rispetto all'attuale. Essa ha solo un ruolo marginale, di giustificazione della presa delle idee nell'attualità. Anche Robert Pippin riprende il carattere ideale dello spirito hegeliano, sottraendolo però alla sua autodeterminazione e ponendolo in connessione con una filosofia più aperta al confronto. In *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*<sup>34</sup> (1989) Pippin sostiene che l'idealismo hegeliano dovrebbe essere visto alla luce della svolta kantiana dalla metafisica tradizionale al criticismo della razionalità moderna. Questa correzione della metafisica è secondo Pippin alla base dell'idealismo che inizia da Kant e poi porta a Hegel, un idealismo che ha portato l'astrattezza degli schemi della metafisica dentro le categorie del pensiero, in modo tale che il punto focale della domanda filosofica è divenuto quello di trovare le condizioni della pensabilità a discapito della realtà delle cose in se stesse. Se però ancora in Kant – nell'aspetto *noumenico* delle cose – continua a resistere l'abitudine speculativa a pensare l'*in sé*, è con Hegel che secondo Pippin giunge a porsi nell'idealismo la base per lo sviluppo di una più ampia concezione della soggettività. Nella *Fenomenologia* ogni tappa possiede una propria autonomia auto-collocantesi, autonomia anche rispetto al movimento dello spirito che invece spinge verso una configurazione universale. A questo proposito Pippin ha posto un punto credo essenziale nella comprensione della dinamica fenomenologica dello spirito: a suo parere ogni tentativo di concezione dell'oggettività include il proprio criterio di oggettività. Il passaggio da una tappa all'altra della fenomenologia non avverrebbe tanto per la presenza mediatrice di uno spirito oggettivo quale quello pensato da Brandom, ma poiché ogni tappa è l'esito riuscito dell'adeguatezza della auto-collocazione della coscienza al contesto delle relazioni che intrattiene con altre posizioni intorno a essa, e così ogni coscienza possiede una candidata concezione di oggettività al suo interno. Questa concezione di oggettività interna potrà poi essere messa in discussione (fino a rivelarsi eventualmente inadeguata in base al suo stesso criterio di oggettività) tramite il confronto con altre posizioni in campo. In questo senso Pippin non parla più di Concetto al singolare (come era per McDowell), ma di «Concetti». Egli non guarda al momento della libertà della fenomenologia hegeliana come ad un momento marginale e giustificativo del *télos* dello spirito, ma punta a disgiungere l'oggettività trascendentale dello spirito dalla quotidiana affermazione o negazione di ragioni etiche. In altri termini per Pippin non è possibile parlare allo stesso modo

<sup>34</sup> R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

di come lo spirito si comporta nei confronti *di sé* e di come si comporta nei confronti *del Sé*.

Queste considerazioni sono il terreno su cui Pippin ha costruito nel corso degli anni un confronto aperto con tutta una schiera di illustri commentatori internazionali di Hegel. In un volume da lui curato, *Hegel on Ethics and Politics*<sup>35</sup> (2004), che contiene contributi di studiosi come Karl-Otto Apel, Michael Quante, Ludwig Siep, Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann, Hans Friedrich Fulda, Pippin riprendendo i suoi studi sull'idealismo hegeliano, nell'Introduzione al volume osserva che nella filosofia di Hegel vi sono due modalità separate nelle quali si può registrare il viaggio della coscienza descritto nella *Fenomenologia*: una prima modalità si riferisce all'aspetto dell'*Objectivity*, e una seconda a quello dell'*Idealism*. La prima attiene al ruolo dei concetti astratti da ogni possibile esperienza. Questo aspetto è l'aspetto della struttura delle relazioni umane tramite cui Hegel pensa e riflette sull'oggettività delle cose e sull'ontologia della loro natura. Rappresenta dunque la capacità mentale di poter riflettere sull'oggettività delle cose a cui ci si riferisce nel linguaggio. L'*Objectivity* dell'idealismo è dunque la capacità del pensiero di potersi risolvere in una sua oggettivazione costruendo criteri ontologici della propria alienazione nella cosalità delle cose. La seconda modalità è quella dell'idealismo quale concezione del processo storico-politico di autodeterminazione delle coscienze. Stando dunque a questa doppia modalità, vi è insita nella *Fenomenologia* sia una logica dell'obiettività tesa alla creazione di *condizioni razionali necessarie e sufficienti* per comprendere la totalità ontologica della fenomenologia delle relazioni, sia una dialogica inter-relazionale che si muove cercando *condizioni necessarie ma non sufficienti* per l'autodeterminazione delle volontà. La modalità che Pippin ritiene si debba conservare è l'idealismo, nella quale avere ragioni pratiche significa, per il soggetto, non tanto avere per le mani un potere causale, ma seguire le regole istituzionali la cui qualità risulta essere una funzione dello *status* razionale di queste stesse istituzioni. In questo senso Pippin ha parlato recentemente di «razionalità istituzionale».<sup>36</sup> Come egli scrive: «[...] ciò che devo essere in grado di fare per riconoscere un'azione come mia, per sostenerla, per assumere la responsabilità e poter così “vedere me stesso” in essa, equivale in qualche modo a essere in grado di giustificarla, di comprendere la mia scelta per essa come una scelta governata da regole e quindi come l'azione appropriata e non come qualcos'altro».<sup>37</sup> La posizione dei soggetti nei confronti della società, i propri doveri, la legittimità delle proprie pretese, sono queste le questioni per cui Hegel concepisce la razionalità istituzionale: la moralità dei soggetti si struttura in condotte

<sup>35</sup> R. Pippin – O. Höffe (a cura di), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, New York 2004.

<sup>36</sup> R. Pippin, “Hegel e la razionalità istituzionale”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 97-129.

<sup>37</sup> Ivi, p. 100.

che hanno un ruolo socialmente determinato, tale determinazione rende possibile l'istituzione delle istituzioni che sono l'espressione della realizzazione della libertà umana individuale. Il legame tra istituzionale e individuale nel tipo di razionalità sociale a cui Pippin si riferisce, è dunque possibile se si pensa questa razionalità come qualcosa a cui i soggetti aderiscono senza un preciso riferimento significativo o dei criteri di scelta, ma semplicemente perché essi *seguono comunque una regola*. L'esercizio delle pratiche e della partecipazione crea le basi per una forma oggettivata di libertà che crea dei vincoli istituzionali, così contemporaneamente aiuta il soggetto a capire che solo attraverso la partecipazione esso può vivere le proprie azioni come veramente sue. Infatti di nessun agente si può dire che abbia ragioni totalmente sue, se esso si autodetermina in modo avulso dalla struttura istituzionale delle libertà. Se si comprende questo grado della razionalità, secondo Pippin, si capisce pure come Hegel, tramite appunto questa struttura razionale dell'istituzionalità, non solo pone condizioni filosofiche per l'asserzione di un corpus di diritti e doveri del cittadino membro dello Stato, ma contemporaneamente apre una riflessione sulle limitazioni che queste stesse istituzioni dello Stato devono avere nel produrre una propria legittimità normativa. La riflessione è così capace di imporre determinate condizioni limite ai tentativi di rendere intelligibili o giustificabili alcuni tipi di azioni, spiegando cosa non ha funzionato o cosa non è stato colto fino in fondo nell'osservazione e partecipazione ad una condotta di vita.

La costituzione sociale della libertà della volontà, o per dirla nel gergo hegeliano della *Filosofia del diritto*, la libertà che vuole se stessa<sup>38</sup>, per Pippin è dunque una questione importante per due motivi: primo, essa rappresenta il lato storicamente centrato dello spirito; secondo, più importante nell'ottica di Pippin, essa è l'aspetto della teoria di Hegel più vicino ad una teoria dell'autorealizzazione, tanto che:

[...] se si comprende la teoria di Hegel come una teoria dell'autorealizzazione, dove ciò che si realizza è la propria natura come capace di autodeterminarsi razionalmente, si potrebbe essere in grado di suggerire almeno alcune condizioni sociali minimali richieste da questa possibilità, e avere così un argomento per la legittimazione razionale della *Sittlichkeit*, nonché per il nostro inevitabile impegno per essa.<sup>39</sup>

La specificità del contributo di Pippin alla discussione su Hegel e alla diffusione dei temi hegeliani nel tessuto culturale e teoretico americano, sta a mio parere nel aver tentato di fornire tramite Hegel uno schema di orientamento pratico per un tipo di razionalità che costruisce spazi di normatività a partire dall'analisi e dall'interpretazione delle rotture, delle aporie e

<sup>38</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991, § 21.

<sup>39</sup> R. Pippin, "Hegel e la razionalità istituzionale", cit., p. 115.



delle tensioni che accadono nelle pratiche sociali e linguistiche di una certa comunità e che, per essere spiegate, hanno bisogno di un livello meno trascendentale di giustificazione. Le libertà di sostenere, criticare, accettare o rifiutare una data istituzione sono tutte libertà che si comprendono meglio come elementi di una pratica sociale governata da regole che si possono giustificare con azioni e non solo come *Aufhebungen*.

Per continuare la nostra ricostruzione «fenomenologica» del dibattito americano, si può dire che con Pippin il tema della libertà della volontà passa dal piano di una socialità generica al piano delle azioni pratiche. Questo è il piano del «riconoscimento», dell'*Anerkennung* o in inglese del *Recognition*. Il tema del riconoscimento non è di fatto assente nel dibattito americano e lo testimoniano due pubblicazioni molto importanti non solo in territorio statunitense ma anche fuori nazione: *Hegel's Ethics of Recognition* (1997) di Robert Williams e *Bound by Recognition* (2003) di Patchen Markell.<sup>40</sup> Secondo Williams il riconoscimento rappresenta la figura hegeliana che meglio di ogni altra consente allo spirito di non chiudersi in se stesso e negare la volontà individuale, ma al contrario aprirsi alla attività fenomenica delle interazioni. Il riconoscimento permette di togliersi dall'orizzonte della trascendenza e collocarsi nell'essere «sempre già là» dell'altro. L'alterità non è una posizione derivabile da nessun io putativo, quindi non può essere dedotta né per affermazione né per negazione. È in questo senso che secondo Williams il riconoscimento pone la questione della reciprocità, perché in esso la fenomenologia della presenza dell'altro non è che la tappa risultante dal superamento dell'unilateralismo della certezza assoluta della propria esistenza. Se infatti nella soggettività che ha unicamente percezione di se stessa, il principio della propria condotta risiede nella moralità, vale a dire in un principio trascendente separato rispetto al sé, nella coscienza implicata nel riconoscimento l'universale diventa la legge che esiste in funzione del sé. Quindi secondo Williams abbiamo un rapporto inverso rispetto a quello definito dalla relazione morale, nella quale invece è il sé che esiste in funzione della legge universale. Nel riconoscimento la coscienza riconosce la propria soggettività etica all'interno della relazione con un altro, rendendo così possibile parlare di una «contestualizzazione» del dovere. Il punto di svolta che il riconoscimento offre rispetto alla trascendenza dello spirito, secondo Williams, consiste nel fatto che nel riconoscimento il dovere non è più il fine della legge universale, ma il dovere risulta essere la modalità stessa attraverso la quale si esplica la relazione morale verso l'altro. Come Williams dice: «il dovere diventa una modalità per rapportarsi all'altro».<sup>41</sup> Con il riconoscimento la differenza iniziale dei sé anche se non può essere eliminata, può comunque continuare ad esistere sottoforma di un relazionale

<sup>40</sup> R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997; P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton 2003.

<sup>41</sup> R. Williams, «Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella *Fenomenologia dello spirito*», in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, p. 569.

*essere-per-l'altro*, questo rende etica la dimensione del riconoscimento; etica è infatti quella condotta che riesce a trovare non in sé ma nella relazione all'altro una possibilità di riconciliazione con se stessi ed eventualmente di perdono nei confronti degli altri.

L'interpretazione di Williams sul potere etico del riconoscimento (perdono e riconciliazione) fa del riconoscimento hegeliano, secondo Patchen Markell, un principio troppo forte. L'eccessivo potere di questa relazione consisterebbe nel fatto che tramite il riconoscimento viene ascrivita alla relazione con l'altro un supplemento qualitativo di reciprocità che nella semplice modalità della inter-relazione iniziale tra i due sé non si dà. In questo modo nel riconoscersi i soggetti in relazione riconoscerebbero un orizzonte di significati più largo delle loro stesse capacità relazionali, tanto che così l'aspetto etico della relazione risulterebbe avere le qualità di un potere *creativo* di normatività, costituendosi così fuori dalla sfera dell'agire umano. Per Markell nell'etica del riconoscimento la posizione dell'io viene a essere possibile solo come luogo deputato all'inesaustibile potenzialità interna della relazione sociale: qui ad ogni socializzazione corrisponde una individualizzazione. In questa maniera, però, va a finire che l'io diviene il luogo della spontaneità pensato in funzione dell'atto riconoscitivo e gli aspetti asociali dell'io sono ridotti a momenti negativi del processo di socializzazione. Secondo Markell questo tipo di caratterizzazione del riconoscimento alla fine riduce lo spazio di agibilità dell'io, confinandolo in una sorgente di infinita potenzialità dell'atto riconoscitivo. Invece l'io che non è solo potenziale, è in se stesso *enérgeia*. Questa attività non è una vera e propria forma di *Recognition* quanto piuttosto di *Acknowledgement*, vale a dire una presa d'atto, una ratificazione della propria condizione. L'*Acknowledgement* non si riferisce, come nel riconoscimento hegeliano tradizionalmente inteso, alla vera identità del riconosciuto, ma al soggetto riconoscente che si trova implicato nelle logiche del riconoscimento e che deve cercare di prendere atto non tanto dell'obbligo del riconoscimento come modalità di rapportarsi all'altro, come vorrebbe Williams, ma delle condizioni dell'agire umano, le quali possono *anche* portare verso un obbligo a riconoscere senza però esserne per questo vincolati. Il punto cioè non è come raggiungere forme di riconoscimento, ma come gli individui che se ne servono se ne possono liberare, per non farsi irretire in una identità ristretta, cristallizzata, in una stigmatizzazione.

Possiamo usare il tema della presa d'atto della propria condizione, così come posto da Markell, come spunto per fare un ulteriore e conclusivo passo nella nostra ricostruzione «fenomenologica» del dibattito americano su Hegel. Eravamo partiti dalla riscoperta dell'hegelismo come ritematizzazione del nesso sapere-natura, siamo poi passati agli aspetti etici del porsi dello spirito nei confronti della storia e degli altri in generale. Occorre a questo punto operare una ulteriore precisazione del nesso relazionale con l'altro, guardando, nello spazio delle sue libertà, quale sia la sua reale corporeità e come il suo posizionamento possa costituire motivi di interesse teorico

per un ripensamento della dimensione pubblica delle politiche. Dall'*altro generalizzato* all'*altro concreto*.<sup>42</sup> Stiamo parlando della questione di genere e in particolare dell'interpretazione femminista del pensiero hegeliano. Purtroppo per ragioni di spazio non posso dare il dovuto risalto a questo aspetto del dibattito americano. Le brevi note che in questo articolo ho potuto riservare all'interpretazione femminista del pensiero hegeliano, sono non a caso parte della conclusione della mia ricostruzione. Infatti le posizioni che abbiamo visto fino a qui sembrano a volte riversare una eccessiva fiducia sul carattere autoevidente e non repressivo delle qualità razionali e relazionali della libertà politica così come pensata da Hegel. Questo, a mio parere, è proprio il punto delicato sul quale la riflessione femminista su Hegel muove i suoi appunti. Considerare la razionalità che istituisce le condizioni di libertà e istituzionalità unicamente come un tipo di razionalità basata su un'etica dialogica del riconoscimento e sulla logica semantica del dare e chiedere ragioni, significa, come bene ha osservato Iris Marion Young, riferirsi ad un preciso modello di fondazione del pensiero politico moderno che pone fuori gioco, ostracizzandoli come «non razionali» ai fini dell'argomentazione, stili comunicativi alternativi basati sull'affettività e su particolari forme di esperienza intersoggettiva (come ad esempio la retorica, lo *storytelling* e il linguaggio del corpo).<sup>43</sup> Il «caso» Hegel apre dunque, con l'interpretazione femminista del pensiero del filosofo, un filone dibattimentale nuovo, che si muove tra politiche della differenza in senso strettamente sessuale e riflessi sul piano di una ridefinizione dell'ordine politico dell'azione e della scelta. In particolare la critica femminista ha mostrato come nella fenomenologia hegeliana l'articolazione delle capacità soggettive in quelle sociali, sembra avvenire secondo precise indicazioni di ordine culturale, un ordine culturale che in Hegel fa tacitamente riferimento ad un tipo di organizzazione della società a metà strada tra l'individualismo moderno delle libertà politiche e il comunitarismo patriarcale premoderno delle garanzie istituzionali.

Il conflitto di genere tra due principi opposti di gestione della vita è particolarmente evidente allorché Hegel nella *Fenomenologia* affronta la questione dell'Antigone. Come molte autrici femministe hanno commentato<sup>44</sup> la polemica e la lotta tra Antigone e Creonte descritta da Hegel, rap-

<sup>42</sup> S. Benhabib, "The Concrete Other and the Generalized Other", in S. Benhabib – D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987. Della stessa autrice cfr., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.

<sup>43</sup> Cfr. I. M. Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy?", in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 121-35. Si veda inoltre I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

<sup>44</sup> Per citare solo due tra i tanti interventi sul tema, ricordiamo qui per importanza i contributi di: S. Benhabib, "On Hegel, Women and Irony" in P. Jagentowicz Mills (a cura di), *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996, pp. 25-44; Ead., *Women, Nature and Psyche*, Yale University Press, New Haven 1987.

presenta una doppia relazione di conflitto: da una parte vi è il conflitto tra la legge divina del legame di sangue (Antigone che vuole dare sepoltura al fratello Polinice) e la legge della città nella persona del re (Creonte che aveva negato la sepoltura di Polinice in quanto ribelle contro la patria); dall'altra vi è il conflitto tra l'elemento femminile, visto come appendice di una appartenenza organicistica al ciclo naturale, e l'elemento maschile, visto come fattore di volontà e di distinzione e quindi costruttore di civiltà. In questo doppio significato Hegel vede il passaggio dalla autorità della famiglia alla autorità dello Stato: il principio etico dello Stato è il principio etico del tempo moderno, ma esso in Hegel è reso attualizzabile al prezzo del superamento dell'eticità naturale incarnata dall'elemento femminile. Solo in questa maniera, secondo Hegel, si supera il destino tragico dell'eticità classica, quello della *polis* greca, nella quale la libertà non trovava la sua collocazione nel mondo perché l'individuo era ancora tutt'uno con la comunità in cui viveva. L'elemento etico della vita pubblica dello Stato toglie l'agire umano dalla tragedia di dover scegliere tra il dovere (Creonte) e l'amore (Antigone).

Sebbene ci sono state autrici come Shari Neller Starrett<sup>45</sup> che hanno sottolineato nel coraggio dell'Antigone di voler seppellire il fratello la rappresentazione di una eticità femminile hegeliana capace di sfidare l'*éthos* della comunità, basato sull'autorità delle leggi, molte altre pensatrici non sono state così clementi. Secondo Heidi Ravven, in un suo interessante contributo in un volume collettaneo curato da Patricia Jagentowicz Mills sul tema delle *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel* (1996), non esisterebbe alcuna motivata ragione nell'approccio hegeliano che possa aiutare a capire come si giustifichi la presenza di una idea di disuguaglianza sociale dei sessi, né tanto meno si può capire perché la donna non deve avere una vocazione verso la sfera pubblica della partecipazione.<sup>46</sup> Le disuguaglianze sessuali non sono quindi solo un passaggio sbagliato nell'economia dell'esposizione dello spirito, ma il segno di una ideologia antifemminista che si mantiene per tutto il corso del suo pensiero politico.

