

*Il volume è stato pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università
Ca' Foscari di Venezia*

Copyright © 2023, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-6983-398-4

Dialettica, dialogica, riconoscimento

Studi in onore di Lucio Cortella

a cura di
GIULIO AZZOLINI e GIORGIO CESARALE



il melangolo



GIULIO AZZOLINI e GIORGIO CESARALE

INTRODUZIONE

Chiacchierando, un pomeriggio di qualche tempo fa, Lucio Cortella ci confidò, senza enfasi né gravità, di non amare granché le *Festschriften*, «ormai se ne fanno troppe». Una battuta nel suo stile, asciutto, che rivelava il suo carattere, privo di qualunque forma di boria intellettuale. Ci auguriamo che, sorridendo, non scuoterà troppo la testa quando prenderà in mano questo libro, e magari leggerà i contributi che alcuni dei suoi amici, colleghi, allievi più stretti hanno scritto per lui. L'occasione sono i suoi settant'anni, con il pensionamento dall'Università Ca' Foscari di Venezia, dove, laureatosi nel 1977, ha insegnato Storia della filosofia per quarant'anni, dal 1983. Nel tempo, ha ricoperto numerosi incarichi di prestigio e responsabilità, tra cui quello di direttore di dipartimento tra il 2003 e il 2008: tuttavia, se l'impegno istituzionale è stato per Cortella un dovere, da esercitare con imparzialità e lungimiranza, le sue vere passioni sono state e rimangono la didattica e la ricerca, una ricerca costantemente alimentata da lunghe, serrate, libere discussioni. Rispetto ai convegni, allora, molto meglio i seminari: per questo, fin dalla prima edizione del 1990, ha partecipato, poi contribuendo al suo coordinamento, al Seminario di Teoria critica, ideato da Marina Calloni, Alessandro Ferrara e Stefano Petrucciani, da cui sarebbe nata la Società Italiana di Teoria Critica (presieduta da Cortella tra il 2014 e il 2022); e, per lo stesso motivo, nel 1998 ha fondato a Venezia un altro Seminario di Teoria critica, il cui coordinamento avrebbe successivamente condiviso con il compianto Alessandro Bellan, e più di recente, insieme a noi, il Seminario e poi il Centro di Teoria critica e politica, di cui è direttore.

Un inflessibile ed esigente rigore, nello studio e nel confronto argomentativo, spiega forse in parte una delle caratteristiche maggiori del pensiero di Cortella, la coerenza del suo sviluppo. Muovendo, in *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas* (Guida, 1981), da

una riflessione sulle matrici *fin de siècle* della crisi della razionalità filosofica, anticipate nella lunga e complessa transizione “da Hegel a Nietzsche”, egli si è subito imbattuto negli effetti per un verso della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, della rivalutazione contemporanea delle forme della razionalità pratica, sulla quale ha pubblicato *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania* (Jouvence 1987); per altro verso del *Paradigmwechsel* inaugurato dall’indagine habermasiana sulla struttura della comunicazione, di cui ha saputo individuare con precisione tanto le radici fondamentali, di carattere pragmatico, marxista, ermeneutico, quanto le difficoltà, date dalla trasformazione delle condizioni a priori del significare, considerate ormai non più costitutive, come nell’originario impianto kantiano, ma generative, ridefinite nei termini di una “struttura profonda”, da ricostruire con i mezzi delle scienze empirico-analitiche.

La conseguenza di ciò è che il problema del significare è diventato problema del trascendentale, privato della garanzia della *Letztbegründung* e perciò calato nella successione di schemi che reinterpretano ogni volta quelli precedenti, secondo una dinamica che ricorda sia la dialettica hegeliana, benché priva della sua culminazione nello spirito assoluto, sia l’ermeneutica, nella sua derivazione heideggeriana e gadameriana. Non è perciò un caso che nella sua fase intermedia, nella quale si colloca l’importante *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post-metafisica* (Guerini, 1995), Cortella abbia proposto una correzione dialettica dell’ermeneutica, nel segno della possibilità di fare del proprio orizzonte interpretativo un oggetto della comprensione filosofica, e allo stesso tempo una correzione ermeneutica della dialettica, nel senso dell’impossibilità di giungere a una soluzione definitiva alla contraddizione fra soggetto e oggetto. Sebbene il nostro parlare sia *razionalmente* ricostruibile nelle sue condizioni di possibilità, ogni *dictum* rimane inadeguato rispetto a ciò che si vuole significare, generando così un processo nel quale si installa la *negazione determinata*. Il vero e il bene non si esauriscono più in ciò che si manifesta tale, ha sostenuto qui platonicamente Cortella.

Il riattigliamento della problematica della negazione determinata, congiuntamente all’affermazione dell’impossibilità di una conciliazione definitiva e sistematica, ha spinto Cortella verso l’approfondimento della teoria critica francofortese: non solo Habermas, ma anche la prima generazione di studiosi riunitisi attorno all’Institut für Sozial-

forschung, Horkheimer, Marcuse e Adorno, allo studio del quale ha dedicato *Per una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa* (Meltemi, 2006).

Tantissimi corsi, introduttivi e monografici, tenuti ogni volta in aule gremite di studenti, hanno quindi aiutato Cortella a maturare una padronanza di tutte le principali diramazioni – fenomenologico-ermeneutica, neopositivistico-analitica, dialettica – del pensiero contemporaneo: ha potuto così scriverne un’ampia e compatta storia, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico* (Laterza, 2020), rilevando una traiettoria, indicata nel sottotitolo, e riportando al centro la domanda sul destino del trascendentale.

Sulle orme di uno degli ultimi esponenti della Scuola di Francoforte, Axel Honneth, ma anche differenziandosene in alcuni momenti decisivi, oggi Cortella interpreta il trascendentale quale «*ethos* del riconoscimento», come una «esperienza originaria e fondante che “entra” nel nostro carattere e orienta le nostre disposizioni pratiche fino a diventare una “seconda natura”, un abito quasi-naturale, grazie al quale di fronte agli altri proviamo sentimenti e obblighi morali» (*L’ethos del riconoscimento*, Laterza, 2023, p. 10). Il riconoscimento, la cui natura “post-idealistica” è stata indagata da Cortella in *L’etica della democrazia. L’attualità della Filosofia del diritto di Hegel* (Marietti 1820, 2011), ha una sua logica, irriducibile a quella inaugurata dai partner dell’interazione sociale, e ci fa apprendere che l’altro non è un limite alla nostra libertà, ma piuttosto la sua condizione.

In sintesi, una nuova interpretazione di Hegel, la ripresa della teoria critica francofortese, un’originale filosofia normativa del riconoscimento. I principali momenti dell’elaborazione teorica di Lucio Cortella corrispondono a tre grandi insegne dello sviluppo filosofico moderno: dialettica, dialogica, riconoscimento. E questo volume, in segno di amicizia, gratitudine e stima, offre un piccolo saggio della loro fecondità.



1.

ISABELLA ADINOLFI

IL PROBLEMA DELL'AUTORE IN SIMONE WEIL.
LA DIALETTICA TRA PERSONALE E IMPERSONALE

Raccontare la vita di grandi uomini, separandola dalla loro opera, ha come risultato inevitabile di far risaltare soprattutto le loro debolezze, perché è nella loro opera che hanno messo il meglio di se stessi.

S. WEIL, Recensione a *Karl Marx* di O. Rühle

La biografia intellettuale più autorevole e documentata di Simone Weil, scritta da una persona amica che la conobbe da vicino e frequentò a lungo, *La vita di Simone Weil* di Simone Pétrement, si apre con un'osservazione che tradisce una preoccupazione e pone un problema. Proprio nelle prime righe della *Prefazione*, alla fine del primo capoverso, Pétrement avverte che «la vita di uno scrittore non spiega affatto in che cosa consista la verità del suo pensiero né perché sia bella la sua opera»¹. Avvertenza sconcertante per un lettore, dal momento che tradizionalmente lo scopo di una biografia è proprio quello di individuare i rapporti fra l'autore e l'opera, fra vita e pensiero. Nondimeno essa risulta meno sconcertante quando si considera che tale avvertenza trae spunto da alcune tarde lettere di Simone Weil a Padre Joseph-Marie Perrin e ai genitori, ricordate nella biografia, in cui li esortava a rivolgere ormai l'attenzione non più a lei, ma ai pensieri che portava dentro e a interrogarsi sulla loro verità piuttosto che a elogiare la genialità di chi li aveva espressi. È quindi facendosi scrupolosa interprete delle raccomandazioni dell'amica, che Pétrement così si esprime: «non avrebbe dunque desiderato che ci interessassimo in modo specifico alla

1. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, trad. it. parziale di E. Cierlini, a cura di M.C. Sala, con una nota di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1994, p. 5.

sua persona e alla sua vita, avrebbe preferito che considerassimo i suoi pensieri e ci interrogassimo sulla loro veridicità»².

Subito dopo però, quasi a voler correggere la perentorietà dell'affermazione, aggiunge: «È pur vero che per quanto riguarda Simone Weil la vita ha un suo particolare valore – e quale valore!». E poco oltre aggiunge: «Parlare della sua vita implica [...] che si parli anche della sua opera, perché in lei il nesso tra vita e pensiero fu più stretto di quanto si possa immaginare. Nessuno ha più eroicamente posto i propri atti in sintonia con le proprie idee»³.

Il problema accennato in queste righe da Pétrement è ormai da diversi anni entrato in modo prepotente nel dibattito letterario e filosofico. C'è un legame tra vita e pensiero? È opportuno interrogarsi sull'identità di chi scrive, sul suo carattere, indagare gli accadimenti più importanti della sua esistenza al fine di comprenderne l'opera? O è meglio mettere l'autore fra parentesi e concentrarsi sul messaggio che il testo veicola, occupandoci solo della sua veridicità, come voleva Weil?

In un'epoca in cui si è parlato di «morte dell'autore»⁴, in cui ci si è interrogati sulla sua importanza, spingendosi a ipotizzare che sia una semplice «funzione variabile e complessa del discorso»⁵, queste domande suonano più che mai opportune.

Ma che cosa pensava Weil stessa del rapporto tra vita e pensiero, autore e opera? Non è facile rispondere a questa domanda, perché non ha trattato questo tema direttamente in uno scritto specifico, ma in modo indiretto in diversi scritti. Per cercare di ricostruirlo, cominciamo quindi dall'esame di un breve articolo con cui recensì nel marzo del 1934 per la rivista «La Critique Sociale» la biografia di Otto Rühle dedicata a Karl Marx, uscita in Francia da Grasset nello stesso anno. In questa recensione, da cui è tratto il passo citato in esergo, con fine ironia Weil muove alcune critiche al metodo biografico seguito da Rühle e, confutandolo, ha modo di esporre alcune sue idee di carattere più generale sull'argomento.

2. *Ibidem*.

3. *Ivi*, p. 6.

4. Cfr. R. BARTHES, *Il brusio della lingua*, trad. it. di B. Bellotto, Torino, Einaudi, 1984.

5. Cfr. M. FOUCAULT, *Scritti letterari*, trad. it. di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 20.

L'articolo si apre col mettere in guardia i biografi dei grandi uomini da due pericoli che li minacciano. Il primo, che Rühle nella biografia è riuscito a evitare e in cui poteva essere facile cadere dal momento che Marx, come Weil scrive, è divenuto il dio di una nuova religione⁶, è quello di una eccessiva idealizzazione, di scrivere qualcosa di troppo simile alla vita di un santo, tacendo quelle debolezze e piccolezze che ci sono in ogni uomo e quindi inevitabilmente anche in un grande uomo. Per contro, il secondo pericolo, opposto a quello dell'agiografia, consiste nell'indugiare troppo su quelle inevitabili debolezze e piccolezze, facendo quasi derivare da esse, psicologizzando, le profonde intuizioni e le idee che nobilitano l'opera del grande uomo di cui ci si occupa. Utilizzando Sigmund Freud, imitandone il metodo, Rühle non sarebbe sfuggito a questo secondo errore.

Certo, ammette Weil, «ogni grandezza si può sempre spiegare con un “complesso di inferiorità”»; perché l'uomo non è grande che nella misura in cui cerca di superare i propri limiti e ciascun uomo urta contro numerosi ostacoli, dentro e intorno a sé, così da sentire amaramente la propria inferiorità»⁷, ma far derivare quel che è grande da ciò che è piccolo, quel che è geniale dalla malattia, è profondamente errato. Sbaglia, dunque, Rühle nell'interpretare *Il capitale* come una reazione all'acuto senso di inferiorità provato da Marx a motivo del suo essere ebreo o a stabilire una relazione causale tra i disturbi dell'apparato digerente di cui il filosofo soffriva e le profonde intuizioni e indagini che si trovano nelle sue opere, peccando così, osserva con ironia Weil, di un materialismo che finisce per negare ogni valore al materialismo stesso.

Non limitandosi a questi rilievi critici, nella recensione Weil accenna pure al «metodo» che dovrebbe seguire l'autore di una biografia intellettuale, il quale consiste nel cercare nella vita dei grandi uomini «i segni di quella grandezza che si manifesta pienamente solo nelle opere»⁸. In tal modo, osserva, «le piccinerie non verrebbero dissimu-

6. La critica che Weil muove al marxismo nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* è quella di non avere basi scientifiche e di presentarsi come una nuova religione, utilizzando un linguaggio mistico. Difetti che gli derivano peraltro dal rapporto stretto con il pensiero hegeliano (cfr. S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, trad. it. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1983, pp. 14-37).

7. S. WEIL, *O. Rühle: Karl Marx (Paris, Grasset, 1 vol. in -8 de 423 p.)*, in «La Critique Sociale», marzo 1934, n. 11, pp. 246-247: 247. Trad. it. mia.

8. *Ivi*, p. 246.

late, però apparirebbero come il limite e non il fattore essenziale del genio»⁹. Sbagliando direzione, invece i biografi moderni fanno, in generale, tutto il contrario, «non raccontano la vita di un grand'uomo, ma quella di un uomo piccolo che, non si sa per quale miracolo, ha fatto grandi cose»¹⁰.

Weil, certo, non poteva saperlo, ma alcune di queste sue osservazioni sul metodo del biografismo letterario positivista e psicologista si trovano in un saggio incompiuto di Marcel Proust, scritto nel 1908, ma pubblicato soltanto dopo la morte dello scrittore nel 1954, il *Contro Sainte-Beuve*. I termini non sono proprio gli stessi, perché quel che afferma Weil nella recensione è, mi sembra, che l'opera è più del soggetto che l'ha prodotta, più delle sue piccolezze e debolezze, e che, pur essendoci tra la vita e il pensiero di un autore un rapporto, la biografia non può pretendere di spiegare l'opera. Spingendo più a fondo la critica al metodo biografico, Proust invece sostiene contro Sainte-Beuve – autore di *Port-Royal* e teorico di un metodo per la valutazione delle opere letterarie simile a quello in uso nelle scienze naturali, fondato sull'acquisizione di testimonianze concernenti la biografia degli autori, quali epistolari, memorie, aneddoti –, che il processo di creazione è per lo più inconscio, per cui il rapporto che intercorre tra uno scrittore e la sua opera è e rimane un segreto, che lo studio delle circostanze della sua vita, dell'ambiente in cui è nato e si è formato, delle sue abitudini, come pure delle sue letture e frequentazioni mondane, non potranno mai chiarire e svelare compiutamente. L'opera non è riducibile a espressione dell'io biografico, empirico, contingente del suo autore. Tra l'uno è l'altro c'è persino opposizione, si spinge a dire Proust.

Criticando il metodo delineato da Sainte-Beuve, che sancisce un'unità inseparabile tra l'individuo e l'opera che egli crea, Proust finisce per negare, quasi, il ruolo che spetta all'autore. «Noi non ci consideriamo più che come i depositari, soggetti a scomparire da un momento all'altro, di segreti intellettuali esposti a scomparire con noi», dichiara in apertura del capitolo *Il metodo di Sainte-Beuve*¹¹. E nella successiva *Ricerca del tempo perduto*, l'io narrante racconta come una

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. M. PROUST, *Contro Sainte-Beuve*, trad. it. di P. Serini e M. Bertini, Torino, Einaudi, 1974, p. 12.

volta, attraversando in carrozza la foresta di Chantepie, fosse rimasto colpito dal canto riposante degli uccelli, che non gli sembrava avere alcuna relazione con il corpicino tremolante, gli occhi spauriti e insignificanti dei volatili da cui pure quel canto proveniva.

L'invisibilità degli innumerevoli uccelli, alcuni mezzo marini, che dialogavano accanto a noi fra gli alberi, dava la medesima impressione di riposo che si prova stando a occhi chiusi. [...] E, quando per caso scorgevo uno dei musicisti passare da una foglia sotto un'altra, c'era così poco rapporto apparente fra lui e le sue canzoni ch'io non pensavo di vedere la causa di quelle nel piccolo corpo saltellante, umile, stupito e senza sguardo.¹²

Lo stesso, per Proust, si può dire del canto del poeta, che supera ed eccede il poeta stesso.

Ora questa concezione del rapporto tra lo scrittore e la sua opera, tra il filosofo e i "suoi" pensieri si trova più tardi anche in Weil. Non dunque nel periodo in cui scriveva la recensione della biografia di Rühle, ma negli ultimi anni della sua vita. Ad esempio, nelle due lettere ricordate da Pétrement all'inizio della *Prefazione*. Nella lettera a Perrin del 26 maggio 1942, in cui affidando al padre domenicano i suoi scritti che trattano del rapporto con Dio, della fede e delle sue riserve sulla chiesa, scrive:

Se nessuno acconsente a prestare attenzione ai pensieri che, non so come, si sono posati in un essere insufficiente quale sono io, finiranno sepolti insieme a me. Se, come credo, contengono qualche verità, sarà un peccato. Io stessa li pregiudico. Il fatto che si trovino in me impedisce che vi si presti attenzione. Non scorgo altri che lei per implorare l'attenzione a loro favore.¹³

E poi nella lettera, inviata alla famiglia il 18 luglio del 1943, in cui parlando della seconda «grande opera» a cui sta lavorando, *La prima radice*, parla di un «deposito d'oro puro» che si trova in lei:

Darling M[ime], tu pensi che io abbia qualcosa da dare. È detto male. Ma anch'io ho una specie di crescente certezza interiore che si trovi in me un deposito di oro puro che va trasmesso. [...] È un blocco massiccio. Quel che gli si aggiunge fa massa con il resto. Mano a mano che il blocco cresce, diviene più compatto. Non posso distribuirlo a pezzettini. Per riceverlo ci vorrebbe

12. M. PROUST, *Sodoma e Gomorra*, trad. it. di E. Giolitti, Torino, Einaudi, 1978, p. 421.

13. S. WEIL, *Lettere*, in EAD., *Attesa di Dio*, trad. it. di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2009, p. 59.

uno sforzo. E uno sforzo è talmente faticoso! Qualcuno sente confusamente la presenza di qualcosa. Ma gli basta formulare qualche epiteto elogiativo a proposito della mia intelligenza e la sua coscienza è completamente soddisfatta.¹⁴

In realtà, il pensiero di Weil è più complesso di quel che traspare dalla citazione di queste lettere.

Autore e opera si trovano a essere nelle riflessioni depositate nei *Quaderni* a un tempo in stretta relazione e separati tra loro. Così se da un lato la diversa qualità di opere quali l'*Iliade* e il *Libro di Giosuè* dipende dal diverso atteggiamento verso Dio e verso l'umanità dei loro autori, per cui leggiamo: «L'autore dell'*Iliade* dipinge la vita umana come solo può vederla chi ama Dio. L'autore di *Giosuè*, come solo può vederla chi non ama Dio»¹⁵, dall'altro la maggiore purezza dell'*Iliade*, determinata dalla superiore visione del suo autore, dipende dal fatto che egli si è negato proprio in quanto autore. È, cioè, presente nell'opera nella misura in cui l'io del suo autore è svanito, si è cancellato per aprirsi all'illuminazione o all'ispirazione che viene da Dio, sicché egli guarda alla realtà terrestre con sguardo illuminato dalla luce divina¹⁶.

L'io soggettivo dell'autore è, in altri termini, motivo di disturbo, di sviamento dalla purezza di una oggettiva, corretta rappresentazione delle cose¹⁷. La verità, che si tratti di matematica o di filosofia, è per Weil impersonale, oggettiva, disinteressata. L'intervento di colui che pensa consiste in un iniziale sforzo di attenzione, poi i pensieri si concatenano secondo necessità da se stessi, per cui ad esempio quando si sbaglia un'addizione o una qualsiasi altra operazione matematica è perché nel processo necessario si è interposto quell'elemento soggettivo, distorcendente e falsificante che è l'io. Un'opera perfetta sarebbe dunque quella senza autore, anonima, perché il soggetto/autore si è eclissato con le sue preferenze, la sua accidentalità, la sua faziosità, e quindi non è più lui che parla nell'opera, ma la verità, la necessità, Dio stesso. Dio che parla in

14. S. WEIL, *Correspondance familiale*, in EAD., *Œuvres complètes*, VII, 1, Paris, Gallimard, 2012, pp. 296-297. Trad. it. mia.

15. S. WEIL, *Quaderni*, IV, trad. it. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1993, p. 181.

16. Scrive: «Non si può percepire la presenza di Dio in un uomo, ma solo il riflesso di questa luce nel modo in cui concepisce la vita terrestre» (*ibidem*).

17. Alla critica dell'io da parte Simone Weil M. FORTUNATO dedica alcune interessanti riflessioni nel capitolo *Negatori dell'io: Julien Benda e Simone Weil*, in Id., *Tre frasi del padre*, Milano, La nave di Teseo, 2022, pp. 225-248.

lui e attraverso di lui. «Il nostro io, sparendo, deve diventare un foro attraverso il quale Dio e la creazione si guardano» si legge nei *Quaderni*¹⁸.

Sennonché, anche nel caso di una completa cancellazione, è pur sempre l'autore che toglie se stesso, che si nega e cancella nell'opera d'arte per lasciare parlare altro o l'Altro. L'io dell'autore dunque anche in questo caso permane, agisce, non può non agire, e grazie alla sua azione tiene fermo se stesso come autore. È in questa complessa prospettiva dialettica che va letto il seguente passo tratto dai *Quaderni*: «Un'opera d'arte ha un autore, e tuttavia, se essa è perfetta, possiede qualcosa di essenzialmente anonimo. Essa imita l'anonimato dell'arte divina. Così la bellezza del mondo dà la prova di un Dio al contempo personale e impersonale, e né l'uno né l'altro»¹⁹.

In questo passo – come è stato notato – in opposizione alla retorica allora molto *à la page* che esaltava l'idea di «persona» e dei suoi diritti, si pensi al personalismo di Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, Weil dichiara provocatoriamente che ciò che è sacro nell'uomo appartiene all'ambito dell'impersonale²⁰ e che l'io come persona *deve* sfumare tanto più quanto più l'uomo progredisce nell'imitazione di Dio. Quel «deve», evidentemente, implica un'azione dell'io su se stesso, il distacco da sé. La dimensione del soggetto rimane dunque importante in e per questa azione di togliimento di sé.

Nel caso di Weil, come subito vedremo, si tratta di un'ascesi vera e propria, grazie alla quale l'io, decentrandosi, assume gradualmente una prospettiva sulla realtà che gli consente di *leggerla* correttamente. È alla nozione weiliana di *lettura* che dunque dobbiamo ora volgere la nostra attenzione per chiarire la complessa dialettica che sussiste tra personale e impersonale in Simone Weil.

Oltre il punto di vista: la “non lettura”

Nella primavera del 1941, a Marsiglia, Weil scrive un breve articolo, *Saggio sulla nozione di lettura*, pubblicato solo nel 1946 dopo la

18. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 314.

19. S. WEIL, *Quaderni*, II, trad. it. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1985, p. 169.

20. Cfr. l'importante capitolo *Il passaggio all'impersonale* in G. GAETA, *Leggere Simone Weil*, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 241-249.

morte. A questa nozione che, a suo parere, non aveva ancora ricevuto «un nome adeguato»²¹, inizialmente aveva pensato di dedicare un piccolo libro che non fu mai scritto, ma di cui ci restano l'articolo e una serie di appunti conservati nei *Cahiers* composti parallelamente negli anni 1940-42, anch'essi molto interessanti.

Il saggio si apre con una riflessione sull'esperienza sensoriale, in quanto il primo e più immediato contatto dell'uomo con il mondo avviene attraverso la sensazione. Essa – nota Weil – proviene dal di fuori, ci afferra all'improvviso, sorprendendoci, e s'impone rapidamente, brutalmente, prima ancora che possiamo capire che cosa stia accadendo. «Tocco un oggetto bollente; mi accorgo di sobbalzare prima ancora di sapere che mi sono scottata»²², leggiamo nelle righe che aprono il testo citato. Attraverso la sensazione la realtà esterna s'impone al soggetto, lo modifica in un istante, nel quale il corpo precede il pensiero discorsivo²³.

La sensazione con il suo brusco imporsi attesta dunque che esiste una realtà esterna al soggetto, che essa non è un sogno, una chimera²⁴, sebbene tale realtà esterna non sia affatto indipendente dal soggetto che la percepisce, come ingenuamente si potrebbe pensare. E ciò diviene manifesto proprio nella lettura. Il soggetto, infatti, nella lettura è presente, è attivo e non solo passivo. Essa – potremmo dire – si esercita sulle sensazioni, su ciò che appare come appare, ma al tempo stesso (o prima ancora) l'apparire stesso è condizionato dal soggetto che legge, in quanto ogni lettura è situata, è una prospettiva sul mondo. Sicché una stessa apparenza può essere letta in modo diverso da individui diversi: «Un re – annota in un appunto – condotto in trionfo a Roma. Quelli tra i suoi che lo seguono (parimenti incatenati) vedono in lui il loro re. I Romani, un vinto»²⁵.

21. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., pp. 407-414: 407.

22. *Ivi*, p. 408.

23. «Et c'est le corps qui est l'instance de base où les sensations se manifestent en devançant la pensée discursive» (C. VOGEL, *La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne*, in «Cahiers Simone Weil» 33/2, 2010, pp. 201-213, p. 202).

24. «È così che l'universo mi tratta e io lo riconosco da questo trattamento» (S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 408).

25. S. WEIL, *Quaderni*, I, trad. it. di G. Gaeta, con un saggio di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982, p. 252.

La medesima apparenza può poi essere percepita in modo diverso dallo stesso individuo in circostanze e momenti diversi. Lo stesso segno può provocare reazioni assai differenti a seconda di come lo leggo, del significato che gli attribuisco. La vista di un soldato tedesco in uniforme grigio verde non è di per sé causa di sofferenza. Non lo è ad esempio in tempo di pace. Provoca invece sofferenza dal momento in cui collego la sua uniforme alla guerra, alla disfatta del mio paese, alla sua occupazione da parte di un esercito straniero²⁶. E la provoca immediatamente, senza l'intervento di alcuna mediazione cognitiva:

È così che in ogni istante della nostra vita noi siamo afferrati come dal di fuori dai significati che noi stessi leggiamo nelle apparenze. [...] Perché ciò che noi chiamiamo mondo sono dei significati che noi leggiamo; dunque qualcosa che non è reale. Ma esso ci afferra come dal di fuori; dunque è reale. Perché voler risolvere questa contraddizione, quando il compito più alto del pensiero, su questa terra, è quello di definire e contemplare le contraddizioni insolubili che, come dice Platone, tirano verso l'alto?²⁷

Leggere è quindi tanto un patire che un agire; la lettura non dipende né solo dal di fuori, né solo dal di dentro; non è né oggettiva né soggettiva. È un rapporto, un'interazione tra soggetto e oggetto, tra uomo e mondo, in cui i due si implicano, interferiscono e si fondono: «non c'è un'apparenza e un'interpretazione [...] Se odio qualcuno non c'è lui da una parte e il mio odio dall'altra [...] Ester che avanza verso Assuero non avanza verso un uomo [...] ciò che contempla con timore non è la fronte di Assuero, è la maestà che vi è impressa e che essa vi legge»²⁸. La lettura, dunque, non è pensiero né opinione e, pur significando le apparenze del mondo nel quale ci muoviamo, da quelle stesse apparenze prende le mosse, perché essa comunque si esercita all'interno delle esperienze che ognuno di noi fa. In altre parole, la dimensione della lettura si svolge sempre in connessione con la realtà. Dunque, alla domanda: Che cosa leggiamo? Weil così risponde: «non qualsiasi cosa, a nostro piacimento. Neppure qualcosa che non dipenda in alcun modo da noi»²⁹.

26. *Ivi*, p. 190.

27. S. WEIL, *Quaderni, IV*, cit., p. 409.

28. *Ivi*, p. 410.

29. *Ivi*, p. 407.