Lungi dall'essere risolto, il rapporto conflittuale tra Hegel, la sua esegesi e le teorie femministe è un rapporto ancora in divenire. Come Kimberly Hutchings in un recente lavoro (*Hegel and Feminist Philosophy*<sup>47</sup>, 2003) ha sottolineato, il femminismo deve fare ancora realmente i conti con la complessità della fenomenologia hegeliana, la quale contiene al suo interno figure e descrizioni della coscienza che, sebbene criticate dalle teorie fem-

<sup>45</sup> S. N. Starrett, "Women, Family and the Divine", in P. Jagentowicz Mills (a cura di), *Feminist interpretations of G. W. F. Hegel*, cit., pp. 253-73.

<sup>46</sup> H. Ravven, "Has Hegel Anything to Say to Feminists?", in P. Jagentowicz Mills (a cura di), *Feminist interpretations of G. W. F. Hegel*, cit., pp. 225-52.

<sup>47</sup> K. Hutchings, *Hegel and Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2003. Su possibili aperture tra la *Fenomenologia dello spirito* e le teorie femministe si rimanda qui all'analisi del libro di Hegel fatta da P. J. Kain, *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, New York 2005.

ministe, sono poi tornate a ripresentarsi in alcune delle soluzioni presentate per superare il limite della disuguaglianza sessuale presente nel pensiero di Hegel. Mi trovo d'accordo con questa tesi di Hutchings, che io però estenderei anche oltre i paletti dell'interpretazione femminista di Hegel. Nella genericità che si può concedere ad un intervento come questo, in conclusione si potrebbe dire che è come se nelle concettualizzazioni del dibattito americano della questione etica della *Fenomenologia* hegeliana mancasse qualcosa. Non è sicuramente di una mancanza di teoreticità di cui sto parlando. Quello che intendo è la mancanza più che altro di un momento reale di confronto tra il pensiero dell'eticità e il rapporto con la realtà politica. Manca insomma il corrispettivo di un lavoro come *Storia e coscienza di classe* di Lukàcs tramite il quale la teoria critica, come ha opportunamente osservato Axel Honneth<sup>48</sup>, non solo si è posta il problema (centrale nel dibattito americano) di considerare riflessivamente quali sono le condizioni che possono rendere più giusta la socialità in un ordine razionale di pratiche (libertà istituzionali partecipate, uguaglianza di genere, diritti differenziati), ma ha cercato soprattutto di chiarire quali sono le cause sociali e politiche che determinano le dinamiche della *reifificazione*. Così facendo si può comprendere come tali dinamiche sono in realtà articolate e non corrono in un unico senso (mente-mondo, individuale-istituzionale, essere con sé-essere per l'altro, femminile-maschile), ma invece, come Honneth sostiene, si indirizzano secondo una triplice fenomenologia: intersoggettiva, oggettiva, soggettiva. Ridurre la fenomenologia della *Fenomenologia* ad un unico piano di manifestazioni significa: a) ridurre la libertà hegeliana – che si arricchisce di valore quanto più si differenzia in impatto emotivo e motivazionale – ad un semplice strumento filosofico-politico per rivedere i limiti dell'impianto kantiano delle libertà; b) rispetto alle teorie di femministe, focalizzare l'attenzione della polemica su un tipo di ragionamento che punta a vedere la differenza di genere come un tipo di differenza ottenuta dalla negazione delle qualità maschili, ragionamento questo che finisce con il chiudere il femminismo in se stesso<sup>49</sup>, senza vedere le connessioni con lo sviluppo e l'emancipazione di altri aspetti importanti dell'organizzazione e della significazione sociale (lavoro, immigrazione, accesso alle risorse cognitive, ecologia), aspetti questi il cui miglioramento non è direttamente collegato con il miglioramento delle politiche di genere.

<sup>48</sup> A. Honneth, *Reificazione*, trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007. Occorre dire che Honneth pur partendo dal tema della "reifificazione" in Lukàcs, tuttavia ne critica e ne evidenzia i limiti di questi, che stanno secondo Honneth nel aver pensato la reificazione unicamente come una logica mutuata dal fenomeno della mercificazione del mercato, in cui i soggetti assumono il valore di cose.

<sup>49</sup> Cfr. J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, trad. it. di R. Zuppet, Sansoni, Milano 2004.



PAOLA DI CORI

SLITTAMENTI DI HEGEL OLTRE LA FILOSOFIA.  
BREVI CONSIDERAZIONI  
SU ANTIDISCIPLINE IN LINGUA INGLESE

Quando le storie nazionali vengono trattate separatamente, o quando i vari aspetti della storia sono studiati nel contesto di discipline che si muovono in modo isolato, ogni prova che vada in un'altra direzione viene scartata come irrilevante. Più le conoscenze sono specialistiche, più avanzato il livello della ricerca, più lunga e venerabile la tradizione accademica, più è facile che i fatti discordanti vengano ignorati. [...] I confini disciplinari consentono di considerare ogni fatto discordante come se appartenesse alla sfera di indagine di qualcun altro. [...] Non c'è ad esempio un solo ambito accademico nel quale una costellazione di ricerche come "Hegel e Haiti" sia riuscita a ottenere cittadinanza.

Susan Buck-Morss<sup>1</sup>

1. *Dal vecchio al nuovo mondo*

Che per la Germania, la Francia e l'Italia si possa parlare di un rinnovato e forse mai sopito interesse per Hegel, o il fatto che in questa parte del mondo l'attenzione per l'autore della *Fenomenologia*, pur con alterne vicende, nel corso di due secoli non sia mai venuta meno, non suscita alcuna sorpresa. Nei tre paesi, con caratteristiche e sfumature diverse, una solida tradizione di studi hegeliani è presente da molti anni. Nessuna meraviglia, quindi, che nel continente europeo l'hegelismo, e anche lui medesimo – Georg Wilhelm Friedrich Hegel – in tempi vicini siano stati al centro di numerosi studi, convegni, seminari e iniziative editoriali, specialmente

<sup>1</sup> S. Buck-Morss, "Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804", in R. Cagliero – F. Ronzon (a cura di), *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, Ombre Corte, Verona 2002, p. 22.

in prossimità del bicentenario della pubblicazione della celebre opera del 1807.<sup>2</sup>

Non così in Nord America. Soltanto qualche decennio fa, chiunque avesse frequentato un dipartimento di filosofia in una università degli Stati Uniti, si sarebbe accorto che la curiosità nei confronti di Hegel era alquanto scarsa, limitata a un ristretto numero di studiosi di filosofia europea del XIX secolo.<sup>3</sup> Eppure, nel giro di pochissimo tempo, la situazione doveva subire un capovolgimento radicale e rovesciarsi, dando luogo a un entusiasmo e a un'espansione degli studi che hanno dell'incredibile. È indubbio, infatti, che il recente interesse sviluppatosi nei confronti del filosofo di Stoccarda nei paesi occidentali di lingua inglese e nelle ex-colonie dell'impero britannico – Stati Uniti e Canada, Gran Bretagna, Australia e Nuova Zelanda, Sudafrica, India, Hawaii, e altri – si possa definire soltanto come sbalorditivo.<sup>4</sup>

Per esigenze di spazio e di sinteticità, nelle pagine che seguono mi limiterò a considerare soltanto alcuni elementi significativi che caratterizzano la rinnovata accoglienza di Hegel in area anglofona intorno agli anni Settanta, e a valorizzare qualche effetto di medio periodo. Credo, infatti, che sebbene sia importante individuare le circostanze specifiche che hanno favorito la ripresa degli studi (chi, dove, come, intorno a quale problematica), possa essere altrettanto essenziale cogliere le peculiarità di questa esperienza, i fattori che hanno reso alquanto speciale la diffusione di nuove traduzioni e assai insolite alcune modalità di lettura del filosofo tedesco che si sono affermate in lingua inglese. In un certo senso, si tratta di considerare questo caso come un esempio – per quanto assai speciale – dei mutamenti profondi

<sup>2</sup> Per aggiornamenti e notizie su convegni, pubblicazioni, edizioni, rinvio alla pagina web [www.hegel.net](http://www.hegel.net), che raccoglie informazioni nelle principali lingue europee, in particolare per la Germania. La home page della "Hegel Society of America" è costruita molto bene e contiene utili rinvii in diverse lingue: cfr. [www.hegel.org](http://www.hegel.org). Per la Francia si può consultare [www.aimerpen-sermourir.org](http://www.aimerpen-sermourir.org) e anche [www.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/hegel.htm](http://www.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/hegel.htm). Sempre in francese, ma proveniente da Montreal, [www.vigile.net](http://www.vigile.net). Per l'Inghilterra, cfr. *A Hegel Bibliography*, in [www.sussex.ac.uk](http://www.sussex.ac.uk). Per l'Italia, [www.ilgiardinodeipensieri.eu](http://www.ilgiardinodeipensieri.eu) specializzato nella didattica della filosofia, dove è possibile consultare l'utile rassegna di A. Ceccarelli, *Per una storia delle interpretazioni novecentesche di Hegel*, febbraio 2000.

<sup>3</sup> Richard Bernstein parla di un hegelismo poco visibile ma continuamente presente nella tradizione filosofica nordamericana. Cfr. il suo "Hegel in America. La tradizione del pragmatismo", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano 2003, pp. 19-39. Il volume raccoglie gli atti di un convegno del 2001.

<sup>4</sup> Basti pensare che le monografie e i saggi specialistici dedicati al filosofo pubblicati negli Stati Uniti dopo gli anni Settanta sono nell'ordine delle centinaia, mentre nei decenni precedenti forse non superavano la decina. La sola casa editrice della State University of New York – la SUNY press – negli ultimi vent'anni ha pubblicato circa 60 studi monografici dedicati a Hegel (cfr. [www.sunypress.edu](http://www.sunypress.edu), nel catalogo delle pubblicazioni, sotto il nome del filosofo). Nella accurata bibliografia in appendice al volume: F. C. Beiser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hegel*, CUP, Cambridge 1993 (nel 2006 aveva raggiunto la 12ma ristampa), nella sezione *Epistemologia e metafisica*, su 33 lavori in inglese nei due decenni, 6 sono pubblicati negli anni Settanta e 19 nel decennio successivo. Per quel che riguarda la sola *Fenomenologia*: su 14 monografie, 4 risalgono agli anni Ottanta e ben 10 agli anni Settanta (cfr. ivi, pp. 495-97 e 499-501).



che si sono verificati, nel corso degli ultimi decenni, nelle pratiche intellettuali esistenti nei vecchi e nei nuovi mondi; di come sono cambiati, fino ad alterare con rovesciamenti inattesi le pratiche precedenti, le rilevanze e i criteri di giudizio con cui si studia, si insegna, si scrive e si pensa. Quanto, prima e intorno agli anni Sessanta, all'interno di ciascuna area di sapere specialistica, si sviluppava ed evolveva con l'introduzione di nuove gerarchie di scala, di dimensione, di sequenza (lo strutturalismo, la genetica, la microstoria), nel periodo successivo viene sottoposto a rovesciamenti, accelerazioni e modifiche di percorso imprevedute ed eccentriche. Particolare importanza hanno cominciato ad assumere le dislocazioni veloci tra luoghi prima irraggiungibili e preclusi; le comparazioni inattese tra discipline, tra forme di pensiero a prima vista incompatibili; tra istituzioni, autorità intellettuali e sessuali, geografie lontane le une dalle altre.

Fenomeno inatteso, o quanto meno impreveduto in suolo americano, Hegel irrompe a un certo punto in una scena dominata fino ad allora (e lo sarebbe stata ancora a lungo) dalla filosofia analitica e dal pragmatismo. Poi, a un certo punto, verso la metà del decennio, una svolta e un'apertura; quasi un vero e proprio movimento di attrazione verso il filosofo di Stoccarda, al quale partecipano esponenti che provengono da due ambiti diversi e destinati a rimanere separati: la tradizione analitica, i cui capisaldi affondano in profondità nella tradizione filosofica nordamericana, da un lato; e la critica letteraria, dall'altro. Di lì a poco spunterà una specie di pianta divisa in due parti, ciascuna delle quali con caratteristiche peculiari. In entrambi i casi la crescita di studi hegeliani, i riferimenti sempre più frequenti all'opera di Hegel diffusi nel dibattito culturale allargato, sembrano fatti inattesi e vengono accolti con compiaciuta sorpresa.

Sarebbe tuttavia un errore interpretare questo fenomeno soltanto come la manifestazione dello scontro tra scuole contrapposte che si conclude con una vittoria schiacciante di una delle due parti; quasi come ritenere che vi sia un pensatore più "antiquato" che a un certo punto cede il passo o viene oscurato da uno più "moderno".

Per quanto riguarda le modalità di riflessione filosofica prevalenti negli Stati Uniti, l'attrattiva per Hegel è da ritenersi alquanto atipica, nonostante fin dai primi anni Settanta fossero usciti diversi contributi rilevanti, a conferma che la ripresa d'interesse non era comunque un episodio occasionale e poteva vantare lontane, anche se esili, radici.<sup>5</sup> E intanto, con lo scopo di promuovere e diffondere in USA il pensiero del filosofo, fin dal 1968 era

<sup>5</sup> Cfr. W. E. Steinkraus (a cura di), *New Studies in Hegel's Philosophy*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971; F. G. Weiss (a cura di), *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974. In entrambe queste pubblicazioni l'aggettivo "new" ha principalmente il significato di "recente". Allo stesso periodo appartiene la raccolta a cura di A. MacIntyre, *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Anchor, New York 1972. Una buona raccolta di saggi sulla *Fenomenologia* in inglese, con traduzione di contributi dal francese e dal tedesco, è costituita da J. Stewart (a cura di), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, SUNY Press, Albany 1998. Cfr. anche i riferimenti nella nota precedente.

stata fondata la “Hegel Society of America”. Tuttavia, ben dentro al nuovo millennio, Tom Rockmore, autore di uno studio importante sulla fortuna del Nostro<sup>6</sup>, poteva osservare ancora nel 2001: «la recente svolta analitica [...] verso Hegel è qualcosa di inaspettato e di sorprendentemente strano».<sup>7</sup> Per quanto ben conosciuti in Europa, questi risultati sono rimasti comunque circoscritti a un dibattito di alto profilo al quale hanno preso parte studiosi nordamericani con una solida formazione filosofica: Sellars, Rorty, McDowell, Brandom, e altri.<sup>8</sup> Se le novità si fossero manifestate unicamente all'interno delle ricerche e dei convegni specialistici, gli effetti avrebbero riguardato una ristretta cerchia disciplinare. Hegel ne sarebbe uscito rinnovato e reinterpretato e, lungi dalle tentazioni ibrideggianti, avrebbe continuato a mantenere i piedi saldamente piantati sul terreno filosofico, senza avventurarsi in zone sconosciute.

Ma le cose sono andate diversamente. Nell'incontro con altre discipline, in particolare con la letteratura, Hegel ha acquistato una forza imprevedibile, che lo ha portato ad abbattere confini geografici e steccati specialistici, e ha cominciato a essere conosciuto presso paesi, continenti e istituzioni universitarie lontani dalla tradizione occidentale, alcuni dei quali fino a quel momento raramente raggiunti dall'idealismo tedesco. Nel giro di pochi anni, il filosofo doveva diventare una figura di spicco in aree del globo dove per tutto il secolo e mezzo precedente era rimasto quasi ignorato: il sud-est asiatico, l'Africa, le Antille. Uno dei pilastri del canone culturale d'Occidente, colui che per molti suoi critici incarnava una visione profondamente conservatrice delle istituzioni statali e familiari, oggetto di critiche estreme da Marx in poi, si è andato trasformando in un pensatore le cui analisi – per quanto alcune appaiano assai invecchiate, e in molti casi inaccettabili dato un tono che appare oggi apertamente razzista e comunque ultra-conservatore – ancora offrono stimolanti prospettive e strumenti concettuali per affrontare questioni divenute di grande attualità. In questo senso sono da considerare le rivisitazioni critiche di temi come l'alienazione, la dialettica tra servo e padrone, la coscienza infelice, la centralità del soggetto, la concezione della storia. Rivelando doti di inconsueta flessibilità, l'opera di Hegel si è resa disponibile anche per innumerevoli incroci e incontri sul

<sup>6</sup> T. Rockmore, *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*, University of California Press, Los Angeles 1993.

<sup>7</sup> Cfr. id., “Hegel e i limiti dello hegelismo analitico”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, p. 344. L'associazione tra Hegel e la filosofia analitica era già data per acquisita nella raccolta: F. C. Beiser (a cura di), *op. cit.*, in particolare nel saggio ivi incluso di P. Hylton, “Hegel and analytical philosophy”, pp. 445-84. Una buona ricostruzione del tortuoso percorso di Hegel a cavallo tra Ottocento e Novecento in Inghilterra (dove la ricezione presenta caratteristiche alquanto diverse da quelle presenti negli Stati Uniti) è quella di S. Barnett, “Introduction. Hegel Before Derrida” in S. Barnett (a cura di), *Hegel after Derrida*, Routledge, London 1998, pp. 1-37.

<sup>8</sup> Cfr. gli interventi inclusi nel volume collettaneo: L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.* In questa raccolta l'aspetto principale che viene sottolineato è l'incontro tra Hegel, la filosofia analitica e il pragmatismo. In particolare il dibattito avviato dagli studi di R. Brandom, allievo di Rorty e innovatore degli studi hegeliani negli Stati Uniti. Cfr. R. Rorty, “Alcuni usi americani di Hegel”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 197-217.

tema scottante del potere che pervade la riflessione contemporanea: dalla schiavitù all'assoggettamento del corpo, al riconoscimento dell'alterità.<sup>9</sup> A un certo punto è emerso, quasi come questione di senso comune, che ignorare quel pensiero avrebbe impoverito e limitato la comprensione di aspetti fondamentali della riflessione contemporanea.

Se per chi studiava negli Stati Uniti si trattava di affrontare per la prima volta un mondo sconosciuto ma ricco di promesse; per chi guardava dall'Europa continentale quanto lì stava avvenendo era come se lo Hegel conosciuto e studiato per decenni avesse a un certo punto mutato improvvisamente d'aspetto. Allontanatosi dalle sedi e dal dibattito accademici dove era stato di casa per 150 anni, acquistava visibilità e importanza fuori dai luoghi canonici della critica filosofica; alcune delle opere famose e le parole chiave del suo pensiero iniziavano a essere citate e discusse in ambiti inconsueti e tradizionalmente estranei alla filosofia. Maestro nel teorizzare alterità e differenze, scrollati di dosso gli ingombranti abiti dell'accademia prussiana, un secolo e mezzo dopo la morte si ripresentava più vivo che mai sulla scena di un animatissimo dibattito teorico in una lingua ormai non sua. All'improvviso eccolo reinterpretato, ritradotto e ridiscusso in luoghi a lui del tutto estranei; quasi che soltanto l'abbandono del continente in cui era nato, e della propria lingua, avesse reso possibile un'espansione e una crescita impedita fino a quel momento dalla stabilità di residenza, di contesto istituzionale e di appartenenza disciplinare.

Come per effetto di una serie di *slittamenti* progressivi il nome di Hegel ha cominciato a circolare sempre più frequentemente, spostandosi da un ambito all'altro. È così passato: dall'Europa agli Stati Uniti, dal tedesco all'inglese, dalla filosofia alla letteratura e alle arti; di qui alla psicanalisi, alla storia e all'antropologia, dalla semiotica alla scienza politica, al cinema, alla giurisprudenza; per essere poi discusso tra intellettuali africani e storici

<sup>9</sup> In questa direzione si è mossa Judith Butler, cfr. il primo capitolo del suo *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, a cura di C. Weber, trad. it. di E. Bovini e C. Scaramuzzi, Meltemi, Roma 2005 (l'edizione originale è: J. Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997, alla quale conviene attenersi), dedicato a "una rilettura della coscienza infelice". L'interesse per Hegel di Butler risale ai primi anni Ottanta, al periodo in cui preparava la tesi di dottorato, poi confluita nel suo *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987; la nuova edizione (1999) presenta una nuova prefazione aggiunta (ivi, pp. VII-XXI), nella quale Butler ricostruisce le caratteristiche della sua lettura di Hegel, precisa alcuni limiti insiti nel lavoro giovanile (insufficiente comprensione delle lezioni di Kojève, attenzione inadeguata a Bataille e Hyppolite, conoscenza superficiale della *Logica* hegeliana), e spiega come nel corso degli anni Novanta – sulla scia di Nancy e Derrida – avesse approfondito la concezione hegeliana del soggetto e tenuto conto soprattutto delle pagine che Luce Irigaray ha dedicato a Hegel in *Speculum* (1974) e *Sexes et parentés* (1987). La centralità di Hegel per la propria riflessione filosofica è sottolineata da Butler in conclusione di queste pagine introduttive: «In un certo senso, tutto il mio lavoro rientra nell'orbita di un certo gruppo di interrogativi hegeliani: qual è la relazione tra desiderio e riconoscimento, e in che modo la costituzione del soggetto implica una relazione radicale e costitutiva con l'alterità?» (ivi, p. XIV). Cfr. anche il libro di Butler su Antigone, che prende le mosse proprio dall'analisi hegeliana del personaggio, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000.

dell'India. Una volta individuata una via d'uscita, Hegel si è allontanato dall'ambito circoscritto dove era vissuto fino a quel momento, per superare frontiere linguistiche e disciplinari; ha lasciato la propria ottocentesca casa tedesca e si è messo in viaggio senza una direzione precisa; trovandosi di volta in volta ad abitare dentro agglomerati misti in Asia o ad Haiti, e al centro di innumerevoli confronti critici in Africa e nell'America del Nord. Per la prima volta nella storia delle università degli Stati Uniti, in molte sedi le sue opere vennero introdotte quali letture obbligatorie all'interno di numerosi corsi delle facoltà umanistiche, e inserite come esempio significativo di aggiornamento didattico e innovazione rispetto al canone prevalente nei decenni precedenti. E anche il sussiegoso professore tedesco ha così finito per mostrare un volto diverso da quello consueto.

La rinascita in terra nordamericana doveva costituire solo uno dei tanti aspetti di quella incessante risistemazione dei saperi caratteristica delle università e della società USA fin dall'arrivo dei Padri Pellegrini. Nella prima metà del Novecento i frutti migliori erano d'altra parte quelli risultati dall'incontro con nuove ondate della secolare emigrazione dall'Europa – scienziati e intellettuali ebrei, dissidenti dai paesi dell'est europeo, filosofi e antropologi francesi e tedeschi, linguisti russi, pensatori militanti italiani. In seguito, le grandi trasformazioni sociali e politiche degli anni Sessanta e Settanta avrebbero accelerato nuovi innesti nel mondo accademico di là dall'Atlantico, e da questi sarebbero emersi mutamenti radicali che hanno fatto da sfondo alla straordinaria accoglienza di Hegel.<sup>10</sup> Vent'anni più tardi, la scena, gli attori e le attrici dovevano cambiare ancora per lasciare spazio a nuovi protagonisti: questa volta uomini e donne provenienti dall'emigrazione latinoamericana e asiatica; accanto e insieme a loro, attraverso la riscoperta dei vincoli con il proprio continente d'origine, ecco emergere con una più visibile presenza sull'arena pubblica, gli afroamericani.

Gli effetti di queste presenze nella composizione del corpo accademico, nei programmi di insegnamento e nella produzione intellettuale sono sotto gli occhi di tutti e verificabili da chiunque voglia effettuare anche solo qualche breve incursione via internet sui siti di una qualsiasi università degli Stati Uniti. Tradizioni di origine europea, asiatica, africana, latinoamericana, attraverso un processo di riappropriazione, risistemazione, rielaborazione in terra statunitense sono da qui successivamente riesportate e diffuse nel resto del mondo.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ho affrontato questi aspetti relativamente alla storia delle donne in alcuni studi pubblicati diversi anni fa. Cfr. Paola Di Cori, *Disforie dell'identità. Donne, storia, genere, essenza*, in «Problemi del socialismo», n. 3, 1989, pp. 98-123; Ead., "Made in USA e made in Europe. La storia delle donne in una prospettiva di comparazione", in E. Fano (a cura di), *Una e divisibile*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, pp. 254-79.

<sup>11</sup> Questi fenomeni sono oggetto di un dibattito assai animato tra intellettuali e accademici provenienti da diversi continenti inseriti negli Stati Uniti, che ha prodotto riflessioni assai importanti sulle caratteristiche dei processi culturali che vanno sotto l'etichetta di "globalizzazione". Un testo chiave al riguardo è il pionieristico libro di A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minnesota University Press, Minneapolis 1996, che raccoglie saggi

## 2. Dalle discipline ottocentesche alle aree miste

Nel 1828 Hegel è ritratto a 58 anni da Julius Ludwig Sebbers in veste da camera, seduto accanto al tavolo da lavoro, con lo sguardo attento rivolto in lontananza, la mano destra piegata a indicare se stesso, in testa la “berretta” accademica; guardandolo, ha scritto Bataille, «non è possibile sottrarsi ad una impressione raggelante di compiutezza».<sup>12</sup> Accanto a questa presenza monolitica e autorevole, precursore di innumerevoli correnti filosofiche lungo i secoli XIX e XX, a un certo punto ha iniziato a profilarsi, sagoma informe e ancora poco riconoscibile, una specie di controfigura. Presenza fantasmatica, creatura indipendente svincolata dagli stereotipi che la radicavano a una lingua e a un luogo, questo *Doppelgänger* che vediamo venirci incontro dagli anni Settanta vissuti in America del Nord, appare adesso tutt’altro che un essere estraneo e lontano. Al contrario, la sua fisionomia ha acquisito qualcosa di vagamente familiare rispetto all’originale ottocentesco. Perfino alcuni concetti e parole dei suoi scritti di cui qualche decennio fa non eravamo riusciti a cogliere il nocciolo profondo, diventano ora finalmente riconoscibili. Così è per l’articolarsi della dialettica: «l’immensa rivoluzione è consistita [...] nel prendere sul serio il negativo. Nel dare senso al suo travaglio».<sup>13</sup> Quella «inquietudine del negativo», considerata il tratto distintivo della sua opera – non ha mancato di sottolineare Jean-Luc Nancy di recente – ha trasformato l’autore della *Fenomenologia* nel capostipite e grande interprete del malessere contemporaneo.<sup>14</sup>

È successo anche dell’altro: lasciatosi alle spalle le polverose radici di provenienza, Hegel si è lanciato, libero nei movimenti, tra saperi, paesi e linguaggi di genere diverso. La biografia ce lo descrive osservatore partecipante della rivoluzione francese, delle imprese napoleoniche, del romanticismo, della rivolta antischiavistica di Toussaint l’Ouverture, del completamento di una colonizzazione del globo, della restaurazione politica – rendendolo in questo modo un testimone ideale del passato che ci siamo lasciati alle spalle; e anche un osservatore profetico del mondo in cui viviamo oggi e che abbiamo di fronte. La sua autorità autorizza e, in qualche modo, rende autorevoli. Egli diventa così emblematico di cambiamenti molto profondi nelle maniere con cui si può utilizzare, rinnovandolo, un corpus intellettuale ereditato.<sup>15</sup>

elaborati dal 1989 in avanti, come spiega l’autore nella prefazione. (Esiste una traduzione italiana, *Modernità in polvere*, trad. it. a cura di P. Vereni, Meltemi, Roma 2001, dalla quale è stato inspiegabilmente tolto il sottotitolo che è invece assai importante). Per una riflessione assai articolata su tali questioni rinvio ai saggi raccolti nel fascicolo speciale della rivista «Diacritics», dedicata a *Theory, Globalization, Cultural Studies, and the Remains of the University*, vol. 31, n. 3, 2001. Cfr. oltre, le osservazioni del paragrafo 2.

<sup>12</sup> Cit. in J. Derrida, “Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelismo senza riserve”, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 328.

<sup>13</sup> Ivi, p. 335.

<sup>14</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Hegel. L’inquietude du négatif*, Hachette, Paris 1997.

<sup>15</sup> Un testo introduttivo in cui si evidenziano chiaramente le ambivalenze che in due secoli hanno caratterizzato il pensiero hegeliano, e in particolare la *Fenomenologia*, è quello di R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, London 2002.

Il “viaggio” di Hegel attraverso secoli e continenti è favorito da un insieme di circostanze storico-culturali ben note che caratterizzano gli anni Sessanta e Settanta. Le lacerazioni in campo sociale prodotte – in Europa dalle ripercussioni delle lotte anticolonialiste in Africa e in Asia; in America Latina dalle rivolte contro la dominazione economica e militare nordamericana; negli Stati Uniti dalla guerra in Vietnam – accelerano il processo di radicalizzazione politica delle nuove generazioni di studenti e favoriscono lo sviluppo di un crescente interesse nei confronti di ideologie egualitarie, terzomondiste e di stampo marxista; con grande rapidità si impongono sulla scena pubblica nuovi soggetti tradizionalmente esclusi dalla vita politica e dalla istituzione accademica.<sup>16</sup> Pur con infinite sfumature al loro interno, il movimento afro-americano e il femminismo, la presenza di milioni di emigrati da diverse parti del globo ormai integrati nel tessuto sociale statunitense, costituiscono i poli principali intorno a cui, all’interno delle università, cominceranno a prendere forma una serie di aree disciplinarmente eterogenee, di nome e configurazione inediti, dalle quali sono in seguito derivate innumerevoli ramificazioni. Nascono così, fin dalla seconda metà degli anni Sessanta, i *women’s studies*, i *black studies*, e successivamente anche le *feminist histories*, gli *afro-american studies*, gli *asian studies*, *Native American studies*, e poi le varie *women’s anthropology*, *gay and lesbian studies*, *women’s art history*, *black feminist theory*, ecc. In modi assai svariati, la loro presenza si fa sentire nell’intera struttura universitaria nordamericana, imponendo nuovi requisiti antidiscriminatori, coinvolgendo prestigiosi docenti politicamente impegnati, costruendo alleanze con settori della società civile tradizionalmente lontani dai campus. Né si tratta di trasformazioni che riguardano soltanto le cosiddette nuove soggettività. Basta prendere una soltanto delle tradizionali etichette disciplinari presenti in qualsiasi dipartimento all’inizio degli anni Sessanta, e confrontare i programmi che vi sono svolti soltanto dieci anni più tardi, per non dire quindici: i nomi che formavano un tempo il canone di studio obbligatorio appaiono scossi e circondati da innumerevoli altri che ne oscurano la solitaria imponente autorità di un tempo; gli oceanici raduni annuali delle associazioni professionali che raccolgono storici, letterati, filosofe, antropologi, giuriste, biologi ed economiste, devono sempre più spesso dar conto del terremoto che sta scuotendo le fondamenta degli edifici che ancora continuano ad ospitarli.<sup>17</sup> Si tratta di studi relativi ad ambiti disciplinari diversi, guardati con diffiden-

<sup>16</sup> Cfr. P. N. Carroll – D. F. Noble, *Storia sociale degli Stati Uniti*, trad. it. di U. Rubeo, Editori Riuniti, Roma 1996.

<sup>17</sup> Per verificare le reazioni a questi mutamenti, è sufficiente leggere le relazioni annuali dei presidenti dei raggruppamenti di categoria, pubblicati generalmente sul primo numero di ciascun anno solare sulla rivista dell’associazione. Per la letteratura si vedano i numeri della rivista «PMLA», per la storia la «American Historical Review», per l’antropologia la «American Anthropology», per l’economia la «American Economic Review», per la matematica il «Journal of the American Mathematical Society», e così via. Consultando le annate di ciascuna di queste pubblicazioni è possibile leggere i programmi dei raduni annuali attraverso i quali è facile farsi un’idea della tipologia e velocità dei cambiamenti a partire dagli anni Settanta.

za e sfiduciata freddezza dall'*establishment* filosofico e letterario. La loro fisionomia, e le denominazioni che cominciano ad assumere – “studi culturali”, “studi femministi”, “studi afroamericani”, e via dicendo – destano all’inizio una profonda diffidenza. Ma in pochi anni il loro inserimento in tutte le facoltà è un dato di fatto, in parte favorito dai grandi cambiamenti nella composizione etnica, politica e religiosa del corpo studentesco.<sup>18</sup>

Per acquistare una fisionomia più robusta, ciascuno di questi diversi corsi si svolge con l’apporto di professori che appartengono a facoltà di origine varia, hanno formazioni molteplici, paesi di provenienza diversi, ma collaborano a imporre un programma politicamente marcato che spesso può trasformarsi in un vero e proprio corso di laurea, in un master, in un dottorato.<sup>19</sup> Nei decenni successivi sarebbero nati programmi di studi *queer*, *chicano*, *postcolonial*, di *discourse analysis* e più avanti di *spanglish*, ciascuno facendosi largo con riviste specializzate spesso assai raffinate, associazioni accademiche, programmi di alta formazione post-dottorato, cattedre. Inoltre, ognuna di queste iniziative ha dato vita a infiniti momenti di confronto e collaborazione con l’insieme dei diversi blocchi disciplinari sparsi tra le scienze umanistiche, sociali, esatte; e si è quindi avviato un incessante processo di contaminazione tra le discipline.<sup>20</sup> Dagli anni Sessanta alla fine degli anni Ottanta, nel periodo che va, all’incirca, dalla presidenza di Johnson (1963-69) a quella di Reagan (1981-89), doveva maturare una stimolante riflessione sulla trasformazione e sulla fine delle discipline così come erano state concepite per circa due secoli, e su come si erano nel

<sup>18</sup> Nei programmi dei giganteschi convegni della Modern Language Association, regolarmente pubblicati sulla rivista «PMLA», organo dell’associazione, nel 1973 si contano 78 corsi di “Women’s studies”, diventati 121 soltanto due anni dopo, alcuni dei quali comprendevano un programma di dottorato, oltre che master e B.A.

<sup>19</sup> Nell’introdurre l’elenco delle università accoglienti, accanto al nome delle responsabili per ciascun corso, è indicato che i corsi sono costruiti con l’apporto di competenze disciplinari svariate, e chi li frequenta si abitua a muoversi attraverso gli steccati tradizionalmente costituiti, utilizzando apporti presi da aree scientifiche diverse: «La maggior parte dei programmi qui sotto elencati sono interdisciplinari; vale a dire che essi combinano corsi di letteratura, linguaggio o cultura con la sociologia, l’antropologia, l’economia, la scienza politica, storia, filosofia, psicologia, biologia, e settori relativi» (in «PMLA», n. 3, May 1975, pp. 723-24).

<sup>20</sup> In una recente intervista, uno dei principale animatori dei Cultural Studies in Inghilterra – Stuart Hall – così descrive l’origine di quest’area di studi: «i Cultural Studies sono emersi *contaminandosi* con altri campi e *contaminandoli* a loro volta; da sempre si propongono come un campo ibrido e transdisciplinare, contingente, in continua formazione; hanno accolto le tematiche e gli autori più diversi: il femminismo, l’anti-razzismo, Marx, Lacan, Foucault, Derrida, ecc. Sono cresciuti certo a partire da una sorta di nucleo o di centro, ma non hanno mai avuto confini precisi da difendere come accade per le “discipline” vere e proprie. Si può dire che sono stati storicamente all’avanguardia della *transdisciplinizzazione* delle scienze sociali. Rappresentano un’istanza davvero *transdisciplinare* e non semplicemente interdisciplinare, poiché ciò che conservano delle vecchie discipline – sociologia, media studies, studi letterari – non è che un’ombra, che attraversa il loro campo restandovi ma impregnandosi d’altro: così è successo sin dal loro emergere» (M. Mellino, *Teoria senza disciplina. Conversazione sui “Cultural Studies” con Stuart Hall*, in «Studi Culturali», n. 2, 2007, pp. 314-15). Cfr. anche le acute osservazioni di J. Culler, “What is Cultural Studies?”, in M. Bal (a cura di), *The Practice of Cultural Analysis Exposing Interdisciplinary Interpretation*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 335-47.

frattempo trasformate le linee di ricerca e la didattica nell'insieme delle università nordamericane.<sup>21</sup>

Ciò che per l'università italiana attuale costituisce una irreversibile frammentazione e annientamento, negli Stati Uniti di qualche decennio fa, grazie anche alla disponibilità di consistenti mezzi economici, costituiva un fattore di arricchimento, innovazione e di riflessione critica sulle pratiche didattiche. Con qualche oscillazione, così sarebbe rimasto almeno fino agli anni Novanta, quando un processo di ripiegamento burocratico e di riorganizzazione su modelli aziendali avrebbe posto fine all'onda lunga della molteplicità e dell'espansione per avviare la crescita di quella "università in rovine" magistralmente rappresentata in un libro postumo del 1996, scritto da uno studioso canadese di Lyotard prematuramente scomparso.<sup>22</sup>

### 3. *Dalla filosofia alla letteratura*

Ma prima di approdare a questo malinconico declino, conviene richiamare, anche solo per brevi cenni, alcuni momenti della espansione rigogliosa di "hegheletà", la cui traiettoria a partire dalla metà degli anni Sessanta costituisce una buona esemplificazione di quel complicato processo di mutamento nella conformazione dei saperi, ma soprattutto nei modi della loro trasmissibilità, che è presente nel circuito universitario nordamericano; una trasformazione che va molto al di là di quanto aveva descritto Lyotard nel suo famoso rapporto del 1979 sulla *Condizione postmoderna*.

L'elemento più inatteso del movimentato percorso avviato da Hegel in territorio anglofono, quello che doveva rivelarsi cruciale per determinarne la fortuna nel nuovo mondo, è la sua affermazione in ambito letterario. Dal punto di vista dei referenti teorici e delle metodologie di ricerca, questo inserimento costituisce tra i più vistosi risultati di quella grande metamorfosi che ha segnato la storia dei dipartimenti di letterature romanze e la comparatistica nel suo insieme, in alcune università di punta statunitensi dalla

<sup>21</sup> Per una serie di considerazioni e studi assai stimolanti sulle questioni della "disciplinarietà", cfr. L. Salter – A. Hearn (a cura di), *Outside the Lines. Issues in Interdisciplinary Research*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1996; la raccolta: E. Messer-Davidow, D. R. Shumway, D. S. Sylvan (a cura di), *Knowledges: Historical and Critical Studies on Disciplinarity*, University Press of Virginia, Charlottesville 1993. Cfr. anche l'importante studio sociologico di A. Abbott, *Chaos of Disciplines*, Chicago University Press, Chicago 2001. Queste pubblicazioni rinviano a una ampia bibliografia specifica. Uno studio recente evidenzia che il picco d'attenzione intorno alla riconfigurazione e frammentazione degli ambiti disciplinari si è avuto nei decenni Settanta e Ottanta (cfr. L. R. Lattuca, *Creating Disciplinarity: Grounded Definitions from College and University Faculty*, in «History of Intellectual Culture», n. 1, 2003, pp. 1-20). Per ulteriori considerazioni su questi problemi rinvio a P. Di Cori, *Fare, far vedere, credere. Osservazioni intorno a storia e apprendimento*, in «Università e scuola», n. 1, 2004, pp. 55-66; Ead., "Quale impianto culturale delle Scienze Sociali oggi: discipline da attraversare e da trasformare", in C. Pontecorvo – L. Marchetti (a cura di), *Nuovi saperi per la scuola. Le Scienze sociali trent'anni dopo*, Marsilio, Venezia 2007, pp. 35-50.