Il rapporto del soggetto con il mondo si può allora paragonare a quello di un lettore con un testo, dove le apparenze del mondo equivalgono ai caratteri del testo³⁰, sicché il significato che si legge è in parte subito, in parte prodotto da colui che legge, o, meglio, da coloro che leggono, in quanto, precisa Weil, è possibile una pluralità di letture diverse, in quanto il mondo è un testo polisemico, a molteplici significati.

Ogni lettura è dunque una delle molteplici possibili prospettive sul mondo. Leggere e giudicare sono, infatti, la medesima cosa a un certo livello.

Io credo in ciò che leggo, i miei giudizi sono ciò che leggo, agisco secondo ciò che leggo; altrimenti come potrei agire? Se in un rumore leggo l'occasione di guadagnare un qualche onore, corro verso di esso; se vi leggo un pericolo e nient'altro, mi allontano. In ambedue i casi, la necessità di agire così, anche se provo rammarico, mi s'impone in modo evidente e immediato, come il rumore, con il rumore; la leggo nel rumore.³¹

Esiste pertanto una pluralità di giudizi, frutto delle proiezioni dello stesso individuo o dei diversi individui sull'esterno, e, poiché ogni lettura è solo uno dei molteplici angoli di visuale da cui guardiamo il mondo e ogni sguardo è situato in un certo modo, queste letture interferiscono tra loro. Si pongono a questo punto – che si tratti delle proprie letture o di quelle altrui – tutta una serie di *problemi* che Weil è venuta via via individuando, cercando la lettura *migliore* o il *testo vero*.

Il primo positivo effetto del confronto con le letture altrui è innanzitutto quello di destituire l'io dalla propria pretesa centralità. Weil infatti nota che, poiché si danno una pluralità di sguardi tra loro diversi e potenzialmente opposti, il primo passo da compiere consiste nel riconoscere questa pluralità nella sua varietà e relatività come una ricchezza, come diverse «prospettive»³² sul mondo e, grazie alla mobilità dell'io, sfruttando la capacità dell'anima di trasferirsi in altro³³, «[l]eggere nelle apparenze qualcosa che un altro, in un'altra situazione,

30. *Ivi*, p. 414.

31. *Ivi*, pp. 411-412.

32. S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 252.

33. «Ascoltare qualcuno», osserva in uno scritto successivo, «significa mettersi al suo posto mentre parla» (S. WEIL, *La persona e il sacro*, trad. it. di M.C. Sala, Milano, Adelphi, 2012, p. 44).

con altre emozioni, può leggere – con lo stesso sforzo»³⁴.

Secondariamente bisogna stabilire se queste diverse letture della realtà siano tutte tra loro equivalenti e legittime o se vi sia un criterio per distinguerle e ordinarle gerarchicamente secondo il loro valore di verità. Infine, occorre capire se vi sia una «tecnica» che consenta, con l'esercizio, di «passare da una lettura a un'altra» con sempre maggiore facilità ed esattezza³⁵.

La risposta di Weil a questi problemi è coerente con tutta la tradizione di pensiero che ha visto il legame che sussiste tra una corretta rappresentazione della realtà e una corretta prassi di vita. Fare filosofia per lei è sempre innanzitutto un lavoro su se stessi. Per raggiungere la verità, occorre un processo di purificazione del proprio sguardo, un'ascesi; si richiede la rinuncia e il distacco totale. Occorre dunque eliminare le *moi haïssable*, quell'io odioso, quell'egoismo che falsa ogni nostro giudizio e ci impedisce di guardare oltre noi stessi. Ciascuno di noi, infatti, immagina erroneamente di essere al centro del mondo³⁶. Immagina e sente se stesso come l'unico essere reale e gli altri, tutti gli altri esseri, in rapporto alla propria realtà e in dipendenza da essa.

A causa della forza esercitata dall'immaginazione, malgrado la sua evidente imperfezione e transitorietà, ogni uomo si considera il fondamento di tutto, ama se stesso più di ogni altro e giudica tutto sulla misura di se stesso. È questo, secondo Weil, un errore di cui dobbiamo assolutamente liberarci. Così leggiamo nei *Quaderni*: «Per noi la realtà del mondo è fatta del nostro attaccamento. È la realtà dell'io, trasferita da noi nelle cose. Non è affatto la *realtà esteriore*. Questa non è percepibile che attraverso il distacco totale»³⁷. E ancora: «L'egoista è chi crede che la propria prospettiva è il mondo stesso, e non una prospet-

34. S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 252.

35. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 414.

36. La critica di Simone Weil nei confronti dell'immaginazione, dell'irrealtà, che si trova un po' dappertutto nella sua opera, ricorda moltissimo la polemica di Pascal contro le «puissances trompeuses» e in particolare contro l'«imagination», questa maestra d'errore e di falsità che è la «partie dominante» nell'uomo (B. PASCAL, *Frammenti*, trad. it. di E. Balmas, Milano, BUR, 1983, testo francese a fronte, fr. L 44). Per la critica weiliana all'immaginazione, cfr. W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Milano, Franco Angeli, 1993.

37. S. WEIL, *Quaderni*, II, cit., p. 275.

va, e concepisce il bene in funzione di questa prospettiva»³⁸.

Ora – per Weil – solo un costante esercizio dell’attenzione consente di contrastare la tendenza, radicata nella nostra natura, a immaginarci e pensarci come centro del mondo, a riferire tutto a noi stessi, a sentirci e ritenerci gli unici detentori del vero e del bene. Unicamente una continua vigilanza può liberarci dalla suggestione dell’immaginazione e aiutarci a guarire dal nostro narcisismo infantile. Scrive: «La lettura – se non si ha una certa qualità d’attenzione – obbedisce alla gravità. Si leggono opinioni suggerite dalla gravità. Con una più elevata qualità d’attenzione, si legge la stessa gravità, e vari sistemi possibili di equilibrio»³⁹. E prima ancora aveva annotato: «Importanza della geometria nello spazio, delle prospettive, proiezioni, ecc. – per la purificazione platonica. Un centro da cui si vedono le diverse letture possibili – e i loro rapporti – e la propria come solo una di esse»⁴⁰.

Ma come collocarsi in questo «centro»? Come leggere in modo oggettivo il testo che chiamiamo realtà? Esistono delle tecniche che permettono di passare da una lettura a un’altra, che agiscono su noi stessi e gli altri, inducendo a mutare i significati che leggiamo nelle apparenze. «La guerra, la politica, l’eloquenza, l’arte, l’insegnamento, ogni azione sugli altri consiste essenzialmente nel mutare ciò che gli uomini leggono»⁴¹. Grazie alla retorica e alla propaganda politica Hitler ha sedotto i suoi connazionali inducendoli a leggere la realtà come lui voleva, secondo la sua lettura, il suo falso sogno di grandezza⁴². Queste tecniche quindi agiscono su di noi, modificano la nostra lettura della realtà, e, attraverso di esse, possiamo agire sulle letture altrui, ma non conducono necessariamente alla lettura migliore, unicamente a quella più seduttiva e potente. Non ci elevano alla conoscenza della verità.

Per Weil, infine, solo un “apprendistato” che educi l’anima a identificarsi con l’universo intero, a spostare quella sensibilità concen-

38. S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 405.

39. S. WEIL, *Quaderni*, II, cit. p. 53.

40. S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 263.

41. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., pp. 413-414.

42. Cfr. I. ADINOLFI, “Fare la Storia”. *Vera e falsa idea di grandezza nell’“Enracinement” di Simone Weil*, in G.F.M. ACCARDI, I. ADINOLFI, D. DAINESI (a cura di), *Gloria di Dio e gloria degli uomini nelle tradizioni cristiane. Problemi e rappresentazioni*, Genova, il melangolo, 2022, pp. 197-226.

trata di solito in noi stessi, nel nostro corpo, al di fuori di esso, nel mondo, così come la sensibilità del cieco si sposta dalla mano alla punta del bastone (esempio che Weil riprende da Descartes), soltanto un simile apprendistato può condurre l'individuo a una lettura oggettiva della realtà, non inficiata dall'io, ossia a una *non lettura*. «L'universo sia per me, come il bastone per il cieco, il luogo della mia sensibilità. Occorre un apprendistato. Occorre perdere la prospettiva»⁴³.

Il processo conoscitivo perseguito da Weil, iniziato con una lettura plurale e graduale delle cose del mondo, mira quindi ad approdare alla pura lettura dei rapporti sottratti all'inganno della prospettiva, alla suggestione dell'immaginazione, alla gravezza delle proprie proiezioni; a una lettura che è in definitiva *non lettura*. E questa *non lecture*, frutto d'attenzione, è per lei paziente, umile, silente attesa della rivelazione della verità. «Pensare un testo vero che io non leggo, che non ho mai letto, significa pensare un lettore di questo testo vero, cioè Dio»⁴⁴. La *non lettura* è dunque leggere il mondo come lo leggerebbe Dio, contemplare la creazione alla luce che proviene dal creatore. L'assenza di prospettiva è fuori del mondo, in quanto Dio, centro vero del mondo, è situato al di fuori del mondo.

Noi siamo nell'irrealtà, nel sogno. Rinunciare alla nostra immaginaria collocazione al centro, rinunciarvi non solo con l'intelligenza ma anche nella parte immaginativa dell'anima, significa destarsi al reale, all'eterno, vedere la vera luce, udire il vero silenzio. Si produce allora una trasformazione, alla radice stessa della sensibilità, nella maniera immediata di recepire le impressioni sensibili e quelle psicologiche. [...] Si vedono gli stessi colori, si odono gli stessi suoni, ma il modo di vedere o di udire non è lo stesso. Svuotarsi della propria falsa divinità, negare se stessi, rinunciare a essere con l'immaginazione il centro del mondo, riconoscere che tutti i punti del mondo sono centri a pari titolo, e che il centro vero è situato al di fuori del mondo, significa acconsentire al regno della necessità meccanica nella materia e al regno della libera scelta al centro di ciascuna anima. Un simile consenso è amore.⁴⁵

Ora, per Weil, come per il Bergson di *Le due fonti della morale e della religione*, solo il credente, il mistico, può vedere e leggere il mondo a questo modo. L'unione con Dio non implica allora una caduta

43. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 404.

44. *Ivi*, p. 414.

45. S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in EAD., *Attesa di Dio*, cit., p. 119.

nell'irrazionale, ma è evento spirituale, atto contemplativo, trasformazione che dischiude l'accesso alla verità oggettiva.

È distogliere lo sguardo dalla parete rocciosa della caverna, dalle ombre delle cose e di se stessi proiettati su di essa e, una volta usciti dalla caverna, sollevare la testa, secondo la suggestiva lettura del celebre mito di Platone che Weil propone in questo passo dei *Quaderni*:

Vari gradi

Leggere, e leggere nello stesso tempo la propria lettura, la nozione di lettura, la necessità (meccanica o quasi meccanica) di questa lettura particolare, in questo momento, in questo luogo, in questo stato.

Se si segue l'immagine della caverna, si deve vedere sul muro della caverna un'ombra di sé corrispondente al chiarore del fuoco – e, usciti, ma guardando ancora a terra, un'ombra di sé, ma prodotta dalla luce del sole (il male in sé? la necessità in sé?) e un'immagine di sé nell'acqua (livello dei *metaxu* della matematica e dell'amore).

Quando si solleva la testa, non si vede più niente di se stessi.⁴⁶

Conclusione. De-creazione dell'autore e creazione dell'opera

Weil è dunque persuasa che solo quando l'io si è fatto da parte e ha abbandonato il suo punto di vista limitato, abbracciando la prospettiva impersonale, si fa specchio del reale nella sua nudità. La *de-creatio* del soggetto sta a fondamento delle scoperte scientifiche, delle speculazioni filosofiche, come delle opere d'arte di prim'ordine⁴⁷. Queste sole mostrano le cose come sono⁴⁸. Contro la metafisica del soggetto moderno, centrato in se stesso, autoreferenziale, Weil vede il compito dell'artista nel *farsi* specchio, acqua, eco⁴⁹.

46. S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 261.

47. Cfr. W. TOMMASI, *Mistica e filosofia*, in EAD., *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 59-76.

48. Il titolo di un bel saggio di G. GAETA, che tra autrici e autori presi in esame analizza anche l'opera di Weil, il suo approccio al reale, si intitola significativamente *Le cose come sono. Saggi su etica, politica, religione*, Milano, Scheiwiller, 2008.

49. M. VILLELA-PETIT, *Convergences spirituelles. Actualité de l'universalisme de Simone Weil*, in R. CHENAVIER, T. PAVEL (dir.), *Simone Weil, reception et transposition*, Paris, Classiques Garnier, 2019, pp. 277-292, p. 280.

La diffidenza di Weil nei confronti della soggettività è dunque essenzialmente di natura morale e spirituale. A differenza della critica letteraria di orientamento strutturalista che, con Barthes e poi con Foucault, depotenzia e ridimensiona il ruolo dell'autore e lo riduce a una mera funzione a favore dell'importanza attribuita alla struttura linguistica, alla scrittura, che precede l'autore e si sviluppa seguendo leggi proprie, con una propria grammatica e una propria sintassi, sulle quali questi si limita a operare e intervenire non più da protagonista, Weil ritiene invece che permanga uno stretto legame tra autore e opera, soggettività e verità. Per lei è importante chi parla, come agisce, il suo modo di essere, di esistere. In uno degli ultimi appunti consegnati ai *Quaderni* si legge: «Filosofia (compresi i problemi della conoscenza, ecc.), cosa *esclusivamente* in atto e pratica»⁵⁰.

Se nello strutturalismo l'autore biografico subisce la de-soggettivazione a opera dell'oggetto, riconosciuto come predominante, nel pensiero weiliano per accedere alla verità oggettiva il soggetto egocentrato deve de-soggettivarsi rinunciando al proprio egocentrismo. Deve *togliere* da sé. In questa prospettiva, come è stato notato, la scrittura è allora un «acte éthique», che comporta un «travail de soi sur soi», una «pratique de soi»⁵¹, o ancora, per usare un'espressione cara a Pierre Hadot, un «exercice spirituel», volto alla trasformazione del sé a opera del sé. Weil parla esplicitamente di «conversion»: «*Noi nasciamo e viviamo a rovescio [...]. La prima operazione è il capovolgimento. La conversione*»⁵².

Si passa così da una riflessione estetica sull'esperienza artistica a una concezione etico-religiosa dell'artista. Quel che Weil scrive a proposito del rapporto autore/opera è allora prossimo più che alla critica letteraria di orientamento strutturalista ad alcune annotazioni di Rainer Maria Rilke⁵³ sulla pittura di Paul Cézanne, presenti nelle lettere che il poeta inviò alla moglie nell'estate-autunno del 1907. Rilke vide i quadri di Cézanne esposti al *Salon d'Automne* e ne rimase colpito. Essi gli apparivano diversi dagli altri dipinti, pur senza essere manierati,

50. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 396.

51. P. DAVID, *Une vie philosophique? Simone Weil, éthique et écriture*, in *Simone Weil, reception et transposition*, cit., pp. 105-119: 109.

52. S. WEIL, *Quaderni*, III, trad. it. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1988-2006, p. 233.

53. Su Rilke, che Weil conosceva, si vedano i seguenti passi dei *Quaderni*: *ivi*, pp. 106, 152, 317.

senza curarsi di essere originali. A renderli diversi e potenti e grandi era piuttosto qualcosa di «anonimo» che andava messo in relazione con l'umiltà e l'onestà dell'artista, il suo lavoro assiduo, paziente, teso all'ostensione della cosa ritratta più che ad appropriarsene con la sua arte. Prima, osserva Rilke, nella sapiente «pittura d'atmosfera», «si dipingeva: amo questa cosa», Cézanne invece dipinge «ecco questa cosa – nella quale ciascuno deve vedere bene se l'ho amata», perché «l'amore è impiegato senza residuo nel fare»⁵⁴, e chi fa è umile, onesto nella sua povertà. Cézanne, osserva Rilke, riprendendo l'osservazione di un'amica pittrice, «dipingeva solo quel che sapeva, nient'altro»⁵⁵.

Ora la prossimità di questa riflessione di Rilke con quella di Weil emerge in modo impressionante in un passo dei *Cahiers*:

Che io me ne vada, e la creazione e il Creatore scambieranno i loro segreti.
Giotto e Cézanne hanno dipinto un po' in questo modo. La pittura di Giotto è santità.

La bellezza di un paesaggio nel momento in cui nessuno lo vede, assolutamente nessuno...

Vedere un paesaggio qual è quando io non ci sono.⁵⁶

E, per quanto possa sorprendere, gli stessi pensieri sul rapporto tra l'artista e l'opera espressi da Rilke e Weil nei passi citati si trovano anche in Proust⁵⁷. Come abbiamo visto all'inizio di questo saggio,

54. R.M. RILKE, *Lettere su Cézanne*, trad. it. di G. Zampa, Milano, Electa, 1984, p. 57. Lettera alla moglie del 13 ottobre 1907.

55. Leggiamo nella lettera inviata alla moglie il 12 ottobre 1907: «[I]mmagina il mio stupore quando la signorina V., che ha educazione e sguardo da pittrice, disse: “È rimasto seduto là davanti come un cane, semplicemente a guardare, senza nervosismi né altre intenzioni”. Fece poi molte osservazioni positive circa il suo modo di lavorare. “Qui” disse mostrando un punto “ha saputo questo, e ora lo dice” (un punto in una mela); “il posto vicino è ancora libero, perché non l'ha ancora saputo. Faceva solo quello che sapeva, nient'altro”. “Che buona coscienza deve aver avuto” le dissi» (*ivi*, pp. 54-55).

56. S. WEIL, *Quaderni, III*, cit., p. 97.

57. Nella *Lettre aux Cahiers du Sud sur les responsabilités de la littérature*, redatta nella primavera del 1941 ma pubblicata postuma nel 1951, Weil rimprovera a Proust di essere un rappresentante di quella letteratura psicologica novecentesca che nelle descrizioni di stati d'animo *non orientati* prescinde da giudizi di valore. «L'opera di Proust – leggiamo – è ricca di analisi che tentano di descrivere stati d'animo non orientati; il bene vi appare solo in rari momenti per l'effetto o del ricordo o della bellezza in cui l'eternità si lascia presagire attraverso il tempo. [...] Nel complesso la

nella critica che muove a Sainte-Beuve Proust sembra negare che vi sia un rapporto tra autore e opera e così anche in alcune pagine della *Ricerca del tempo perduto*. Ma, tornando a riflettere su questo tema, in altre pagine del suo capolavoro giunge a conclusioni che in parte mi sembrano diverse.

Cominciamo da un passo tratto da *All'ombra delle fanciulle in fiore*, in cui Eltsir, «il celebre pittore», l'uomo «eminente d'intelligenza e di cuore»⁵⁸, indirizza al suo giovane interlocutore, in un momento per lui opportuno, alcune parole che avrebbero potuto istruirlo:

Non c'è uomo, per quanto saggio – mi disse –, che non abbia in un dato periodo della sua giovinezza pronunciato parole, o anche condotto una vita, il cui ricordo non gli sia spiacevole e che non desidererebbe abolire. Ma non deve assolutamente rimpiangerlo [...]. Non si riceve la saggezza, bisogna scoprirla da sé, dopo un tragitto che nessuno può fare per noi, né può risparmiarci, perché essa è una visuale sulle cose. Le vite che ammirate, le attitudini che giudicate nobili, non sono state predisposte dal padre di famiglia o dal precettore; sono state precedute da esordi ben diversi, hanno subito l'influsso del male o della banalità che regnavano intorno a loro. Rappresentano una lotta e una vittoria.⁵⁹

La saggezza è dunque una «visuale sulle cose» che implica una «lotta» e una «vittoria» del sé su se stesso, che comporta una evoluzione dell'io che soltanto l'io – «il nostro fragile “io”»⁶⁰, scrive Proust –, può compiere. Ed è questa vittoria su se stesso che consente all'artista e allo scrittore di diventare lo specchio, in cui il reale, la vita, e innanzitutto la vita dello scrittore, si riflette così come è. Le riflessioni

letteratura del Novecento è essenzialmente psicologica. E la psicologia consiste nel descrivere gli stati d'animo ponendoli su uno stesso piano senza discriminazione di valore, come se il bene e il male fossero loro estranei» (S. WEIL, *Lettera ai Cahiers du Sud sulla responsabilità della letteratura*, in A. MARCHETTI, *Simone Weil. Poetica attenta. Con una scelta di testi*, Napoli, Liguori, 2010, pp. 137-141: 140-141). Tuttavia, malgrado queste critiche, le analisi del sé e dei suoi limiti da parte dei due autori sono, per alcuni importanti aspetti, convergenti (cfr. J. SEI, *Mystique et introspection psychologique dans les œuvres de Marcel Proust et de Simone Weil*, in F. ARAMA, R. RAIMONDO, G. JOUANNEAU-DAMANCE (dir.), *Expériences mystiques. Énonciations, représentations et réécritures*, Paris, Classiques Garnier, 2021, pp. 281-298).

58. M. PROUST, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, trad. it. di F. Calamandrei e N. Neri, Torino, Einaudi, 1978, p. 428 e p. 467.

59. *Ivi*, p. 468.

60. *Ivi*, p. 469.

di Proust su Bergotte, sulla sua geniale capacità di scrittore, suonano ancora una volta prossime a quelle weiliane:

Per andare a passeggio in aria, non è necessario avere l'automobile più potente, ma un'automobile che, non continuando a correre sulla terra e, tagliando con una verticale la linea seguita, sia capace di convertire in forza ascensionale la propria velocità orizzontale. Allo stesso modo, produce opere geniali non chi vive nell'ambiente più fine, chi ha la conversazione più brillante, la cultura più vasta, ma chi, cessando bruscamente di vivere per sé, ha avuto il potere di rendere la propria persona simile a uno specchio, in modo che la sua vita, per quanto mediocre possa essere per altri aspetti, per quello mondano e anche, in un certo senso, per quello intellettuale, vi si rifletta: perché il genio consiste nel potere riflettente e non nella qualità intrinseca dello spettacolo riflesso.⁶¹

Come abbiamo visto analizzando l'articolo su *La nozione di lettura*, Weil definisce questo tipo di potere *riflettente* una «*non-lecture*». Altrove, a proposito dell'attenzione, per indicare il medesimo movimento compiuto dall'intelligenza, parla di «sforzo negativo», di «azione non agente», definizioni tutte che suonano incomprensibili e contraddittorie, se ci si attiene alla lettera. Che significa persona impersonale? Come può quello stesso io che sente, pensa e vuole se stesso come centro del mondo, togliersi, rinunciando da se stesso alla propria centralità? E ancora: se opera tale annientamento attraverso la severa ascesi suggerita da Weil, il rischio non è quello, già sottolineato dagli antichi testi di spiritualità, che l'io nello sforzo di togliersi risulti piuttosto accentuato, sottolineato, anziché cancellato? E infine: l'autore si fa specchio, eco di chi o di che cosa?

Prima di tutto va detto che la contraddizione agli occhi di Weil non è necessariamente un segno negativo. Anzi, nella misura in cui è pensata, fa emergere la complessità del reale, per cui occorre teorizzarla in modo esplicito, sopportarla, farne addirittura professione come Blaise Pascal, non cercare di appianarla o, peggio ancora, nascondere. Per Weil la contraddizione e l'analogia sono ambedue essenziali al pensiero. Entrambe, ad esempio, sono presenti nella dialettica platonica e, come precisa un frammento dei *Quaderni*, sono «mezzi» per «uscire dal punto di vista»⁶².

61. *Ivi*, p. 138.

62. «Le due cose essenziali della dialettica platonica: *contraddizione* e *analogia*.

Ciò che Weil teorizza riguardo all'autore è allora un pensiero dialettico, che non sfocia in una conciliazione degli elementi contraddittori, in una superiore sintesi che insieme li toglie e conserva. Più precisamente, una conciliazione è per lei possibile solo nella trascendenza e non in un processo puramente immanente. Alla domanda che chiede di che cosa o di chi il grande autore si fa specchio, Weil infatti risponderebbe che si fa specchio della realtà e ciò perché non è più lui che parla, dipinge, pensa. A parlare in lui e attraverso di lui non è però semplicemente il trascendentale del linguaggio o della scrittura. Ancor meno lo spirito del tempo o il sentimento popolare. Nessun io collettivo eccede il temporale, lo storico, il sociale, mentre la verità è per lei una ed eterna.

La natura della realtà, la sua verità, per Weil si rivela dunque all'artista o al filosofo, che si è *de-creato*, annullato in Dio, ovvero che contempla il creato alla luce del creatore. Percezione pura, ascolto puro, sono modalità ricettive della realtà e della verità che richiedono l'eclissi dell'io e la sua trasformazione in un altro io, aperto, accogliente, capace di attenzione, di vedere e amare la realtà così com'è. Non a caso ho usato i verbi vedere e amare. Non si tratta solo di un processo conoscitivo. Ed è impossibile stabilire se è l'attenzione a preparare all'amore o l'amore che rende capaci di attenzione e di percepire che qualcosa altro da sé è reale⁶³.

Si tratta allora di una ascesi contemplativa in cui il soggetto è interamente impegnato e il cui termine è l'unione con Dio. Per quanto riguarda il pensiero di Weil, è Cristina Campo a disegnarne con precisione il percorso e a chiarirne la natura nelle pagine che introducono ad *Attesa di Dio*:

Quella di Simone Weil è una grande didattica spirituale *via negationis*. [...] Le grandi immagini archetipiche di Simone Weil – più grandi del vero come quelle di Platone, del quale è forse la sola grande interlocutrice moderna – sono immagini negative appunto: propedeutiche, profilattiche. [...]. Rifiuto di una ricerca di Dio che può frenare, come un riflusso, la vera cerca, quella dell'uomo da parte di Dio. Rinuncia alla propria immaginaria posizione al

Ambedue sono mezzi per uscire dal *punto di vista*» (S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 261).

63. Sull'importanza dell'attenzione per il pensiero di I. Murdoch e S. Weil, si veda il recente volume di S. CAPRIOGLIO PANIZZA, *The Ethics of Attention. Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil*, New York-London, Routledge, 2022.

centro del mondo, eliminazione, nell'arte come nel bene, di tutto ciò che fa schermo, velando il modello inesprimibile e che pur chiede di essere espresso. E così via. [...] Siamo, come si vede, nella forma cava. Ciò che dovrà riempire quella forma non è, se non in parte, presente in questo libro. E non potrebbe essere altrimenti se a riempirla – come Simone Weil sa meglio di chiunque – dovrà essere la Forma formante.⁶⁴

64. C. CAMPO, *Sotto falso nome*, a cura di M. Farnetti, Milano, Adelphi, 2020, edizione digitale.

HEGEL NEL COMUNISMO ITALIANO DEGLI ANNI SETTANTA

Quando si riunirono a Napoli nel 1970, per i duecento anni dalla sua nascita, i tanti studiosi del grande filosofo tedesco lo fecero sotto un titolo oggi impensabile ma, allora, particolarmente indovinato: *Incidenza di Hegel*¹. Nella fase di massima ascesa del marxismo, erano i filosofi del Partito comunista italiano a sentire forte il bisogno di un confronto con il pensatore di Stoccarda. Come fu subito notato, la storicizzazione dell'opera hegeliana e il suo accostamento a quella marxiana erano un'«operazione culturale, più che filosofica (perché in questo senso un vero allontanamento da Hegel non c'era mai stato), complessa e dotata di vari significati»². Di certo, il «ritorno a Hegel» che impegnò il comunismo italiano nell'Italia degli anni Settanta non fu vissuto come un esercizio accademico. Nella «lettura politica dell'hegelismo» confluivano, infatti, «i temi nodali della transizione, del rapporto tra democrazia e socialismo, della pratica politica rivoluzionaria, dell'intellettuale “organico”»³.

Alcuni tentarono di «liberare» una volta per tutte Marx dalla dialettica hegeliana e, di fronte all'improbabilità del compito, finirono per rinnegare il marxismo stesso. Altri, a fianco nella stessa lotta per la «transizione al socialismo», cercarono invece di stringere il nodo tra

1. Cfr. F. TESSITORE (a cura di), *Incidenza di Hegel: studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, Napoli, Morano, 1970.

2. C. MANCINA, *Recenti interpretazioni del rapporto Marx-Hegel in Italia*, in «Critica Marxista», 1972, a. X, n. 5, pp. 181-191: 181.

3. F. FISTETTI, *Il problema Hegel e la comprensione del presente*, in «Critica Marxista», 1974, a. XII, n. 2, pp. 184-191: 184. Cfr. inoltre L. GRUPPI, *Note sul dibattito teorico marxista in Italia*, in «Critica Marxista», 1974, a. XII, n. 6, pp. 97-146 e, per un primo sintetico bilancio, D. TARANTO, *Hegel e la centralità dell'astratto*, in «Critica Marxista», 1975, a. XIII, n. 1, pp. 225-227.