<sup>22</sup> Cfr. B. Readings, *The University in Ruins*, CUP, Cambridge 1996. Per considerazioni sull'università italiana che si richiamano a Readings mi permetto di rinviare al mio: P. Di Cori, *Insegnare di storia*, Trauben, Torino 1999.



metà degli anni Sessanta in avanti – Johns Hopkins, Yale, Cornell, Columbia, e altre – per poi diffondersi a macchia d’olio nel resto del mondo di lingua inglese, e alimentare con le proprie concettualizzazioni e riferimenti europei la creazione di nuove aree di studi dalle denominazioni assai ampie e variegata. Queste ultime, pur dovendo affrontare notevoli difficoltà, hanno raggiunto notorietà, ed esercitato qualche influenza, al di qua e al di là dell’Atlantico. Ed ecco configurarsi, quasi disponendosi a schiera, in una università dopo l’altra, accanto a insegnamenti e progetti di ricerca concentrati su teoria e critica letteraria: gli studi delle donne, quelli culturali, *lesbian* e *gay*, gli studi di teoria e critica femminista, afro-americani, asiatici, i *Third World studies*, e molto altro ancora (quelli culturali, postcoloniali e *queer* sarebbero arrivati più tardi, all’inizio degli anni Novanta). In poco tempo, l’intera configurazione delle facoltà umanistiche, come anche l’organizzazione dei dipartimenti di scienze sociali, ne viene travolta e profondamente alterata: la programmazione dei corsi si trasforma; il *syllabus* si apre a testi di provenienza eterodossa; il canone degli studi letterari, storici, antropologici, sociologici, e altro, si trova a essere riveduto e riscritto più volte. Tra chi si muove nelle aree disciplinarmente miste di recente costituzione Hegel acquista un’agilità imprevista; vengono capovolte le modalità con cui il pensiero hegeliano era stato abitualmente considerato e rivelate alcune inaspettate capacità di stimolare prospettive teoriche e ricerche in genere poco conosciuti e ignorati dai filosofi “puri”.<sup>23</sup>

Il fenomeno per molti versi si svolge separatamente, a tratti in parallelo (o per meglio dire, all’insaputa), rispetto a quella ripresa di interesse per Hegel che nel frattempo si sta verificando tra i filosofi analitici.<sup>24</sup> Tuttavia mentre le speculazioni di questi ultimi rimangono chiuse tra le quattro mura della tradizione di studi hegeliani, l’incontro di Hegel con la critica letteraria negli Stati Uniti è destinata a produrre trasformazioni profondissime e a suscitare ripercussioni sull’intero spettro delle scienze umane e sociali di quel paese prima di emigrare oltre i confini americani e incamminarsi a oriente e a sud del mondo.

Alcuni decenni or sono, con l’intento di dare un nome a tutto questo rivolgimento, negli Stati Uniti cominciò a circolare un termine – *theory* – per indicare un’area di interrogazione in costante rinnovamento, formatasi in seguito allo scomporsi di oggetti che fino a poco tempo prima venivano analizzati all’interno di singole discipline, mentre ormai apparivano slegati da esse e dotati di vita indipendente, pronti a costituire nuove e impensate alleanze.<sup>25</sup> Il fatto è, aveva già acutamente commentato Roland Barthes,

<sup>23</sup> Cfr. P. Hylton, *op. cit.*

<sup>24</sup> Nessuno dei saggi raccolti nel 1993 da F. C. Beiser (a cura di), *op. cit.*, menziona i nomi di Kojève, Hyppolite o Derrida.

<sup>25</sup> Cfr. l’ormai classico studio di P. de Man, *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986; le posizioni espresse nei vari saggi raccolti in W. J. T. Mitchell (a cura di), *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatics*, Chicago University Press, Chicago 1985; R. Cohen (a cura di), *The Future of Literary Theory*, Routledge, London 1989. Si vedano

che nell'attualità si sono sciolti «i legami di solidarietà tra le vecchie discipline»; e questo spiega l'emergere di nuovi oggetti e di nuovi linguaggi per definirli, estranei ai campi di sapere tradizionali, ancora senza fissa dimora. E aggiungeva: «è proprio questo disagio nella classificazione che consente di diagnosticare un certo mutamento».<sup>26</sup>

Sintomo di un inarrestabile processo di erosione degli antichi confini disciplinari, il recente nuovo protagonismo di Hegel costituisce qualcosa di più, e di diverso, di un cambiamento radicale in campo filosofico. Importato negli Stati Uniti, rielaborato, innestato in luoghi del sapere estranei alla matrice europea, esso subirà innumerevoli successive mutazioni. Il fenomeno illustra in maniera esemplare la mutazione che si sta verificando, chiaramente percepibile un po' in tutte le aree del sapere: la scomparsa di luoghi fondanti, definitivi e immutabili nei modi con cui si esplica il lavoro intellettuale nel cosiddetto mondo globalizzato. In particolare, le sembianze alterate di Hegel in terra nordamericana e in lingua inglese sono l'effetto e il segno visibile di un rovesciamento di influenza tra vecchio e nuovo mondo divenuto assai evidente a partire dagli anni Settanta.<sup>27</sup>

Così commentava il mutamento J. Hillis Miller nel 1986, nel corso di un famoso discorso di investitura come presidente della Modern Language Association, la gigantesca associazione che raccoglie la maggior parte degli studiosi e docenti di letteratura degli Stati Uniti:

L'America è diventata il centro del "potere" (se si può usare tale termine) tecnologico ed economico. Sebbene la teoria letteraria abbia avuto origine in Europa, la esportiamo in tutto il mondo sotto una forma nuova, insieme ad altri "prodotti" americani, così come facciamo con molte delle nostre invenzioni scientifiche e tecnologiche, ad esempio la bomba atomica. La teoria viene esportata in Giappone, in Australia, in Sud America, in Cina, viene riesportata in Europa e diffusa quasi ovunque. In ciascuno di questi nuovi contesti e in ciascuna

anche le considerazioni di B. Johnson, "Introduction: Truth or Consequences", in J. Arac – B. Johnson (a cura di), *Consequences of Theory*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991, pp. VII-XIV, e i saggi, contenuti nello stesso volume, di B. Robbins, "Oppositional Professionals: Theory and the Narratives of Professionalization", pp. 1-21; C. West, "Theory, Pragmatics, and Politics", pp. 22-38; A. Appiah, "Tolerable Falsehoods: Agency and the Interests of Theory", pp. 63-90; G. C. Spivak, "Theory in the Margin: Coetzee's Foe Reading Defoe's *Crusoe/Roxana*", pp. 154-80.

<sup>26</sup> R. Barthes, "Dall'opera al testo", in *Il brusio della lingua*, trad. it. di B. Bellotto, Einaudi, Torino 1988, p. 57. Sul significato più ampio della parola *theory* all'interno di un infuocato dibattito che ha scosso per anni l'ambiente della critica letteraria negli Stati Uniti, rinvio a J. Culler, *Literary Theory. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1997, in particolare le pp. 1-17. In italiano si veda l'ottima raccolta: D. Izzo (a cura di), *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996 e la limpida "Introduzione" della curatrice in *ivi*, pp. 11-30.

<sup>27</sup> Cfr. le osservazioni in proposito di D. Izzo, *op. cit.*, in particolare le pp. 26-27. Si veda anche, da una prospettiva franco-centrica che trascura la complessa dinamica tra est e ovest di cui scrive Appadurai, S. Lotringer – S. Cohen (a cura di), *French Theory in America*, Routledge, London 2001.

nuova lingua essa viene nuovamente trasposta, trasformata o tradotta in una eterogeneità molteplice e infinita.<sup>28</sup>

Al centro delle trasformazioni che stanno rivoluzionando gli scambi culturali nel mondo, Hegel non è certo nuovo a imprese di questo genere. Per la seconda volta nel Novecento, e a distanza di pochi decenni dalle vicende che l'avevano coinvolto in precedenza, diventa protagonista emblematico di un mutamento radicale. Come non ricordare, nella prima metà del secolo scorso, l'avvio della *Hegel-Renaissance* in Francia? Nella Parigi degli anni Trenta, la grande rinascita aveva avuto come fulcro principale gli scritti e i corsi di Koyré ma soprattutto di Kojève sulla *Fenomenologia*, frequentati da personalità come Bataille e Lacan, Merleau-Ponty, Leiris e Caillois, ma anche da Wahl e Hyppolite, grandi innovatori degli studi hegeliani francesi, da Lévinas e da Queneau, curatore della pubblicazione delle lezioni nel 1947.<sup>29</sup>

L'esempio di Kojève non è casuale. Sarà infatti il filone di studi che a lui si richiama quello più apprezzato dai letterati che operano negli Stati Uniti; un Hegel, quindi, di cui di volta in volta si valorizzano: gli scritti giovanili rispetto a quelli della maturità, la *Prefazione* e la prima parte della *Fenomenologia* piuttosto che la terza, la sua maggiore prossimità a Nietzsche piuttosto che a Kant o a Schelling, il legame con Marx, con Kierkegaard, con Heidegger, e soprattutto con Bataille – l'animatore del *Collège de Sociologie* tra il 1937 e il 1939.<sup>30</sup> Da qui si avvia lo slittamento che è importante mettere in evidenza: non più soltanto un filosofo, ma soprattutto uno studioso che oltre a Marx anticipa anche Freud e Lacan, il pensatore che offre strumenti per analizzare testi letterari, per costruire quadri concettuali utilizzati in antropologia, arti visive, storiografia, psicanalisi, giurisprudenza.

Questo Hegel ancora poco conosciuto, sistemato fuori contesto, estraneo al canone filosofico tradizionale, acquista progressivamente tratti di fisionomia più precisa a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta; è sfasato rispetto al più familiare autore della *Logica* e dell'*Enciclopedia*, e comincia a presentarsi con insolita frequenza in luoghi della ricerca, della didattica accademica e del dibattito culturale dove fino a quel momento non era mai

<sup>28</sup> J. Hillis Miller, "Discorso presidenziale 1986. Il trionfo della teoria, la resistenza alla lettura e la questione della base materiale", trad. it. parz., in A. Crosso (a cura di), *Decostruzione e l'America. Un reader critico*, Tirrenia Stampatori, Torino 1994, p. 205. L'intero discorso (*Presidential Address. The Triumph of Theory, the Resistance to Reading, and the Question of the Material Base*), e leggibile in «PMLA», n. 102, 1987, pp. 15-31.

<sup>29</sup> Su questi aspetti, di particolare importanza è lo studio di M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca and London 1988. Cfr. anche A. Stoekl, *Agonies of the Intellectual. Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1992; B. Baugh, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, London 2003.

<sup>30</sup> Cfr. i documenti pubblicati nel 1979 da D. Collier (a cura di), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, trad. it. a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

stato invitato. Ha un'apparenza più francese che tedesca, si interessa più dell'est che dell'ovest; è spesso un essere tormentato che sembra costretto a districarsi tra le pieghe avvolgenti del desiderio anziché impegnato a costruire le immense cattedrali dove si esplica il sapere assoluto o si tessono raffinate alleanze con il pragmatismo.

Merito di queste deviazioni, infatti, è stata una lettura di Hegel che doveva rivelarsi assai importante nella formazione di alcuni pensatori molto popolari e influenti negli Stati Uniti: Jacques Derrida e Michel Foucault in primo luogo, accompagnati da Althusser, da Lacan, da Barthes; critici dello strutturalismo, intellettuali a metà strada tra un continente europeo che si decolonizza, e un mondo globale che si annuncia ormai vicino.<sup>31</sup>

Intorno agli anni Sessanta un animato interesse per Hegel comincia a risvegliarsi negli Stati Uniti in alcuni settori della critica letteraria più sensibili al fascino delle novità teoriche provenienti dal vecchio continente e alla psicanalisi, insofferenti delle tendenze del *New Criticism* che avevano dominato fino a quel momento nei dipartimenti di lingue romanze e letterature comparate. Sono questi gli anni in cui Jacques Derrida – qualche anno dopo seguito da Michel Foucault, Hélène Cixous, Sarah Kofman, Julia Kristeva, Louis Marin, Michel de Certeau, Jean-Louis Schefer, e altri – dà inizio al suo prolungato, fecondo e intenso rapporto con il mondo anglofono. Stringe numerose amicizie, in particolare con Paul de Man, il critico belga che da anni lavora negli Stati Uniti, componente del gruppo di studiosi di letteratura di Yale (Geoffrey Hartman, Hillis Miller, Harold Bloom) noto anche come “la banda dei Quattro”<sup>32</sup>, e con studiose e traduttrici del calibro di Gayatri C. Spivak, Barbara Johnson, Shoshana Felman, Peggy Kamuf, Drucilla Cornell – una piccola folla di colleghi e allievi che doveva legare il proprio nome alla decostruzione a stelle e strisce. Si inaugura una nuova stagione per gli studi letterari (e solo in un secondo tempo per quelli filosofici), che ha tra i suoi principali obiettivi quello di esercitare un travolgente effetto antidisciplinare, e di investire le pratiche di insegnamento di una nuova prospettiva etica. Ancora nel 1987, Jonathan Culler poteva osservare:

[...] attualmente nella maggior parte delle università americane è più probabile che un corso su Freud sia insegnato in un dipartimento di letteratura inglese o francese che in un dipartimento di psicolo-

<sup>31</sup> Un recente studio italiano su Hegel in Francia ricostruisce, a partire dal primo Ottocento, gli apporti francesi che contribuiscono al rilancio della “rivoluzione hegeliana” nel XX secolo, in particolare evidenziando, oltre a quello di Koyré e Kojève, il ruolo del traduttore della *Fenomenologia* in francese, Jean Hyppolite, direttore di tesi di Jacques Derrida. Cfr. A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannella 2006, in particolare le pp. 509-657 del vol. II, dedicate agli anni 1929-1941.

<sup>32</sup> Nell'omaggio postumo all'autore di *Glas*, Geoffrey Hartman ricorda che, accanto all'appellativo di “banda dei Quattro” c'era anche quello de “I Cavalieri dell'Apocalisse” (cfr. G. Hartman, *Homage to Glas*, in «Critical Inquiry», 2007, p. 344). Per l'influenza e caratteristiche del gruppo, cfr. J. Arac, W. Godzich, W. Martin (a cura di), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

gia; Nietzsche, Sartre, Gadamer, Heidegger, e Derrida sono spesso discussi da docenti di letteratura piuttosto che da quelli di filosofia; Saussure è messo da parte dai linguisti e apprezzato da studenti e insegnanti di letteratura.<sup>33</sup>

#### 4. *Hegel dopo Derrida*

Esula dai limiti di questo breve articolo un più accurato lavoro di scavo e comparazione sulle diverse caratteristiche del lavoro intellettuale di qua e di là dell'Atlantico. Di tali profondissime differenze, per i nostri scopi basterà qui accennare solo alla più evidente, relativa al campo dell'insegnamento e della formazione superiore. Proprio perché si tratta di un universo condizionato in maniera determinante dalle proprie fonti di finanziamento, e meno permeabile di quello italiano agli apporti esterni (come le pratiche politico-sociali nella società civile, o i media), in area anglofona la conoscenza di figure e idee estranee al canone avviene soprattutto dentro alle università e all'interno dei momenti che caratterizzano lo svolgimento delle attività accademiche (corsi universitari e curricula, seminari e convegni, riviste e pubblicazioni specializzate, programmi di dottorato, ecc.), con una attenzione grandissima alla provenienza e caratteristiche del corpo studentesco, che è coinvolto in maniera attiva nella dinamica didattica, e spesso determina orientamenti nell'organizzazione dei corsi e scelte di programma.<sup>34</sup> Si tratta di elementi importanti per capire come e quando, nella ricca farmacopea accademica di lingua inglese, le aree disciplinari miste – variamente denominate: “studi delle donne”, “teoria critica”, “black studies”, “teoria femminista”, “studi culturali”, e altro – incontrano Hegel. E in particolare, per individuare in quale maniera queste aree entrano in contatto con la *Fenomenologia dello spirito* – l'opera che, nell'universo di riferimenti intellettuali entro cui quegli studi si muovono, con qualche eccezione, e pur con le riserve del caso, racchiude e rappresenta il vertice della riflessione hegeliana, oltre a costituire, come è stato di recente ricordato, uno dei testi più difficili della filosofia occidentale.<sup>35</sup>

Nel tentare alcune ipotesi interpretative, che le esigenze di sinteticità costringono a essere obbligatoriamente assai riduttive, gli elementi che alimentarono negli Stati Uniti uno sfondo contestuale favorevole furono

<sup>33</sup> J. Culler, “Criticism and Institutions: the American university”, in D. Attridge, G. Bennington, R. Young (a cura di), *Post-structuralism and the question of history*, CUP, Cambridge 1987, p. 87.

<sup>34</sup> La differenza con quanto accade in Italia non potrebbe essere maggiore. Nel nostro paese molti concetti, idee, personalità emergenti o riscoperte, si diffondono e circolano principalmente attraverso una introduzione *dal basso*, da posizioni marginali occupate nelle istituzioni universitarie, e/o da esperienze elitarie e ristrette.

<sup>35</sup> Così afferma, nell'introdurre un recente fascicolo dedicato a celebrare il bicentenario della *Fenomenologia*, il curatore: «l'un des plus difficiles ouvrages, si non la plus difficile, de toute la littérature philosophique!» (B. Bourgeois, *Présentation*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 3, 2007, p. 287).

senz'altro: l'estrema flessibilità istituzionale, la grande disponibilità economica e la inesauribile curiosità intellettuale, presenti in abbondanza nell'universo accademico nordamericano durante i decenni presi in considerazione – un mondo numericamente in espansione, attraversato politicamente da profonde tensioni antigovernative e culturalmente da un grande desiderio di rinnovare il proprio orizzonte di riferimenti.

Un primo visibile segno è dato dall'entusiasmo con cui a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, dapprima in alcuni atenei d'élite, poco più tardi in tutti gli altri, vennero accolti alcuni intellettuali europei, francesi in particolare; presenti a convegni di letteratura, invitati a tenere conferenze e seminari di formazione superiore, le opere tradotte con grande cura, il loro pensiero discusso e diffuso in breve tempo. L'evento originario emblematico al quale richiamarsi per raccontare questa storia è quello riguardante l'arrivo nell'ottobre del 1966 di Jacques Derrida invitato al convegno presso l'università Johns Hopkins, durante il quale pronuncia la relazione *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, attacco a fondo contro lo strutturalismo di Lévi-Strauss.<sup>36</sup>

Raccontato più volte, anche dallo stesso protagonista, geniale e pacifico *conquistador*, l'episodio ha ormai acquisito toni leggendarî, considerato il successo e l'influenza che l'opera del filosofo algerino ha avuto nel Nord America. Al di là del folclore accademico, non ci sono dubbi che Derrida abbia giocato nei confronti di Hegel il ruolo di un vero e proprio cavallo di Troia. E infatti la diffusione del pensiero hegeliano tra gli studiosi di letteratura deve molto all'infaticabile magistero di Derrida – il quale non si stancherà mai di introdurre l'autore della *Fenomenologia* nei propri corsi, conferenze e scritti. A partire dal 1965, sia nelle sedi statunitensi e parigine delle università Johns Hopkins e Yale, come anche nei prolungati soggiorni periodici di Derrida a Irvine, a New York e in molti altri centri di ricerca dalla costa est a quella ovest e ritorno, Hegel (in particolare quello "kojèviano" e "batailliano") circolerà abbondantemente, fino a diventare un riferimento d'obbligo nel dibattito riguardante la decostruzione (termine che lo stesso Derrida riteneva assai problematico<sup>37</sup>). E dato che intorno a quest'ultima si avvia la svolta fortemente teorica della critica letteraria nordamericana, leggere e ascoltare Derrida vorrà dire – per un pubblico di giovani e meno giovani cultori di letterature europee, e non solo – entrare in

<sup>36</sup> La versione italiana è inclusa in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002, pp. 359-76. La traduzione inglese si trova in J. Derrida, *Writing and Difference*, a cura di Alan Bass, CUP, Chicago 1978, pp. 278-93.

<sup>37</sup> Così Derrida spiega nella *Lettera a un amico giapponese* (1985), in cui racconta di averlo scelto dopo aver scartato i vocaboli di derivazione heideggeriana – *Destruktion e Abbau* – che in francese avrebbero acquistato un significato di "annichilimento", non corrispondente a quello che egli intendeva invece proporre: «Mais défaire, décomposer, désédimer des structures, mouvement plus historique, en un certain sens, que le mouvement "structuraliste" qui se trouvait par là remis en question, ce n'était pas une operation negative. Plutot que de détruire, il fallait aussi comprendre comment un "ensemble" s'était construit, le reconstruire pour cela» (J. Derrida, "Lettre a un ami japonais", in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilee, Paris 1987, p. 390).

contatto con la tradizione filosofica continentale e familiarizzarsi con uno dei suoi principali esponenti del XIX secolo, misurarsi con questioni provenienti dalla psicanalisi, dalla antropologia, dalla storia sociale. Se dietro a Derrida saranno invitati e ascoltati molti altri intellettuali francesi della sua generazione e di quella più giovane, anche di diverso orientamento – da Foucault a Kofman e Kristeva, Schefer e Nancy – dietro a Hegel sarà ripresa e recuperata, talvolta letta, tradotta e studiata per la prima volta, la tradizione filosofica europea, in particolare quella tedesca, da Kant a Schelling, Nietzsche e Heidegger, senza dimenticare l'esistenzialismo francese.<sup>38</sup>

Bastano pochi anni, e in breve tempo il nome di Hegel comincia a circolare tra studiosi di Wordsworth e di Yeats, e poi tra antropologi, semiotici, storiche dell'arte, psicanalisti, politologhe, giuristi, filosofe femministe.<sup>39</sup> Tra il 1969 e il 1972 escono almeno tre nuove riviste che dovevano rivelarsi molto influenti, le quali mostrano attraverso i materiali pubblicati una visibile impronta teorico-filosofica, in particolare un forte interesse nei confronti di Derrida e in genere della riflessione francese contemporanea: «New Literary History» a Pittsburgh, «Diacritics» presso l'università di Cornell, «Boundary 2» diretta da William Spanos a Binghamton. Nel 1974 inizia le pubblicazioni «Critical Inquiry», mentre i «Yale French Studies», nati nel 1948, nel corso degli anni Settanta pubblicano diversi fascicoli che includono contributi di studiosi/e vincolati alla decostruzione, e nel 1975 consacrano l'avvenuta alleanza intitolando il numero 52: «Graphesis. Perspectives in Literature and Philosophy (and Psychoanalysis)». <sup>40</sup> Nel 1978 ha inizio «Glyph» – che pubblica, tra l'altro, la discussione tra Derrida e John Searle sugli atti linguistici; nel 1986, diretta da Samuel Weber, è già pronta una seconda serie – «Glyph Textual Studies» – che si avvia all'insegna della questione delle discipline. Il numero inaugurale si apre con la traduzione di un saggio di Derrida, scritto in qualità di appartenente al GREPH (*Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique*) signi-

<sup>38</sup> Un buon esempio è l'attento studio critico dedicato a Derrida e Foucault di E. W. Said, *The Problem of Textuality*, in «Critical Inquiry», n. 4, 1978, pp. 673-714.

<sup>39</sup> Il posto che Hegel occupa nella formazione di una filosofa femminista influente come Judith Butler, è esemplare al riguardo. Oltre ai testi già ricordati (si veda la nota 9), Butler ha continuato a interessarsi di Hegel, cfr. J. Butler, *Geist ist Zeit. French Interpretations of Hegel's Absolute*, in «Berkshire Review», n. 20, 1985, pp. 66-80; Ead., «The Nothing that is: Wallace Stevens' Hegelian Affinities», in B. Cowan – J. G. Kronick (a cura di), *Theorizing American Literature: Hegel, the Sign, and History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1991, pp. 269-87; Ead., «Stubborn Attachment, Bodily Subjection: rereading Hegel on the Unhappy Consciousness», in T. Rajan – D. L. Clark (a cura di), *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, SUNY Press, Albany 1995, pp. 173-96. Cfr. anche il recente studio di K. Hutchings, *Hegel and Feminist Philosophy*, Polity, Cambridge 2003.

<sup>40</sup> In questo numero scrivono, oltre a Derrida, Paul de Man, Lyotard, Louis Marin, Michel Serres, Shoshana Felman. Cfr. anche il numero del 1972 intitolato *French Freud*, che include il saggio di J. Derrida, «Freud e la scena della scrittura», ora in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 255-97, la cui traduzione inglese è del 1978; il n. 55/56 del 1977, *Literature and Psychoanalysis. The Question*, con contributi di Felman, Lacan, Spivak, Jameson, Barbara Johnson; il n. 63 del 1982 è dedicato a *The Pedagogical Imperative*, e anche qui, accanto a Derrida, troviamo de Man, Felman, Johnson, Ryan, Ungar.

ficativamente intitolato *L'età di Hegel*, accompagnato da una lettera del filosofo tedesco del 1822 inedita in inglese, indirizzata alle autorità prussiane, riguardante l'insegnamento della filosofia.<sup>41</sup> Nella sua introduzione, il curatore ricorda che fin dalla *Grammatologia* l'importanza attribuita alla "traccia" poneva la questione della istituzione come condizione minima di ogni tipo di "leggibilità".<sup>42</sup> La trasmissione, l'insegnamento e l'attraversamento delle discipline dovevano costituire uno dei principali tratti caratteristici della riflessione influenzata da Derrida negli Stati Uniti, la quale – conviene non dimenticarlo – si è continuamente misurata con l'insieme della ricerca e delle pratiche didattiche diffuse nelle università.<sup>43</sup>

Intanto, nel 1974 Derrida ha pubblicato una delle sue opere più originali e complesse – *Glas* – dedicata a Hegel e Genet, testo di impegnativa decifrazione, vera e propria sfida per chi legge a districarne la struttura e il linguaggio sperimentale.<sup>44</sup> L'edizione inglese, alla quale mette mano un gruppo di specialisti che si avvalgono della consulenza, tra gli altri, di de Man, Hillis Miller, oltre che della collaborazione di Derrida stesso, sarà pronta nel 1986; e intanto i principali sostenitori della decostruzione in USA firmano a metà degli anni Settanta una serie di importanti saggi interpretativi, tra i quali spiccano i contributi di Geoffrey Hartman, di Spivak, di Riffaterre, che ancora una volta riportano Hegel in primo piano.<sup>45</sup> Questa volta sul filosofo tedesco grava l'immensa responsabilità di rappresentare

<sup>41</sup> Cfr. S. Weber (a cura di), *Demarcating the Disciplines. Philosophy, Literature, Art*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986. Per sottolineare l'importanza che la questione dell'insegnamento della filosofia riveste per Derrida (e anche per Hegel) questo volume comprende un saggio di Derrida intitolato "The Age of Hegel", pp. 3-35, (pubblicato precedentemente in francese nella raccolta: AA.VV., *Qui à peur de la philosophie?*, Flammarion, Paris 1977) cui segue (ivi, pp. 36-43) una lettera di Hegel indirizzata al ministro per gli Affari Spirituali, Accademici e Medici (inclusa in G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1956, pp. 543-553).

<sup>42</sup> Cfr. S. Weber, "Introduction", in Id. (a cura di), *Demarcating the Disciplines*, cit., p. IX.

<sup>43</sup> Si vedano in particolare G. C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, London 1993; e il più recente saggio: Ead., "Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching", in «Diacritics», vol. 32, n. 3-4, 2002, pp. 17-32; S. Weber, *Institution and Interpretation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

<sup>44</sup> Cfr. J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974. La traduzione italiana è a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006. La bella edizione inglese, a cura di J. P. Leavey e R. Rand è stata pubblicata nel 1986, Lincoln, University of Nebraska Press di cui si segnala il prezioso apparato critico di accompagnamento (*Glossary*) curato da John P. Leavey.

<sup>45</sup> Cfr. G. Hartman, *Monsieur Texte: On Jacques Derrida. His Glas*, in «Georgia Review», n. 4, 1975, pp. 759-97; Id., *Monsieur Texte II. Epiphony in Echoland*, in «Georgia Review», n. 1, 1976, pp. 169-204; Id., *Crossing Over: Literary Comments on Literature*, in «Comparative Literature», n. 3, 1976, pp. 257-76; Id., *Psychoanalysis: The French Connection*, in *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978, pp. 86-113; G. C. Spivak, *Glas-Piece: A Compte-Rendu*, in «Diacritics», n. 3, 1977, pp. 22-43; M. Riffaterre, *Syllepsis*, in «Critical Inquiry», n. 4, 1980, pp. 625-38. Si veda anche J.-M. Todd, *Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's Glas*, in «Comparative Literature», n. 1, 1986, pp. 1-19; S. Critchley, "A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in *Glas*", e H. Sussman, "Hegel, Glas, and the Broader Modernity", entrambi in S. Barnett (a cura di), *Hegel After Derrida*, cit., e il recentissimo saggio di G. Hartman, *Homage to Glas*, in «Critical Inquiry», n. 1, 2007, pp. 344-61.



un mondo ormai definitivamente trasformato e frammentato, sulle cui spoglie ancora ci interroghiamo: «Che resta del sapere assoluto? Della storia, della filosofia, dell'economia politica, della psicanalisi, della semiotica, della linguistica, della poetica, del lavoro, della lingua, della sessualità, della famiglia, della religione, dello Stato, ecc.? Che resta, in det-taglio, del resto?». <sup>46</sup> Quando rilette al giorno d'oggi, a poco più di trent'anni dalla pubblicazione di questo testo, tali domande hanno acquistato una patina di inquietante attualità; dall'altro lato, esse esibiscono una delle componenti principali dell'opera di Derrida, ripresa da Bataille: la convinzione che dopo Hegel, non si può che fare filosofia intorno e a partire da Hegel stesso. <sup>47</sup> Ma anziché intavolare un impossibile duello con il pensatore ottocentesco, l'algerino cercherà di provocarlo a un confronto in apparenza impossibile con Genet, un autore sacro-luciferino che scrive sui detriti umani. Nella disposizione grafica del libro, due colonne tronche (a sinistra quella di Hegel, a destra quella di Genet) si contrappongono dentro la stessa pagina e tra una pagina e l'altra, e si aprono a tratti per racchiudere glosse e commenti. L'idea stessa di comparazione (che cosa? tra chi?) ne sarebbe uscita per sempre trasformata. <sup>48</sup>

##### 5. *Hegel in Asia, in Africa, alle Antille*

Quando – nel 1976 – esce la traduzione in inglese di *De la Grammatologie*, il terreno su cui il libro viene depositato si ricopre in breve tempo dei commenti entusiasti di innumerevoli lettori estranei alla tradizione filosofica continentale. <sup>49</sup> In questo caso, un ruolo essenziale lo svolge la densa e lunga introduzione della curatrice, Gayatri Chakravorty Spivak, giovane

<sup>46</sup> Si tratta delle parole che chiudono le due pagine di inserto, scritte da Derrida posteriormente alla prima edizione. J. Derrida, "Prière d'insérer", in *Glas*, cit., pp. 5-6.

<sup>47</sup> L'epigrafe del saggio di Derrida, "Dall'economia ristretta all'economia generale", in *La scrittura e la differenza*, cit. p. 325 – da Bataille – recita: «Egli [Hegel] non seppe fino a che punto aveva ragione».

<sup>48</sup> Sulla mancata ricezione italiana di *Glas*, cfr. il numero speciale di «kainós» sui *Rifiuti*, [www.kainos.it/numero4/disvelamenti/derrida/pezzi.html](http://www.kainos.it/numero4/disvelamenti/derrida/pezzi.html), che trascura gli effetti di quest'opera sul dibattito letterario negli Stati Uniti, e sul fatto che i più importanti studi su *Glas* rimangono, negli Stati Uniti, quelli sopra citati ad opera di studiosi/e di letterature comparate e, in Francia, il saggio di S. Kofman, "Ça cloche", in P. Lacoue-Labarthe – J.-L. Nancy (a cura di), *Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981, pp. 89-112.

<sup>49</sup> Nel giro di pochi anni, le principali riviste di critica letteraria e storia culturale si riempiono di studi, anche assai critici, intorno a Derrida e ai critici dell'università di Yale. Per una buona visione d'insieme delle diverse posizioni presenti nel dibattito, cfr. W. J. Arac, W. Godzich, W. Martin (a cura di), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983. Tra le voci anti-derridiane, cfr. C. Norris, *Deconstruction. Theory and Practice*, Routledge, London 1983; si veda inoltre, tra la sterminata bibliografia esistente per quegli anni, i diversi contributi di G. H. Hartman, *Saving the Text. Literature, Derrida, Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1981; J. H. Miller, *Tradition and Difference*, in «Diacritics», n. 4, 1972, pp. 6-13; Id., *Deconstructing the Deconstructors*, in «Diacritics», n. 2, 1975, pp. 24-31; M. H. Abraham, *The Limits of Pluralism: the Deconstructive Angel*, in «Critical Inquiry», n. 3, 1977, pp. 425-38; S. Weber, *Saussure and the Apparition of Language*, in «Modern Lan-

studiosa nata a Calcutta che ha compiuto gli studi di dottorato a Cornell sotto la guida di de Man. In quello che è da considerarsi uno dei primi e tra i più importanti studi allora pubblicati sul pensiero di Derrida (e ricordiamo intanto che il filosofo ha soltanto 37 anni quando pubblica la sua opera principale), lo sforzo di Spivak si esplica a diversi livelli di traducibilità, di cui forse il principale è quello di contribuire in maniera determinante a informare un pubblico accademico quasi del tutto ignaro della filosofia europea tedesca e francese; ne mostra la cruciale attualità attraverso una argomentazione nella quale filosofia, letteratura, antropologia e psicanalisi sono discipline che hanno ormai perso la loro individualità specifica e appaiono inestricabilmente mescolate.

Nelle prime cinque pagine della *Prefazione della traduttrice*, Hegel viene nominato 11 volte, e lunghi brani delle sue opere sono incluse nel testo.<sup>50</sup> Nel saggio preposto al testo di Derrida, Spivak affronta la questione dell'introduzione riprendendo la *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*; si appella all'*Aufhebung* per suggerire una nuova maniera di rapportarsi ai testi, costruita da due termini dei quali l'uno precede l'altro ma viene annullato da quest'ultimo. Lo sforzo di Spivak è quello di costruire un testo che certamente illustra, amplifica e chiarisce il significato della operazione derridiana, pur riuscendo tuttavia a conservare una sua intrinseca autonomia rispetto all'opera del filosofo. La prefazione sarà infatti giudicata spesso come un lavoro a sé stante, quasi scisso da quello che sta introducendo pur restandone impegnato; e l'autrice – oltre al meritato prestigio intellettuale che da allora l'accompagna – continuerà, nella scrittura e riflessione dei successivi decenni, a sviluppare i temi affrontati per presentare la *Grammatologia*. Di qui, ha cominciato a muoversi in una direzione che allora non era forse del tutto prevista.<sup>51</sup> A partire da questo momento, infatti, Spivak diventa una delle principali protagoniste non soltanto del dibattito intorno all'opera di Derrida, e al rapporto tra letteratura, psicanalisi e filosofia, ma di alcuni successivi slittamenti hegeliani. Tra i più importanti da segnalare in questa sede, quello che trasporta il nostro filosofo dalla Germania dell'Ottocento a incontrare gli studiosi indiani raccolti intorno al progetto dei *Subaltern Studies*.

Poco tempo dopo la pubblicazione in inglese della *Grammatologia*, Spivak si impegna in una traduzione del tutto diversa, che la riporta nel suo

guage Notes», n. 91, 1976, pp. 913-38; G. C. Spivak, *Finding Feminist Readings: Dante-Yeats*, in «Social Text», n. 3, 1980, pp. 73-87.

<sup>50</sup> Cfr. G. C. Spivak, "Translator's Preface", in J. Derrida, *Of grammatology*, trad. ing. di G. C. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, pp. IX-XC. La prima edizione francese della *Grammatologia* era uscita nel 1967 (Paris, éditions de Minuit); la traduzione italiana, a cura di R. Bonicalzi, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loadi, è tempestivamente pubblicata dalla casa editrice di Milano, Jaca Book nel 1969.

<sup>51</sup> In una intervista del 1989, così Spivak descriveva se stessa in quegli anni: «a modernist who has stumbled into deconstruction [...] who did some deconstruction on her own in a certain way, and has stuck with it because it has lasted her in the wash» (cit. in M. Sanders, *Gayatri Chakravorty Spivak. Live Theory*, Continuum, London 2006, p. 5).

paese d'origine – l'India – e comincia a lavorare alla versione in inglese della prosa straordinaria di Mashweta Devi.<sup>52</sup> Nello stesso periodo, entra a far parte del gruppo di storici indiani fortemente influenzati dal pensiero gramsciano noto con il nome di *Subaltern Studies*, di cui fanno parte studiosi di formazione marxista impegnati a rovesciare l'impostazione proveniente dalla tradizione dominante, e a contrapporsi a una storia costruita sul modello ereditato dal colonialismo britannico; i loro nomi diventano nel giro di un decennio, in Asia come anche in Europa e in Nordamerica, punti di riferimento per una storiografia che ormai si è irreversibilmente distaccata dal canone occidentale.<sup>53</sup> Nei diversi volumi che cominciano a uscire all'inizio degli anni Ottanta, sono incluse ricerche assai innovative, tra le quali emergono – accanto a un importante contributo di Spivak sulla decostruzione della storiografia – testi sulle rivolte contadine nel primo Ottocento, su Gandhi, sul nazionalismo indiano.<sup>54</sup> Ne emerge anche una inedita e diversa utilizzazione di Hegel, che in questi testi appare ormai pienamente integrato nelle pagine dedicate a formulare proposte metodologiche e teoriche, ma soprattutto – verso la fine degli anni Novanta – potrà essere finalmente affrontato con una nuova sicurezza.<sup>55</sup> In una serie di lezioni alla Columbia University, Guha ridiscute la concezione hegeliana della storia del mondo, le sue basi elitistiche e imperialiste, il provvidenzialismo che ha prodotto la progressiva emarginazione delle storie prodotte ai limiti del mondo, la “prosa della storia”, e mostra cosa può diventare la storia una volta che viene prodotta dai margini. Così facendo, contribuisce a immergere l'India nella storia, e a dare storicità anche alla sua letteratura.<sup>56</sup>

La stessa Spivak – instancabilmente impegnata a smontare sistematicamente la rappresentazione dei colonizzati operata dalla cultura colonialista occidentale – confermerà un continuo interesse a ritornare criticamente su Hegel e su Kant, in particolare nell'opera matura *Critica della Ragione Postcoloniale*, dove tutta la prima parte costituisce un corpo a corpo con i testi hegeliani.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Cfr. M. Devi, “Draupadi”, in G. C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Routledge, London 1988, pp. 179-96. Del testo esiste anche una traduzione italiana in M. Devi, *La trilogia del seno*, trad. it. a cura di A. Pirri, Filema, Napoli 2005.

<sup>53</sup> Tra i principali esponenti di questi studi, ormai conosciuti anche in Italia, si trovano i nomi di Ranajit Guha, di Partha Chattarjee, di Gyanendra Pandey, di Dipesh Chakrabarty. Di quest'ultimo è assai noto il volume *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000, di cui esiste anche l'edizione italiana *Provincializzare l'Europa*, trad. it. di M. Bortolini, Meltemi, Roma 2004.

<sup>54</sup> Una selezione di saggi tratti dai cinque volumi di *Subaltern Studies* pubblicati tra il 1982 e il 1987, è uscita nel 1988: R. Guha – G. C. Spivak (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford 1988. Una selezione da questo volume è stata pubblicata in italiano: S. Mezzadra (a cura di), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona 2002.

<sup>55</sup> Cfr. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, cit., pp. 94-96, 237 e sgg.

<sup>56</sup> Cfr. R. Guha, *La storia ai limiti della storia del mondo*, trad. it. di R. Sanga, Sansoni, Milano 2003. Nel volume Guha ha incluso uno scritto di Tagore su questo tema (cfr. R. Tagore, “Appendice. La storicità nella letteratura”, in *ivi*, pp. 119-23).