Marx e Hegel. Altri ancora, quando la «crisi del marxismo» sembrò irreparabile, cominciarono a vedere in Hegel una risorsa teorica più feconda (o più presentabile) del rivoluzionario di Treviri. Fino a quando il Pci ruppe i rapporti, oltre che con Marx e Hegel, con la cultura filosofica e storica che aveva segnato, nel profondo, la sua politica e la sua identità.

Nel suo primo libro, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas* (1981), Lucio Cortella muove esattamente dalla consapevolezza che il sistema dialettico è ormai dissolto, che la sua «egemonia» (in politica, l'egemonia del gramscismo) è crollata⁴. Non c'era rimedio, ma neppure rassegnazione rispetto all'ipotesi di «fondare un progetto di razionalità all'interno della crisi»⁵. Da allora, Cortella sarebbe rimasto sempre sensibile a quest'esigenza, ma, per corrispondervi, avrebbe creduto, più che a una prassi sorretta dal marxismo, a un *ethos* universalistico animato dalla teoria critica. Forse nella convinzione, già adorniana, che il messaggio della filosofia debba viaggiare in una bottiglia⁶.

1. *Contro Hegel, con e contro Marx*

Il proposito di farla finita con Hegel, nel marxismo italiano, risale quantomeno al 1956. La dialettica hegeliana era accusata, insieme allo storicismo, di assolvere ogni nefandezza nella razionalità del reale, di annegare qualunque colpa nel mare indulgente della necessità storica. La scuola banfiana e quella dell'avolpiana, fuori e dentro il Pci, provarono a separare Marx da Hegel, spiegando come i tratti più fertili e liberatori del primo coincidessero con i momenti di più aperto contrasto alla dialettica del secondo.

Solo alla metà degli anni Settanta, però, la battaglia uscì vittoriosa, con un esito forse insperato. La «dissacrazione della dialettica»⁷, cui si imputavano zavorre antiscientifiche e discriminatorie, si con-

4. L. CORTELLA, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Napoli, Guida, 1981, p. 8.

5. *Ivi*, p. 11.

6. T.W. ADORNO, *Filosofia della musica moderna*, trad. it. di G. Manzoni, Torino, Einaudi, 1959, p. 134.

7. D. ARGERI, *La dialettica dissacrata. Le ragioni della crisi del marxismo*, Milano, SugarCo, 1979.

sumò innanzitutto in nome della scienza e dell'inclusione sociale. Ma la rovina del pensiero dialettico avrebbe trascinato con sé, insieme ai detriti dell'hegelo-marxismo, il marxismo *tout court*.

Tra i comunisti italiani, il più agguerrito avversario di Hegel fu senza dubbio Lucio Colletti, che nel 1964 uscì dal Pci a sinistra e cinque anni dopo pubblicò *Il marxismo e Hegel*⁸. Già quarant'anni prima, Galvano della Volpe, suo maestro, aveva scritto di un *Hegel romantico e mistico*. Per entrambi, la svalutazione della certezza sensibile e dell'intelletto, a vantaggio della ragione, avrebbe comportato un regresso panlogistico alla metafisica cristiana, basato sulla priorità dell'ideale sul materiale, dell'infinito sul finito.

La tesi di un Hegel precorritore della dottrina marxista era, per Colletti, un'invenzione, un equivoco dovuto al diletterismo filosofico di Engels⁹. Tanto il «materialismo dialettico» quanto la «dialettica della natura» esprimevano una filosofia romantica, estranea allo spirito di Marx. Uno scienziato sociale danneggiato dall'influenza di Hegel e anticipato, se mai, da Kant.

Colletti era convinto che la dialettica di Hegel impedisse la scienza. Ammettere la realtà della contraddizione, ad esempio tra capitale e lavoro, significava negare il principio di non contraddizione¹⁰. Marx era uno scienziato, dunque doveva essere lontanissimo da Hegel¹¹. E se il suo legame con quest'ultimo non poteva essere reciso, il rapporto doveva configurarsi come una critica senza appello: in breve, se proprio non poteva essere ahegeliano, Marx doveva essere quantomeno antihegeliano¹².

8. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969. Dello stesso autore cfr. inoltre, sul tema: *Da Hegel a Marcuse* (1968) e *Marxismo: scienza o rivoluzione?* (1969), in ID., *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1972, pp. 151-191, 305-314; *Marx, Hegel e la Scuola di Francoforte* (1971), in F. CASSANO (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, Bari, De Donato, 1973, pp. 285-301.

9. F. ENGELS, *Prefazione alla prima edizione tedesca* (1882) in ID., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, a cura di G. Prestipino, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 31.

10. Su questo punto, cfr. ora S. PETRUCCIANI, *Pensare con Marx. Interpretazioni e letture*, Roma, Carocci, 2022, pp. 99-131.

11. G. POZZONI, *Il mondo mistico del "Capitale". Scienza, critica e rivoluzione in Lucio Colletti*, in «Consecutio Rerum», 3/5, 2019, pp. 435-473: 442.

12. Ragiona così anche un altro protagonista della scuola dallavolpiana, U. CERRONI, *Società civile e Stato politico in Hegel*, Bari, De Donato, 1974.

Quando Colletti si persuade che il progetto cui aveva dedicato tanti anni di energia intellettuale era forse fallimentare si apre una crepa decisiva, per lui e per il marxismo italiano. L'autocritica compiuta dal filosofo romano nell'*Intervista politico-filosofica*¹³ rilasciata a Perry Anderson scatena la frana improvvisa della filosofia marxista in Italia. Un crollo che, in seguito ai dibattiti suscitati in particolare dagli interventi di Norberto Bobbio, Paolo Sylos Labini e Claudio Napoleoni, sarà presto accompagnato da una crisi politica e da una economica¹⁴.

Non va però dimenticato l'impatto che, sull'eclissi della cultura hegelo-marxista, ebbe il femminismo. Nel 1974, lo stesso anno in cui Colletti pubblica la sua *Intervista*, Carla Lonzi raccoglie una serie di scritti recenti sotto il titolo, che resterà celebre, di uno di essi, *Sputiamo su Hegel*. Lo "sputo" in questione colpisce tutti coloro che, sulla scia di Hegel, avrebbero perpetuato le ragioni del dominio patriarcale: Marx, Lenin, Freud.

La prima colpa di Hegel sarebbe stata trascurare il ruolo sociale della donna. «Sputiamo su Hegel», si legge nel saggio omonimo dell'estate 1970, perché «la dialettica servo-padrone è una regolazione di conti fra collettivi di uomini: essa non prevede la liberazione della donna, il grande oppresso della civiltà patriarcale». Marx e i marxisti non se ne sarebbero avveduti, finendo per propagare questa influenza nefasta, perché «la lotta di classe, come teoria rivoluzionaria sviluppata dalla dialettica servo-padrone, ugualmente esclude la donna»¹⁵.

Hegel avrebbe inoltre frainteso la funzione sociale della donna, ridotta a mera passività, naturalmente assoggettata all'uomo, unico in grado di lavorare, combattere e, dunque, cambiare la storia. Chiamando in causa gli studi antropologici, Lonzi mette a fuoco e rivendica il valore di una differenza fondamentale: «la specie dell'uomo si è espressa uccidendo, la specie della donna si è espressa lavorando e proteggendo la vita»¹⁶.

13. L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1974. Cfr. in particolare il suo saggio in appendice su *Marxismo e dialettica*, *ivi*, pp. 63-113.

14. Cfr. G. AZZOLINI, 1983: *Marx nell'Italia della «crisi del marxismo»*, in F. GIASI, M. MUSTÈ (a cura di), *Marx in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2020, pp. 221-243.

15. C. LONZI, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale, e altri scritti*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1974, p. 17.

16. *Ivi*, p. 51.

L'influsso di Hegel sul suo pensiero avrebbe quindi impedito anche a Marx di comprendere il carattere specifico dell'oppressione femminile. Per rendere conto del ruolo sociale della donna non basta allargare il concetto di classe, fino a includervi anche la massa femminile. Occorre piuttosto dimostrare che lo sfruttamento delle donne nella famiglia – caposaldo, insieme alla società civile e allo Stato, dell'ordine borghese descritto da Hegel – è essenziale al processo di accumulazione capitalistica.

«Affidando il futuro rivoluzionario alla classe operaia il marxismo ha ignorato la donna e come oppressa e come portatrice di futuro»¹⁷. E la prova dei difetti di questa cultura sarebbe stata l'esperienza del socialismo reale, che, non intaccando la famiglia, avrebbe conservato il pilastro del dominio patriarcale. In Occidente, dunque, la lotta per l'emancipazione sociale poteva progredire solo per iniziativa femminista. Con quale obiettivo? Se l'oppressione della donna «non si risolve nell'uguaglianza, ma prosegue nell'uguaglianza», se «non si risolve nella rivoluzione, ma prosegue nella rivoluzione»¹⁸, bisogna liberarsi della dialettica, di quel «procedimento filosofico che», nelle parole di Italo Calvino, «consiste nel rovesciare il negativo in positivo»¹⁹. Era venuto il momento di valorizzare la *divergenza sessuale*.

2. Con Hegel, con Marx

Negli anni d'oro del comunismo italiano, i filosofi di ispirazione gramsciana lavorano, insieme e singolarmente, per storicizzare e attualizzare Hegel. Storicizzarlo non significava ridurre la sua figura a quella dell'ideologo, della borghesia o dello Stato di potenza prussiano, bensì contestualizzare il suo pensiero in una certa fase del capitalismo internazionale, analizzare in ottica diacronica i nessi tra le diverse opere (specialmente la *Fenomenologia*, la *Logica* e la *Filosofia del diritto*), decifrarne i problemi, di coerenza e di corrispondenza. Attualizzarlo, d'altro canto, mirava a riscontrare i motivi di continuità e discontinuità rispetto alla sua epoca.

17. *Ivi*, p. 24.

18. *Ivi*, p. 20.

19. I. CALVINO, *Le cose mai uscite da quella prigione* (18 maggio 1978), in *Id.*, *Saggi (1945-1985)*, a cura di M. Barengi, t. 2, Milano, Mondadori, 1995, p. 2343.

Il libro che inaugura e orienta la rinascita dell'hegelo-marxismo italiano è senza dubbio *Hegel e il tempo storico della società borghese* (1970) di Biagio de Giovanni. Un testo stratificato, tortuoso, affascinante, in cui l'autore prova a smarcarsi dalla «nuova scolastica»²⁰, sterilmente indaffarata in estenuanti discussioni sul se, e come e quanto, Hegel avesse condizionato Marx. Quel legame non poteva e non doveva essere sciolto, tantomeno per stringerne daccapo uno con Kant. Non bastava ritornare al giovane Marx, l'antihegeliano. Occorreva piuttosto scoprire l'«attualità non accademica»²¹ di Hegel. Perché, pur «così solidale» a un determinato «blocco di potere e di coscienza»²², costui aveva visto con estrema lucidità le contraddizioni irrisolte di una società, quella borghese, che, anziché tramontare, si era globalizzata. In questa prospettiva, Hegel rappresentava una risorsa irrinunciabile per il marxismo, inteso come «materialismo storico e *teoria critica della rivoluzione*»²³.

Le parole d'ordine scelte da de Giovanni sono forse inaspettate, ma corrispondono pienamente al periodo in cui, dopo il Sessantotto, tutta l'intellettualità marxista è ormai consapevole del declino irreversibile in cui versa lo storicismo²⁴. «Bisogna rovesciare i tempi della storiografia», scrive in chiave apertamente antistoricistica il filosofo napoletano. «Non lasciarsi stringere dal problema di ciò che Hegel significa per Marx, ma puntare l'analisi su ciò che Marx significa per Hegel. Puntare cioè sull'impossibilità di capire Hegel fuori dal tipo

20. B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari, De Donato, 1970, p. 7.

21. *Ivi*, p. 15.

22. R. BODEI, *Dialettica e controllo dei mutamenti sociali in Hegel*, in R. BODEI, F. CASSANO, *Hegel e Weber. Egemonia e legittimazione*, Bari, De Donato, 1977, pp. 77-78.

23. B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico*, cit., p. 182.

24. Chiarisce bene il punto Remo Bodei, quando nel 1977 rileva «l'avvertibile declino dello "storicismo", inteso sia come spiegazione genetica di un fenomeno mediante le vicissitudini del suo sorgere e del suo svolgersi – con una sorta di *pedegree* concettuale –, sia come attenzione per il "mistero dell'individualità" quale crocevia del mondo storico [...], sia, da ultimo, come paradigma di comprensione globale della realtà e di giustificazione della lentezza e degli sbarramenti del corso storico» (Id., *Replica*, in R. BODEI, F. CASSANO, *Hegel e Weber*, cit., p. 150). Sulla questione mi permetto di rinviare, più in generale, a G. AZZOLINI, *Lo storicismo marxista nell'Italia degli anni Settanta*, in «Filosofia italiana», XVI, 2021, n. 1, pp. 91-107.

di chiarezza che Marx ha portato sul presente di Hegel»²⁵. Non solo non si comprende Marx senza Hegel, ma nemmeno viceversa. Perché solamente la critica marxiana dell'economia politica getta piena luce sulla teoria hegeliana della società civile. Senza la *Scienza della logica* non emerge la trama del *Capitale*, ma senza il *Capitale* non si possono afferrare tutte le implicazioni storiche dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Abbracciare la tesi secondo cui, per dirla con Croce, «ogni vera storia è storia contemporanea»²⁶ significava respingere il teleologismo volgare che ancora aleggiava, a mo' di pregiudizio, attorno ai nomi di Hegel e Marx²⁷. Lo «storicismo empirico»²⁸, però, è figlio del neokantismo. Il marxismo, dunque, dovrà fugare da sé l'impronta del filosofo di Königsberg. E tutta la prima parte del libro è una ripresa della critica hegeliana alla concezione kantiana del tempo. Se il tempo del soggetto trascendentale è mero flusso, ordine seriale, continuità omogenea, infinita quantità – un tempo vuoto, puramente cronologico, che l'etica antropologica porta a “riempire” con l'idea di progresso –, Hegel «rompe con l'ipotesi del tempo omogeneo-continuo e cioè irreversibile»²⁹. Certo, la «continuità teleologica passato-presente» è una «possibilità» sempre inscritta nell'«hegelismo»³⁰, ma i testi hegeliani, e in particolare la *Scienza della logica*, hanno il merito di schiudere «un'alternativa ai residui della omogeneità temporale»³¹.

25. B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico*, cit., p. 10. Sulla teoria hegeliana come «allegoria logica dei connotati reali dell'uomo sociale moderno», cfr. inoltre G. VACCA, *Scienza, Stato e critica di classe: Galvano Della Volpe e il marxismo*, Bari, De Donato, 1970, p. 72 ss.

26. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 2ª ed. riveduta, Bari, Laterza, 1920, p. 4.

27. Sulla questione della teleologia, in Hegel e in Marx, si concentravano i primi due capitoli di un libro per più versi con consonante con quello di de Giovanni, come N. BADALONI, *Per il comunismo*, Torino, Einaudi, 1972, in particolare in *Teleologia ed idea del conoscere nella logica di Hegel*, e *La critica marxiana alla teleologia, la struttura logica del Capitale e la dialettica della liberazione*, ivi, pp. 11-53, 55-171. Cfr., a riguardo, P. SALVUCCI, *La logica di Hegel, la sua critica in Marx e il comunismo*, «Critica Marxista», 1972, a. X, n. 6, pp. 111-139.

28. B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico*, cit., p. 135.

29. *Ivi*, p. 143.

30. *Ivi*, p. 112.

31. *Ibidem*.

La seconda parte si assume il compito di illustrare tale alternativa. La *Scienza della logica* non teorizza una filosofia deterministica, ma un «processo senza soggetto», «un processo la cui soggettività è il processo stesso»³². E il *Capitale* di Marx, come già aveva intuito Lenin, è fondato sulla stessa idea, quella di un divenire che nessun soggetto, materiale o ideale, fisico o metafisico, può determinare dall'esterno. La storia, tanto per Hegel quanto per Marx, è la storia di un'umanità che, nell'alleanza di sapere e potere, cioè nel lavoro, nella trasformazione di ogni dato in fatto, si affranca dal giogo alienante di qualunque signoria. A ben vedere, nel capitolo della *Fenomenologia* sulla dialettica servo-signore, emerge «il primo segno morfologico della transizione alla società di massa»³³. Perché «la storia», come allora fu notato (con un argomento che poi Cortella avrebbe autonomamente sviluppato)³⁴, «è la vicenda dei tentativi che gli uomini hanno compiuto per farsi riconoscere come uomini da altri uomini che essi riconoscono come tali»³⁵.

Non si può abbandonare Hegel, quindi. Innanzitutto, perché il suo «sapere assoluto», malgrado le stanche vulgate che circolano nello stesso neomarxismo, non è la rivendicazione di uno storicismo evoluzionistico, bensì il sapere che, forte del «ricordo della strada percorsa», è in grado di «costruire da sé»³⁶. Ma soprattutto perché, lungi dall'essere il prototipo del professore borioso e isolato, Hegel testimonia piuttosto la «filosofia come *totalità*». Una filosofia che, plasmando, nei suoi molteplici aspetti, la realtà borghese, non può essere derubricata a «semplice raddoppiamento speculativo e soggettivo del “pensiero”»³⁷.

32. *Ivi*, p. 9.

33. B. DE GIOVANNI, *Prefazione*, in R. BODEI, F. CASSANO, *Hegel e Weber*, cit., p. 9.

34. Cfr. L. CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari, Laterza, 2023.

35. M. BARALE, *Oltre Marx. Ragione speculativa e universo borghese*, in *Hegel e la economia politica*, a cura di S. Veca, Milano, Mazzotta, 1975, p. 152. Sulla questione del riconoscimento, negli stessi anni in Italia, cfr. inoltre D. BORSO, *Hegel politico dell'esperienza*, Milano, Feltrinelli, 1976, che in prospettiva marxista la collega al tema del lavoro, pp. 129 ss. e S. LANDUCCI, *Hegel, la coscienza e la storia: approssimazione alla Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, più aderente al dettato hegeliano, p. 75 e ss.

36. R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, il Mulino, 1975, p. 180. È significativo che, subito dopo aver fornito la sua spiegazione del «sapere assoluto», Bodei evochi un passo dei *Quaderni del carcere* in cui Gramsci sostiene il bisogno «che l'eredità della filosofia classica tedesca sia non solo inventariata, ma fatta ridiventare vita operante» (*ivi*, p. 183).

37. B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico*, cit., p. 147.

Secondo la celebre definizione contenuta nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, la filosofia è «il proprio tempo appreso col pensiero». Per riprendere le due metafore hegeliane valorizzate nel 1975 da Remo Bodei, la filosofia è la «civetta», che, spiccando il volo sul far della sera, «interpreta coscientemente le modificazioni prodotte dall'epoca», e la «talpa», che «trasforma inconsciamente l'epoca mediante un lavoro cieco»³⁸. La filosofia è quindi avvinta al presente, sia nel senso che dal presente soltanto si può conoscere il passato, sia nel senso che il presente stesso chiede a sua volta di essere indagato e afferrato.

Per de Giovanni, invertendo sequenza cronologica e struttura logica, tempo e storia, la filosofia disegna un «ritorno logico del presente sul passato»³⁹. Ma l'inversione della successione porta alla giustificazione di ogni eventuale colpa passata? La *historia rerum gestarum* redime, in quella che Jürgen Habermas avrebbe chiamato «ricostruzione razionale», le *res gestae*? No, perché la filosofia stabilisce un «rapporto critico con l'accadere»⁴⁰.

Che cos'è, invece, il presente? Non la semplice conseguenza del passato, non il punto ultimo di una linea continua, che cresce su sé stessa. Il presente, come sa il Marx della *Miseria della filosofia* (1847) e della *Einleitung* (1857), è «l'insieme come processo logico-storico». Il presente è «*presenza specifica della totalità*», è compresenza dei suoi tempi. Ma la sua «unità» da cosa dipende? Dalla «*presenza costruttiva del conoscere*, dal suo scoprire dimensioni profonde dei rapporti e dei loro ritmi di scansione, illeggibili dal punto di vista dell'accadere empirico e casuale»⁴¹. Riecheggiando il titolo di Bodei, si può dire che il presente è insieme «sistema ed epoca», logica e storia.

Di sicuro, per de Giovanni, a differenza di quanto riteneva Colletti, in Hegel non esiste alcuna scissione tra la scienza e la filosofia. La prima è il «*pensiero come momento*», la seconda il «*pensiero come totalità*», che «fonda l'inversione logico-storica del movimento», non la «determinazione specifica dello stesso movimento»⁴². La filosofia è enciclopedia delle scienze, «totalità di totalità»⁴³, è cioè la «struttura

38. R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, cit., p. 7.

39. B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico*, cit., p. 112.

40. *Ivi*, p. 134.

41. *Ivi*, p. 117.

42. *Ivi*, p. 147.

43. *Ivi*, p. 157.

epistemica»⁴⁴ che comprende le scienze come propri circoli minori. La stessa *Scienza della logica* va letta in corrispondenza con le «strade indicate dalle rivoluzioni scientifiche», più che con i percorsi tradizionali della metafisica. Altrove de Giovanni – che, come tutta la Scuola di Bari, esalterà gli effetti potenzialmente rivoluzionari delle riforme universitarie e dello sviluppo tecnico-scientifico – dirà che «in Hegel si trova già una compiuta teoria degli intellettuali»⁴⁵, ossia una teoria sulla politica dei saperi scientifici e filosofici, che solo intellettualisticamente possono dirsi neutrali.

Ma dove conducono prima la critica del formalismo kantiano, ovvero della logica della successione temporale, e poi la difesa dell'inversione della successione, che fonda il presente come luogo epistemologico privilegiato? La terza e ultima parte giunge a una conclusione di impronta gramsciana, poiché, nell'esplorazione del nesso tra filosofia e scienza, entra in gioco la politica. «Da Hegel in poi», con la crisi dell'*Ancien Régime* e l'affermazione dei regimi liberali basati sulla distinzione tra Stato e società civile, «la politica diventa l'elemento decisivo di controllo della dinamica sociale»⁴⁶.

De Giovanni rileva come Marx, inoltrandosi nella decifrazione della società borghese moderna, stringa sempre di più il nesso con la *Logica* di Hegel, e lo spiega rinvenendo, tra le due, un legame organico, sostenendo che, nell'apparenza di un'eguaglianza economica, giuridica e politica, il capitalismo funziona precisamente generalizzando l'astrazione così ben delineata da Hegel. Su questo punto, de Giovanni si ricollega al «singolare iper-hegelismo»⁴⁷ cui era approdato Colletti nelle ultime pagine de *Il marxismo e Hegel*, laddove si leggeva che «la merce, e più ancora – s'intende – lo Stato e il capitale, sono processi di ipostatizzazione reali» e che è «impossibile intenderl[i] appieno fino a che non si sia intesa la struttura dei processi di ipostatizzazione del-

44. *Ivi*, p. 163.

45. B. DE GIOVANNI, *Prefazione*, cit., p. 11.

46. *Ivi*, p. 8.

47. R. BELLOFIORE, *Il "Capitale" come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, in «Consecutio Temporum», 3(5), 2013, pp. 43-78. Per un riconoscimento e insieme una critica dell'«iper-hegelismo» di Colletti, F. PAPA, *Logica e Stato in Hegel*, Bari, De Donato, 1973. Sulla potenza dell'astratto, cfr. inoltre R. RACINARO, *Sul concetto hegeliano di "astratto": la "riconciliazione alla Kotzebue"*, «Critica Marxista», 1972, a. X, n. 5, pp. 78-107.

la *Logica* di Hegel»⁴⁸. Sulla base di questa diagnosi, che nel presente della Rivoluzione francese scorge un «*valore egemonico*», legato alla generalizzazione della «*vita razionale della libera autocoscienza*»⁴⁹, la politica comunista non può più far leva su una semplice «guerra di movimento», sull'assalto al Palazzo. È la complicazione del rapporto Marx-Hegel, nel superamento della contrapposizione tra materialismo e idealismo, a rendere inadeguata la metafora del «rovesciamento»⁵⁰.

L'azione politica, da articolare nei termini di una «guerra di posizione», presuppone l'analisi dei rapporti di dominio e di egemonia che attraversano il presente. Rapporti che, ereditati dal passato o imposti dal nuovo assetto dell'ordine mondiale, innervano la filosofia e le scienze stesse, che dunque non possono essere pensate astrattamente dalle dinamiche di potere. La politica comunista, insomma, è chiamata a disarticolare l'egemonia borghese tenendo conto di tutti i suoi gangli. «La talpa deve scavare in profondità per scardinare i fortilizi munitissimi che hanno dalla parte loro la stabilità e la saldezza di un'intera fase storica di organizzazione dello Stato e della scienza»⁵¹. E per riuscirci, deve compiere un processo di *Aufhebung* rispetto al liberalismo, da trapassare, incorporando e radicalizzando alcuni suoi valori. Questo è, in fondo, uno dei massimi lasciti della politica di Enrico Berlinguer: non solo la valorizzazione della democrazia politica, ma anche, nella prefigurazione dalla società comunista, la promozione della libertà di parola, stampa, organizzazione, religione. Libertà che possono prosperare solo impedendo di sfruttare il lavoro.

3. *Con Hegel, contro Marx*

Alla metà degli anni Settanta, tra i filosofi comunisti non mancò chi, attraverso Hegel, provò a reagire alla crisi del marxismo. Per Col-

48. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 403-404.

49. B. DE GIOVANNI, *Hegel, la rivoluzione francese e la società civile*, «Critica Marxista», 1971, a. IX, n. 3, pp. 157-175: 164. Cfr. inoltre, a riguardo, D. TARANTO, *Hegel, rivoluzione francese e società civile: recenti interpretazioni*, «Critica Marxista», 1973, a. XI, n. 6, pp. 212-218.

50. Di nuovo sulla sua diffidenza per la metafora del «rovesciamento», B. DE GIOVANNI, *Teoria e politica nel dibattito tra filosofi marxisti*, «Critica Marxista» 1974, a. XII, n. 6, pp. 147-156: 152-153.

51. B. DE GIOVANNI, *Prefazione*, cit., p. 16.

letti, come per Lonzi, Hegel era la malattia; per gli operaisti del Pci, entrati o rientrati nel partito dopo il «secondo biennio rosso», divenne, se mai, la cura. Con il loro diverso ma comunque inconfondibile stile, prima Mario Tronti e poi Massimo Cacciari riproposero Hegel non solo come critico della società moderna, ma anche come pensatore politico e, più specificamente, come teorico dello Stato.

Nella prima pagina del suo *Hegel politico* (1975), Tronti chiarisce come gli interlocutori ideali del suo libro siano il «teorico della politica» e soprattutto il «politico pratico», non l'«interprete hegeliano»⁵². Di nuovo, lo spauracchio dell'accademismo. E, d'altra parte, il fastidio per l'«inesistenza di una teoria politica, conseguenza a sua volta del suo misurarsi sul piccolo metro di attività del ceto politico, invece che sulla grande pratica di massa delle classi sociali»⁵³. Hegel, dunque, per tornare alla grande politica. Nella consapevolezza, ironica e malinconica, che «si mette a produrre filosofia politica chi non può fare politica pratica»⁵⁴.

Tronti avverte il disfacimento del blocco di potere della Democrazia Cristiana in Italia e degli Stati Uniti nel mondo, eppure ritiene di vivere ormai in un'«epoca [...] post-marxiana»⁵⁵. Sulla base di questa diagnosi, prova a «riappropriarsi del fuoco sacro» di Hegel, sottraendolo al pensiero reazionario che se ne era impropriamente impadronito⁵⁶.

Che cosa può apprendere da Hegel il movimento operaio, nell'anno in cui il Pci, alle elezioni amministrative, conquista cinque regioni e le prime quattro città italiane (Milano, Napoli, Torino e Genova), tallonando di due punti percentuali la Dc? Tronti, come Cacciari, intravede in Hegel la grande autocritica borghese, ma non vi non indugia troppo. Nessuna fascinazione per lo «Hegel progressivo». Se è vero che «si impara di più dal grande conservatore che dal piccolo rivoluzionario»,⁵⁷ vale il realista politico.

Di più, Tronti ritrova «in Hegel il più alto tentativo di espressione

52. M. TRONTI, *Hegel politico*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1975, p. 3.

53. *Ivi*, p. 98.

54. *Ivi*, p. 6.

55. *Ivi*, p. 149.

56. *Ivi*, p. 57.