<sup>57</sup> Cfr. G. C. Spivak, *Critica della Ragione Postcoloniale*, trad. it. di A. D'Ottavio, Meltemi, Roma 2004, capitolo primo.

Né l'interesse degli asiatici si limiterà al terreno storico. Anche i filosofi, gli studiosi di letteratura e di religioni, accanto agli antropologi, non mancheranno di sottoporre ad accurato esame le opere del tedesco, in particolare i testi in cui Hegel parla dell'India, aprendo il terreno a una visione dell'Asia spogliata dalle incrostazioni idealiste, colonialiste e orientaliste. Ma ciò che importa mettere in rilievo, è l'ormai stabilito collegamento tra est e ovest, tra *Asian Studies* ormai fiorenti in molte università d'élite degli Stati Uniti, e studiosi formati in continenti diversi, che contribuiscono a riutilizzare un pensiero proveniente dall'Europa dell'Ottocento, rovesciandone le premesse, e facendolo slittare ancora in altre imprevedute e imprevedibili direzioni. Ormai, anche l'economia mondiale dà loro una mano.<sup>58</sup>

\* \* \*

Nel dicembre 1978 si svolge a Cotonou (Benin) un convegno internazionale di filosofi africani francofoni e anglofoni su "La filosofia e lo sviluppo delle scienze in Africa". Una fotografia diffusa su internet mostra Jacques Derrida, circondato di giovani sorridenti, invitato a pronunciare un discorso d'apertura il cui argomento è "La crisi dell'insegnamento della filosofia". La conferenza riprende i temi cari al collettivo GREPH contro la riforma Haby che in Francia minaccia di eliminare la filosofia dalle materie principali insegnate a scuola, preludio ai cambiamenti in senso scienziata-informatico che di lì a poco avrebbero preso il sopravvento nei progetti governativi dedicati alla formazione superiore. Mentre da un lato egli dipinge con pochi tratti la situazione alla fine degli anni Settanta, epoca in cui vacilla «l'autorité de la philosophie, son autorité à la fois autocritique et onto-encyclopédique»<sup>59</sup>; dall'altro, Derrida non può che constatare che se quanto ha appena descritto riguarda paesi europei e occidentali, le popolazioni, le nazioni e gli stati africani si trovano di fronte a una situazione molto diversa: il processo di decolonizzazione. In Africa, egli dice, non c'è alcun bisogno né di importare né di auto-ripetere la filosofia occidentale, e neanche di condividere la sua crisi, di riappropriarsi di quei valori che la hanno sostenuta per secoli. Nell'autoritrarsi «comme cette sorte d'Africain déraciné que je suis, né a Alger dans un milieu dont il sera toujours difficile

<sup>58</sup> Cfr. in particolare R. Inden, *Orientalist Constructions of India*, in «Modern Asian Studies», n. 2, 1986, pp. 401-46; R. O'Hanlon, *Recovering the Subject. Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia*, in «Modern Asian Studies», n. 1, 1988, pp. 189-224. Sono inoltre intervenuti con una rilettura critica assai interessante, P. Cheah, *Universal Areas: Asian Studies in a World in Motion*, in «Traces: A Multilingual Journal of Cultural Theory and Translation», n. 1, 2001, pp. 37-70, e A. Mandair, *The repetition of Past Imperialisms: Hegel, Historical Difference, and the theory of Indic Religions*, in «History of Religions», n. 1, 2005, pp. 277-99; Id., *Hegel's Excess: Indology, historical difference and the post-secular turn of theory*, in «Postcolonial Studies», n. 1, 2006, pp. 15-34. Imprescindibile, su questi punti, il volume di Appadurai, *Modernità in polvere*, cit.

<sup>59</sup> J. Derrida, *La crise de l'enseignement philosophique*, [www.jacquesderrida.com.ar/frances/crise.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/crise.htm), p. 2.

de dire s'il était colonisant ou colonisé»<sup>60</sup>, egli prosegue invitando i suoi ascoltatori a rifiutare sia il modello semplice della riappropriazione, che quello altrettanto semplice dell'opposizione o del rovesciamento.<sup>61</sup>

Questa è infatti la sfida che si presenta ai filosofi africani, come non hanno mancato di mettere a punto gli scritti di intellettuali come Valentin Mudimbe o Odera Oruka, che hanno ben presente Hegel quando si pongono il problema di quali siano le scelte strategiche più indicate su cui indirizzare lo sviluppo di una filosofia africana.<sup>62</sup> Le odiose pagine delle *Lezioni di filosofia della storia* (quelle in cui l'umanità in Africa vive «in quello stato di barbarie e di selvaticità, in cui essa non costituisce ancora un principio integrante per la genesi della civiltà»<sup>63</sup>) sono spesso citate a emblema di una cultura e di una mentalità con la quale non è certo possibile confrontarsi oggi né che è possibile riprendere. Tuttavia, la discussione su questi argomenti da parte degli intellettuali africani non si limita a constatare vicoli ciechi o impossibili ripensamenti (per decenni l'interrogativo angoscioso che si ripete da un anno all'altro, trasportando attraverso i mari l'ombra minacciosa di Hegel, è: «esiste una filosofia africana?»<sup>64</sup>); né giustamente essi mostrano di chiudersi nella mera rivalutazione di un pensiero le cui radici affondano in una sapienza «sagace», secondo una fortunata espressione di Oruka.<sup>65</sup> Nei primi anni Ottanta, un vivace scambio che coinvolge filosofi che studiano e viaggiano tra America del Nord e Africa, introduce in terra africana elementi provenienti dal dibattito teorico che agita da tempo gli ambienti della critica letteraria statunitense e l'inquietudine di carattere politico-culturale che percorre le aree dei *black studies*, degli *afro-american* e dei *caribbean studies*.<sup>66</sup> Lo spettro di Hegel si ripresenta con periodica puntualità,<sup>67</sup> ma all'interno di un contesto reso assai più problematico da alcune originali ricerche avviate tra la fine degli anni Ottanta e il decennio successivo.

<sup>60</sup> Ivi, p. 4.

<sup>61</sup> Cfr. ivi, pp. 4-5.

<sup>62</sup> Cfr. V.Y. Mudimbe, *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa*, in «African Studies Review», n. 3/4, 1983, pp. 133-54. Si tratta di un'ottima rassegna bibliografica su questo argomento. Si veda anche la raccolta: H. Odera Oruka (a cura di), *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Brill, Leiden 1990.

<sup>63</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 239.

<sup>64</sup> Cfr. su questo punto il contributo di L. Outlaw, «African «Philosophy»: Deconstructive and Reconstructive Challenger», in H. Odera Oruka (a cura di), *Sage Philosophy*, cit., pp. 223-48, e più di recente: O. Taiwo, *Wxorixising Hegel's Ghost: Africa's Challenge to Philosophy*, in «African Studies Quarterly», n. 1, 1997, [www.africa.ufl.edu/asq/v1/4/2.htm](http://www.africa.ufl.edu/asq/v1/4/2.htm).

<sup>65</sup> H. Odera Oruka, «Philosophical Sagacity in African Philosophy», in Id. (a cura di), *Sage Philosophy*, cit., pp. 41-51. Si vedano anche le opportune critiche rivolte a questa prospettiva da L. Keita, «Contemporary African Philosophy: the Search for a Method», in ivi, pp. 205-22.

<sup>66</sup> Cfr. il saggio di L. Outlaw, *op. cit.*

<sup>67</sup> Per esempio nel saggio di R. Kuykendall, *Hegel and Africa. An Evaluation of the Treatment of Africa in The Philosophy of History*, in «Journal of Black Studies», n. 4, 1993, pp. 571-81.

Del tutto nuove sono infatti le soluzioni offerte dagli africani che studiano in Europa e negli Stati Uniti, e dagli afroamericani che tornano nella terra di antenati ormai lontani; l'andirivieni tra i continenti rimescola le carte della ribellione antirazzista e della imitazione post-colonialista producendo un fecondo approfondimento critico, e in particolare consente – come già visibile tra gli intellettuali asiatici – di ricomporre un quadro storico-culturale dove centri e periferie sono ormai difficilmente separabili.

Concentrarsi sulle specifiche circostanze storiche di una condizione umana sfruttata e marginalizzata per secoli ha infatti consentito di individuare alcune strade non ancora esplorate della stessa storia europea, quando analizzata da una prospettiva inconsueta: questo il contributo principale di ricerche come quella dell'anglo-guyanese Paul Gilroy, studioso di studi culturali. Pubblicato con il titolo *The Black Atlantic*, il libro è dedicato a ricostruire una vera e propria controcultura della modernità che si configura dalla fine del Settecento in avanti ed estende le sue propaggini fino a oggi. Con lo scopo di combattere ogni facile certezza relativa all'identità razziale e alla purezza delle origini, nel libro diventano centrale gli spazi occupati insieme da bianchi e neri, non la loro contrapposizione. Con l'appellativo di «Atlantico nero», spiega Gilroy, «ho cercato provvisoriamente di dare un nome deterritorializzato, molteplice ed antinazionale all'affinità o "identità di passioni" tra diverse popolazioni nere». <sup>68</sup> Gilroy ha esaminato le biografie e l'attività di un certo numero di intellettuali neri che per oltre un secolo e mezzo hanno viaggiato e lavorato all'interno di contesti transnazionali, pur conservando un rapporto di forte attaccamento alla terra d'origine. A tale scopo, come spiega nel secondo capitolo del suo libro, non ha esitato a rivolgersi a Hegel (ricordando che W. E. Du Bois aveva studiato per due anni a Berlino alla fine dell'Ottocento e riteneva il filosofo tedesco uno dei suoi riferimenti prediletti) <sup>69</sup>; e ha considerato la *Fenomenologia* come il testo che gli ha permesso di attribuire all'Illuminismo una funzione diversa da quella tradizionale, e meglio di qualsiasi altro è servito a mettere a fuoco i modi diversi con cui la modernità nasce intimamente associata alla schiavitù. <sup>70</sup>

\* \* \*

<sup>68</sup> Cfr. P. Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, trad. it. di M. Mellino e L. Barberi, Meltemi, Roma 2003; Id., "Lavori di percorso, percorsi di lavoro: l'Atlantico nero e la politica dell'esilio", in I. Chambers – L. Curti (a cura di), *La questione post-coloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori, Napoli 1997, p. 32.

<sup>69</sup> Su questo punto cfr. W. Siemerling, *W.E.B. Du Bois, Hegel and the Staging of Alterity*, in «Callaloo», n. 1, 2001, pp. 325-33.

<sup>70</sup> P. Gilroy, *op. cit.*, in particolare le pp. 53 e sgg. Intorno al razzismo presente nella filosofia illuminista europea, cfr. R. Bernasconi, *Will the Real Kant please Stand Up: the Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy*, in «Radical Philosophy», n. 117, 2003, pp. 13-22, e la replica di J. McCarney, *Hegel's Racism? A response to Bernasconi*, in «Radical Philosophy», n. 119, 2003, pp. 1-6.

Proprio intorno alla questione della schiavitù prende le mosse un recente contributo sulla *Fenomenologia*, nel quale assistiamo a un ulteriore “slittamento” del suo autore. O forse sarebbe meglio dire che si tratta del ritorno a un punto di partenza precedente.

Annidato nel cuore più profondo della teoria politica illuminista, il discorso intorno agli schiavi fin dalla seconda metà del XVIII secolo si trovò a essere condannato in linea da principio dai principali rappresentanti di una ideologia avanzata, ma accettato sia da conservatori che da rivoluzionari come una condizione inevitabile per lo sviluppo di quel progresso di cui alcuni si dicevano accaniti sostenitori. Nei fatti, scrive Susan Buck-Morss (autrice, nel 1989, di uno dei più importanti studi su Walter Benjamin in lingua inglese<sup>71</sup>), «la coesistenza paradossale del discorso della libertà e della pratica della schiavitù connotò l’ascesa di una serie di nazioni europee nel contesto dell’economia globale premoderna».<sup>72</sup>

La studiosa di filosofia politica segue le contraddizioni del pensiero democratico intorno alla schiavitù concentrandosi sui giacobini neri delle Antille – la rivolta di autoliberazione guidata da Toussaint L’Ouverture nella ricca colonia di Santo Domingo, all’epoca abitata da 500.000 schiavi neri, che diede vita all’abolizione della schiavitù e all’adozione di una costituzione scritta da Toussaint, ritenuta tra le più avanzate dell’epoca. L’esperienza di libertà durò dal 1794 al 1800; soffocata nel 1802 da Napoleone; il suo principale protagonista fu deportato e morì nel 1803 in una prigione a Fort de Joux, vicino al massiccio del Giura. L’esperimento di Santo Domingo non finì del tutto, poiché il comandante ed ex-schiavo Jean-Jacques Dessalines dichiarò nel 1804 l’indipendenza dalla Francia e la fine dello status di colonia, rifiutando obbedienza al governo francese. Prima che la ribellione fosse definitivamente domata, ancora per qualche anno gli europei che avevano sostenuto la rivolta seguirono con grande attenzione lo svolgersi degli eventi, organizzandosi in associazioni come quella degli *Amis des Noirs*, scrivendo articoli e perfino poemi in appoggio agli schiavi ribelli (Wordsworth intitolò un sonetto nel 1803: *A Toussaint L’Ouverture*), e pubblicando lunghi servizi di cronaca su periodici come il tedesco *Minerva*.

Per Buck-Morss, queste circostanze e i documenti che provano l’attenzione con cui Hegel seguiva l’evoluzione della rivolta ad Haiti, costituiscono una spiegazione assai convincente di quanto gli eventi avessero fornito materiali importanti per l’ideazione e stesura – proprio in quegli anni – della *Fenomenologia* e di alcune sue parti politicamente più audaci; in special modo di alcune sezioni, come le pagine famose sulla dialettica tra servo e padrone. Per ragioni diverse, sia la critica marxista che quella più conservatrice hanno entrambe contribuito in qualche modo a mettere in secondo piano il rapporto esistente tra Hegel e Haiti, e il fatto che il filosofo, nel

<sup>71</sup> S. Buck-Morss, *The Dialectic of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge 1989.

<sup>72</sup> Ead., “Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804”, cit., p. 22.

periodo della maturità, non fu affatto coerente con quanto aveva sostenuto negli anni giovanili, e finì per avallare l'idea che la schiavitù andava eliminata gradualmente e non abolita all'improvviso.

Recuperare dal silenzio queste ambivalenze e oscillazioni, conclude Buck-Morss, mettere in evidenza la centralità di quella fiammata libertaria, «può giovare a riscattare l'idea di una storia universale dell'uomo dagli usi che ne ha fatto la dominazione bianca». <sup>73</sup>

Due anni più tardi dalla pubblicazione di questo saggio, nel corso di una intervista a pochi mesi dall'abbattimento delle Torri di Manhattan, Buck-Morss si è soffermata ancora sul significato che ha inteso dare alla ricostruzione di un frammento nascosto dietro e dentro alle pagine della *Fenomenologia*, e sull'importanza di una strategia di ricerca in senso anti-, o non-disciplinare. Coerentemente con alcuni lavori precedenti sul crollo dell'impero sovietico e sulla fine di un immaginario rivoluzionario <sup>74</sup>, viene disegnato un nuovo progetto che ha come scopo quello di articolare una genealogia culturale della globalizzazione. Una volta mutata la geografia politica del mondo, occorre cominciare a disegnarne una nuova nella quale le direzioni non sono più quelle est-ovest: «guardare il globo dalla prospettiva di Haiti è liberatorio, perché rende estraneo ciò che è familiare. [...] non si tratta di sostituire le direzioni est-ovest con altre dove le coordinate sono quelle nord-sud; il vero sforzo è quello di visualizzare il globo senza un centro». <sup>75</sup>

Ricollegandosi alla problematica aperta da Gilroy, Buck-Morss si fa sostenitrice della necessità di decentrare la discussione storica, evitando di privilegiare gli stati-nazioni e i movimenti di liberazione nazionale allo scopo di elaborare una vera e propria nuova archeologia della conoscenza, di cui *Black Atlantic*, *Hegel e Haiti*, insieme ad altre ricerche che ormai cominciano a pubblicarsi, possano essere considerate vere e proprie lavori genealogici per individuare «le *Urformen* della resistenza globale». <sup>76</sup>

<sup>73</sup> Ivi, p. 41.

<sup>74</sup> Cfr. S. Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: the Passing of Mass Utopia in East and West*, MIT Press, Cambridge 2000.

<sup>75</sup> Il testo completo dell'intervista, condotta insieme a Laura Mulvey e Marquand Smith è apparsa in «Journal of Visual Studies», n. 3, 2002, pp. 325-40. Una versione ridotta, da cui è tratta la citazione, è pubblicata nella raccolta di scritti di S. Buck-Morss, *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left*, Verso, London 2003, p. 123.

<sup>76</sup> Ivi, p. 121.



ROSSELLA BONITO OLIVA

CAPACITÀ E POSSIBILITÀ.  
UNA RIFLESSIONE SULLE IMPLICAZIONI  
DELLA LIBERTÀ INDIVIDUALE  
TRA DIRITTI E NORME

1. *Un passo avanti*

La decostruzione secondo Derrida permette di cogliere sintomi sotterranei di problemi ed enunciazioni di terapie per saggiare la possibilità di fare un passo oltre la filosofia.<sup>1</sup> In questo senso vorremmo soffermarci su un punto che è stato variamente affrontato nel dibattito contemporaneo usando come controcanto due figure centrali della storia della filosofia – Aristotele e Hegel – non per fare un esercizio rigorosamente storiografico. La nostra domanda insiste sulla possibilità di pensare la libertà al di là dell'alternativa positiva/negativa – così come il problema è stato impostato da Berlin<sup>2</sup> – per comprendere tutti i possibili slittamenti di significato di questo termine nel momento in cui il limite che identifica e rende pensabile le varie declinazioni dell'esistenza umana, da qualsiasi punto si voglia partire e in qualsiasi ampiezza di spettro la si voglia considerare, richiede un aggiustamento critico in considerazione della complicazione del quadro in cui si gioca tutto ciò che attiene l'umano: la dimensione esistenziale, lo spazio politico, la cornice culturale nell'intervallo mai risolto tra particolare e universale, individuale e comunitario. L'universalismo rimane un principio regolativo poco efficace e i modelli culturali occidentali non reggono la sfida del movimento incrociato e contraddittorio della globalizzazione e delle moltitudini, dell'inasprimento dei confini identitari e del progressivo aumento dei

<sup>1</sup> Un passo in questo senso J. Derrida lo intraprende nell'opera del 1974 *Glas*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006.

<sup>2</sup> I. Berlin impegna gran parte della sua riflessione sulle declinazioni possibili della libertà, al di là della conferenza tenuta a Oxford nel 1958 su *Due concetti di libertà*. L'intero percorso è ora raccolto in I. Berlin, *Libertà. Etnografia e storia di una società di antico regime*, a cura di H. Hardy – M. Ricciardi, trad. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2005.

flussi migratori; ci troviamo – direbbe Hegel – dinanzi a una contraddizione sempre crescente.<sup>3</sup>

I meccanismi di identificazione, le lotte di liberazione, le spinte all'omologazione delle culture e gli stessi organismi internazionali si rivelano impotenti nel governo, nel controllo, negli interventi in vista della salvaguardia dei diritti umani, della libertà come spazio del poter essere altrimenti come dimensione di una vita propriamente umana. In realtà i nodi stessi della questione – individualismo e comunitarismo, libertà soggettive e strutture del politico – pur permanendo come chiavi di lettura del post-moderno – non risolvono i problemi aperti in questa dimensione storica complessa e diversificata. Non è soltanto questione di multiculturalismo, quanto dell'assunzione di una trasformazione radicale della scena in cui si rende necessario un ripensamento critico, o meglio una problematizzazione di categorie che rendono più indefiniti i limiti nei quali si dà e si rende pensabile ciò che potremmo definire il poter essere altrimenti. Non si tratta soltanto di comprendere il punto di dissolvimento del senso dell'esperienza umana, recuperando semplicemente quanto è stato lasciato sullo sfondo dalla cultura moderna e post-moderna. Non si tratta di diagnosi di morti più o meno annunciate, di capovolgimenti di categorie, di rovesciamenti di fronte, di riconoscimenti di differenze, si tratta di altro, o meglio di altri e di tutto questo insieme. Bisogna prendere atto di una contaminazione di visioni del mondo, di fedi, di modelli che richiede un passo oltre le contrapposizioni, le mediazioni e le sintesi in direzione di uno spazio intermedio – prima della mediazione e della comunicazione – in cui si sedimentano gli incroci, le coesistenze tra espresso e inespresso.

La questione è infatti recuperare sul piano della riflessione la relazione più che l'origine e la fine, in cui insieme di elementi si aggregano diversamente, senza che sia possibile isolarli in vista di una messa in ordine. Su questa via soltanto si può aprire un poter essere altrimenti in cui eticamente garantire una libertà che non si giochi sull'addomesticamento e l'omologazione: una libertà negativa in vista di una libertà positiva che avrebbe ben poco da giocare, se non perpetuare astrazioni e discipline. Come dice Anders, non si tratta solo di ripensare, ma di mettere in moto l'immaginazione etica per ricostruire un profilo dell'umano che nella sua diversificazione non disperda la condizione della comunicazione e del riconoscimento, tracciata già nei nostri neuroni.<sup>4</sup> È in gioco quella complessità da cui si dischiude ogni possibilità il cui passaggio all'atto non risolve l'opacità di

<sup>3</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *La contraddizione sempre crescente*, manoscritto editato con testo tedesco a fronte da R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 6-11; si veda anche il prezioso commento alle pp. 15-58.

<sup>4</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in particolare pp. 27 e sgg. Sul tema del riconoscimento portato già nella disposizione biologica si veda anche P. Virno, *Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento*, in «Forme di vita», n. 2/3, 2004, pp. 198-206.

quanto precede quel passaggio stesso.<sup>5</sup> Liberare la forza dell'opacità più che la trasparenza dell'enunciazione, la traccia di un'incompletezza più che la consistenza di un risultato, fermandosi nell'intervallo tra la possibilità e l'atto, nella zona intermedia: un inespresso o un irrapresentabile o un incommunicabile che restituisce l'ambiguità di ogni processo di identificazione dell'umano. Non è l'ennesima scena di un tribunale della cultura, secondo l'esempio di Marquard<sup>6</sup>, che legittima il diritto delle differenze, per rimettere in gioco minoranze, per arricchire di nuovi soggetti e nuove presenze le rappresentazioni dell'uomo, la qual cosa restaurerebbe l'ennesima operazione di sostituzione di un più autentico di contro a una falsa credenza. La storia non è trascorsa invano, capacità e possibilità non si danno come altro assoluto della necessità, ma sono intimamente contaminate da processi di identificazione e di imitazione che dislocano continuamente il piano dell'espressione e dell'azione. È questa in fondo la figura che miticamente si estende sulle operazioni – da Bhabha, a Chakrabarty, Taylor, Geertz a Sen – che rinunciano al gioco di polarizzazioni e rivendicazioni per ricostruire la traccia di una continuità/discontinuità nelle voci dell'umano. Non è un caso che testi che riflettono sulla complessità di questioni quali il diritto dei popoli, la compatibilità tra libertà, razionalità e economia, culture egemoniche e culture subalterne non insistono sull'oltrepassamento di modelli interpretativi, soffermandosi piuttosto sulla loro inefficacia, sulla resistenza degli eventi e delle realtà concrete a ogni unilaterale lettura.

Più utile è riflettere sulla valenza del termine libertà all'interno del gioco tra diritti e norme, là dove questi articolano l'azione umana tra poter essere e dover essere a partire da un territorio in cui si addensano contenuti, pregnanze simboliche, stratificazioni culturali inconse il cui fenomeno comporta dislocazioni, ambiguità, spostamenti che non individuano un non-ancora, un da-venire o qualsiasi figura in cui noi possiamo immaginare un altro o un altrove secondo un ordine gerarchico. Si ha in qualche modo l'effetto di un'opacità che soltanto nella sua negazione si rende disponibile a un'interpretazione univoca. Esiste una difficoltà per l'identità che contiene sempre l'altro – incluso, assimilato, metabolizzato – della differenza – vissuta nell'ambiguità della subordinazione, della violenza, ma anche nel bisogno di riconoscimento e di spinta alla ribellione. Questa la stratificazione di significati nell'espressione di differenze presente negli scritti di Fanon, che narrano del suo disorientamento nell'esercitare il suo sapere medico nella realtà algerina, sentendosi nel doppio della figura di sé (immigrato) e dell'altro (acculturato nel sistema occidentale), nell'infinito rinvio tra pelle nera e maschera bianca, in cui ne va del proprio desiderio di riconoscimento, come della capacità di riconoscimento dell'altro, in cui sempre si mette

<sup>5</sup> Cfr. B. Stiegler, *Passare all'atto*, trad. it. di E. Imbergamo, Fazi, Roma 2005.

<sup>6</sup> Cfr. O. Marquard, "Esoneri. Motivi di teodicea nella filosofia dell'epoca moderna", in *Apoloogia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 93-115.

in gioco come individuo.<sup>7</sup> Una complessa relazione tra due superfici – la pelle e la maschera – che manifestano, nascondendo. In questo quadro lo psichiatra europeizzato si trova dinanzi allo scacco del sapere/potere già all'interno di se stesso, facendosi questione a se stesso. Fanon ricorda la difficoltà dell'identificazione là dove l'originario guardarsi si spezza nella duplicazione dei raggi tra l'Io che guarda il Me e il Me che guarda l'Io diffratto dalla pelle nera. Non si tratta di un semplice vissuto psichico, piuttosto della difficoltà dell'identificazione come processo del passare all'atto, al poter essere altrimenti là dove il primitivo riflesso di sé implica una negazione di differenze non omologabili: la pelle nera, la differenza sessuale, la differenza corporea, la distonia emozionale. Studente dalla pelle nera in un paese bianco e poi medico in un paese in rivolta per la conservazione del proprio patrimonio culturale, l'esperienza di Fanon vive un contraccolpo continuo, uno spaesamento in cui saper fare e poter fare si incrociano con piani di resistenza interna ed esterna. In definitiva è l'articolazione stessa in cui capacità e possibilità passano all'atto in esistenze nella contaminazione di istanze di controllo, di disciplina, di gerarchizzazione che rinvia a strategie più che a responsabilità e a sovranità simbolicamente rappresentabili.<sup>8</sup> Voci dissonanti si annunciano già all'interno della cultura e dei valori dell'Europa là dove si colgono le discordanze rispetto a un modello non solo ideale, ma soprattutto performativo, in cui capacità e possibilità, essere in condizioni-di e essere legittimato-a non si coniugano più.

## 2. Tramonto della civiltà e crisi della cultura

La diagnosi della patologia della libertà<sup>9</sup> condotta tra le due guerre mondiali, la prima delle quali aveva messo a nudo tutta la violenza e la rimozione delle differenze nei modelli della cultura europea, ha infranto l'identificazione di cultura e progresso come quella di libertà e mondo comune. La civiltà maledetta ha prodotto secondo Th. Lessing un *ethos* sostanzialmente distonico e costrittivo<sup>10</sup>, per cui l'unica via d'uscita è il rifugio nel fuori, nel ritorno alla foresta<sup>11</sup>, come luogo fantasmatico di fuga verso il primitivo e

<sup>7</sup> F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996, p. 13: «La civiltà bianca, la cultura europea, hanno provocato nel nero una deviazione esistenziale. Dimostreremo altrove che spesso quella che viene chiamata l'anima nera è una costruzione del Bianco. Il Nero evoluto, schiavo del mito negro, spontaneo, cosmico, in un dato momento sente che la sua razza non lo comprende più. Oppure che egli non comprende più la sua razza».

<sup>8</sup> Sono A. Sen prima e M. Nussbaum poi a creare il corto circuito tra il tema delle capacità con aspetti economici, politici, sociologici, filosofici. Più che citare le innumerevoli testimonianze di questi due autori, preferiamo rinviare al volume di S. F. Magni, *Etica delle capacità*, Il Mulino, Bologna 2006 che bene mette in evidenza le specificità, come le ambiguità teoriche dei due pensatori.

<sup>9</sup> Cfr. G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, trad. it. di F. Fissetti, A. Stricchiola, R. Russo, Palomar, Bari 1994, pp. 53-96.

<sup>10</sup> Cfr. Th. Lessing, *La civiltà maledetta*, trad. it. a cura di V. E. Russo e U. Ladini, Pironti, Napoli 1984.

<sup>11</sup> E. Jünger, *Trattato del ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano 1990, pp. 95-96: «[Là dove l'uomo incontra se stesso] si produce l'incontro tra l'uomo che viaggia a bordo della nave

di rigenerazione. In figure filosofiche diverse cresce una riflessione critica nei confronti di una civiltà ormai esangue e priva di forza vitale, come suggerisce Spengler.<sup>12</sup> L'impolitico mette a nudo la deriva massificante, la progressiva disumanizzazione del mondo comune mantenuto in vita dalla forza di un potere interessato a un uomo senza qualità e senza particolarità, rassicurato dalla legge, ma insieme sacrificato pregiudizialmente nella sua specificità. L'inautentico chiude in qualche modo la possibilità stessa del decidersi all'umano nella rassicurante dimensione del "Si".<sup>13</sup> L'individuo sembra destinato in fondo ad essere esecutore di un copione già scritto in un teatro delle marionette, a cui manca però la scena finale del trionfo dell'umano. In definitiva l'imitazione prende il sopravvento sui processi di identificazione che soli muovono il movimento e la rivitalizzazione tra le comuni stratificazioni culturali e la loro declinazione specifica nell'individuo. L'oggetto delle interrogazioni è l'uomo stesso nelle riflessioni in cui si denuncia una «esperienza di seconda mano»<sup>14</sup>, una sua perdita del senso, una mancanza di pregnanza dell'etico nella schizofrenia prodotta nell'individuo tra dover essere e bisogno di riconoscimento.

In realtà il gioco moderno della polarizzazione e del conflitto mantiene sulla scena sempre lo stesso gioco delle parti, lasciando sul fondo il poter essere altrimenti in cui capacità e possibilità – la dimensione della libertà – sopravvivono all'interno di una rappresentazione dell'uomo configurata da una sequenza che mutando le sue coordinate non scioglie il nodo dell'essere singolare/plurale di ogni esistenza.<sup>15</sup>

Se la soggettivazione si è rivelata una pratica di addomesticamento e di neutralizzazione delle differenze, piuttosto che di familiarizzazione e di cura del Sé – come ha mostrato Foucault<sup>16</sup> – ha anche messo allo scoperto la difficoltà e la complessità della nozione di soggetto, in quanto padrone e regista in casa propria nella tradizione filosofica moderna occidentale. Procedure di decostruzione impegnate a risolvere il disagio della civiltà individuato da

[...] e l'uomo che rimane nel bosco [...] l'uomo del progresso, del movimento e delle manifestazioni storiche deve fare i conti con la propria essenza imm modificabile, sovratemporale».

<sup>12</sup> O. Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, Longanesi, Milano 1970, pp. 78-79: «il tramonto dell'Occidente significa [...] il problema stesso della civilizzazione» in quanto «le civiltà [...] rappresentano una fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione».

<sup>13</sup> Si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, § 27: «Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo "gli altri", quasi per nascondere, la propria essenziale appartenenza ad essi [...] gli altri dileguano ancor di più nella loro particolarità e determinatezza». È in questo spazio che il «Si» «esercita la sua tipica dittatura», dove «la medietà sorveglia ogni eccezione». Più a monte a cogliere i dispositivi della de-personalizzazione messi in atto nella cultura occidentale si spinge R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

<sup>14</sup> Sull'espressione si veda A. Gehlen, «Della natura dell'esperienza», in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1989.

<sup>15</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.

<sup>16</sup> Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, in part. pp. 3-21.

Freud, hanno smascherato lo spessore ideologico di questo modello declinato su una serie di principi identitari, logocentrici, narcisistici messi alla prova da eventi che hanno scardinato il profilo unitario e in crescita dell'umano per mostrare nella loro nudità i meccanismi e le legittimazioni di potere in essi nascosti. La dimensione del fare si delinea nella garanzia della sicurezza della vita in vista di un compito più alto che introduce una cesura tra la datità e l'acculturamento. Non si può parlare però soltanto di una messa in ordine per così dire estrinseca e arbitraria, ma anche della risposta a un'istanza che accompagna, determinando, l'esistenza umana instabile, fragile, contingente, alla continua ricerca di un confine, di una determinazione, di una stabilità che la metta al sicuro da una condizione, sospesa, come il ponte di Kafka, su un abisso o nell'intervallo<sup>17</sup>, o, secondo l'espressione di Scheler, tra un vuoto del cuore e un vuoto del mondo.<sup>18</sup> Se la civiltà è fonte di disagio e l'io non è padrone in casa propria, tanto la formazione quanto la casa aderiscono al movimento del bisogno umano di determinazione.

Si tratta in fin dei conti di una forma di complessità che passa sotto traccia nelle semplificazioni, in cui processi di agglutinamento dell'identificazione e dei comportamenti incidono come spine sui corpi resi docili<sup>19</sup>, sull'elasticità della natura umana, lasciandosi sempre più alle spalle un comune plurale, ignorandolo anche là dove esso si sia prodotto, in quanto non viene messo in circolo, tanto meno legittimato da una cultura egemonica, che decide del potere sull'umano più che del potere dell'umano. Individuo e comunità, libertà soggettiva e stato di diritto, autenticità e inautenticità si divaricano sempre di più lasciando crescere il senso della perdita dell'umano, di cui si rappresentano i rischi nella consapevolezza – presente per esempio in Plessner – che il tramonto della civiltà non ha risolto il legame tra antropologia e politica, tra forme di rappresentazione e forme di vita dell'umano stesso.<sup>20</sup>

Nella dimensione storica della natura umana è possibile rintracciare il filo di strutture che non risolvono una volta per tutte l'instabilità e l'inquietudine dell'enigma dell'uomo, rendendo crisi e tramonto passaggi fisiologici di una natura intrinsecamente eccedente, perciò insieme e ambigualmente bisognosa di limiti e allergica a ogni limite assoluto. In questa cornice il poter essere tutto – secondo la definizione hegeliana – si configura in un movimento di soggettivazione in cui ogni singolarità fa proprio il terreno

<sup>17</sup> F. Kafka, "Il ponte", in *Tutti i racconti*, trad. it. a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970, vol. II, pp. 110-11.

<sup>18</sup> Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000, in part. pp. 118-19.

<sup>19</sup> «La spina [del comando] penetra profondamente nell'intimo dell'uomo» per poi tornare alla luce a distanza di anni (E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 2002, p. 368). Sull'interiorizzazione del comando nei «corpi docili», cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, pp. 147 e sgg.

<sup>20</sup> Cfr. a questo proposito H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, trad. it. a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001.

dell'universale come casa propria, al cui interno si attua una vera e propria metabolizzazione o traduzione da un registro all'altro, in cui il chiuso mondo particolare si dischiude al mondo universale riducendo ogni estraneità. La casa protegge insieme l'invisibile e il visibile. Condizione necessaria di questa possibilità è la trama sotterranea dell'appartenenza inconscia e emotiva a un nucleo comune – la notte della conservazione la chiama Hegel – senza la quale non si darebbe nemmeno l'individuazione di un proprio. La condizione originaria di estraneità – o meglio non appartenenza come non determinazione – dell'uomo nel mondo diviene tollerabile nel complesso e dialettico passaggio alla realtà spirituale come universo di tutti e di ciascuno. Là dove però si assiste a una cristallizzazione o a una gerarchia normativa tra i due momenti – il singolare e il comune – va a fondo il senso della stessa vita umana, di tutti e di ciascuno. In definitiva lo spazio tra essere in grado-di e essere legittimato-a si è assottigliato ancor prima che per la trasformazione della scena politica, per un affievolirsi del significato di ognuno dei due termini, per la selezione delle capacità in un'ottica funzionalista – si pensi soltanto alla enfattizzazione del lavoro come unica forma di rapporto reale con il mondo proposta da Jünger.<sup>21</sup> Nell'impoverimento degli spazi di legittimazione stretti nella morsa della generalizzazione e del controllo minuzioso dei comportamenti e nell'evanescenza di una realtà sempre più ridotta a immagine, l'uomo ha smarrito il senso del proprio limite, da cui solo si dischiude il poter essere altrimenti in cui ne va della consistenza del mondo e del destino dell'uomo.

### 3. Possibilità come poter essere altrimenti

Aristotele nell'*Etica nicomachea* sottolinea la specificità del mondo propriamente umano, là dove il divenire è comprensibile non – come nella caduta della pietra – secondo le regolari leggi della natura eterna, ma secondo il “poter essere altrimenti”, mettendo in gioco, contro la regolarità, la possibilità aperta da un agire il cui principio è teleologico, piuttosto che rigorosamente causale. In definitiva il poter essere come *dýnamis* o *enérghēia* passa all'attualità attraverso la rappresentazione degli scopi e la scelta dei mezzi per il loro raggiungimento nell'agire che ha la sua scena nello spazio comune della *polis* in cui il “senza misura del desiderio” trova la propria misura e la *dýnamis* la propria forma peculiare. È altrettanto noto il fatto che il passaggio dal troppo al poco nelle virtù delinea il perimetro dell'etico come seconda natura, dove *ēthikós* richiama a *ôikos*, l'essere a casa propria, il sentirsi familiare al mondo circostante, nel quale l'identificazione umana si articola nell'alveo della formazione e della conoscenza.

Se di libertà si può parlare in questo caso è perché il principio di articolazione della vita umana in tutte le sue funzioni, comuni a ogni vivente, si

<sup>21</sup> Cfr. E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, trad. it. a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano 1981.

sviluppa sotto la regia dell'anima intellettiva o del *noûs poiētikós* che traduce la vita in vita umana, non più-vita, ma più-che-vita, in cui il corpo stesso si dispone – nella postura, nell'uso degli arti, nella capacità della comunicazione attraverso il linguaggio – a incarnare quel poter essere altrimenti dell'uomo. Non perciò una qualità ulteriore per un vivente specifico, ma la possibilità più propria che riconfigura tutte le altre funzioni vitali. In altri termini ancor prima dell'agire in vista di uno scopo esterno, la prima forma di attività è la prassi in cui l'umano stesso si plasma dischiudendo lo spazio dell'altrimenti nella dimensione politica dell'animale dotato di linguaggio. Non è il caso di ricordare come e quanto nella riflessione aristotelica una cesura originaria consentisse a pochi la libertà fondamentale dalla fatica del corpo, l'esonero dalla preoccupazione per la soddisfazione dei bisogni primari affidata al lavoro degli schiavi.

Pur in questo limite però, il modello aristotelico mette l'accento sul poter fare grazie alla partecipazione e all'uso di capacità all'interno di un itinerario di identificazione dell'umano, reso preventivamente libero da ogni possibile differenza in cui poter fare e dover fare, il piano del diritto e il piano delle norme non turbano lo spazio dell'*éthos*. Si potrebbe dire che Aristotele mette in gioco la prassi all'interno di un movimento che apre all'azione nel perimetro di uno spazio agonale, ma non conflittuale e di un tempo senza salti e fratture. Non entra ancora in gioco l'articolazione tra natura e cultura, tra vita e forme così come sono analizzate e risolte nella loro continuità/discontinuità nell'universo rappresentativo moderno, il cui fuoco è occupato dall'immagine dell'uomo. Sorvolando sulla distanza tra Antico e Moderno, l'interrogazione porta comunque alla possibilità di pensare tutto quanto attiene all'umano come poter essere altrimenti tra diritto e norme, fuori da una strategia di polarizzazione che tende a un'identificazione verticalizzata in cui uno dei termini – alternativamente il diritto o la norma – possa porsi come surrogato dell'altro, in vista di una piena attualizzazione dell'umano. Già Hegel, che auspica un ritorno ad Aristotele proprio in vista della interpretazione delle pratiche di liberazione dell'umano nella dimensione politica, aziona la spia di uno sgretolamento delle condizioni dell'agire nel senso del poter essere altrimenti e la conseguente volontà di risistemazione di sintomi di una contraddizione crescente. È interessante in questo contesto provare a comprendere come la volontà di sistema più potente della nostra tradizione si trovi dinanzi all'*impasse* di una radicale trasformazione dell'uomo, in cui altrimenti e altrove dalla piramide della soggettivazione si segnalano possibili asimmetrie e distonie dell'universale processo ascendente della storia di cui in qualche modo siamo eredi.