57. *Ivi*, p. 130.

e di sistemazione» della «teoria dell'autonomia del politico»⁵⁸. Com'è noto, dopo la pubblicazione dei saggi raccolti in *Operai e capitale*, Tronti si era persuaso che il partito alla guida del movimento operaio dovesse porsi il problema del governo, strappando alla Dc e agli altri partiti il controllo delle istituzioni. Tronti è ormai convinto che i veri cambiamenti non si raggiungono dall'esterno e dal basso, ma «soltanto dall'interno e dall'alto»⁵⁹. Di qui l'elogio di Hegel, maestro della normalizzazione politica ottocentesca, riserva di insegnamenti sulla gestione più che sulla rottura del potere.

Nello stesso solco di Tronti si muove Massimo Cacciari, che, retrospettivamente, dirà di esser stato «probabilmente l'unico» del gruppo operaista «a non esser mai stato marxista»⁶⁰. Nel 1977 il filosofo veneziano denunciava senza remore «il non-senso di parlare ancora, se non altro in termini teorici, di "marxismo"»⁶¹, parola da lui spessissimo virgolettata. Perché le sue varianti erano tali e tante da mettere in dubbio qualsivoglia minimo comun denominatore. Ma soprattutto per una ragione più profonda: Cacciari sostiene infatti che, mentre il sistema hegeliano (tanto più nella sua rilettura gramsciana) si basava sull'«idea dell'universale traducibilità dei diversi linguaggi – dell'universale possibilità di "scambio" tra i diversi oggetti»⁶², la crisi del pensiero dialettico fa esplodere una «molteplicità di linguaggi, non traducibili l'un l'altro»⁶³.

58. *Ivi*, p. 57.

59. *Ivi*, p. 130.

60. M. CACCIARI, *Teoria e politica tra anni '70 e '80 in Italia*, intervista a cura di G. Bottos e L. Mesini, in «www.pandoravista.it», 15 Ottobre 2015.

61. M. CACCIARI, *Il problema del politico in Deleuze e Foucault (sul pensiero di autonomia e di gioco)*, in M. CACCIARI, F. RELLA, M. TAFURI, G. TEYSSOT, *Il dispositivo Foucault*, Venezia, Cluva, 1977 pp. 57-69: 65.

62. M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia, Marsilio, 1977, p. 11. Nella lettura cacciariana della traducibilità dei linguaggi, «tra filosofia, filosofia politica e economica c'è "affinità" di linguaggio – esse descrivono un mondo comune. L'economia è intrinsecamente politica – e la politica intrinsecamente filosofia, discorso culturale giunto al massimo della astrazione-generalizzazione – e la filosofia dialettica: com-prensione del divenire come contraddizione, come soggetto, non astratta identità. È questa disposizione logico-scientifica di filosofia, economia e politica a fondare il colossale progetto egemonico borghese-capitalistico» (*ivi*, p. 9).

63. M. CACCIARI, *Il problema del politico*, cit., p. 60.

Concessa la vanità di indebite «riattualizzazioni hegeliane»⁶⁴, dov'è, dunque, «la attualità di Hegel, o la sua incidenza»⁶⁵? Nel contributo che la sua filosofia può dare al ripensamento dello Stato. Cacciari coglie un elemento di verità nel monito lanciato da Bobbio, dalle colonne di «Mondoperaio», sull'assenza di una teoria marxista dello Stato di diritto e democratico. Schernisce tanto la soluzione di Toni Negri, che vorrebbe la sua distruzione, quanto la «tradizione organicistico-statalatratra» dei gramsciani, perché entrambe rifletterebero ancora un'idea irenica di comunità, spontaneamente o artificialmente concorde, precludendo, nei fatti, a un annientamento autoritario del conflitto. Apprezza l'avanzamento nell'analisi marxista sullo Stato procurato da autori come Johannes Agnoli, Claus Offe, James O'Connor⁶⁶. Ritene, però, che occorra un'analisi più radicale.

In Hegel, secondo Cacciari, non c'è alcun dispositivo immediatamente sintetico, nessuna conciliazione idealistica, da negare e ribaltare⁶⁷. Nelle sue pagine sarebbe chiarita al massimo grado, invece, l'aporeticità dei rapporti sociali e istituzionali moderni, la «tensione irriducibile di consenso e sovranità, Economico e Politico, di nostalgia classica e nostalgia anarchica»⁶⁸. Come dimostra l'indeducibilità della plebe nella sua *Filosofia del diritto*, quella di Hegel è una «dialettica che *non si chiude*, per nessun verso»⁶⁹. Malgrado l'incomprensione di Nietzsche, il negativo è essenziale alla dialettica, al punto che la rovina del sistema idealistico è già *in nuce* nel testo hegeliano.

Che cosa c'è oltre? Cacciari critica duramente il niccianesimo

64. M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, cit., p. 11.

65. M. CACCIARI, *Dialettica e critica del Politico: saggio su Hegel*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 7.

66. J. AGNOLI, *Lo stato del capitale* (1972), trad. di B. Accarino, Milano, Feltrinelli, 1978; C. OFFE, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, trad. it. di R. Schmidt e D. Zolo, Milano, ETAS, 1977; J. O'CONNOR, *La crisi fiscale dello Stato*, trad. it. di V. Grisoli, Torino, Einaudi, 1977. Per una panoramica su questi studi, C.W. BARROW, *Critical Theories of the State. Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993.

67. M. CACCIARI, *Dialettica e critica del Politico*, cit., p. 22. A riguardo, R. RACINARO, *Hegel politico*, in «Critica Marxista», 1979, a. XVII, n. 1, pp. 173-181, nonché G. DUSO, *Il soggetto nello Stato di Hegel*, in «Critica Marxista», 1979, a. XVII, n. 3, pp. 69-82.

68. M. Cacciari, *Dialettica e critica del Politico*, cit., p. 53.

69. *Ivi*, p. 10.

francese, di Deleuze e di Foucault⁷⁰: non lascia spazio né alle macchine desideranti né alle utopie libertarie; altrettanto strenuo è, però, il rigetto di una «pratica neutralizzante-mediatoria in messianica attesa che i processi di socializzazione si trasformino in crescita democratica»⁷¹. La scommessa è quella di «definire-decidere *ordini* nella indefinita e indeterminabile trasformazione dei rapporti sociali, oltre il tempo della Legge come Valore e dello Stato come Libertà»⁷². Eppure nel 1978, quando Cacciari pubblica il suo libro hegeliano, si spegne, nell'*affaire* Moro, la spinta propulsiva della «repubblica dei partiti».

4. *Né con né contro Hegel e Marx*

Nel 1981 è Norberto Bobbio a chiudere una stagione di «studi hegeliani», per riprendere il titolo con cui riunisce per Einaudi alcuni saggi scritti tra il 1966 e il 1979. Introducendo il volume, Bobbio riconosce la qualità delle nuove ricerche filologiche ed ermeneutiche sul filosofo tedesco. Ma la loro quantità, sempre più sterminata, sconsiglia l'azzardo delle interpretazioni complessive, suggerendo di concentrarsi con maggiore modestia su singoli aspetti del pensiero di Hegel, con un linguaggio che magari eviti di scimmiettare le oscurità della prosa hegeliana. Bobbio, però, non si limita ad analizzare, con la consueta limpidezza, la dimensione giuridica e politica del pensiero hegeliano. Cerca anche di indicare un modello d'analisi, in aperta polemica contro le interpretazioni apologetiche, ideologiche e attualizzanti, e, implicitamente, contro le letture marxiste. Su Hegel Bobbio adotta lo stesso approccio che rivendicherà nei riguardi di Marx: né con, né contro. In entrambi i casi, si tratta di classici da leggere in modo spassionato, non da piegare a un fine politico quale che sia.

Quelle che Bobbio chiama «giustificazionistiche» sono «le interpretazioni di chi si mette di fronte al proprio personaggio con la mentalità dell'avvocato difensore che si è assunto il compito di scagionarlo

70. Cfr., oltre al già citato *Il problema del politico*, M. CACCIARI, «Razionalità e "irrazionalità" nella critica del politico in Deleuze e Foucault», in «aut aut», n. 161, 1977, pp. 119-133.

71. M. CACCIARI, *Trasformazione dello Stato e progetto politico*, «Critica marxista», a. 16, 1978, n. 5, p. 61.

72. M. CACCIARI, *Dialettica e critica del Politico*, cit., p. 11.

da accuse infamanti e ottenerne l'assoluzione o la riabilitazione»⁷³. Esemplare, in questo senso, il volume di Joachim Ritter su *Hegel e la rivoluzione francese* (1965), che l'intelligenza comunista aveva salutato con favore, per aver chiarito che «il pensiero di Hegel va giudicato e ristudiato *ponendosi da una certa parte*, dando per scontata la capacità sua di saper leggere nella direzione complessiva del movimento storico, di saper guardare in positivo alle linee secondo le quali si costituisce il presente complesso della società moderna»⁷⁴.

La polemica di Bobbio «contro l'abuso delle interpretazioni ideologiche», che «inchioda[no] un pensatore alla classe sociale di cui sarebbe l'espressione e il riflesso», riguardavano le «infinite pagine su Hegel come teorico o ideologo dello stato borghese»⁷⁵. La «quintessenza della concezione borghese dello stato» era, per Bobbio, «l'idea dello stato minimo, ovvero della rivincita della società civile sullo stato»⁷⁶. Un'idea che, senza aver nulla a che fare con la concezione hegeliana, sarebbe tornata in auge tra anni Settanta e Ottanta, con la «crisi del *Welfare state* e delle grandi monocratie degli stati socialisti»⁷⁷. Perché questo stava accadendo, l'imporsi del neoliberalismo, non il collasso del capitalismo maturo, né dell'egemonia statunitense sull'ordine internazionale, né del sistema di potere democristiano in Italia⁷⁸.

Bobbio prova a sottrarsi alle «interpretazioni attualizzanti», contrariato in special modo da chi, come Tronti e Cacciari, avrebbe fatto di «un Hegel ritrovato una sorta di rimedio o di consolazione per il Marx perduto»⁷⁹. Non c'è nulla di più effimero e labile dell'attualità, fuggevole e cangiante. Tuttavia, Bobbio non manca di rilevare quella che, a suo avviso, è una delle tendenze più allarmanti del suo tempo,

73. N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino, Einaudi, 1981, p. XVII. Per un inquadramento dello Hegel di Bobbio, D. PALANO, *La scoperta della "società civile". Norberto Bobbio, Hegel e la democrazia "policratica"*, prefazione alla nuova edizione dei suoi *Studi hegeliani* (Milano-Udine, Mimesis, 2022, pp. 7-53).

74. B. DE GIOVANNI, *Hegel, la rivoluzione francese e la società civile*, in «Critica Marxista», a. IX, 1971, n. 3, pp. 157-175: 157.

75. N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, cit., p. XVI.

76. *Ibidem*.

77. *Ivi*, p. XVII.

78. Cfr. N. BOBBIO, *Liberalismo vecchio e nuovo*, in «Mondoperaio», a. XXXIV, 1981, n. 11, pp. 86-94.

79. N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, p. XVIII-XIX.

ossia il trionfo di quel contrattualismo che Hegel aveva così fortemente avversato. Lo Stato che il filosofo torinese chiede di guardare senza infingimenti è, «più che la realtà di una volontà sostanziale, il mediatore e il garante delle contrattazioni fra le grandi organizzazioni, partiti, sindacati, imprese, che agiscono come potentati semindipendenti sia tra loro sia rispetto allo stato»⁸⁰.

Bobbio è preoccupato in special modo dalla progressiva «privatizzazione del diritto pubblico», «un processo in cui Hegel risorto non avrebbe tutti i torti di vedere una nuova manifestazione di quella degradazione dello Stato che era a suo parere un carattere dei periodi di decadenza»⁸¹. Tale degrado si sarebbe aggravato negli anni Novanta, quando l'Italia vede rapidamente smantellati sia il suo sistema pluridecennale di economia mista, attraverso un massiccio programma di privatizzazioni, sia, nel passaggio alla cosiddetta «Seconda Repubblica», il suo sistema politico di impianto proporzionale, fondato su partiti di massa ancorati alle culture politiche antifasciste. Un processo che gli intellettuali, organici o indipendenti, hanno guardato impotenti o conniventi. Nella crescente irrilevanza politica non solo di Hegel, ma della cultura storica e filosofica⁸².

80. *Ivi*, p. 113.

81. *Ivi*, p. 114.

82. Cfr. G. CARVALE, *Senza intellettuali. Politica e cultura in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma-Bari, Laterza, 2023.



*ETHOS, STRANIAMENTO, BRIVIDO.*QUALCHE CONVERGENZA DAL RECENTE DIBATTITO
STORICO-ARTISTICO SUL PROBLEMA DEL RICONOSCERSI

Ho accettato con un pizzico di leggerezza l'invito di Giulio Azolini e Giorgio Cesarale a partecipare alla meritata e inevitabile *Festschrift* per Lucio Cortella, con cui negli ultimi sei anni ho condiviso la responsabilità della direzione del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. All'inizio pensavo di essere a chiamato a stendere un semplice cenno istituzionale di saluto. Quando viceversa mi è stato confermato un impegno più esplicito di contributore era ormai tardi per sottrarsi. L'invito è stato gradito, e resta tale, ma le mie competenze in ambito filosofico sono in effetti marginali e remote. Non vi sono del tutto estraneo, per la verità: nel 1988, con Paolo Vidali, ho curato per Feltrinelli un ampio volume in cui comparivano, in ordine alfabetico e tra molti altri autori quasi altrettanta pertinenti¹, anche Karl Otto Apel, Giorgio (Aldo G.) Gargani, Giulio Giorcello, Niklas Luhmann, Virgilio Melchiorre, Salvatore Veca, Franco Volpi. Quando Lucio voleva rendermi meglio accolto ai molti filosofi del nostro dipartimento ricordava loro che ero la metà (impropria, aggiungo io) de *La ragione possibile*. Però da allora sono passati 35 anni, in cui ho cercato di accreditarmi maggiormente come storico dell'arte. È un semplice avviso al lettore. Non metto le mani avanti: nell'attuale dibattito filosofico, in particolare in quello scandito dagli interessi dell'amico Cortella, procederei comunque a tastoni.

1. Cfr. G. BARBIERI, P. VIDALI (a cura di), *La ragione possibile. Per una geografia della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1988, con testi di K.O. Apel, G. Barbieri, G. Bettetini, G.P. Brunetta, M. Butor, O. Calabrese, F. Cardini, M. Ceruti, F. Colombo, P. Fabbri, A.G. Gargani, P.P. Giglioli, G. Giorcello, N. Luhmann, M. Maffessoli, I. Matte Blanco, V. Melchiorre, A. Michelson, E. Morin, F. Neresini, R. Nobili, C. Ossola, Ph. Quéau, J. Starobinski, T. Todorov, R. Thom, S. Veca, P. Vidali, F. Volpi.

L'invito è giunto quasi in maniera concomitante all'arrivo in libreria dell'ultimo volume di Lucio, *L'ethos del riconoscimento*, che Laterza ha pubblicato nella scorsa primavera. Ho pensato fosse un utile appiglio cominciare dalla fine (non ultimativa, come mi e gli auguro) di un lungo percorso di ricerca, parallelo e contiguo al mio (in termini di facoltà prima e di dipartimento poi), ma a parte questo a me quasi del tutto incognito. Mi consola immaginare che ciò accade anche nella relazione di reciprocità...

Ancor prima di leggerlo, le due parole del titolo del volume, *ethos* e *riconoscimento*, mi aveva inevitabilmente richiamato alla mente altrettanti per me rilevanti pregressi: il primo coincide con un passo che compare all'interno del romanzo *I piccoli maestri* (1964) che, con *Il partigiano Johnny* di Fenoglio (postumo, 1968), è considerato uno dei due principali manifesti antiretorici della Resistenza. Lo scrisse un altro mio caro amico, Luigi Meneghello (lui sì, con studi più regolari in filosofia, a Padova, primi anni Quaranta), e vi ho fatto cenno anche all'interno del saluto che ho rivolto a un foltissimo pubblico in occasione dell'ultima lezione universitaria del prof. Cortella (tutti sappiamo che non è stata l'ultima, ma come tale era stata annunciata, e coincideva naturalmente con un "seminario", proprio su *L'ethos del riconoscimento*). Allora lessi quasi due pagine, qui mi limiterò a trascrivere un passo più breve e una minima successiva ripresa.

La scena cui mi riferisco si svolge nel mezzo della guerra di Resistenza al nazifascismo: primavera del 1944, pianori dell'Ortigara, il lembo settentrionale dell'Altopiano di Asiago. Il gruppo di Meneghello, composto da partigiani istruiti, studenti universitari, intellettuali, entra in contatto con «il primo vero reparto di montagna», composto invece da giovani del luogo, guidati dal Castagna. E Meneghello, con un vivace interesse tra la storia sociale e l'antropologia, dopo i primi contatti "operativi" (come saper maneggiare lo Sten, o parabello, per esempio), si sente spinto dal desiderio di comprendere meglio anche l'intima personalità di ragazzi diversi da lui per formazione, esperienze, ceti. «Le strutture della nostra società – aveva annotato qualche pagina prima – sono borghesi, i popolani non saranno letteralmente esclusi con la forza, però ne restano fuori. In pratica vengono a trovarsi dentro solo quando sono in prigione, che è per loro la forma più normale di ammissione all'interno delle strutture». La citazione che segue è insieme un viatico scherzoso alla proposta cortelliana del "riconoscimento" e inoltre una minima restituzione di contesto per il brano che

riporto, che fa altresì riferimento al tema pressoché centrale di tutta l'attività del grande scrittore di Malo, il rapporto tra la verità delle cose e le parole che usiamo, che apre e percorre per intero il suo esordio folgorante, *Libera nos a malo*, l'anno prima de *I piccoli maestri*.

Volevo anche informarmi un po' sul loro ethos, ma naturalmente c'è lo svantaggio che in dialetto un termine così è sconosciuto. Non si può domandare: "Ciò, che ethos gavio vialtri?". Non è che manchi una parola per caso, per una svista dei nostri progenitori che hanno fabbricato il dialetto. Tu puoi voltarlo e girarlo, quel concetto lì, volendolo dire in dialetto, non troverai mai un modo di dirlo che non significhi qualcosa di tutto diverso; anzi mi viene in mente che la deficienza non sta nel dialetto ma proprio nell'ethos, che è una gran bella parola per fare dei discorsi profondi, ma cosa voglia dire di preciso non si sa, e forse la sua funzione è proprio questa, di non dire niente, ma in modo profondo. Ce ne sono tante altre di questo tipo; la più frequente, all'università, presso studenti e professori, era *istanze*. Adesso che ci penso anche *istanze* in fondo vuol dire *ethos*, cioè niente.²

Avrebbe cambiato idea leggendo il libro di Lucio? Forse. Avrebbe certamente riconosciuto almeno, anche sulla scorta della sua ventennale esperienza di professore a Reading, di profondo studioso della cultura del Rinascimento e della seconda età moderna (con particolare riferimento alla Shoah) che la funzione del volume non è davvero quella «di non dire niente, ma in modo profondo». Avrebbe saputo percepirne meglio di me gli obiettivi, che consistono nel fissare anzitutto la caratteristica specifica degli esseri umani non già nella loro capacità, tipica anche di altri animali, di collaborare (che per altro sarebbe apparsa indispensabile allora, in tempo di guerra), bensì in un'esigenza di reciproco riconoscimento. Un riconoscimento che a Cortella appare come un bisogno duplice, inevitabilmente simmetrico, che coincide con il sentirsi riconosciuti dai propri simili e di riconoscere a propria volta i propri pari: «Vivere nella *polis* – leggiamo infatti all'inizio del suo libro – significa *apprendere* usi e costumi, *comprendere* il significato delle leggi che la regolano, entrare in *relazione* con chi pratica la virtù e *imitarlo*, fare nostro il suo comportamento *esemplare*. È questo il senso greco dell'*ethos*: non solo l'insieme degli usi e dei costumi, ma la nostra stessa dimora, la con-

2. L. MENEGHELLO, *I piccoli maestri* (1964), in Id., *Opere scelte*, progetto editoriale e intr. di G. Lepschy, a cura di F. Caputo, con uno scritto di D. Starnone, Milano, Mondadori, 2006, p. 423.

dizione abituale del vivere, la ‘casa’ che ci fa diventare compiutamente umani, cioè animali dotati di *logos*. Le relazioni sociali costituiscono quindi un tessuto etico funzionante e praticato, grazie al quale possiamo diventare cittadini virtuosi e razionali. L’essere cittadini è alla base della nostra capacità di esercitare ragione e virtù»³. È in considerazione della fragilità, della vulnerabilità, della finitezza di cui ciascuno, a suo modo, fa esperienza, che necessitiamo in sostanza anche del conforto altrui, per vedere confermata la nostra identità. E percepiamo inoltre il bisogno di essere riconosciuti (cogliamo sullo sfondo il senso della riflessione pluridecennale sviluppata sul tema dell’*Anerkennung* da Axel Honneth) solo da parte di chi si riconosce degno di rispetto, senza soffrire per il mancato riconoscimento da parte di chi si ritiene indegno di stima.

Tale impostazione – al netto dell’ineludibile conflitto tra strutture borghesi e ceti popolari denunciato da Meneghello e che ho sopra rammentato – risulterebbe a mio avviso una bussola insolita ed efficace per la lettura di quanto immediatamente segue ne *I piccoli maestri*, dove nemmeno troppo paradossalmente si parla in effetti di *istanze* («Perché siete qua voi altri?»), di progetti per l’immediato dopoguerra (saccheggi...) e a medio termine («Non credi che bisognerebbe provare a cambiare l’Italia? Non andava mica bene, come era prima. Si potrebbe dire che siamo qui per quello»), ma anche di un reciproco conferimento di rispetto, nell’esemplare confronto tra le palme lisce delle mani del giovane studente e «la crosta antica, scura, quasi congenita; non erano calli, ma una mutazione di tessuti» delle mani del carpentiere di Canóve, la località alle porte di Asiago dove era nato il Castagna. La sua definizione di cosa sono i fascisti (non un governo e neppure l’espressione salveminiana che Meneghello inseguiva invano in quell’istante con la mente, ma un’altra cosa⁴) sancisce il reciproco riconoscimento, su una stessa base di dignità, tra i due interlocutori:

Questo era il suo ethos [non più in corsivo, come in una dinamica di avveramento, in cui la parola finisce per rispecchiare la realtà della vita]. Mi disse anche cosa avrebbe fatto se per disdetta tornassero su [al governo del Paese] proprio loro. “Allora,” disse “torniamo su anche noi. Torniamo qua.” Ottimo, ottimo, pensavo.⁵

3. L. CORTELLA, *L’ethos del riconoscimento*, Roma-Bari, Laterza, 2023, p. 5.

4. L. MENEGHELLO, *I piccoli maestri*, cit., p. 424.

5. *Ivi*, p. 425.

Sulla base del senso greco dell'*ethos*, Cortella ha provato a delineare, nel suo libro, anche una nuova concezione della scienza (in cui la stessa idea di oggettività dipenderebbe, in una certa misura, dall'accordo tra i soggetti che conoscono), della politica (per cui lo Stato è legittimo se riconosciuto da parte dei cittadini e questi sono tali se riconosciuti dallo Stato come portatori di diritti), ma soprattutto dell'etica, come riconoscimento di dignità e di autonomia a ogni essere umano. Se anche i contenuti del riconoscimento variano sensibilmente da epoca a epoca, da contesto a contesto, la struttura fondamentale del riconoscimento viene affermata invece come universale – anche sulla base delle celebri considerazioni espresse da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* – valida in ogni tempo e in ogni dove. L'universalità di questa dinamica era l'altro dilemma che la visione della copertina mi aveva instillato.

Introduco infatti a questo punto il secondo annunciato pregresso che il titolo mi aveva quasi immediatamente richiamato. Si tratta anche in questo caso di un breve ma denso brano che avvia la *Teoria della prosa* che Viktor Šklovskij pubblica nel 1925, ma dove vengono ripresi alcuni spunti elaborati dall'allora ancora più giovane studioso, nel decennio precedente⁶.

Ed ecco che per restituire il senso della vita, per “sentire” gli oggetti, per far sì che la pietra sia di pietra, esiste ciò che si chiama *arte*. Scopo dell'arte è di trasmettere l'impressione dell'oggetto come “visione” e non come “riconoscimento”; procedimento dell'arte è il procedimento dello “straniamento” degli oggetti e il procedimento della *forma oscura* che aumenta la difficoltà e la durata della percezione, dal momento che il processo percettivo nell'arte è fine a sé stesso e deve essere prolungato; l'arte è una maniera di “sentire” il divenire dell'oggetto, mentre il “già compiuto” non ha importanza nell'arte.⁷

Senso (della vita), sentire il divenire, durata della percezione: sono tutti termini eloquenti ed esigenti, anche per uno storico dell'arte, e per questo li riascolteremo con altri toni anche alla fine di questo mio intervento. Almeno in apparenza sembrano tutti delle alternative al concetto stesso e alle modalità del “riconoscimento”, ma anche in questo caso, anticipo, la contrapposizione non è sostanziale.

6. Cfr. V. ŠKLOVSKIJ, *Sulla prefazione, in genere*, in Id., *Teoria della prosa*, a cura di C.G. de Michelis e R. Oliva, Torino, Einaudi, 1976, pp. VII-XXIII.

7. V. ŠKLOVSKIJ, *Teoria della prosa*, cit., p. 12.

Šklovskij, com'è noto, è stato uno dei membri più autorevoli e pressoché il fondatore dell'OPOJAZ⁸, l'«Associazione per lo studio del linguaggio poetico», o «della teoria del linguaggio poetico» (secondo altre fonti), un circolo scientifico fondato nell'allora Pietrogrado intorno all'anno 1916 – e ufficialmente registrato tre anni dopo – da un gruppo di teorici e di storici della letteratura, destinati a un futuro eminente ruolo nell'ambito della linguistica e degli studi letterari comparati: oltre a Šklovskij, vi figurano infatti Boris Ejchenbaum, il grande teorico del cinema Jurij Tynjanov, linguisti come Polivanov e Jakubinskij, poetologi come Bernštejn e Osip Brik. Ai lavori del gruppo presero parte, in anni diversi, anche il poeta Majakovskij e alcuni membri dell'altro gruppo di “formalisti” russi⁹, il «Circolo linguistico moscovita» cui avevano aderito, tra gli altri, Roman Jakobson, uno dei maggiori linguisti del secolo, pioniere di buona parte delle successive teorie sulla comunicazione, e con lui Bogatyrev e Vinokurov. Un cruciale elemento li separava tuttavia dalle posizioni dell'OPOJAZ: come lo stesso Šklovskij ha direttamente riconosciuto a Serena Vitale, «la differenza fondamentale tra il gruppo di Mosca e quello di Pietroburgo, io credo, è che quello moscovita, soprattutto Jakobson, riteneva che la letteratura fosse un fenomeno della lingua, mentre noi ritenevamo che la letteratura fosse uno dei fenomeni dell'espressione artistica»¹⁰. E questo getta una luce diversa sul passo che ho riportato.

Anche attraverso il successivo e lungo magistero di Jurij Lotman, fondatore della semiotica della cultura, le teorie formalistiche degli anni Venti hanno conosciuto una certa ripresa di interesse, dall'ultimo scorcio del secolo scorso, anche in ambito storico-artistico¹¹, dopo le suggestioni e le influenze esercitate in ambito francese dall'edizione di Todorov all'inizio degli anni Sessanta, cui ho accennato. La posizione lotmaniana, per cui l'arte non copia la vita ma la crea, producendo così una “realtà seconda”, con una “lingua secondaria”, spesso organizzata secondo i

8. Общество изучения поэтического языка, lo scioglimento della sigla.

9. Il rinvio è inevitabilmente alla miliare antologia a cura di T. TODOROV, *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico* (1965), Torino, Einaudi, 1968.

10. In Viktor Šklovskij *Testimone di un'epoca: conversazioni con Serena Vitale*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 38.

11. Cfr. J. LOTMAN, *Il girotondo delle muse. Semiotica delle arti*, a cura di S. Burini, Milano, Bompiani, 2022.

criteri della “retorica iconica”¹², si collega e sviluppa le teorie šklovskij-ane sull’autonomo pensare per immagini e sull’importanza del processo rispetto all’esito, e rappresenta così a mio avviso uno degli *step* tutto sommato più recenti e attuali nel millenario dibattito sul procedimento della mimesi come criterio fondamentale di ogni pratica espressiva¹³.

Nel passo di Šklovskij appare comunque piuttosto evidente la contrapposizione tra il ruolo e le ambizioni della pratica artistica e ciò che, senza essere guidati da Cortella, definiremmo d’acchito come “riconoscimento”, sintesi anche visiva di una realtà consolidata ed esperita: familiare. In ogni dinamica di rappresentazione mimetica è infatti abbastanza agevole distinguere tra un soggetto agente e una serie di oggetti che attendono di essere in qualche modo “trasfigurati”, ma senza per questo poter dismettere una condizione di subalternità. Nel volume di Cortella ruoli e dinamiche fortunatamente non risultano così nettamente spartiti: si veda in questo senso l’analisi che nel cap. 2 viene sviluppata sulla *Begierde* hegeliana, e quindi sulla complessità delle relazioni di desiderio; oppure, più avanti, le diverse investiture di reciproca dignità tra supposto soggetto e supposto oggetto, come quelle affacciate nel cap. 8 («Ne deriva che la soggettività è fin dall’inizio indisgiungibile dalla relazione con l’altro e che non è immaginabile un soggetto (con le sue intenzioni, le sue esigenze, la sua volontà) *prima* dell’avvenuto riconoscimento. In altri termini: *il riconoscimento è originario e la soggettività nasce come già riconoscente e riconosciuta*»¹⁴); ancora, l’affermazione della «*sostanza etica della relazione riconoscitiva*», prendendo così le distanze dalla sua riduzione a «*mera regola razionale*», prefigurata da *Habermas*¹⁵; infine, ma potremmo proseguire con altre e precedenti occorrenze, l’accento quasi conclusivo (cap. 21) alla effettiva *conflittualità* dei processi di “riconoscimento”.

In realtà avrei potuto sintetizzare questi due per me rilevanti “pre-

12. Cfr. il mio *Jurij Lotman, la retorica iconica e il dibattito sulla vita delle immagini*, in S. FERRARI (a cura di), *Protagonisti e temi della critica d’arte nella prima metà del Novecento – Atti della giornata di studi, Università di Parma, 13 giugno 2019*, Mantova, Universitas Studiorum, 2021, pp. 27-43.

13. Com’è facile intuire, il problema dell’arte come mimesi del reale è talmente vasto da rendere impossibile sussumerlo, fosse anche in una lunga nota, e anche solo indicandone gli aspetti, per dir così, “filosofici” a corredo, da Platone in giù...

14. L. CORTELLA, *L’ethos del riconoscimento*, cit., p. 54.

15. *Ivi*, p. 131.

gressi” (come li ho definiti) anche in un saluto introduttivo. Resterebbe a questo punto il problema di indicare il mio meno formale “contributo” alla *Festschrift* per l’amico Cortella ma, come ho detto sin dall’inizio, non ho competenze in merito al dibattito filosofico in cui *L’ethos del riconoscimento* autorevolmente si inserisce.

Mi limito pertanto a indicare solo qualche assonanza sulle questioni che Lucio ha affrontato (non solo adesso, mi immagino) con il dibattito che, almeno dalla fine del nono decennio del secolo scorso, si è invece sviluppato nel campo della riflessione sull’arte e sulla disciplina che la indaga, la storia dell’arte. È una discussione che certamente conosco meglio, però fittissima e non facilmente comprimibile in un breve intervento. Ho indicato la fine degli anni Ottanta facendo implicito riferimento a un volume di David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, che University Chicago Press pubblica nel 1989 e che ha contribuito sensibilmente a un nuovo approccio alle opere d’arte, ai segni visivi, alle “immagini” della globale iconosfera in cui viviamo. Non si tratta per altro né di una data né di una voce bibliografica non altrimenti sostituibili.

Il volume di Freedberg parla soprattutto di ex-voto (insomma, un tema non propriamente cruciale: non Raffaello, o Giotto, Leonardo, Tiziano, Goya, Picasso...) ma postula in modo molto esplicito l’esigenza di ridimensionare la sin lì consolidata *Connoisseurship*, fondamento della filologia visiva, affiancandole (in dosi destinate a divenire crescenti per importanza) una *Spectatorship*, che allarga il campo delle responsabilità, della fruizione, e rende più plurale e complesso, in ambito visivo, il quadro delle relazioni tra soggetti, generi, oggetti: siamo in prossimità alle dinamiche di conoscenza e “riconoscimento” tratteggiate da Cortella. Certo, prima di Freedberg potremmo facilmente risalire a più remote affermazioni: di Duchamp, per esempio, almeno dagli anni Dieci del secolo scorso, analoghe a quelle di seguito esplicitamente e gioiosamente ribadite nell’intervento che l’artista pronunciò, nell’aprile del 1957, alla Convention of the American Federation of Arts, che si intitola *The Creative Act* e inizia con un celebre esordio: «Let us consider *two important factors*, the *two poles* of the creation of art: the artist on one hand, and on the other the spectator who later becomes the posterity»¹⁶, ma potremmo aggiungere numerosi ulteriori riferimenti.

16. In «Art News» 56, 1957, n. 4: i corsivi sono miei; un comodo link a una versione in italiano del testo in <https://www.teche.rai.it/2015/07/marcel-duchamp-il-processo-creativo/>

Dalla *Spectator Turn* di Freedberg, presto confermata, nobilitata e dilatata da John K.G. Shearman nelle sue Mellon Lectures apparse nel 1992¹⁷ e in qualche altra misura anticipata da *La fine della storia dell'arte* di Belting (1983)¹⁸, derivano tuttavia anche le infittite *Turn* successive: la *Pictorial* di Mitchell, la *Iconic* di Boehm, quella antropologica di Belting, la Teoria dell'atto iconico di Bredekamp, le rivoluzioni digitali dell'AI. Si tratta, nel loro insieme, di una svolta davvero radicale, dopo la quale la distinzione tra il soggetto osservatore e l'oggetto osservato non trova più senso¹⁹ e ci si è cominciati a interrogare piuttosto su che cosa vogliano da noi le immagini²⁰, sulla loro logica particolare, diversa da quella del codice verbale, su cosa si celi dietro la loro superficie²¹, affacciando per tempo (nella nostra frenetica era digitale, in cui gli anni corrispondono alle decadi) l'ipotesi che siano esse a guardare noi²², una posizione oggi come oggi di bruciante attualità. Negli ultimi trent'anni ci si è inoltre sforzati, anche sull'onda dei *Cultural* e *Post Colonial Studies*, a conferire patenti di piena dignità a "immagini" sino ad allora per nulla o ben poco considerate, per provenienza, autorialità, genere, tecnica, media, supporti.

Nessuno studioso aggiornato, insomma, può credere ancora in una ontologia delle immagini e tutti invece insistono – più o meno con-

17. Cfr. J.K.G. SHEARMAN, *Only Connect: Art and the Spectator in the Italian Renaissance*, poi sempre riedito da Princeton University Press.

18. Ma si veda anche F. VERCELLONE, *Dopo la morte dell'arte*, Bologna, il Mulino, 2013, per gli addentellati più filosofici alla questione e il finale accenno a un'esigenza di interattività.

19. Secondo una dinamica sviluppatasi per altro già nel corso del XIX sec., e acutamente investigata da J. CRARY, *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge (Mass), Massachusetts Institute of Technology, 1990.

20. Cfr. W.J.T. MITCHELL, *What do pictures want?*, in Id., *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago-London, Chicago University Press, 2005, pp. 28-56.

21. Cfr. G. BOEHM, *Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder*, in C. MAAR, H. BURDA (a cura di), *Iconic Turn. Die Neue Macht der Bilder*, Köln, DuMont, 2004, pp. 28-43. La versione italiana del saggio *Al di là del linguaggio? Osservazioni sulla logica delle immagini*, in Id., *La svolta iconica*, a cura di M. Di Monte, Roma, Meltemi, 2009, pp. 105-124.

22. *Immagini che ci guardano* è infatti il titolo intrigante della traduzione italiana, di F. Vercellone, della *Theorie des Bildakts* di H. BREDEKAMP (Berlino, Suhrkamp Verlag, 2010), apparsa per i tipi di Raffaello Cortina, Milano, 2015.

vintamente, per la verità – sulla profonda natura relazionale del segno visivo e sulle infinite e positive ambiguità (nel senso di Benjamin) che questa rete di rapporti reca al proprio interno. Non arrivo con questo a dichiarare che il termine *Erkennung* equivalga alla freedberghiana *Response* (ma a mio avviso non ci siamo lontani), mentre invece sono sotto gli occhi di tutti gli ormai inestricabili intrecci (più stretti di quelli tra XVIII e XIX sec.) tra ricerca filosofica e storico-artistica, anche per la formazione di alcuni influenti teorici, come appunto i ricordati Boehm e Bredekamp o, in Francia, George Didi-Huberman.

In questa dinamica di convergenze culturali, che ha costituito l'estrema *mission* accademica di Lucio e mia all'interno del nostro dipartimento veneziano, vorrei, in conclusione, segnalare un terreno comune a entrambi i campi: quello dello sguardo²³, una delle prospettive più feconde, nel dibattito storico-artistico degli ultimi due decenni del XX sec., che ora mostra, almeno secondo James Elkins, una qualche stanchezza²⁴. Nuovo alimento potrebbe invece giungere a essa proprio dalle *istanze*, riprendo adesso senza ironia il termine così amabilmente deriso da Meneghello, che Lucio Cortella ha posto in questo suo bel libro. Il passaggio dal “vedere” al “guardare” (e al “mostrare lo sguardo”) non solo è uno dei fondamenti dell'approccio della *Spectatorship* e dei conseguenti Visual Studies, ma delinea anche un terreno quasi naturale di confronto tra competenze e prospettive in partenza diverse, ma non dissimili nel percorso e nel traguardo.

Avevo promesso in precedenza di far risuonare con altri accenti il passo di Šklovskij che prima ho trascritto. Corro non troppo consapevolmente il rischio di scivolare su un cammino che non conosco a pieno (per cui mi scuso in anticipo), ma vorrei concludere con un rimando, che a me non pare del tutto improprio, alla *Teoria estetica* di Theodor W. Adorno, rimasta incompiuta al momento della prematura scomparsa del filosofo tedesco, e in particolare al suo concetto di “bri-

23. Sulla questione si veda la recente e assai utile ricapitolazione di M. BERTOLINI, *Teorie dello sguardo e regimi scopici moderni. Dalla camera chiara alla caduta dello sguardo*, in K. PURGAR, L. VARGIU (a cura di), *Studiare le immagini. Teorie, concetti, metodi*, Roma, Carocci, 2023, pp. 150-166.

24. Cfr. J. ELKINS, *The End of the Theory of Gaze*, 2010, p. 1.
https://www.researchgate.net/publication/236313800_The_End_of_the_Theory_of_the_Gaze.

vido”. Nel passo che riporto con maggiore ampiezza in nota²⁵, e che devo all’implicito suggerimento di Giorgiomaria Cornelio, che ringrazio, riascoltiamo, a mio avviso, pur con diversi termini, la declinazione del concetto di “visione” di Šklovskij e insieme, per quel che si è detto, il senso del “riconoscimento” di Cortella. Vi si ribadiscono infatti i rapporti non vincolanti con la mimesi, si sottolinea l’importanza di un processo di percezione e di comprensione, si afferma la grandezza di entità diverse dall’io, riemerge quello schema di produttivo conflitto (in questo caso l’accento è alle “tensioni”) che è prodromo a un effettivo riconoscersi. «Il comportamento estetico – scrive Adorno – andrebbe definito come la capacità di rabbrivire in qualche modo, come se la pelle d’oca fosse la prima immagine estetica. [...] Il brivido in cui la soggettività dà segno di sé senza già sussistere è, invece, l’esser toccato da un altro». In espressioni come queste percepiamo sullo sfondo le secolari e attualissime teorie sull’empatia, il loro influsso non meccanico sulle nostre modalità cognitive, il ruolo centrale del segno artistico e della nostra non solipsistica fruizione di quello.

Credo che non risulterebbe inutile studiare da vicino i gradienti del brivido, che fondano le sfumature di ogni incontro che facciamo. Viviamo in un mondo di troppe paure.

25. Cfr. T.W. ADORNO, *Teoria estetica* (1970), trad. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi, 2009, pp. 301-302: «Il comportamento estetico non è né immediatamente mimesi né la mimesi rimossa, ma il processo che essa sprigiona e in cui essa si conserva modificata. Esso ha luogo sia nel rapporto del singolo con l’arte sia nel macrocosmo storico; è nel movimento immanente di qualunque opera d’arte, nelle sue proprie tensioni e nella loro possibile composizione, che esso si coagula. Alla fine il comportamento estetico andrebbe definito come la capacità di rabbrivire in qualche modo, come se la pelle d’oca fosse la prima immagine estetica. Ciò che più tardi si chiama soggettività, liberandosi dalla cieca paura del brivido, è al tempo stesso il vero e proprio dispiegarsi di quest’ultimo; nulla è vita nel soggetto tranne il fatto che esso rabbrivisce, reazione alla signoria totale che lo trascende. La coscienza senza brivido è quella reificata. Il brivido in cui la soggettività dà segno di sé senza già sussistere è, invece, l’esser toccato da un altro. A quel brivido il modo estetico di comportarsi si assimila, anziché assoggettarselo. Tale riferimento costitutivo del soggetto coniuga, nel modo estetico di comportarsi, eros e conoscenza».



4.
MARINA CALLONI
L'ELEVATO E L'IGNOBILE.
SVELARE L'INAUTENTICITÀ: ADORNO VS HEIDEGGER

1. *L'autenticità dell'ideologia*

Non è una novità che l'elevato venga impiegato come immagine di copertura dell'ignobile: affinché le vittime potenziali restino legate alle briglie.¹

Nella polarizzazione fra «l'elevato» e «l'ignobile» costa la critica radicale mossa da Adorno a Heidegger, nella messa in discussione di un linguaggio filosofico che sarebbe in realtà un gergo, una sorta di «dialetto quale linguaggio d'élite».

Adorno analizza così complesse espressioni linguistiche che – a seguito di un attento esame semantico – risulterebbero tautologiche, «goffe» o di «non-senso», come ad esempio le proposizioni: «esprimere la domanda, significa porla», oppure «nessuno sa oggi meglio dell'uomo, da cosa in ultimo tutto dipende»². La pretenziosa fraseologia heideggeriana che vorrebbe essere elevata mostrerebbe piuttosto la sua natura provinciale. Le obiezioni di Adorno³ si rivolgono così contro nuove forme di ideologia, che attecchiscono e si innervano in contorte – se non oscure – argomentazioni filosofiche, avviluppandosi elitariamente su sé stesse e impedendo così un accesso condiviso al sapere e alla conoscenza.

1. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, trad. it. di P. Lauro, intr. di R. Bodei, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 5.

2. *Ivi*, p. 65.

3. Per una ricostruzione del pensiero di Adorno, si vedano: S. MÜLLER-DOOHM, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Roma, Carocci, 2003; R. KLEIN, J. KREUZER, S. MÜLLER-DOOHM (hrsg.), *Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2011; S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Adorno*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

La critica di Adorno ha di fatto di mira influenti correnti di pensiero novecentesche, considerate come irriflesse rispetto ai loro contenuti “materiali”, a partire dalla cerchia ebraica di Buber fino alla prospettiva fenomenologica di Husserl e di Jaspers, per arrivare infine a Heidegger. Questi diventerebbe, suo malgrado, il filosofo dell’inautenticità, nonostante la sua spasmodica ricerca dell’origine autentica dell’Essere e della “natura” teleologica dell’Esserci che si autorealizzerebbe principalmente nel riconoscimento finalistico dell’essere-per-la-morte, nella revisione della teologia destinale, privata dell’aldilà.

Le obiezioni adorniane contro il «gergo dell’autenticità» in Heidegger possono essere intese come una rinnovata formulazione della critica dell’ideologia tedesca, come da tradizione inaugurata da Marx ed Engels⁴ e sviluppata successivamente da Horkheimer⁵, allorché negli anni Trenta aveva contrapposto la nuova prospettiva di una teoria critica della società alla cultura borghese, alienante e reificata.

Molti sono stati gli studi che hanno analizzato il rapporto fra Adorno e Heidegger, a partire dalle monografie di Hermann Mörchén⁶ fino a innumerevoli saggi dedicati⁷. Numerose sono state anche le opere collettanee su tale tema, come il testo co-curato da Lucio Cortella – col quale fin dagli anni Novanta ho condiviso prima l’organizzazione del Seminario di Teoria Critica e poi la fondazione della Società Italiana di Teoria Critica – assieme a Mario Ruggerini e al compianto Alessandro Bellan⁸. Molte ricerche hanno altresì messo in luce possibili affinità fra Adorno e Heidegger. A mio parere, le eventuali connes-

4. K. MARX, F. ENGELS, *L’ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967.

5. M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, trad. it. di G. Backhaus, 2 voll., Torino, Einaudi, 1974.

6. H. MÖRCHEN, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, Klett Cotta, 1980; H. MÖRCHEN, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett Cotta, 1981. Cfr. anche I. MACDONALD, K. ZIAREK (eds.), *Adorno and Heidegger*, Stanford CA, Stanford University Press, 2008.

7. Per una ottima ricostruzione del dibattito e della ricezione di Adorno e Heidegger si rimanda a S. MARINO, *La controversia filosofica tra Heidegger e Adorno: estetica, razionalità, critica*, in «Nuova informazione bibliografica», XII, n. 3, luglio settembre 2015, pp. 517-555.

8. L. CORTELLA, M. RUGGERINI, A. BELLAN (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma, Donzelli, 2005.

sioni riguarderebbero invece analogie tematiche su questioni cruciali trattate secondo lo spirito del tempo (come, ad esempio, la critica della metafisica, della tecnica⁹ e della modernità), piuttosto che similitudini argomentative e contenutistiche, se si considerano le radicali differenze fra i due filosofi sia nell'impianto teorico, sia nelle finalità pratiche.

Se può essere comunque vero sostenere la comunanza di certi temi, così come anche la distanza fra i due filosofi, nel presente contributo intendo soffermarmi soprattutto sulla specifica critica mossa da Adorno al «gergo dell'autenticità», quale punto nodale che può far meglio comprendere l'avversione – se non idiosincrasia – da parte dei Francofortesi nei confronti dell'autore di *Essere e tempo*. Adorno non è infatti il solo tra i teorici critici a muovere obiezioni radicali contro la filosofia dell'Essere. Altri intellettuali (pubblici) – afferenti all'Istituto per la Ricerca Sociale¹⁰, quali Marcuse e Habermas, seppur di generazione e formazione differenti – sono giunti a corroborare il proprio impianto filosofico, proprio in netta contrapposizione agli assunti heideggeriani.

Come cercherò di sostenere, tutti e tre questi autori – Marcuse, Adorno, Habermas –, seppure sulla base di impostazioni differenti, rimproverano a Heidegger non solo l'ideologia intrinseca al suo pensiero, bensì quel processo di rimozione storica che a furia di non-riconoscere l'esperienza del nazismo diventa parte della sua stessa filosofia, nascosta sotto la parvenza di un pensiero atemporale e oracolare. L'opera di Heidegger – prima e dopo il nazismo – viene così marchiata dai segni dell'inautenticità teorica, storica e biografica. L'analisi si trasforma in una ricerca dei segni dell'inautenticità.

Come ricordava Kant nei *Prolegomeni*, «le alte torri e i grandi uomini metafisici (che a queste si assomigliano), intorno a cui vi è di solito molto vento non sono per me. Il mio posto è la fertile bassu-

9. Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio, G. Vattimo, Milano, SugarCo, 1979.

10. M. JAY, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali (1923-1950)*, trad. it. di N. Paoli, Torino, Einaudi, 1979; R. WIGGERSHAUS, *La Scuola di Francoforte*, trad. it. di P. Amari, E. Grillo, Torino, Bollati Boringhieri, 1992; M. CALLONI, *La divergente unità della 'cosiddetta' Scuola di Francoforte*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 2020, n. 1-2, pp. 197-214; G. FAZIO, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Roma, Castelvecchi, 2020.

ra dell'esperienza».¹¹ Il nesso fra conoscenza (teorica) ed esperienza (empirica) sembrerebbe invece eluso da Heidegger. Riformulando l'aforisma n. 18 di Adorno, secondo cui «non si dà vera vita se non nella falsa»¹² (come espresso in *Minima moralia*, iniziato nel 1944 in esilio e terminato nel 1949, una volta tornato in Germania), si potrebbe asserire che nell'inautenticità non si può dare vita vera. E nel caso ineludibile del totalitarismo, la verità non può essere certamente confusa con la post-verità.

2. *L'esperienza nazista camuffata e rimossa*

Molti studi di teoria critica hanno cercato di riformulare l'intrinseco rapporto fra filosofia e storia, pensiero e azione, cultura e politica, spesso eluso dalla filosofia tradizionale. Le critiche mosse da Marcuse, Adorno e Habermas a Heidegger possono essere intese come analisi esemplari al riguardo. Seppure secondo argomentazioni e motivazioni diverse, tali obiezioni possono essere congiunte sotto una medesima egida. Riguardano l'impossibilità di distinguere l'elaborazione filosofica dal contesto culturale in cui è stata concepita e si è sviluppata nel tempo, al di là della successiva storia della sua recezione. Sotto indagine vi è dunque la filosofia heideggeriana nel suo complesso, a partire dagli anni Venti durante la Repubblica di Weimar, attraversando gli anni Trenta sotto il nazismo, per approdare agli anni del secondo dopoguerra.

La mancata connessione tra teoria e biografia ha fatto di Heidegger nel corso degli anni uno dei maggiori bersagli, soprattutto da parte di intellettuali tedeschi che, marxisti ed ebrei, erano stati costretti all'esilio. L'ontologia del dolore rappresentata dall'Esserci e l'appagamento dell'Essere soddisfatto di sé non terrebbero conto della concreta tragedia vissuta da milioni di persone, quando invece – come ricorda Adorno nell'aforisma n. 29 di *Minima moralia* – «l'elemento storico

11. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trad. di P. Carabellese, rev. di R. Assunto, intr. di H. Hohenegger, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 315, nota 25.

12. T.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, intr. di L. Cepa, trad. it di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1979, p. 35.

nelle cose non è che l'espressione della loro sofferenza passata»¹³.

Se ne *Il gergo dell'autenticità* la critica politica è immanente alla ricostruzione dialettica di Adorno secondo un approccio epistemico, tale obiezione diventa invece esplicita in Ernst Bloch. Ne *Il principio speranza* – pubblicato nel 1954, 1955 e 1959 in tre volumi, una volta tornato dall'esilio americano e residente nella Repubblica Democratica Tedesca –, Bloch definisce la fenomenologia dell'esistenzialismo ontologico come «un soggettivismo imputridito»¹⁴, ovvero come l'espressione di un movimento filosofico «reazionario-piccolo borghese». Bloch sconfessa dunque il pessimismo del *Professor Angst und Sorge* («Professor paura e preoccupazione»), come definiva ironicamente Heidegger, grazie al principio speranza che continua a rimanere concreto nel quotidiano, proprio perché rimanda continuamente all'altro da sé come negazione, nel costante richiamo al ricordo di vittime e offesi. Bloch scrive queste parole a pochi anni dall'impensabile realtà dell'Olocausto, in un tempo e in uno spazio che si pensava potessero cambiare l'esistente iniquo.

La critica che viene mossa a Heidegger non concerne tuttavia soltanto il tanto discusso rapporto col nazismo, poiché era stato Rettore dell'Università di Friburgo e aveva assunto importanti compiti istituzionali, come esplicitato nel discorso inaugurale su *L'autoaffermazione dell'università tedesca*¹⁵, pronunciato il 27 maggio 1933. La critica è rivolta bensì anche al suo silente atteggiamento nel dopoguerra.

Su Heidegger e il nazismo sono stati pubblicati innumerevoli saggi, tanto che la mia ricostruzione storico-politico-filosofica può apparire ridondante, senza che possa aggiungere nulla di nuovo al molto che è già stato detto. Per questo, nella presente sezione, intendo più che altro focalizzarmi sull'analisi di una specifica forma di inautenticità, così come viene prodotta da una pratica linguistica irriflessa nella comunicazione monodirezionale della voce dell'Essere. Tale unilateralità comunicativa diventa l'atteggiamento portante, concettuale ed esistenziale, per il filosofo/uomo che non riesca a riflettere sulle pro-

13. *Ivi*, p. 48.

14. E. BLOCH, *Il principio speranza*, intr. di R. Bodei, trad. it. di E. De Angelis, Milano, Garzanti, 1994, vol. I, p. 86.

15. M. HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-34*, a cura di C. Angelino, Genova, il Nuovo Melangolo, 2002.

prie azioni e responsabilità. Ciò contraddice la necessità di un'*autenticità riflessiva* rispetto a sé, alla propria professione e alle azioni svolte o progettate, secondo una riformulazione della critica del giudizio in chiave post-metafisica, come suggerito da Alessandro Ferrara nel suo studio¹⁶. In Heidegger viene piuttosto a mancare la comprensione delle conseguenze derivanti dalle proprie azioni e il riconoscimento dell'eventuale colpa, che può avvenire solo grazie all'assunzione di responsabilità. Nel caso di Heidegger, come vedremo, vengono negate evidenze o addotti pretesti, piuttosto che scegliere l'atteggiamento di mettersi di fronte a sé e agli altri, senza scuse. L'estroversione del linguaggio rivolto unicamente all'Essere da parte di un Esserci asservito, impedisce a Heidegger – assecondando la svolta (*Kehre*) nella seconda parte della sua produzione – di misurarsi con la propria interiorità.

Le accuse di mancato riconoscimento di dati di fatto, di rimozione del passato e di scuse capziose vengono esplicitamente mosse contro Heidegger da parte di Marcuse nel dopoguerra. Marcuse aveva lavorato presso Heidegger dal 1929 al 1932 per la redazione della sua *Habilitation*, così come erano stati suoi allievi Hannah Arendt (che durante l'esilio americano continuò a mantenere una distanza siderale dai Francofortesi¹⁷), Günther Anders, Karl Löwith, Hans Jonas, Leo Strauss, per altro tutti di origine ebraica¹⁸.

Ben presto Marcuse si staccò però dal maestro, avvicinandosi a studi marxisti e interdisciplinari, a partire dalla ricerca di Horkheimer

16. A. FERRARA, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999.

17. Fra gli immigrati tedeschi, soprattutto di origine ebraica, durante l'esilio non ci furono particolari relazioni collaborative, se si escludono quelle legate a ricerche interdisciplinari promosse dalla cosiddetta Scuola di Francoforte. Si veda la distanza fra i Francofortesi, Bloch, Brecht, Arendt, per fare qualche esempio. In particolare, Arendt, una volta riparata a Parigi, era riuscita a portare in salvo nel 1940 una copia delle *Tesi sulla filosofia della storia* di Benjamin (cugino del suo primo marito Günther Anders, pseudonimo di Günther Siegmund Stern). Arendt rimproverava ai Francofortesi di non essersi prodigati a sufficienza per portare in salvo Benjamin, "l'allievo di nessuno", morto suicida nel 1940 a Portbou sul confine franco-spagnolo. Successivi carteggi di Adorno hanno dimostrato che questo non era stato il caso, ma che vari fattori avevano impedito la salvezza di Benjamin.

18. Cfr. G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, intr. di F. Volpi, trad. it. di N. Curcio, A. Ferrara, Roma, Donzelli, 1998.

su autorità e famiglia¹⁹. Ma la vera rottura avvenne nel dopoguerra quando Marcuse visitò nel 1947 Heidegger nella sua abitazione a Todtnauberg, come membro dell'Office of Strategic Services (OSS), al seguito delle truppe alleate.

Come Marcuse scrive in una lettera inviata a Heidegger il 28 agosto 1947 da Washington D.C.,

Caro Signor Heidegger,

Lei mi ha detto di essersi pienamente dissociato dal regime nazista dal 1934, di aver fatto nel corso delle sue lezioni osservazioni oltremodo critiche e di essere stato anche sorvegliato dalla Gestapo. Io non voglio dubitare delle Sue parole. Ma rimane comunque consistente il fatto che Lei nel 1933-34 si è così fortemente identificato col regime, al punto da apparirne a tutt'oggi agli occhi di molti come uno dei più assoluti sostenitori spirituali. I Suoi discorsi, scritti ed azioni di tale periodo, ne sono la prova. Lei non li ha mai ritrattati pubblicamente, nemmeno dopo il 1945. (...) Molti di noi hanno a lungo aspettato una Sua parola, una parola che La liberasse in modo chiaro e definitivo da questa identificazione, una parola che esprimesse la Sua vera, attuale opinione su ciò che è accaduto. Lei non ha mai proferito una simile parola – perlomeno non è mai trapelata al di fuori della sfera privata. Io – e moltissimi altri – L'abbiamo ammirata come filosofo e abbiamo imparato infinitamente da Lei. Ma non possiamo operare una distinzione fra il filosofo e l'uomo Heidegger, poiché sarebbe in contraddizione con la Sua stessa filosofia.²⁰

Heidegger risponde a Marcuse da Friburgo il 20 gennaio 1948, sostenendo l'esistenza di una falsa propaganda e di calunnie sul suo conto, nella speranza che «Lei un giorno possa nuovamente trovare nei miei scritti il filosofo presso il quale Lei ha studiato e lavorato». La lettera di risposta di Marcuse del 13 maggio 1948 sancisce la definitiva rottura con l'ex-maestro. Come Marcuse scrive a Heidegger,

Lei ha ragione: un colloquio con uomini che non hanno più vissuto in Germania dal 1933, è evidentemente molto difficile. Tuttavia, io ritengo che il

19. Si veda il capitolo di Marcuse su *Parte di storia delle idee*, in M. HORKHEIMER (a cura di), *Studi sull'autorità e la famiglia*, trad. it. di A. Cinato, A. Marietti Solmi, C. Pianciola, Torino, UTET, 1974, pp. 129-221. La ricerca era stata pubblicata a Parigi, già in esilio, nel 1936.