#### 4. *Un passo indietro*

Hegel individua il movimento che abbraccia sin nell'inconscio il processo di identificazione, dall'assimilazione, alla relazione quasi simbiotica fino al conflitto servo-padrone per risolversi nel comune condiviso, sottolineando la fragilità e l'instabilità dell'Io moderno, in cui la contaminazione non



avviene semplicemente per subordinazione e aggregazione, ma implica una serie di passaggi in cui è chiamata in causa la forza della libertà soggettiva come *enérghēia* intrinseca all'umano, altrimenti ridotto alla ripetizione e all'imitazione nella seconda natura. In questo senso non sarebbe ipotizzabile per Hegel un ritorno all'animalità una volta che l'uomo abbia raggiunto l'appagamento di ogni bisogno e la riduzione di ogni disparità e ingiustizia sociale nell'univoco movimento della storia.<sup>22</sup> Se solo si pensa alla circolarità del processo dal terreno dell'umano all'aurora della coscienza – l'emergere della realtà spirituale – nella filosofia dello spirito soggettivo hegeliana si individuano continuamente momenti in cui la formazione si disloca sul piano performativo dell'imitazione e sul piano culturale dell'identificazione. L'emergere della coscienza chiama in causa ancor prima della relazione con il mondo, la relazione con il proprio interno, lì dove opacamente si agitano tracce dell'umano transindividuale. In fin dei conti esterno e interno si intrecciano continuamente a designare il fatto che il terreno, la casa dello spirito è un che di magmatico, definito e aperto insieme, al collasso allorché non tocca più il cuore degli uomini oltre che la ragione. Sono i momenti di trasformazione o di rottura a portare allo scoperto la "contraddizione sempre crescente", disorientando gli individui e delimitando lo spazio per un passo ulteriore in cui il vecchio mondo cade come un involucro che non tiene più e qualcosa di nuovo si prepara sotterraneamente.<sup>23</sup> Nella dimensione della moderna libertà soggettiva non è ipotizzabile né la linearità del processo storico, se non assumendo il naufragio a cui sempre è esposto lo storico pensante dinanzi alle sanguinarie e crudeli pagine della storia reale degli uomini, né tanto meno l'assunzione di una condizione di emergenza continua a cui solo la decisione pone rimedio inaugurando propriamente il politico. In entrambi i casi la stabilizzazione come la polarizzazione e la drammatizzazione del politico ridurrebbero lo spessore della vita umana che, per esempio, nell'amore come unione dell'unione e della non-unione restituisce la sceneggiatura di una commedia sempre aperta, se e soltanto se, la cura delle ferite procede omeopaticamente dal tessuto del legame comune.

Lo spirito si nutre nella sua vitalità di tutte le capacità, come terreno fertile dell'umano formarsi, riconfigurandosi nei capovolgimenti di fronte e di *status* tra padrone e schiavo, contadini e borghesi nella cornice del comune. L'equilibrio tra diritti e doveri rafforza le capacità del cittadino di inoltrarsi nel poter essere altrimenti senza infrangere la cornice comunitaria nella quale si rafforza l'autonomia e la libertà positiva di ciascuno. Hegel è però ben consapevole del passaggio conflittuale che disegna lo spazio della sovranità e dell'esercizio dell'obbedienza che rende ogni individuo cittadino. Non a caso l'obbedienza apre alla libertà soggettiva sostituendo e dislocando il conflitto nell'atto di sottomissione.<sup>24</sup> Poter essere altrimenti richiede

<sup>22</sup> È l'ipotesi provocatoria avanzata da A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 501.

<sup>23</sup> Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, pp. 15-58.

<sup>24</sup> Il passaggio dalla coppia conflitto/sottomissione a quella obbedienza/comunità viene posta in evidenza da Hegel soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* tenute a Berlino nel

ad un tempo il riconoscimento della dipendenza dall'altro e la capacità di mettere a distanza il proprio narcisismo. Se il conflitto smaschera il gioco dell'imitazione, l'obbedienza risolve il conflitto nella rappresentazione del vincolo della reciproca dipendenza. Hegel non a caso pone la distinzione tra società civile – lì dove soltanto si parla di uomini, il luogo degli interessi e del loro conflitto/compensazione – e lo spazio della comunità etica in cui si gioca il vincolo, incompatibile con l'azzeramento delle differenze di uomini senza particolarità, in grado di riscaldare il cuore degli individui e di rinsaldare il comune al di là del conflitto. Queste due parti, l'una normativa, l'altra più propriamente politica, si rinviano dialetticamente, non è possibile perciò interrompere la circolarità tra il sentimento di fiducia reciproca e l'esperienza della libertà. In molti passaggi, però, non sfugge a Hegel la complessità, o meglio la precarietà di questo rinvio sia nello spazio della società civile, che nello spazio dell'universale della comunità etica: la questione della relazione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino, là dove i primi garantiscono la vita e il rispetto delle capacità di ognuno e i secondi lo spazio consentito dell'agire, in cui quella vita e quelle capacità accedono al poter essere altrimenti. La filosofia per Hegel dipinge grigio su grigio, non può ringiovanire, ma solo conoscere, lungo questo percorso dà figura ideale a una totalità leggendola nell'inquietudine della vita. Nel passaggio da individuo a cittadino dal punto di vista dei diritti e quindi della libertà come poter essere altrimenti – libertà insieme positiva e negativa – all'interno del principio di uguaglianza è data la misura della forza e la tenuta delle possibilità e delle capacità di tutti e di ciascuno, alla luce delle condizioni concrete di esistenza e di espressione dell'uomo.

Hegel, riflettendo sulla società civile, trova il precipitato concreto tra diritto come seconda natura e natura come bisogno di sicurezza economica. Al paragrafo 200 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si afferma: «La possibilità della partecipazione al patrimonio generale, il patrimonio particolare, è però condizionata, in parte da una propria base immediata (capitale), in parte dall'attitudine, la quale dal suo lato è di nuovo essa stessa condizionata da quello, ma poi dalle circostanze accidentali»<sup>25</sup>, nella loro molteplicità esse producono una diversità che fa la sua comparsa in tutti i gradi e le direzioni e ha per conseguenza «la disuguaglianza del patrimonio e delle attitudini degli individui». In questo punto Hegel sottolinea chiaramente un doppio dislivello, quello naturale a cui si aggiunge quello prodotto dalle circostanze, in definitiva dalle risultanti dell'organizzazione sociale all'interno degli interessi dei soggetti concreti. Se il fondamento del diritto nel mondo moderno sono le particolarità soggettive, la loro li-

1827/28 che precedono di qualche anno l'ultima edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* in cui Hegel introduce il tema della libertà soggettiva tra lo spirito soggettivo e lo spirito oggettivo. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, Guerini, Milano 2000, p. 253.

<sup>25</sup> Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, § 200.

bertà come poter essere, si comprende bene come tale elemento si trova ridotto nelle dinamiche reali della società civile che, in dipendenza dalla condizione economica o dallo stato sociale, può dilatare o comprimere attitudini e capacità dell'individuo.<sup>26</sup> Il fondo comune che sorregge e rafforza le capacità individuali non si traduce nell'effettiva uguaglianza. Sin dagli anni giovanili Hegel è consapevole dell'instabilità introdotta nel sociale dal dinamismo dell'economia industriale e dall'astrazione della libertà. Di fatto un processo di progressiva astrazione, che ha nell'industria e nel commercio il suo punto più alto, distingue masse, più che individui. All'astrazione della libertà viene meno il terreno proprio di un suo esercizio, nell'indistinzione delle prestazioni e nella divisione del lavoro, che porta con sé il progressivo ridursi del valore dell'individuo e della sua opera, sostituibili e resi superflui dallo sviluppo della ricchezza. Il movimento accentratore del capitale può determinare strati di povertà sempre più ampi – dice Hegel a Jena<sup>27</sup> – e la progressiva crescita della plebe. La plebe sfugge al vincolo sia pure strumentale della società civile; venendo meno i mezzi di sussistenza e il senso di appartenenza il vincolo statale si riduce alla forza della legge.<sup>28</sup> La plebe vive in una condizione di confine tra l'interno e l'esterno della comunità, generando un continuo pericolo che richiede l'uso sempre più esteso di polizia e di magistratura. Il rischio si addensa là dove nella plebe, nelle figure prive di riconoscimento, prevale la sottomissione nella paura sulla reciprocità del riconoscimento, inducendo al delinquere. Hegel in fin dei conti è consapevole della scarsa pregnanza della cultura dell'universalismo e dell'eguaglianza astratta, là dove venga trascurata l'effettiva circolarità tra questi due momenti: la stabilità e la sicurezza del comune come terreno della soggettivazione che parte dal basso e si distribuisce orizzontalmente, quando la comunità diventa incapace di sostenere la pluralità e la diversità delle condizioni sociali ed economiche. Il vincolo della dipendenza può interrompere la reciprocità, là dove nella perdita dello spazio del riconoscimento viene meno il senso dell'obbedienza e si produce la perdita del sentimento del diritto. Uomini e non cittadini interrompono la corrente continua della fiducia su cui si regge una legge che non può che avere una radice storica, raccogliendo e interpretando quel comune inespresso che scorre nelle vene di chi partecipa attivamente del mondo simbolico comune, fondamento e presupposto della società civile. In questo cuneo l'impossibilità persino dell'imitazione toglie i presupposti stessi del processo di identificazione; ancor prima della esclusione, emerge il senso di tradimento della fiducia. Il desiderio di riconoscimento non è stato solo inappagato, ma

<sup>26</sup> Ivi, § 236.

<sup>27</sup> Quando si afferma l'aver sul valore degli individui vi è un progressivo processo di astrazione in cui lo spirito diviene il «privo di Sé», e aggiunge Hegel: «Fabbriche, manifatture fondano la loro esistenza proprio sulla miseria di una classe», ma la «saggezza del governo [consiste] nel recedere dal rigore [...] in favore delle sue viscere viventi» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 157-58).

<sup>28</sup> Cfr. ivi, pp. 122 e sgg.

ignorato, negato, generando comportamenti distonici e reazioni amorfe. Ciò che è venuto meno è la dipendenza più originaria di ogni relazione vissuta: il senso del comune che rende tollerabile e giustificabile la forza da cui si originano gli Stati. Hegel afferma che il diritto, ancor prima della legge, è qualcosa di sacro da cui promana l'autorità della legge. Non è un caso che l'esempio del legame familiare e della fiducia funge da vincolo anche nella corporazione, definita solo una famiglia più grande.<sup>29</sup> D'altro canto la contraddizione della crescita della plebe non può che produrre la necessaria espansione degli Stati che cerca a sua volta consumatori: né individui, né cittadini.<sup>30</sup> Qui Hegel tocca un punto nodale cogliendo la contraddizione sempre crescente tra la condizione di attaccamento alla terra dello stato dei contadini e la tendenza all'ubiquità astratta del capitale, capace di una forza magnetica di attrazione in cui vengono risucchiate le differenze individuali e azzerato lo spazio del riconoscimento, lì dove soltanto la vita si traduce in *Bewusst-sein*, vita propriamente umana. Nella progressiva astrazione e accelerazione delle relazioni, in cui viene meno il senso e la consistenza di un mondo da condividere, solo la legge può ripristinare un universale che non produce assoggettamento, in quanto la legge non interviene nel senso della subordinazione all'universale, bensì in quella del riconoscimento.

Possibilità e capacità non viaggiano parallelamente là dove la scansione venga prodotta da ingranaggi che distribuiscono o raddoppiano l'originaria condizione naturale. La cultura rafforza l'opera della natura, nel momento in cui nel naturale è compresa anche la proprietà. Evidentemente la cultura non compensa in senso definitivo, non altera la disuguaglianza se non nel senso della astratta potenzialità; i diritti dell'uomo non garantiscono il passaggio alla cittadinanza. La mancanza del passaggio, però, non lascia inalterato l'uomo se non nel senso del dover essere, giacché la plebe diventa una massa inquietante che, non regolata, consegnata all'assolutezza di un *nómos* che sfiora l'anomia, potrebbe scuotere le fondamenta stesse del diritto. Se la filosofia può essere la chiave di lettura e la terapia della contraddizione sempre crescente, Hegel individua un punto di radicale rottura dell'universalismo dei diritti moderni, portando allo scoperto il virus che si annida all'interno di un processo che minaccia le coordinate del politico nel gioco tra libertà soggettiva e libertà oggettiva. Se tribunali e polizia sono i guardiani di un ordine continuamente messo in pericolo dal conflitto degli interessi e dal frantumarsi corporativo della fiducia come condizione precomunitaria del vincolo tra gli uomini, Hegel focalizza l'attenzione, pur riproponendo soluzioni identitarie e logocentriche, sulla difficoltà stessa dei diritti dell'uomo fuori dall'orizzonte della cittadinanza. Il movimento dell'astrazione produce uno svuotamento della fiducia, riduce lo spessore della partecipazione, riporta sulla scena e nel cuore degli individui un senso di insicurezza che dilata le ragioni del controllo e del giudizio e restringe

<sup>29</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 252.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, §§ 245-46.

gli spazi del politico. In definitiva ciò che viene meno o che può dileguare là dove venga meno «lo spirito del popolo, il divino, la pietà che solo ripristinano al di là degli interessi particolari le ragioni di una comunità etica oltre la società civile».<sup>31</sup>

Questo fondo oscuro, questo spirito degli inferi è la condizione se non di pensabilità, di tollerabilità di un comune in cui si liberano energie non schiacciate sulla sicurezza e sulla mera vita. Lì dove crescendo il pericolo non cresce la salvezza, ma il senso di insicurezza che libera energie e un amorfo che produce moltitudini migranti, da cui può germogliare la trasformazione, ma in cui, come ricorda Spinoza, può attecchire allo stesso modo la superstizione e l'assoggettamento, perdendosi il senso di una comunità umana complessa, ma non impossibile.<sup>32</sup> Un razionalismo sciocco soltanto, riprendendo Sen, può lasciare da parte questo grigio, ignorando l'interdipendenza di ogni strategia, anche quella di economica, con il riconoscimento di istanze plurali.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Ivi, § 257.

<sup>32</sup> Si veda a questo proposito B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it. di A. Dini, Bompiani, Milano 2001, in part. pp. 39-43.

<sup>33</sup> Cfr. A. Sen, *Razionalità e libertà*, trad. it. di F. Alberti, Il Mulino, Bologna 2005.

Finito di stampare nel mese di Febbraio 2008  
da Ragusa Grafica Moderna – Bari

## Gli autori

**Christian Iber** insegna filosofia alla Freie Universität di Berlino. Tra le sue pubblicazioni: *Subjektivität, Vernunft und Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus* (1999) e il *Kommentar* alla traduzione tedesca di F. Schleiermacher del *Sofista* di Platone (2007).

**Emmanuel Renault** insegna all'École Normale Supérieure – LSH di Lione. Tra le sue pubblicazioni: *Hegel. La naturalisation de la dialectique* (2002), *Mépris social. Ethique e politique de la reconnaissance* (2000), *Marx e l'idea di critica* (1999). Ha curato con Y. Sintomer il volume *Où en est la théorie critique* (2003).

**Roberto Finelli** insegna Storia della filosofia all'Università di Roma3. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento* (2005), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* (2004).

**Caterina De Bortoli** ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in “Dialettica e mondo umano” presso l'Università di Urbino. Ha continuato i suoi studi ad Heidelberg con R. Bubner e a Tübingen con E. Coseriu. È autrice di numerosi saggi sull'idealismo tedesco e sulla filosofia del linguaggio, tra cui si segnala *Spekulativer Satz und Chiasmus. Überlegungen zu Hegels spekulativer Sprache*, in «Denkwege. Philosophische Aufsätze», 3, 2004.

**Walter Jaeschke** è direttore dello Hegel-Archiv dell'Università di Bochum dove insegna. Dirige i lavori per l'edizione dei *Gesammelte Werke* di Hegel (di cui ha curato la *Wissenschaft der Logik*) e, con K. Hammacher, dei *Werke* di Jacobi. Tra le sue numerose pubblicazioni si segnala in particolare lo *Hegel-Handbuch* (2003).

**Francesco Toto** è borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli. Si è laureato a Roma (La Sapienza) con una tesi su «“Homme naturel” e “pur état de Nature” nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*».

**Antonio Carnevale** ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in “Diritti Umani” presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Ha studiato a Francoforte con A. Honneth e a Chicago al *Committee on Social Thought* diretto da R. Pippin. Autore di vari saggi, ha curato la traduzione italiana di A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato* (2003).

**Paola Di Cori** insegna Studi di genere e Studi culturali all'Università di Urbino. Tra le sue pubblicazioni, oltre a vari saggi, *Insegnare di storia* (1999). Ha curato con C. Pontecorvo la raccolta *Tra ordinario e straordinario: modernità e vita quotidiana* (2007) e con D. Bazzetti, *Gli studi delle donne in Italia* (2001).

**Rossella Bonito Oliva** insegna Ermeneutica filosofica all'Università “L'Orientale” di Napoli. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Paura e immaginazione* (con A. Trucchio, 2007), *Il problema dell'ominazione* (con L. Bolck, 2006), *La cura delle donne* (2005), *Soggettività* (2003), *L'individuo moderno e la nuova comunità* (2000). Ha curato la traduzione italiana delle lezioni berlinesi di Hegel sulla filosofia dello spirito soggettivo (2000).

# post filosofie

RIVISTA  
DI PRATICA FILOSOFICA  
E DI SCIENZE UMANE

«*P*ost-filosofie» vuol essere un luogo aperto di interrogazione, di confronto e di critica delle scienze del nostro tempo, soprattutto di quelle scienze nei cui paradigmi epistemologici e nelle cui tradizioni di ricerca si è sedimentato il sapere dell'umano con le sue forme peculiari di razionalità. Riteniamo che oggi la pratica della filosofia non possa ridursi ad una "ruminazione" storiografica fine a se stessa, ma debba incontrare sul suo stesso terreno gli archivi e le sfide del tempo.

## Indice

### **Christian IBER**

Autocoscienza e riconoscimento nella  
*Fenomenologia dello spirito* di Hegel

### **Emmanuel RENAULT**

Riconoscimento, lotta, dominio: il modello  
hegeliano

### **Roberto FINELLI**

Trame del riconoscimento in Hegel

### **Caterina DE BORTOLI**

Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI  
capitolo della *Fenomenologia dello spirito*

### **Walter JAESCHKE**

Il sapere assoluto

### **Francesco TOTO**

Passione, riconoscimento, diritto nel  
*Discorso sull'origine della disuguaglianza*  
di J.-J. Rousseau

### **Antonio CARNEVALE**

Una ricostruzione «fenomenologica»  
del dibattito americano su Hegel

### **Paola DI CORI**

Slittamenti di Hegel oltre la filosofia.  
Brevi considerazioni su antidiscipline in lingua  
inglese

### **Rossella BONITO OLIVA**

Capacità e possibilità.  
Una riflessione sulle implicazioni della libertà  
individuale tra diritti e norme

ISBN 978-88-8422-688-4



9 788884 226884

€ 20,00