20. M. CALLONI, *Marcuse-Heidegger: le lettere dell'anno zero*, in «Reset», n. 50, 1998, pp. 100-103. Si veda anche M. CALLONI, *L'epistolario Marcuse-Heidegger: 1947-1948*, in «Fenomenologia e Società», 1989, n. 1, pp. 165-173.

motivo di ciò non sia da ricercare nella nostra ignoranza circa i rapporti fra Tedeschi sotto il nazismo. Noi abbiamo conosciuto tali rapporti molto precisamente – e forse molto meglio di coloro che sono rimasti in Germania. (...) E non c'entra neppure il fatto che “noi diamo un giudizio sull'inizio del movimento nazionalsocialista a partire dalla sua fine”. Noi sapevamo – e io stesso l'ho nuovamente constatato – che l'inizio conteneva già la fine. Era la fine.²¹

Fu l'ultima lettera di Marcuse. Non ci furono altre reazioni da parte di Heidegger. Il loro rapporto si era definitivamente interrotto.

L'inautenticità teorica e biografica in cui continuerebbe a vivere il filosofo e l'uomo Heidegger è anche il motivo della prima presa di posizione pubblica, all'inizio degli anni Cinquanta, del giovane Habermas, preoccupato per un mancato mutamento culturale nella Germania post-nazista.

Erano gli anni del secondo dopoguerra, dove giovani – cresciuti sotto il nazismo – speravano in una diversa vita politica e in un rinnovamento intellettuale che potesse portare a una reale democratizzazione della Repubblica Federale Tedesca. Tuttavia, il confronto con la Germania orientale, la persistente presenza delle truppe alleate e le scelte politiche del presidente Adenauer ponevano seri dubbi verso una vera trasformazione della cultura tedesca, a partire dalla filosofia e dagli impianti educativi che avevano connotato la formazione di futuri intellettuali pubblici, giornalisti e accademici.

La difficoltà dell'uscita dal passato può essere sintetizzata, citando un passaggio tratto dal discorso funebre tenuto da Habermas il 31 maggio 2017, a ricordo dell'amico Karl-Otto Apel.

Entrambi nati a Düsseldorf – il primo nel 1929 e il secondo nel 1922 – erano stati prima compagni di dottorato all'Università di Bonn presso Erich Rothacker e Oskar Becker e poi per anni colleghi all'Università di Francoforte. Apel era partito a diciotto anni come volontario per la guerra e aveva fatto parte della Wehrmacht per ben cinque anni, fino alla fine del conflitto. Per tutta la vita, Apel cercherà una «fondazione ultima delle norme» attraverso le idee di pragmatica trascendentale, comunità illimitata della comunicazione ed etica della respon-

21. M. CALLONI, *Marcuse-Heidegger: le lettere dell'anno zero*, cit., p. 103.

sabilità²², proprio per porre solide basi normative, morali e politiche contro il comunitarismo letale e totalitario del “sangue e terra”, che aveva significato sterminio.

La nuova realtà induce nei giovani universitari la necessità di riflettere sulle radici della propria formazione, sul rinnovamento scientifico, sulle modalità di insegnamento, alla ricerca di una propria «autenticità intellettuale», che non si identificasse più con la propaganda nazista del «tu non sei nulla, il tuo popolo è tutto»²³.

Siamo all’inizio degli anni Cinquanta. Habermas ricorda la difficoltà di “superare” quella cultura accademica che aveva legittimato il nazismo. Parlando implicitamente anche di sé, Habermas ricorda che:

Anche Apel si trovava ancora nella fase di elaborazione dell’ambivalente eredità di filosofi come Heidegger, Gehlen o persino Erich Rothacker e Oskar Becker, che erano rimasti “invischiati” nell’era nazista, come si diceva nel gergo degli anni di Adenauer (e molto più profondamente di quanto si sospettasse all’epoca).²⁴

In tale contesto commemorativo, i ricordi di Habermas vanno ad un fatto che influenzerà profondamente la sua esistenza e professione.

Ricordo un giorno caldo del semestre estivo del 1953, quando Karl-Otto – i nostri due uffici erano attigui – mi mise in mano una copia dell’*Introduzione alla metafisica* di Heidegger, fresca di stampa, con una strana espressione sul volto e mi disse: “Leggi questo”. Sotto il segno di *Essere e tempo* ci eravamo entrambi intesi come “heideggeriani” – fino a quel momento.²⁵

Il gesto dell’amico Apel porta Habermas a riflettere su Heidegger e sulla sua opera durante e dopo il nazismo. Sembrava che nulla fos-

22. Cfr. K.-O. APEL, *L’idea di linguaggio nella tradizione dell’umanismo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti, rev. ed. di F. Castellani, Bologna, il Mulino, 1975; ID., *Comunità e comunicazione*, trad. it. di G. Carchia, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977; ID., *Etica della comunicazione*, trad. it. di V. Marzocchi, Milano, Jaca Book, 1992; ID., *Discorso, verità, responsabilità*, a cura di V. Marzocchi, Milano, Guerini e Associati, 1997; ID. et al., *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, a cura di T. Bartolomei Vasconcelos e M. Calloni, Genova, Marietti, 1990.

23. M. CALLONI, *La ragione non ha patria, ha semplicemente ragione. Intervista a K.-O. Apel*, in «Reset», 1998, n. 51, pp. 86-88.

24. J. HABERMAS, *Auf der Trauerfeier zu Karl-Otto Apels Beerdigung am 31. Mai 2017 in Niedernhausen Taunus*, dattiloscritto, Niederhausen, 2017.

25. *Ibidem*.

se cambiato. Infatti, Heidegger aveva ripubblicato nel 1953 «il testo completo» delle lezioni sulla metafisica che aveva tenuto all'Università di Friburgo nel semestre estivo del 1935, senza aggiungere una nuova introduzione che spiegasse il mutato contesto²⁶. Come se nulla fosse accaduto. Anzi, a parte qualche modifica editoriale, Heidegger vuol sottolineare nell'*Avvertenza* che «il contenuto è rimasto immutato». Come si può constatare, sembra esserci la volontà di affermare che nonostante la storia abbia fatto il suo corso, nulla è mutato nella traiettoria del pensiero, sicuro di sé. La netta scissione tra realtà e teoria sembra implicitamente ammettere che nulla cambia o può cambiare.

Habermas era allora dottorando a Bonn (dove concluderà il suo percorso nel 1954 con una tesi su Schelling) e interessato ad intraprendere la professione di giornalista (come ha ricordato in alcune interviste²⁷), per cui già collaborava con quotidiani. Fu per questo che di getto scriverà sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung» una polemica recensione contro la riedizione dell'opera heideggeriana²⁸. Si trattò in effetti di un atto di coraggio per chiunque avesse voluto intraprendere una carriera accademica, considerata l'autoconservazione della gerarchia universitaria e la retorica reiterazione delle tradizionali scuole di pensiero.

Il gesto di Habermas significò un palese gesto di rottura col passato. Non è un caso che – proprio per via delle ricerche sulla sfera politica degli studenti condotte come assistente di Adorno (dal 1956 al 1961) e a causa dell'originale elaborazione filosofica e sociologica del paradigma dell'agire comunicativo, coronata per di più da un successo internazionale – molta accademia tedesca farà molta fatica a riconoscere l'innovatività di Habermas, mostrando per altro una certa ostilità.

Heidegger sta dunque alla base di un radicale ripensamento della tradizione filosofica tedesca con la conseguente necessità di un cambiamento culturale e sistemico.

26. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1979.

27. M. CALLONI, M. NICOLETTI, S. PETRUCCIANI, *Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento. Intervista a Jürgen Habermas*, in «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 2021, n. 1, pp. 137-154. <https://riviste.fupress.net/index.php/rifp/article/view/1441>

28. J. HABERMAS, *Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 25.07.1953.

Vediamo che Heidegger dà alle stampe parole vecchie di diciotto anni su “grandezza e interna verità” del nazionalsocialismo, parole che sono diventate ormai troppo vecchie e la cui comprensione non può più starci dinanzi come un compito sembra avvenuto il tempo di cominciare a pensare con Heidegger contro Heidegger.²⁹

A seguito della svolta linguistica e una volta messo a punto il sistema filosofico del pensiero post-metafisico³⁰, Habermas tornerà nuovamente in anni recenti su Heidegger³¹. In particolare, in un saggio raccolto in *Il discorso filosofico della modernità*³², Habermas mette in luce le aporie della critica del moderno (così come fa per la dialettica dell'illuminismo di Adorno e Horkheimer), sottolineando la difficoltà di fuoriuscire dalla filosofia del soggetto da parte di Heidegger, soprattutto perché nella «svolta» riteneva che «l'uomo non è più il luogotenente del nulla, bensì il custode dell'Essere»³³.

La critica politico-intellettuale contro Heidegger viene a rafforzarsi nel tempo. L'intento di Habermas non riguarda infatti soltanto la necessità di mettere in luce la rimozione della colpa da parte di «un uomo, che quando tutto fu passato, si fece rilasciare un certificato per giustificare la sua opzione per il fascismo, per giunta dalla prospettiva servile di meschini intrighi universitari»³⁴. Il maggior interesse di Habermas si sposta ora sull'indagine su come e se il diniego del passato abbia influenzato la filosofia “poetica” del secondo Heidegger (1950), ovvero con l'immagine dei «sentieri erranti nella selva» nell'at-

29. J. HABERMAS, *Heidegger. A proposito della pubblicazione di una Vorlesung del 1935*, in ID., *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 72.

30. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 3 voll., Berlin, Suhrkamp, 2019. L'edizione italiana sarà in tre volumi: J. HABERMAS, *Una storia della filosofia. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, trad. it. di M. De Pascale, G. Fazio, L. Corchia, W. Privitera, intr. a cura di W. Privitera e L. Corchia, vol. 1, Milano, Feltrinelli, 2022; sono previsti per il 2024 e 2025: *La costellazione occidentale di fede e sapere*, vol. 2; *La libertà razionale. Tracce del discorso su fede e sapere*, vol. 3.

31. Cfr. C. LAFONT, *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, New York, Columbia University Press, 2000.

32. J. HABERMAS, *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale*, in ID., *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di E. Agazzi, E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 135-163.

33. *Ivi*, p. 155.

34. *Ivi*, p. 159.

tesa dell'Evento, sterilizzando e neutralizzando la storia attraverso la figura ipostatizzata dell'Essere:

La svolta è effettivamente il risultato dell'esperienza fatta col nazionalsozialismo, cioè dell'esperienza con un evento storico che in una certa misura è *capitato* ad Heidegger [...]: come mai Heidegger abbia potuto intendere la storia dell'Essere quale storia della verità e mantenerla immune da un piatto storicismo di immagini del mondo o di esegesi epocali del mondo. Mi interessa cioè la questione del modo in cui il fascismo abbia giocato entro lo stesso sviluppo teoretico di Heidegger. [...] Nella tarda filosofia subentra al suo posto il *pathos* del lasciar-essere e dell'asservimento.³⁵

Il soggetto asservito al potere indiscusso dell'Essere sarebbe il prezzo che Heidegger pagherebbe – filosoficamente e personalmente – per non aver fatto i conti con la propria interiorità secondo un processo di “ammissione”. Si tratta di un Esserci che si è assoggettato di sua propria volontà.

3. *Il dissidio Adorno-Heidegger: fra critica e silenzio*

Fra le critiche di Marcuse e Habermas si situano le radicali obiezioni mosse da Adorno contro Heidegger, soprattutto a partire dagli anni Sessanta, anche se si è trattato di una controversia perlopiù unilaterale e condotta a distanza. Sulla base di ricostruzioni biografiche disponibili, ci sarebbe stato un solo incontro di persona tra Adorno e Heidegger, alla fine degli anni Venti, quando si stava consolidando la fortunata ricezione di *Essere e tempo* (pubblicato nel 1927), anche grazie alla formazione di un folto pubblico di studenti interessati.

Come ricorda Hermann Mörchen,

dopo aver tenuto il 24 gennaio 1929 una conferenza a Francoforte sul tema *Antropologia filosofica e metafisica dell'Esserci*, a Heidegger venne presentato in casa del consigliere universitario Kurz Riezler il venticinquenne Theodor Wiesengrund (Adorno). Non si giunse mai a un colloquio più esteso. Quel fugace incontro rimase l'unico in tutta la vita. Non vi fu mai neppure uno scambio epistolare.³⁶

35. *Ivi*, p. 159 e p. 163.

36. H. MÖRCHEN, *Adorno und Heidegger*, cit., p. 13.

La critica di Adorno contro Heidegger ha così inizio già negli anni Venti. Si tratta del periodo di formazione di Adorno nella controversa Repubblica di Weimar, dalle tante speranze e contraddizioni. Tale avversione continuerà a seguire come un filo rosso l'intera produzione filosofica di Adorno, soprattutto come critica ai presunti "(auto)eletti" dal pretestuoso/presuntuoso stile idiomatologico, esclusivo ed escludente. Non è un caso che all'inizio de *Il gergo dell'autenticità*, scritto negli anni Sessanta, Adorno rimandi ancora una volta a quel *milieu* di «intellettuali anti-intellettuali» che si pensavano come un'élite. Era un periodo di grandi contrapposizioni fra scuole di pensiero, divergenti per impostazioni e finalità. Le posizioni filosofiche andavano infatti dalla rielaborazione del marxismo (come nel caso della fondazione dell'Istituto per la Ricerca Sociale nel 1923), alla critica della metafisica, all'ontologia dell'Essere, fino alla ricerca di una nuova via per ripensare la religione e in particolare l'ebraismo. Ma l'"aura" è irrimediabilmente persa.

Non è un caso che fin dall'inizio de *Il gergo dell'autenticità* Adorno ricordi l'esclusione dell'amico fraterno Siegfried Kracauer³⁷ dalla «gerarchia degli autentici», guidati da Martin Buber (che sarà uno dei bersagli polemici del libro), allora interessati ad elaborare un'alternativa all'idealismo per un nuovo «atteggiamento religioso». Il motivo dell'esclusione? Kracauer non sarebbe stato «abbastanza autentico», poiché «non professava nel modo in cui essi si riconoscevano»³⁸. Da tale osservazione sulla necessità di possedere un presunto requisito di autenticità, così come confacente ad una norma prestabilita da pochi e intesa come "vera", nasce anche la critica all'idea di autenticità ontologico-esistenziale teorizzata da Heidegger. Si tratterebbe di (auto)presunzione da parte di chi riteneva di possedere un sapere gerarchicamente "superiore" rispetto a chi era definito come portatore di differenze e dunque difformità, tanto da giustificare la sua marginalizzazione. Il pensiero autoproclamato dell'autenticità diventa escludente, in quanto autopoietico e racchiuso in cerchie ristrette di presunti "elevati", sulla base della loro autoidentificazione. Solo loro sarebbero degni di appartenere ad una sfera della cono-

37. T.W. ADORNO, *Briefwechsel 7. Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008. Per la critica della modernità in Kracauer e la sua influenza su Adorno, cfr. M. CALLONI, *Spazio ornamentale e tempo memoriale nell'analisi delle superfici. Immagini di città e critica del Moderno in S. Kracauer*, in «Il Confronto letterario», 1988, n. 9, pp. 19-44.

38. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità*, cit. p. 7.

scenza, a cui soltanto alcuni illuminati (come nella tradizione ascensionale del mondo delle idee) possono avere accesso.

L'intento di Adorno di svolgere una critica radicale contro il pensiero elitista di Heidegger ha dunque origine negli anni Venti, anche se continua in modo più o meno sotterraneo negli anni Trenta – come verificabile nei saggi raccolti in italiano col titolo *L'attualità della filosofia*³⁹, scritti fra il 1931 e 1933 –, per consolidarsi durante l'esilio ed esplicitarsi una volta tornato in Germania.

La prima critica compiuta e idiosincratica del discorso heideggeriano si ha infatti negli anni Sessanta con la pubblicazione de *Il gergo dell'autenticità*, edito nel 1964. Il testo è dedicato a Frederick (Fred) Pollock nel suo settantesimo compleanno. Pollock era un amico di lunga data, con cui Adorno aveva condiviso le sorti dell'Istituto per Ricerca Sociale (di cui Pollock era stato co-fondatore con Felix Weil nel 1923 e dunque direttore dal 1928 al 1930 e dal 1950 al 1958), la diaspora e il faticoso rientro. Una citazione in francese ad apertura del libro indica già la traiettoria di pensiero. È tratta dal romanzo *L'innomminabile* di Samuel Beckett e recita: «È più facile l'innalzare un tempio che portare l'oggetto di culto al suo interno». Il riferimento ironico è ovviamente alla costruzione heideggeriana dell'Essere, a cui dà voce.

Nonostante fosse stato completato nel 1964, il testo aveva avuto una lunga gestazione e riformulazione nel corso degli anni. Come Adorno ricorda nella *Prefazione*, il lavoro era stato inizialmente «concepito come parte della *Dialettica negativa* [ma] rimase un'opera a sé non solo perché la sua dimensione risultò sproporzionata al resto. Gli elementi di fisiognomica del linguaggio e di sociologia non si adattavano al piano del libro».⁴⁰ I riferimenti a Heidegger rimarranno comunque nella *Dialettica negativa* (1966), soprattutto nel primo capitolo su *Il bisogno ontologico* e nel secondo capitolo su *Essere ed esistenza*⁴¹, che si conclude con il disvelamento della vera natura materiale dell'essente, ovvero il dominio: «Dell'idea eterna, cui l'essente dovrebbe partecipare o da cui dovrebbe essere prodotto, non è rimasto altro che la

39. T.W. ADORNO, *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Milano-Udine, Mimesis, 2020.

40. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 3.

41. T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. di C.A. Donolo, Torino, Einaudi, 1975, pp. 53-118.

nuda affermazione di ciò che comunque è già: affermazione del potere»⁴².

Anche in *Terminologia filosofica*, Adorno riprende la questione del linguaggio in Heidegger, in particolare nella lezione 13 del 10 luglio 1962 e nella lezione 14 del 12 luglio 1962, che però – pur essendo state svolte negli anni Sessanta – vengono pubblicate in tedesco solo nel 1973⁴³. Durante tali lezioni, Adorno ridicolizza certe immagini pastorali dell'origine, come nel caso dell'intervento radiofonico del 1933 su *Paesaggio creativo. Perché restiamo in provincia?*, dove Heidegger motivava il rifiuto di accettare una cattedra a Berlino, rimandando al senso della *Heimat*. Adorno mette in luce come le affermazioni qui contenute «che si pretendono puramente ontologiche si trasformino per altro nell'elogio della vita semplice, contadina, insomma in una specie di ideologia del sangue e della terra»⁴⁴.

Le ragioni della critica adorniana contro Heidegger negli anni Sessanta hanno dunque radici lontane, sostanzandosi in diversi scritti e nel corso del tempo. Come riporta Mörchen, poco dopo il suo rientro a Francoforte dall'esilio, Adorno avrebbe espresso la volontà di «ridurre Heidegger a un nonnulla». Ma le obiezioni adorniane rimasero senza alcun riscontro da parte del diretto interessato, se non attraverso uno sbrigativo e irrevocabile rifiuto di un qualsivoglia dialogo. Heidegger non sembrava interessato a misurarsi con altre modalità di pensiero o sviluppare una qualche interlocuzione o intrattenere uno scambio epistolare, come era per altro per tradizione e in uso fra le cerchie intellettuali del tempo. Il linguaggio dell'Essere sembra essere monologico, tale da non interessarsi o interloquire con le “diversità”.

Nel suo saggio, Stefano Marino⁴⁵ ricorda infatti l'intervista che Richard Wisser⁴⁶ fece a Heidegger per l'emittente ZDF il 17 settembre 1969. Al termine dell'incontro, il giornalista annotò la reazione di Heidegger a fronte di domande concernenti le obiezioni mosse da filosofi

42. *Ivi*, p. 118.

43. T.W. ADORNO, *Terminologia filosofica*, trad. it. di A. Solmi, Torino, Einaudi, 1975, vol. I, pp. 140-165.

44. *Ivi*, p. 145.

45. S. MARINO, *La controversia filosofica tra Heidegger e Adorno*, cit., p. 521.

46. R. WISSER, *Pensieri di gratitudine*, in G. NESKE, E. KETTERING (a cura di), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, pref. di G. Neske e E. Kettering, intr. di E. Mazzarella, trad. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1992, pp. 94-95.

come Bloch e Adorno verso la “pedanteria” del suo linguaggio. Se Heidegger sembra in un primo tempo non voler rispondere alle sollecitazioni del giornalista, alla fine

mostra di essere a conoscenza del succitato desiderio espresso da Adorno molti anni prima di “ridimensionarlo”, per così dire, e commenta: “da ciò può vedere che uomo è”. Quindi Heidegger aggiunge: “di lui non ho letto nulla. Hermann Mörchen una volta ha tentato di convincermi. Avrei dovuto leggere Adorno. Non l’ho fatto”, e a questo punto domanda all’intervistatore, quando questi cita la *Dialettica negativa*: “che cosa intende Adorno con essa – propriamente?”. Infine, dopo che Wisser ha sinteticamente illustrato il peculiare intreccio di teoria della conoscenza e critica dell’ideologia vigente nel pensiero di Adorno, Heidegger sentenzia in maniera molto brusca: “quindi è un sociologo, non un filosofo”.⁴⁷

Dalla brusca chiusura dell’interlocuzione risulta evidente l’impossibilità di un dialogo con chi è considerato “diverso”, in quanto “non-filosofo”, poiché si occupa di critica dell’ideologia, ovvero di sociologia, in quanto conoscenza empirica. Ne consegue che, in quest’ottica, neppure Marx avrebbe potuto essere considerato un filosofo, nonostante l’enorme influenza dei suoi lavori anche nell’ambito della filosofia accademica e non solo in politica. Eppure, era stata proprio la necessità di misurarsi con le nascenti scienze sociali per ripensare e ricostruire la filosofia post-hegeliana ad aver determinato prima la fondazione della Teoria Critica della Società e successivamente la promozione interdisciplinare di ricerche innovative, al fine di comprendere quei fenomeni che la filosofia classica non era più in grado di concettualizzare, come ricordava Horkheimer fin dagli anni Trenta. È proprio in tale cifra contraddistintiva che consiste la maggiore originalità della tradizione francofortese, come una delle maggiori correnti di pensiero del Novecento, che continua ancor oggi ad avere vasta eco in contesti culturali diversi. Per capire il mondo, e dunque anche l’Essere e l’Esserci, bisogna comprendere la società e le sue trasformazioni.

La sbrigativa asserzione finale di Heidegger – «non è un filosofo» – esprime chiaramente una indisponibilità costitutiva al dialogo, intesa non solo come negazione di interlocuzione con altri autori, in particolare antagonisti (ciò che caratterizzerà invece la propensione di

47. S. MARINO, *La controversia filosofica tra Heidegger e Adorno*, cit., p. 521.

Habermas), bensì come un elemento dipendente dalla struttura ontologica di un Essere non-performativo.

Adorno si contrappone piuttosto ad una concezione restrittiva e monologica di filosofia, intesa come autosufficiente e rappresa entro gli steccati disciplinari che essa stessa ha costruito attorno a sé. Adorno è interessato invece a porre in dialogo l'estetica⁴⁸ con la sociologia e la psicoanalisi, contro quelle vincolanti categorizzazioni accademiche che impediscono la comprensione del reale, seppur reificato, al fine di poter coniugare conoscenza ed esperienza, teoria ed empiria. Non è perciò un caso che Heidegger si contrapponesse all'idea stessa di una filosofia della cultura.

Contro tali posizioni, Adorno sferra un insieme di analisi, dotte e serrate. In ciò è evidente il tentativo di mostrare la propria abilità teoretica ed epistemica, anche se, come tale, potrebbe essere a sua volta accusata di elitismo, per via di un linguaggio non accessibile ai più. Si tratta tuttavia di un tentativo frustrato dal mancato riconoscimento da parte dell'avversario. Lo sforzo di Adorno non è però rimasto invano. Le sue obiezioni sono state ampiamente recepite in senso sia negativo che positivo, non solo da un multiforme pubblico internazionale, bensì dagli stessi heideggeriani (come nel caso di Mörchen), così come da teorici critici, spesso interessati a trovare sia antitesi che assonanze e convergenze fra i due filosofi, anche se postume.

4. *L'Esserci: dal «sempre mio» alla custodia dell'Essere*

Il gergo dell'autenticità (suddiviso in quattro parti) è indubbiamente un testo assai complesso, che deve essere letto come un intero dagli intrinseci nessi, assecondando i movimenti dialettici del pensiero adorniano. Il tema principale riguarda la critica del linguaggio oscuro dell'ovvio e dell'ideologia. Adorno si sofferma su contraddizioni, ovvietà e paradossi del lessico heideggeriano, come emergono in diverse fasi della sua produzione, da *Essere e tempo*⁴⁹ del 1927 a *Sentieri in-*

48. T.W. ADORNO, *Teoria estetica*, a cura di G. Adorno e R. Tiedemann, Torino, Einaudi, 1975.

49. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, pres. e trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

terrotti del 1950. La lunga e articolata introduzione di Remo Bodei⁵⁰ all'edizione italiana aiuta perlomeno a ripercorrere l'intricata vicenda e lo sfondo storico-filosofico che hanno connotato il percorso adorniano.

Intere pagine senza mai andare a capo mettono a repentaglio resistenza e fiato nella serrata lettura. Vogliono significare per Adorno il gorgo vorticoso che risucchia la voce tonante dell'Essere autosufficiente a fronte della rappresentazione della miseria dell'Esserci. Pertanto, si presenta assai arduo il compito di riassumere compiutamente in poche pagine il testo di Adorno. Cercherò allora di focalizzarmi sul significato di gergo, al fine di comprendere meglio la funzione del linguaggio specialistico e della comunicazione ordinaria nella ricerca dell'inautenticità.

Adorno offre diverse definizioni di gergo, fra loro interconnesse. Il gergo viene inteso come una «malattia professionale», come espressione di un «positivo atteggiamento verso la vita, proprio del piccolo borghese», come un ricettore acquietato dall'arcaico senza resistenza, come portatore di «formazioni regressive», ovvero come una manifestazione della «falsa coscienza». Pertanto, «con un linguaggio elevato, e tuttavia già gergale, si parla come un sottufficiale che se la prende con la propria vigliaccheria»⁵¹.

La «vera» autenticità di Heidegger si manifesterebbe nella trivialità di espressioni che diventano «metafisica del linguaggio», quali «L'uomo è il pastore dell'Essere»⁵². La sua *svolta* poetica rimanda piuttosto ad una cultura *à la* Segantini, a un mondo agreste circostante alla *Hütte* nella Foresta Nera dove viveva, non accessibile ai più. Il richiamo ad un mondo storico non più esistente tradisce la necessità di una rarefazione assoluta dell'irrealtà. Perciò, «ha bisogno a prova della sua originarietà di questo simbolo contadino di sesta mano»⁵³. L'uomo diventa ideologia di sé stesso nella sua «verità negativa».

L'Esserci – che a parere di Adorno viene contraddittoriamente inteso in senso sia ontico che ontologico – «sostituisce la categoria tradi-

50. R. BODEI, *Introduzione: Segni di distinzione*, in T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità*, cit., pp. VII-LXIII.

51. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 89.

52. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.

53. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 42.

zionale della soggettività», una volta decostruito fenomenologicamente il soggetto trascendentale della metafisica. L'Esserci – che sarebbe «sempre mio» nel ripensamento dell'esistenzialismo di Kierkegaard⁵⁴ – diventa l'occultamento del soggetto empirico, la cui oggettività corporea viene sostituita da un'altra parola che nega la sua stessa esistenza materiale, così come le tracce della vita offesa. Il linguaggio «sottrae l'aroma della presenza in carne e ossa, del non metaforico»⁵⁵. E qui nasce la critica alla filosofia dell'Esserci come soggettività reificata.

L'essere-sempre-mio, che sarebbe il segno dell'autenticità dell'Esserci, cadrebbe nel principio di identità, nell'identificazione fra sé e coscienza, mistificandosi come idealità. «L'esperienza della coscienza viene ristretta all'esperienza del proprio Sì; ma così l'identità, nucleo vuoto di quella ipseità, prende il posto dell'ideale»⁵⁶. Nella crisi della soggettività moderna, «l'autenticità ha il compito di placare la coscienza della debolezza e tuttavia le assomiglia»⁵⁷. L'autenticità – ovvero la proprietà della propria essenza, distinta dall'accidentale – cade nell'ideologia di una soggettività svuotata, ipostatizzata nella teleologia dell'essere-per-la-morte.

Se per Heidegger il soggetto sarebbe autentico nella misura in cui possiede sé stesso, tuttavia per la sua «autentica attuazione», l'Esserci, ovvero il singolo, «si pone nel vincolo di un ordine supremo». La libertà è sussunta sotto l'(auto)controllo. Ma l'Esserci significa essere-per-la-morte. A parere di Adorno, l'unità tra esserci e morte porta ad una mera identità. Il negativo della morte diventa un positivo nella determinazione costitutiva dell'Esserci. «La morte strappata alla faticità fonda ontologicamente la totalità»⁵⁸. L'Esserci trova la propria legittimazione soltanto nella propria nullificazione: la morte sarebbe il «vero» autentico di una filosofia divenuta passivamente consolatoria da una parte e attivamente contemplativa nell'ammirazione dell'Essere, di cui è diventato «pastore», dall'altra.

54. Si veda un diverso approccio, in T.W. ADORNO, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, trad. it. di A. Burger Cori, Parma, Guanda, 1993.

55. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 26.

56. *Ivi*, p. 85.

57. *Ibidem*.

58. *Ivi*, p. 101.

5. *Liberare il linguaggio dall'Essere*

Heidegger rimarrebbe intrappolato, nonostante i suoi tentativi di rivoluzionare i fondamenti della filosofia del soggetto, in una tradizione conservatrice, come espressa nel linguaggio. «La forma borghese della razionalità ha bisogno da sempre di supplementi irrazionali per restare ciò che essa è: un'interrotta mancanza di equità avallata dal diritto»⁵⁹. Il gergo è un linguaggio che, per sua stessa natura, non appare volto all'intesa. Porta con sé le tracce del dominio e del comando. Certi lemmi heideggeriani ricordano inequivocabilmente il gergo militare-sco come «l'espressione “mettere a tacere”». Come ricorda Adorno, «in un periodo in cui il capitalismo industriale del Terzo Reich andava concentrandosi smisuratamente, si poterono raccontare fanfaronate sul sangue e sul suolo senza essere derisi»⁶⁰. È il «linguaggio della violenza»: «sotto il dominio del Sì, dice Heidegger, nessuno deve rendere conto di qualcosa»⁶¹. Quindi, «la violenza (è) insita tanto nella forma linguistica quanto nel nucleo della filosofia di Heidegger nella costellazione in cui essa pone autoconservazione morte»⁶².

Le espressioni «essere-gettato» (nel-mondo) e «essere-per-la-morte» ricordano ancora una volta il gergo militare. La morte non viene intesa tanto come fatto empirico che coglie la vita individuale, bensì come «uno stato di grazia». Ne conseguono espressioni tautologiche, come quelle secondo cui la morte «è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento rispetto a [...] ogni esistenza»; il che significa: «la possibilità di non esistere più»⁶³.

Secondo Adorno il potere amministrativo-militare conforma il linguaggio filosofico, nonostante la parvenza di autonomia epistemica. L'inautenticità consta nello iato che separa l'autocomprendimento dall'ideologia:

Le formule di salvezza del gergo sono nascostamente quelle stesse del potere, prese in prestito dalla scala dei gradi di autorità. Il linguaggio amministrativo condito di autenticità non è infatti una mera forma di decadimento

59. *Ivi*, p. 36.

60. *Ivi*, p. 70.

61. *Ivi*, p. 72.

62. *Ivi*, p. 93.

63. *Ivi*, p. 92.

di quello filosofico corrispettivo, ma è già preformato nei testi filosofici più famosi.⁶⁴

La perdita del nesso tra filosofia, linguaggio e realtà, nel momento in cui l'espressione abbandona il concetto, riduce il gergo a *flatus vocis*, col «decadimento dell'aura». Diventa «cicaleggio», nella perdita del rapporto fra parola e significato. Il concetto si sveste di contenuti: «sino a quando la filosofia soddisfò il proprio concetto, era anche materiale. Ritirandosi nell'ideale del suo concetto puro, è venuta meno a sé stessa»⁶⁵. La presunta «purezza» rappresenta il commiato della filosofia da sé stessa. «Chi vuol apprendere la verità sulla vita immediata, deve scrutare la sua forma alienata»⁶⁶. L'autenticità diventa la mitologia dell'«Essenza dell'Essere», comprensibile come tale solo attraverso la manifestazione reificata del linguaggio, cosperso dai segni del dominio. Il linguaggio accorpa in sé la violenza mitica che si esprime nella «falsa universalità» della società capitalista.

Come Horkheimer e Adorno argomentano nella *Dialettica dell'illuminismo* (1947):

Quanto più il linguaggio si risolve in comunicazione, quanto più le parole diventano, da portatrici sostanziali di significato, puri segni privi di qualità, quanto più pura e trasparente è la trasmissione dell'oggetto intenzionato, e tanto più, nello stesso tempo, esse divengono opache e impenetrabili. La demitizzazione del linguaggio, come elemento di tutto il processo illuministico, si rovescia in magia. (...) Oggi il linguaggio calcola, designa, tradisce, dà la morte; tutto – ma non esprime.⁶⁷

Mediante la dialettica negativa Adorno cerca quindi di far emergere dal detto e dallo scritto il «falso» come «non-vero» e «inautentico» rispetto all'auto-presunzione dell'enunciazione della verità. La critica del linguaggio gergale porta a disvelare le tracce impresse dal dominio nelle parole attraversando i tempi.

Mentre Benjamin⁶⁸ e Habermas concepiscono la natura contro-

64. *Ivi*, p. 59.

65. T.W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 3.

66. *Ibidem*.

67. M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1974, p. 176 e p. 268.

68. M. CALLONI, *Cosa significa 'critica della violenza'? Per una riconsiderazione*

fattuale e normativa del linguaggio come un luogo dove si possa esprimere la libertà, la non-violenza e pratiche emancipative, Adorno cerca piuttosto nel linguaggio reificato e alienato il non-identico, ovvero il suo vero dialettico che si esprime attraverso la sua negazione. Il presunto linguaggio dell'autenticità è in realtà linguaggio dell'identità, come ricordato in *Minima moralia* nel famoso aforisma n. 29 che capovolge l'idealismo hegeliano: «Il tutto è il falso»⁶⁹. In egual modo la sofferenza ontologica dell'Esserci assume in Adorno una diversa torsione. La retorica heideggeriana del dolore esistenziale viene smontata dal monito di Adorno secondo cui:

credo che se volete liberarvi dalle false idee della profondità in filosofia una delle condizioni più importanti sia la liberazione da quella cosiddetta interpretazione della sofferenza.⁷⁰

La questione della sofferenza vissuta, piuttosto che meramente teorizzata, è in effetti una delle più importanti obiezioni mosse a Heidegger da parte di chi aveva vissuto l'esilio per motivi razziali e politici⁷¹, a fronte di chi aveva ossequiato il nazismo e vissuto dei suoi favori. La memoria dell'offesa, l'aver subito violenza, ma l'essere scampato alla "soluzione finale" sono i temi che rafforzano la critica ad un linguaggio compiaciuto di sé.

Proprio per la memoria materiale dell'offesa, il testo sull'autenticità si chiude con un rimando a Schiller e all'idea di dignità secondo Kant, che in qualche misura rivaluta certi assunti dell'illuminismo come «uscita dalla minorità» e come propugnatore di un'idea di umanità responsabile, che distingue gli esseri umani dal mondo animale, o come ricorda Dante nel Canto 26 dell'*Inferno*: «fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e canoscenza».

La dignità decaduta diventa col gergo la maschera di un potere impotente. Infatti,

della tradizione francofortese, in G. FAZIO, E. PIROMALLI (a cura di), *Filosofia politica e teoria critica. Scritti in onore di Stefano Petrucciani*, Roma, Castelvechi, 2023, pp. 7-26.

69. T.W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 48.

70. T.W. ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 165.

71. Cfr. M. CALLONI, *Il nazismo tra esistenza, cultura e teoria: gli anni Quaranta nelle lettere di Adorno, Horkheimer e Marcuse*, in «Fenomenologia & Società», 1988, n. 1, pp. 141-168.

alla dignità è immanente la sua stessa forma di decadimento, che è riconoscibile non appena gli intellettuali cercano di cattivarsi il potere che non hanno e al quale dovrebbero fare opposizione. Nel gergo dell'autenticità alla fine crolla la dignità kantiana e quella quell'umanità che ha il proprio concetto non nell'autoriflessione, ma nella differenza dall'umanità repressa.⁷²

I comuni principi di dignità e libertà liberano gli umani dall'incombenza della *tanatofilia*, dal senso oppressivo dell'esserci-per-la-morte che li schiaccia nell'angusta prospettiva dell'ineluttabile angoscioso fine. Liberare il concetto di autenticità dalla teleologia del per-la-morte significa contraddire l'intero impianto unidirezionale di Heidegger. Liberare l'Esserci dall'asservimento alla morte e dalla dipendenza dall'Essere significa ripensare il significato della vita fra gli umani e il mondo circostante. In fondo, se ben si pensa, tale capovolgimento radicale è stato attuato da una allieva di Heidegger, Hannah Arendt. In *Vita activa*⁷³, infatti, Arendt ha trasformato l'essere-per-la-morte in essere-per-la-vita, attraverso il principio di natalità, intesa come potenzialità umana, capace di introdurre sempre qualcosa di "nuovo" nel mondo, grazie alla facoltà umana di pensare e di agire. Gli esseri umani sono principalmente fatti per nascere, per unirsi e deliberare di concerto, creando quel luogo delle apparenze, che significa lo spazio libero della sfera pubblica e della politica in un mondo condiviso.

L'inautenticità diventa l'incapacità riflessiva di mettersi di fronte a sé stessi, di porsi in ascolto di altri esseri in carne e ossa, di ammettere la propria limitatezza intellettuale e di riconoscere la propria datità umana, ammettendo la colpa.

72. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 113.

73. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1989.



5.
GIORGIO CESARALE
INDIVIDUO, SOCIETÀ E STATO
NEL «MECCANISMO» DELLA *LOGICA* DI HEGEL

1. *Individualità e totalità nella società civile**

Il richiamo al concetto dell'«esser per sé» è invalso presso alcuni interpreti per determinare la struttura logica della società civile hegeliana¹. I livelli di articolazione concettuale che la *Logica* può offrire a vantaggio della *Filosofia del diritto* sono tuttavia più complessi². Se si volesse prescindere dalle acquisizioni della filosofia dello spirito oggettivo, fissate nella *Introduzione* della *Filosofia del diritto*, dalle quali si deduce che lo statuto della volontà libera, in quanto autodeterminazione, è riferito al concetto, dunque è già oltre la logica dell'essere per sé, non si potrebbe, in ogni caso, trascurare che Hegel, all'interno del-

* Ringrazio Giovanni Andreozzi, Andrea Bianchi, Matteo Cavalleri, Emanuele Lepore per aver letto una prima bozza del testo, suggerendomi alcune correzioni, di cui porto naturalmente l'intera responsabilità.

1. Cfr. R. ALBRECHT, *Hegel und die Demokratie*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grudmann, 1978, pp. 171-173, il quale, pur sostenendo correttamente che l'esser per sé è la categoria «prototipica» dello spirito – in quanto unità, sebbene ancora astratta, di identità e alterità –, giunge a ritenere che il concetto speculativo rappresenti *solo* il prolungamento e la concretizzazione dell'esser per sé. E tuttavia ciò, *sic et simpliciter*, non è afferabile: già la separazione dell'essere dalla determinatezza, centrale come diremo per la caratterizzazione della individualità economica, esige che la figura dell'essere per sé subisca incisive trasformazioni. Non si tratta, tuttavia, di una discussione sviluppantesi esclusivamente sul piano teoretico. Disponendo, infatti, di una piattaforma logica fondata *solo* sulla categoria dell'esser per sé, Albrecht elimina del tutto dalla discussione del tema della democrazia in Hegel la considerazione del sillogismo del «meccanismo assoluto» nella dottrina del concetto della *Logica*, dalla quale, tuttavia, provengono utili indicazioni riguardo al rapporto, rilevante per ogni teoria democratica, fra *Bürger* e Stato. Ha rilevato l'estrema generalità logica della categoria di «esser per sé» anche H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 217.

2. Abbiamo tentato di dimostrarlo in G. CESARALE, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Roma, Carocci, 2009, pp. 83-140.

la eticità, riprende i movimenti propri alla dottrina dell'essenza nella trattazione della società civile, rimuovendovi ogni rinvio logicamente significativo alla dottrina dell'essere. L'eticità scissa della società civile esige contenuti logici più avanzati di quelli di cui è vettore l'esser per sé e più corrispondenti alla ricchezza di rapporti che essa dispiega.

Una più idonea spiegazione della difficoltà dell'«esser per sé» a fungere da base logica dell'eticità deve muovere dalla individuazione del momento teoricamente qualificante di quest'ultima. L'eticità appare infatti all'interno della *Filosofia del diritto* quando il momento della soggettività, la coscienza morale, e quello dell'oggettività, il bene, si siano finalmente *mostrati* quali totalità *compiute*, elementi in grado di ricongiungersi con il proprio opposto. Si determina qui il circolo di ciò che a giudizio di Hegel è il vero e lo speculativo: ogni totalità percorre il cammino da sé all'opposto per poi ritornare a sé. In questo modo, ogni totalità include l'altra e ciò che l'una compie è specchio di ciò che compie l'altra. Ma se ogni totalità, soggettiva o oggettiva, rinvia all'altra, il chiasma sarà perfetto, si produrrà il movimento di un'unica totalità. Sul terreno dello spirito oggettivo, questa *nuova* totalità è l'eticità³.

Tutto ciò è ampiamente noto, ma quel che occorre mettere in luce è che tale totalizzazione deve, pena la ricaduta in stadi anteriori di sviluppo, permeare ogni istituto dell'eticità. E se nel caso della famiglia questo carattere è facilmente discernibile in virtù del fatto che essa è una unità «*empfindende*»⁴, «senziente sé», dunque evidente al soggetto

3. *Rph* § 143 e anche *Enz* 3 § 515 (con *Rph* a indicare G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ss., Band XIV, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999, e *Enz* 3 a indicare G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ss., Band XX, trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, rev. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2002). Sulla *reduplicatio* come essenziale struttura fondativa della dialettica moderna ha magistralmente insistito M. FRANK, da ultimo in *Reduplikative Identität. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2018.

4. *Rph* § 158. Quando quindi si sottolinea, peraltro giustamente (cfr. M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1970, p. 21), che la famiglia hegeliana spicca per la dissoluzione del concetto di «piccole società» che veniva abitualmente inteso che la costituissero, si deve sempre tenere presente che Hegel consegue questo ri-

poiché da lui immediatamente esperibile, nel caso della società civile ciò appare senz'altro meno perspicuo, ma non è meno importante. Nella società civile infatti – almeno in prima istanza, nella pura esposizione del «sistema dei bisogni» –, la totalità della famiglia, fatta di sentita condivisione, è scomparsa⁵. Qui sembra ergersi in prima battuta il motivo della dispersione e della rottura più che quello della totalità. E che così, in un certo senso, sia è documentato dalle aporie causate

sultato valendosi di una nozione, *filosoficamente e logicamente* connotata, di «totalità». Il nesso fra superamento del concetto di «piccole società» e totalità è perspicuo presso *System der Sittlichkeit* (cfr. G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ss., Band V, pp. 307-308, d'ora in poi abbreviato in *GW*; trad. it., *Sistema dell'eticità*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962, pp. 213-215), là dove Hegel fa seguire il rapporto familiare – anche qui caratterizzato, sebbene in modo un po' diverso dalla *Filosofia del diritto*, secondo un concetto di «natura» che si evidenzia per la sua capacità egualizzatrice – dalla «crisi» del rapporto signore-servo, che è appunto, si ricordi, una delle «piccole società» che, secondo i teorici settecenteschi del diritto naturale, componevano la famiglia (cfr., per esempio, il più famoso manuale di diritto naturale di epoca pre-kantiana, ossia G. ACHENWALL, J.S. PÜTTER, *Anfangsgründe des Naturrechts (Elementa Iuris Naturae)*, hrsg. von J. Schröder, Frankfurt am Main-Leipzig, Insel Verlag, 1995, il quale definisce la famiglia «società semplice composta», § 22, p. 21). Il che, per un altro verso, cambia anche il punto di attacco per la tematizzazione dello Stato. Se, infatti, Achenwall e Pütter potevano guadagnare il concetto di Stato con maggiore facilità assegnandogli, *per differentiam*, quella totalità estensiva che avevano negato alla famiglia, Hegel, inscrivendo la famiglia entro l'orizzonte della «totalità» della eticità, deve ricorrere a un *altro* strumentario concettuale per portare alla luce la differenza fra famiglia e Stato. Il tutto si complica allorché Hegel ravvicina, quanto a principio di socializzazione, la famiglia allo Stato, contrapponendo entrambi alla società civile (cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. von K.-H. Ilting, 4 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974, Band IV, p. 638). Peraltro, occorre non lasciarsi sfuggire che il punto che qui si discute è importante anche rispetto alla critica hegeliana della concezione kantiana del matrimonio (cfr. *Rph* § 75). La critica, quasi irriverente, è nota: Kant ridurrebbe con la concezione del matrimonio come un contratto la sua essenza spirituale a un puro scambio sessuale. Ora, a nostro giudizio, tale critica risulta incomprendibile se non si presuppone questo concetto di «totalità»: se infatti il matrimonio fosse semplicemente un contratto occorrerebbe ancorarlo, secondo la linea del diritto naturale moderno, a un oggetto di scambio. Ma così facendo si impoveriscono le figure degli sposi, li si depauperava della ricchezza di soggettività di cui dispongono e che essi riversano nella vita matrimoniale. Al fondo, quindi, la critica che Hegel muove a Kant su questo terreno si fonda sugli stessi presupposti concettuali con i quali Hegel esce dalla teorizzazione del matrimonio promossa dal diritto naturale pre-kantiano.

5. Ricompare nella corporazione, «seconda famiglia» (*Rph* § 252).

dall'irrompere sulla scena della società civile di una volontà, la quale, anziché presentare i caratteri della volontà razionale, manifesta gli sporgenti lineamenti della volontà naturale, «infinitamente eccitata, e in dipendenza costante da esterna accidentalità e arbitrio»⁶. Pur tuttavia ogni realtà e istituto che si succede nella società civile mostra, a un più attento sguardo, il carattere della totalità. E ciò a cominciare dalla figura della individualità economica: uno dei primi protagonisti della società civile è la «persona concreta» o «persona particolare»⁷, «intesa come una totalità di bisogni»⁸, i quali sono soddisfatti, in qualità sia di lavoratore sia di consumatore, affacciandosi sul mercato.

Da questo momento in poi dell'eticità non disponiamo più della totalità della famiglia, organizzazione comunitaria in cui ciascuno è riflesso dell'intero, e al suo posto è subentrata un'altra totalità: quella dei bisogni del *bourgeois* consumatore e lavoratore. Il testimone della totalità è trasferito dalla famiglia alla individualità economica. La prima totalità *collettiva*, organica e compatta, si scioglie in una molteplicità di totalità *individuali*, pregne di bisogni e di particolarità concrete, che lavorano per la loro soddisfazione. Qui si schiude un notevole cerchio di relazioni: questa totalità, infatti, permette il riattingimento del concetto di vita, di cui Hegel ha già fatto uso all'interno della *Filosofia del diritto* discutendo del diritto di necessità⁹. Ma è anche la stessa totalità che consente a Hegel di scrivere che è solo entro la società civile che diventa possibile parlare dell'«uomo», come realtà rappresentativa superiore, per la quale «il punto di vista dei bisogni» viene elevato, con esplicitato riferimento al § 123 ann., a «un fine *universale*»¹⁰.

2. *Individuo economico, parvenza e oggettività nel «meccanismo» della Logica*

Gli elementi fin qui enunciati trovano rinnovata schematizzazione logica all'interno del «meccanismo» primo capitolo della seconda se-

6. *Rph* § 185.

7. *Rph* § 190.

8. *Rph* § 182.

9. *Rph* § 127.

10. *Rph* § 190 ann.

zione della dottrina del concetto della *Logica*, l'«oggettività»¹¹. Questa totalità, che è ritornata a sé dopo il perfezionamento della mediazione rappresentata dalla «soggettività», prima sezione della logica del concetto, non è ancora separata al suo ingresso dalla immediatezza, non è ancora passata per la fase del giudizio, della mediazione oppositiva. Ora, continua Hegel, siccome in questa totalità il concetto vi è immanente, la differenza non dovrà esservi semplicemente interna – con il che, si noti, siamo usciti anche dalle prime movenze della dottrina dell'essenza¹², la quale ha sempre bisogno di rinviare a un presupposto *esterno* alla mediazione; il concetto dovrà anche, per il carattere di totalità acquistato nel frattempo, produrre dei differenti che siano al contempo degli oggetti autonomi e completi¹³. Non potendo ormai far più getto della loro natura¹⁴, la prima relazione fra di essi non potrà che essere esteriore. È in questo, anzi, che consiste propriamente il «meccanismo»: vi sono degli oggetti autonomi in grado di stabilire rapporti a muovere da sé; solo, allo stesso tempo, questi rapporti non sono principio di determinazione della loro natura, e perciò sono a essa *estranei*¹⁵.

Nel paragrafo dedicato all'«oggetto meccanico», prima articolazione del meccanismo, Hegel aggiunge a ciò ulteriori e decisivi elementi: l'oggetto è innanzitutto indeterminato, in quanto non ha alcuna *opposizione* in esso. Ma in quanto il concetto ha come vocazione l'essenziale determinazione di sé, allora questo oggetto dovrà scomporsi

11. G.W.F. HEGEL, *GW*, XII, p. 125; trad. it., vol. II, p. 799 (riferita, anche in seguito, a *Scienza della Logica*, a cura di A. Moni, rev. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1984, 2 voll.). D'accordo nel pensare l'«oggettività» quale sede per schematizzare logicamente il rapporto fra le persone concrete della società civile è K. HARTMANN, *Linearität und Koordination in Hegels Rechtsphilosophie*, in D. HENRICH, R.-P. HORSTMANN (hrsg. von), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 307.

12. Se, in qualche caso, ci è capitato e ci capiterà di parlare di «logica dell'essere» o di «logica dell'essenza», non alludiamo con ciò alla differenziazione di logiche e campi d'oggetto entro l'unitario sviluppo della idea assoluta, ma piuttosto alle diverse modalità di organizzazione del materiale concettuale. Non crediamo di meritare perciò l'anatema che M. STÄDTLER ha scagliato contro tutti coloro che usano questa «*Redensart*» (cfr. *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*, Akademie, Berlin 2003, nota 1, p. 30).

13. *GW*, XII, p. 133; trad. it., vol. II, p. 808.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*. Hegel parla qui di una «*Beziehung*» che è «*fremde*».

in determinatezze. Le quali, tuttavia, non potranno liberarsi immediatamente dalla indeterminatezza che circonfonde i primi passi dell'oggetto. Come tali, le determinatezze saranno indeterminatamente *molte* e stabiliranno rapporti indefiniti¹⁶. Lo statuto della differenza è insomma qui particolarmente debole: essa non appare verso l'esterno, rimanendo puramente concentrata nell'universale. Gli oggetti sono sì dei differenti, ma non riescono ad attingere una differenza significativa, in grado di rendersi visibile. Appena scorta, la differenza si ritrae nell'universale. Con ciò si può pervenire solo al concetto di un aggregato, di un composto di determinatezze, il quale però non può essere più concepito a questo livello, avverte Hegel, come un composto di atomi, perché questi *non* sono oggetti, vale a dire *non* sono totalità. Se si deve immaginare un paragone, allora occorre farlo con la monade leibniziana, che è *soggettività*, fondamento delle sue molteplici rappresentazioni, delle quali è totalità in sé¹⁷.

Questi primi risultati dell'analisi confortano la nostra originaria assunzione. Come l'oggetto meccanico, l'individuo economico della società civile è totalità di determinatezze e vive, appena uscito dalla famiglia, una situazione di astratta immediatezza. Sia l'oggetto meccanico sia l'individualità economica sono poi, in quanto autonomi, costretti a stabilire un rapporto estrinseco con l'alterità. È per questo, lo abbiamo appena detto, che tale rapporto non forma *inizialmente* che un aggregato senza coalescenza interna. Da qui si viene rafforzando la tesi che occorra allontanarsi dall'idea che sia la categoria dell'«esser per sé» a determinare logicamente la struttura della individualità economica. Hegel vi è esplicito: l'atomo, figura dell'essere per sé, non è totalità di determinatezze, e cioè, secondo quel carattere che è dismesso solo a cominciare dalla seconda sezione della dottrina dell'essere – la «quantità» –, esso è immediata unità di essere e determinatezza. In esso ancora non si è aperta quella frattura fra essere e determinatezza che, sola, può consentire l'ingresso nella *Logica* di un concetto articolato di totalità¹⁸.

16. *Ivi*, p. 134; trad. it., vol. II, p. 809.

17. *Ibidem*.

18. Per tutte queste ragioni ci sembra incongruo l'accostamento fatto da Errol E. Harris tra il meccanismo formale e un essere per sé di stampo parmenideo: «le mécanisme est un retour de l'Etre pur et à certain égards d'Etre-pour-soi, bien que maintenant, bien entendu, il dépasse et intègre le processus dialectique entier de l'Essence et de la

Certamente, nel § 523 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830), Hegel si è riferito al «sistema dell'atomistica» per illustrare il comportamento delle persone particolari nel perseguimento dei propri interessi, ignari della loro unità assoluta, che si realizza più compiutamente nello Stato. Ma il principio dell'atomistica è, anche qui, collocato nel quadro di una «connessione universale e mediatrice» che mette in mora la riproposizione della categoria dell'esser per sé come chiave per ricomporre la logica della società civile. L'interpretazione atomistica della società civile può sorgere solo all'inizio del suo sviluppo, quando gli individui sono già immersi nella mediazione sociale totale, ma non ne sono consapevoli, anche perché vivono ancora gli effetti della transizione dal feudalesimo al capitalismo¹⁹. Come riassume conclusivamente Lucio Cortella questa società è «“atomistica” perché in [essa] ogni individuo si considera separato dagli altri e vive concentrato solo su se stesso, ma anche “sistema” perché egli in realtà è legato inconsapevolmente a tutti gli altri»²⁰.

subjectivité. C'est, sous un aspect, l'Etre de Parménide une fois de plus, le Un, incréé et indestructible, excluant toute différence et tout changement, solide et homogène de part en part, ne contenant aucun élément de Non-être. Tout ce qui n'est pas est autre et extérieur par rapport à lui. Il est ainsi, dans la première formule qu'on en a, un vaste atome dans un vide infini» (cfr. E.E. HARRIS, *Lire la Logique de Hegel. Commentaire de la Logique de Hegel*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987, pp. 295-296). Se Harris ha ragione a sottolineare, tramite il richiamo a Parmenide, l'impermeabilità dell'oggetto meccanico, è errato in questa sede, come Hegel stesso ha procurato di segnalare, il richiamo all'atomistica.

19. È la dissoluzione delle corporazioni che per Hegel ha fatto sorgere il «principio dell'atomistica» determinando anche lo sfaldamento della Germania: a «causa di questo spirito la Germania si è dissolta in atomi e l'impero è affondato. Questo tempo dell'atomistica, questo spirito della barbarie, comparve quando ogni barone, ogni piccola città, si batteva contro altri e così accadde che si formarono città dallo scontro fra borghesi e nobili (i futuri patrizi); le città stringevano alleanze e così sorsero la lega anseatica, la lega sveva; così per mezzo delle corporazioni si formò la società civile. Nelle città tutti i mestieri furono di nuovo corporazioni e ne scaturì la dignità di ceto delle gilde, e questi erano i bei tempi della vita civile. Qui il godimento era nella comunità ed il singolo si rallegrava non per sé, ma nell'universale» (G.W.F. HEGEL, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817-1818) und Homeyer (1818-19)*, hrsg. von K.-H. Ilting, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, p. 143; trad. it. *Lezioni di filosofia del diritto, secondo il manoscritto di Wannenmann (Heidelberg 1817-1818)*, a cura di P. Becchi, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1993, p. 195).

20. Cfr. L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. L'attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Genova, Marietti 1820, 2011, p. 109. Contra G. GURVITCH, *Dialectique et*

Lo svolgimento del «meccanismo» prova in maniera ancora più chiara queste ultime affermazioni. L'oggetto è totalità, capacità, cioè, di superare le singole determinatezze pur tenendole entro di sé. Tuttavia, esso non supera la determinatezza come tale, o meglio il fatto di essere sollecitato a riflettersi in sé dalla presenza degli altri oggetti che, influenzando su di esso, contribuiscono a determinarlo. Poiché tale dispositivo si riproduce in maniera immutata presso ogni oggetto, si creerà un *universo* di determinazione reciproca fra gli oggetti. È il mondo del determinismo²¹. Il quale è internamente contraddittorio, giacché vi coabitano sia la perfetta indifferenza reciproca fra gli oggetti sia la loro identità data dalla circostanza che ciascun oggetto è determinato da altro. Questi oggetti, quindi, si attraggono perché identici e si respingono perché indifferenti. L'unità contraddittoria fra questi due movimenti dà il «processo meccanico», secondo paragrafo del capitolo sul «meccanismo»²².

Nel «processo meccanico» la contraddizione del determinismo trova il modo più adeguato per *porsi*. L'identità fra gli oggetti viene ritradotta, in questo nuovo momento, nella fase della comunicazione ininterrotta della determinatezza di un oggetto in quella di un altro. La loro indifferenza, invece, si converte qui nell'acuirsi della loro particolarità, nell'impulso ad accentuare la propria specificità resistendo all'influenza degli altri. Con ciò, l'oggetto si determina progressiva-

sociologie, Paris, Flammarion, 1962, p. 91. Cortella si riferisce anche alle pionieristiche riflessioni di Roberto Finelli su tale problematica, alle quali ci siamo riattaccati fin dall'inizio della nostra ricerca sulla società civile hegeliana (cfr. R. FINELLI, *Note sulla filosofia della natura e della storia in Schelling e Hegel*, in «La ragione possibile», I, 2, p. 77). L'esaurimento della problematica dell'atomistica per pensare la società civile è colto anche da H. DENIS, il quale se ne è occupato nel VI capitolo del suo *Hegel penseur politique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989, e da E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*, Puf, Paris, 1964, p. 228.

21. *GW*, XII, p. 135; trad. it., vol. II, pp. 810-811.

22. *Ivi*, p. 136; trad. it., vol. II, p. 812. Giustamente John Burbidge (in ID., *Objektivität*, in A.F. KOCH, F. SCHICK (hrsg. von), *G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie, 2002, p. 231) sostiene che questa contraddizione del meccanismo formale, del primo e indeterminato grado del meccanismo, riproduce, sebbene a un superiore livello, la contraddizione del grado dell'indeterminatezza *überhaupt* della *Logica*, la dialettica essere-nulla-divenire. Come l'essere passa nel nulla perché non è in grado di indicare un motivo per cui vi si distingue e viceversa, così gli oggetti meccanici passano gli uni negli altri, dando luogo al «processo meccanico», perché non sono dotati di distinguibilità reciproca.

mente quale individualità: esso afferma, al termine di questo percorso, la sua estraneità all'universale comunicato. Il movimento è ricacciato indietro rispetto all'oggetto, il quale torna a essere ciò che era prima dello scatenarsi di tutto il processo. È in conseguenza di ciò che Hegel ritiene che questo sia un «processo meccanico formale», tale da non incidere sulla reale costituzione degli oggetti²³.

Sebbene il risultato del «processo meccanico formale» sia il riposo, poiché l'oggetto è *diverso* dal movimento che l'ha partorito, qualcosa è, tuttavia, accaduto; è accaduto, in particolare – lo descrive il paragrafo dedicato al «processo meccanico reale» –, che l'oggetto, attraversando un processo di mediazione, si sia riflesso in sé stesso, abbia *posto* ciò che era in sé *presupposto*. L'oggetto, si è, insomma, individualizzato, e può ora legittimamente porsi come *differente* dagli altri, mentre, fino a questo punto, gli era o *identico* o *diverso*. Ma se gli oggetti sono differenti, allora essi avranno anche differenti proprietà e metteranno capo a un processo effettivo, punteggiato da differenti dotazioni di forza²⁴. Le conseguenze di ciò si fanno visibili se si ripete, riarticolandolo, il passaggio dall'universalità all'individualità. Sotto il riguardo dell'universalità, il processo meccanico reale mostrerà oggetti reciprocamente “comunicanti”, pur a muovere da differenti gradi di forza posseduti: «Il *più debole* non può essere afferrato e penetrato dal *più forte* se non in quanto lo accoglie e costituisce con lui un'unica *sfera*»²⁵. La particolarità, il secondo momento del processo meccanico reale, non è, tuttavia, ancora domata e cerca di salvaguardare, dinanzi all'universale, almeno una riserva di autonomia, soprattutto per l'oggetto più debole. La resistenza viene superata, per il fatto che la determinatezza dell'oggetto “ribelle” non è in grado di sopportare il rapporto con l'universale comunicato dall'oggetto più forte. Appare la violenza, la quale è percepita come tale perché la potenza universale non è ancora elemento della riflessione in sé dell'oggetto soccombente²⁶.

Ora, l'unità dell'universalità oggettiva e della violenza contro l'oggetto è il destino. Il quale è «concetto che cade dentro la sfera del

23. *GW*, XII, p. 139; trad. it., vol. II, p. 816.

24. *Ivi*, p. 141; trad. it., vol. II, p. 818.

25. *Ivi*, p. 140; trad. it., vol. II, p. 818.

26. *Ivi*, p. 141; trad. it., vol. II, p. 819.

meccanismo»²⁷. Come il meccanismo, il destino è infatti tale perché non viene *conosciuto* dal soggetto. D'altra parte, il meccanismo come destino, come potenza universale che si afferma violentemente, non può esser colto se non vi è una qualche *coscienza* per la quale sia tale. Destino, infatti, non vi è, propriamente, per il semplice vivente, il quale, essendo esso stesso un accidentale, accoglie le sue accidentalità come a sé perfettamente congruenti, ma per l'autocoscienza, che è la prima a disporre della possibilità di opporsi al destino, di «contrapporsi all'universalità oggettiva»²⁸. Hegel ricorda qui il complesso edipico, con un *fatto* che è compiuto dall'uomo contro l'universalità *estraniata*. Tormentosamente, mentre si contrappone all'universale, nasce l'azione etica, e con essa perciò l'individualità, terzo momento del «processo meccanico reale». Nel «prodotto del processo meccanico», Hegel definisce questa individualità che si è mediata con sé stessa il «centro», il protagonista dell'ultimo paragrafo, il «meccanismo assoluto», del capitolo sul meccanismo.

Che il destino, inteso come universalità oggettiva che si *impon*e alle autocoscienze, compaia in queste regioni concettuali, è, per il nostro discorso, non influente. La trama della società civile è infatti avvicinabile a quella del destino²⁹. Come il destino rappresenta un universale sovraordinato alle autocoscienze, malgrado costituisca la loro base unificatrice, così il «sistema di dipendenza omnilaterale»³⁰ della società civile, pur generando l'ambito entro il quale le individualità economiche possono agire, si erge sopra di loro come una potenza le cui leggi di funzionamento risultano *prima facie* sconosciute. Nella società civile si fa luce quella caratteristica del «destino», per la quale l'universale governa il corso di azioni di ogni individuo in modo inconsaputo, senza alcuna giustificazione che non sia quella della sua autoriproduzione.

Ma torniamo all'analisi del «meccanismo assoluto». I due principi che hanno fin qui diretto lo svolgimento del discorso hegeliano sono

27. *Ibidem*.

28. *Ivi*, p. 142; trad. it., vol. II, p. 819.

29. Roberto Racinaro ha correttamente insistito su ciò, che nella trattazione del sistema dei bisogni del *Sistema dell'eticità* rivive la tematica giovanile, propria dello *Spirito del cristianesimo*, del «destino» (cfr. R. RACINARO, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1972, p. 62).

30. *Rph* § 183.

stati quello della totalità e quello della determinatezza. È dalle diverse vicende del loro rapporto che dipende il passaggio a fasi più avanzate dello sviluppo concettuale. Nel «meccanismo assoluto» è il centro, il corpo centrale, a ricoprire il versante della totalità: esso, infatti, provvede a mediare reciprocamente tutti gli oggetti, a esserne la *gravità*. Mentre il versante della determinatezza si esprime qui nell'assoluta esteriorità reciproca dei singoli corpi non essenziali, cioè degli oggetti che sono privi di qualsiasi capacità di mediazione³¹. Fra quest'ultimi il rapporto prevalente è quello dell'urtarsi e del premersi³². Rapporto così esteriore che non può, invece, aver luogo fra il corpo centrale e gli oggetti non essenziali. In questo caso vi è la tendenza, da parte degli oggetti non essenziali, a ricostituire l'identità con il corpo centrale e, quindi, a procacciare quiete all'intero processo. Hegel ne approfitta per polemizzare con il «principio di inerzia»: non è che un corpo messo in moto continuerebbe così all'infinito se non intervenisse l'attrito di un altro corpo. L'attrito esprime precisamente la tendenza del corpo non essenziale a ricongiungersi con il corpo centrale.

Come che sia con il «principio di inerzia», il corpo centrale ha, per tutto questo insieme di circostanze, smesso di essere oggetto, cioè una totalità in cui la determinatezza continui a svolgere un ruolo. Scompare, cioè, la determinatezza quale, allo stesso tempo, esser determinato dell'oggetto da altro e sua proprietà distintiva. La proprietà dell'oggetto consiste ora esclusivamente nell'essere principio di disposizione degli oggetti non essenziali, loro forma immanente. Come tale, il corpo centrale è piuttosto individuo, capacità di autodeterminazione. Ma se così è, allora esso, come ogni altro individuo, dovrà essere anche capace di porre da sé le sue differenze. Esso, dovrà essere un medio capace di porre da sé i suoi estremi; i quali, rimanendo coestensivi al corpo centrale, saranno, a loro volta, centri, sebbene non assoluti come quest'ultimo, ma relativi³³. La scena si è affollata: al corpo centrale e agli oggetti non essenziali si affiancano ora i centri relativi. I quali, in virtù della loro centralità, saranno «essi stessi dei centri per gli oggetti che non stanno per sé»³⁴, per gli oggetti non essenziali.

31. *GW*, XII, p. 143; trad. it., vol. II, p. 821.

32. *Ibidem*.

33. *GW*, XII, p. 144; trad. it., vol. II, p. 822.

34. *Ibidem*.

Tutto è pronto per allestire i tre sillogismi del meccanismo assoluto, che riepilogano il significato complessivo del capitolo. Il primo è quello nel quale a fungere da medio fra i centri relativi e gli oggetti non essenziali è il medio assoluto, il corpo centrale (P-U-I). Il significato di questo sillogismo sta in quanto abbiamo sostenuto fin qui: il corpo centrale è centro di attrazione, in forza della sua universalità e potenza, sia per i centri relativi sia per gli oggetti non essenziali. È esso che rende possibile, in ultima istanza, la connessione fra i centri relativi e gli oggetti non essenziali, il collegamento fra l'interiorità dei centri relativi e la loro exteriorità rappresentata dagli oggetti non autonomi³⁵. I corpi centrali relativi non svolgono, tuttavia, solo una funzione collaterale, in quanto assumono anche il compito di mediare, generando così il secondo sillogismo, fra corpo centrale e oggetti non essenziali (U-P-I). Con ciò viene eluso anche il pericolo che gli oggetti non autonomi non possano sopportare, urtandosi e premendosi, il loro isolamento formale. Il collasso degli oggetti non autonomi è infatti prospettiva non lontana, se a sostenerli non fossero i corpi centrali relativi, i quali peraltro non essendo centro assoluto non hanno come mira il loro assorbimento. Ma v'è anche un'altra ragione della necessità per cui i corpi relativi siano medio: l'universalità del corpo centrale rimarrebbe priva di piena effettualità, di piena capacità di autodeterminarsi, se non giungesse a collegarsi con gli oggetti non autonomi, se, insomma, non riuscisse a prendere contatto con l'esteriorità. La *particolarità* dei corpi relativi rende praticabile la transizione *dall'universalità* del corpo centrale alla *singularità* degli oggetti non autonomi³⁶.

Anche gli oggetti non autonomi, infine, obbediscono a funzione di medio, collocandosi tra il corpo centrale e quelli relativi. Tale disposizione dei termini dà vita al terzo e ultimo sillogismo (U-I-P). Il suo punto di partenza sta nel *riconoscimento* che i corpi centrali relativi sono riferimento a sé, in quanto individui. Pur essendo tali, essi non sono ancora dotati di quella exteriorità senza la quale non possono ricongiungersi al corpo centrale. È in questo punto che intervengono gli oggetti non autonomi: essi conferiscono ai corpi relativi la loro esteriorità³⁷. Il porsi degli oggetti non autonomi come medio consente così

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

ai corpi relativi di sviluppare «una tendenza verso un assoluto punto mediano»³⁸.

Con ciò, siamo giunti al punto nevralgico della trattazione. Hegel offre, infatti, come esempio dei tre sillogismi del meccanismo assoluto il momento principale della sua filosofia dello spirito oggettivo, la mediazione fra la vita dei cittadini e quella del governo:

Così anche il governo, i cittadini ossiano individui, ed i bisogni ovvero la vita esteriore dei singoli son tre termini ciascun de' quali è il medio degli altri due. Il governo è il centro assoluto, dove l'estremo degl'individui vien collegato colla sua esteriore sussistenza; in pari maniera gl'individui sono dei medii, che manifestano in una esistenza esteriore quell'individuo universale e traducono la loro essenza etica nell'estremo della realtà. Il terzo è il sillogismo formale, il sillogismo del parere, che cioè i singoli per via dei loro bisogni e dell'esistere esteriore sono legati a questa universale individualità assoluta; sillogismo che essendo semplicemente soggettivo, passa negli altri ed ha in questi la sua verità.³⁹

Il fuoco del ragionamento hegeliano non riguarda il rapporto generale fra l'essere degli individui e quello del governo, ma la mediazione fra la vita economica degli individui, connessa alla figura del cittadino come *bourgeois*, e l'universale della riproduzione sociale complessiva. Onde il governo di cui qui argomenta Hegel non è, a nostro modo di vedere, esclusivamente risolto nella *Regierungsgewalt*, il «potere governativo» che verrà sottoposto ad analisi nella terza parte dell'eticità della *Filosofia del diritto*, cioè nello «Stato», dove esso si incarica di tradurre le disposizioni legislative nel tessuto concreto e particolare della realtà; esso, come «centro assoluto», è lo stesso ambito statale universale entro il quale gli interessi e i bisogni delle individualità economiche hanno la possibilità di fiorire e realizzarsi. La *Regierung* è qui lo Stato nell'insieme delle sue articolazioni e istituzioni, comprese quelle che operano sul terreno della società civile, come «amministrazione della giustizia» e «polizia»⁴⁰.

38. *Ibidem*.

39. *Ivi*, pp. 144-145; trad. it., vol. II, p. 823.

40. Non ci pare, perciò, integralmente assumibile la tesi di J. BIARD *et al.* (in *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, Aubier, Paris 1987, vol. III, nota 29, p. 281), secondo i quali «governo» qui non è anche l'istanza sovrana di decisione e di organizzazione rappresentativa degli interessi, ma solo il potere ammi-

Ora dovrebbe apparire meno dubbio: il «meccanismo» nella *Logica* è un telaio sul quale Hegel appende alcune acquisizioni che saranno della «società civile»⁴¹. Anzi, che il perno di tutti i sillogismi sia il cor-

nistrativo, giudiziario e di polizia incarnato nella classe universale dei funzionari. In questo contesto, il governo è centro di universale gravitazione e regolazione concreta degli interessi e bisogni esteriori degli individui e dei corpi particolari, dunque è Stato. Sul significato ampio di «governo» in Hegel insistono giustamente, appoggiandosi alle lezioni berlinesi di filosofia del diritto e a *Enz 3 § 541* ann. P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 167 e G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013, pp. 231-232, anche se la loro tesi di una progressiva dissoluzione del concetto di «sovranità» in Hegel rimane da discutere.

41. Da ciò esce rafforzata l'opinione di John Burbidge (cfr. ID., *Objektivität*, in A.F. KOCH, F. SCHICK (hrsg. von), *G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, cit., p. 225), che, contro quegli interpreti (fra i quali cfr. F. SCHICK, *Hegels Wissenschaft der Logik, metaphysische Letzbegründung oder Theorie logischer Formen*, Freiburg-München, Alber, 1994, pp. 258-259) che hanno considerato i concetti dell'«oggettività» più congruenti alla natura, ha affermato la loro piena generalità teorica. E per far ciò, egli si è impegnato a sottolineare come Hegel tragga da ogni disciplina della filosofia esempi a conferma della validità della struttura dell'«oggettività», facendo incursioni non solo nel territorio della filosofia della natura, ma anche in quello, che stiamo commentando nel corpo del testo, della filosofia dello spirito oggettivo. La decisione con la quale Burbidge ha affermato la validità teorica generale dell'«oggettività» è utile per rendere ragione della posizione incerta che J. BIARD *et al.* (in *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, cit., vol. III, p. 252) hanno invece assunto al riguardo. Perché, da un canto, essi non celano la significazione logica generale dell'«oggettività», mettendo in rilievo come l'oggetto *qua talis* non sia né naturale né spirituale; dall'altro canto, tuttavia, essi ritengono che sia la natura a costituirne l'oggetto privilegiato. Salvo poi ricordare come nel meccanismo assoluto faccia capolino un «pezzo» importante della filosofia politica hegeliana. L'idea che muove le considerazioni degli studiosi francesi è che l'oggettività stia alla soggettività, composta dalle forme del pensiero logico, come la natura stia all'idea logica. In entrambi i casi, sarebbe in primo piano quel dispositivo onde la conclusione di una mediazione condotta sul terreno «teoretico» richiede l'uscita su di un ambito nel quale il concetto non si ritrovi con le identiche e pregresse caratteristiche di trasparenza e consistenza con sé. La contraddizione, quindi, fra l'esigenza della generalità logica dell'«oggettività» e quella di una sua maggiore adeguazione a un settore specifico del sistema hegeliano si ripropone. Sebbene sia una contraddizione più apparente che reale: si può ben sostenere, infatti, che il livello e la qualità dello sviluppo *logico* dei concetti dell'«oggettività», e in particolare del «meccanismo», corrispondano più alla natura che allo spirito. Ma per Hegel la «natura» è anche la società civile, sono anche quei determinati segmenti dello spirito dove il rapporto fra determinazione universale e particolare appare segnato da un ampio fossato. Ciò che si trascura è che Hegel ha «universalizzato» il concetto di natura, o, sarebbe meglio dire, si è assestato intorno a quella concezione per la quale il mondo

po centrale, e quindi il governo, ma in modo che questo sia posto dal completo autodeterminarsi dei corpi relativi, e quindi anche dei cittadini come *bourgeois*, e dal loro mediarsi con la esteriorità dei bisogni, fornisce un'ulteriore giustificazione alla tesi, da noi dettagliata in altra sede, circa il nesso di consecuzione concettuale fra l'autoriflessione "negativa" della individualità economica e la posizione di una totalità sociale articolata⁴². Che Hegel non ponga la questione menzionando *esplicitamente* il binomio società civile/Stato non dovrebbe, del resto, indurre a opinioni divaricanti: come è noto, la dottrina del concetto, entro cui il «meccanismo» trova posto, è stata pubblicata da Hegel nel 1816, prima che Hegel avesse modo di proporre la sua articolazione dell'eticità nelle tre scansioni della famiglia, della società civile e dello

della natura è solo la *Vorstellung*, la *rappresentazione*, più adeguata del *Begriff*, del *concetto*, di esteriorità reciproca fra universalità e particolarità. Da altra postazione teorica, afferma l'appartenenza del meccanismo al mondo della natura anche Enrico de Negri (in ID., *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1942, p. 248), il quale giudica come frutto delle necessità imposte da una logicità concepita come paradigma di tutto il reale l'iscrizione di un'accidentale congerie di fatti naturali, quale è inteso il «meccanismo», entro la dottrina del concetto della *Logica*. De Negri, tuttavia, accompagna a questa considerazione la tesi che nel meccanismo operino monadi. Siccome queste, come è noto, sono in Hegel totalità già fortemente penetrate da un processo di costituzione soggettiva suscita perplessità ritenere che esse trovino la loro collocazione privilegiata nel mondo della natura. Straordinaria, invece, per l'esattezza e la precisione con le quali ricostruisce il profilo di insieme e il campo di validità della «oggettività» e delle sue singole articolazioni è l'analisi di Bertrando Spaventa, il quale individua in questa parte della *Logica* una sorta di cosmologia pura, «la quale abbraccia così il mondo della natura come quello dello spirito considerati come semplici oggetti» (B. SPAVENTA, *Logica e Metafisica*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1911, p. 407). Spaventa vede bene che è fatica inane cercare di individuare un campo specifico di applicazione dei concetti dell'«oggettività», giacché il contributo specifico che questa apporta riguarda il modo con cui sono strutturati gli oggetti, nonché il loro intreccio reciproco. Tale consapevolezza induce Spaventa non solo a ribadire per lo stesso meccanismo che esso sia «ordine, non solo del mondo naturale, ma dello spirituale» (*ivi*, p. 412), ma anche ad arricchire il quadro degli esempi del meccanismo tratti dal mondo spirituale. E così, a suo giudizio, appartengono al meccanismo il rapporto degli individui al proprio comune e del proprio comune verso la propria provincia e la propria capitale (*ivi*, p. 411); il sistema degli impiegati (*ibidem*); persino la rivoluzione e lo Stato inteso come protettore di proprietà e sicurezza degli individui (*ivi*, p. 413). Una precisa valutazione delle diverse interpretazioni dell'«oggettività» hegeliana è in V. GIACCHÉ, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Genova, Pantograf, 1990, pp. 22-27.

42. G. CESARALE, *La mediazione che sparisce*, cit., pp. 140-145.

Stato. Si rammenti, infatti, che ancora all'altezza della pubblicazione della prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nel 1817, non si fa alcuna menzione, pur essendovi già operante il concetto, di una sfera di socializzazione etica quale la società civile, autonoma dalla famiglia e dallo Stato⁴³. Di più: lo stile argomentativo di cui Hegel, nel «meccanismo» della *Logica*, si vale per tematizzare il rapporto fra individualità economica e governo ancora riecheggia le modalità con le quali lo Hegel di Jena aveva meditato sulla difficile connessione fra la potenza, tutta moderna, del principio della soggettività e la permanente necessità di una sua mediazione universalistica. Modalità che appunto ancora non prevedevano la costruzione di un *tertium*, come la società civile, cui venisse affidato l'onere di articolare la connessione fra famiglia e Stato.

Il governo lega, anzitutto, nel primo sillogismo gli individui con i loro bisogni. Ovvero: la coappartenenza fra individui e loro bisogni, che sembra dato antropologico irrefragabile, è in verità realizzata in virtù dell'istanza universalistica, la quale permette di soddisfare i bisogni, la loro exteriorità sensibile, attraverso l'istituzione della loro «dipendenza omnilaterale». Conformemente alle sue vedute circa il «giudizio infinito» dello spirito, alla sua capacità, cioè, di sopportare l'unità fra il massimamente individuale e il massimamente universale⁴⁴, Hegel congiunge qui un fenomeno singolare e transeunte, quale il bisogno sensibile, con ciò che è penetrato da infinite e molteplici

43. Siamo perciò d'accordo con quegli interpreti (R.-P. HORSTMANN, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in M. RIEDEL (hrsg. von), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, II, pp. 293-294; H. DENIS, *Hegel penseur politique*, cit., p. 133) che, da vari fronti, hanno ridimensionato la portata di una delle tesi centrali di Manfred Riedel, secondo la quale Hegel giungerebbe al concetto di «società civile» solo tra Heidelberg e Berlino. È eccessivo: già dalla filosofia dello spirito del 1805-1806, Hegel costruisce le condizioni per pensare una sfera di socializzazione autonoma dalla famiglia e dallo Stato. Senza contare che nella *materia* – su ciò concordiamo con Mario Rossi (in ID., *Da Hegel a Marx. Il sistema hegeliano dello Stato*, Milano, Feltrinelli, 1970, vol. II, p. 204) – poca differenza vi è fra la trattazione di Jena e quella di Berlino. Essa è soprattutto segno, ha ragione di nuovo Horstmann a sottolinearlo (di nuovo in ID., *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, cit., pp. 293-294), di una diversa modellizzazione logica.

44. Cfr. *Die Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, IX, p. 191; trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1996, p. 218.

connessioni, l'universale della mediazione sociale totale. Senonché ciò può avvenire, in questo luogo Hegel lo ribadisce con chiarezza, solo perché l'universale *non* essendo individuo e tanto più *non* essendo bisogno sensibile, allo stesso tempo unisce quello a questo. È la loro potenza unificatrice.

Nel secondo sillogismo, sono gli individui a fungere da intermediari fra l'universale della sostanza etica, del governo, e l'esteriorità sensibile dei bisogni. Essi danno alla sostanza etica, permettendole di prendere contatto con i bisogni, la possibilità di divenire concreta, di autodeterminarsi attraverso la sua aderenza all'accidentalità dei bisogni stessi. Ed è notevole che qui Hegel, per delineare il farsi reale dell'essenza etica, utilizzi alcuni degli strumenti concettuali messi a disposizione dalla dottrina dell'essenza: il concetto di «*Manifestation*», «manifestazione», e quello di «*Übersetzung*», «traduzione»⁴⁵. Concetti propri della dottrina dell'essenza in quanto indicano bensì un passaggio continuo dall'interiorità all'esteriorità, ma senza che sia possibile rinvenire una loro piena identità; la quale è operante, invece, nella dottrina del concetto.

Nel terzo sillogismo sono, infine, i bisogni sensibili a collegare il governo con gli individui. Qualora infatti gli individui fossero separati dai loro bisogni, essi potrebbero anche manifestare la capacità di auto-riferirsi; ciò di cui sarebbero in ogni caso privi è la facoltà di coniugare

45. Sia *Manifestation* sia *Übersetzung* compaiono nel loro senso tecnico specialmente nella parte finale della dottrina dell'essenza, dove l'integrazione fra il movimento di mediazione e le sue determinatezze è alta (cfr. per *Manifestation*, *GW*, XI, pp. 380, 386, 392, 395, 397, 398, 403, 405, 408, 409; trad. it., vol. II, pp. 610, 616, 624, 628, 630, 631, 638, 641, 644, 645; per *Übersetzung*, *GW*, XI, pp. 280, 360, 364; trad. it., vol. II, pp. 483, 581, 587). Ove essi compaiano altrove – nella dottrina del concetto, mancando ogni addentellato, invece, nella dottrina dell'essere – ciò accade o in spiegazioni retrospettive o in rilevazioni dell'emergere di strutture *analoghe* a quelle dell'essenza. È quest'ultimo il caso della “teleologia”, in relazione alla quale si sottolineano, sia attraverso *Manifestation* sia attraverso *Übersetzung*, tanto, in alcuni luoghi, la differenza dello scopo soggettivo da altre figure dell'essenza (*GW*, XII, pp. 160, 167; trad. it., vol. II, pp. 841, 849), quanto, in altri, l'omologia della posizione finalistica alla configurazione complessiva della dottrina dell'essenza (*ivi*, pp. 166-167; trad. it., vol. II, pp. 849, 850). Nella dottrina del concetto, in verità, *Manifestation* riappare anche più in là (*ivi*, p. 184; trad. it., vol. II, p. 871), entro l'«individuo vivente», ma proprio per designare un processo, quello fra vivente e suo lato esteriore, che ripropone una spaccatura fra interno e esterno.

l'autoriferimento con la loro estroflessione, con la tendenza a riferirsi ad altro. Tale tendenza può essere acquistata solo a patto che gli individui si scoprano dotati di bisogni, arrivino al proprio centro transitando dall'esteriorità sensibile.

Questo sillogismo è soggettivo o formale, ossia privo di validità oggettiva, perché fondato su un medio dalla natura transeunte quale il bisogno sensibile. Per questo, è necessario che esso si risolva nei primi due, nei quali trova la propria verità. Si tratta di un'osservazione di grande significato, soprattutto per la nostra riflessione: ogni sillogismo, e cioè ogni mediazione concettuale articolata, riesce se a fungere da medio è chiamato un termine dalla assicurata caratura universalistica. In tal caso è il governo che offre queste credenziali: solo esso, infatti, e non il bisogno sensibile è, a questo stadio dello sviluppo, in grado di dividersi nei suoi estremi, senza dover ricorrere ad altro da sé. La natura del bisogno è insomma troppo segnata dalla instabilità e dalla particolarità per riuscire effettivamente mediatrice.

Tuttavia, ciò che è ancora più importante è che Hegel definisca questo sillogismo «sillogismo del parere», dello *Scheinen*. La connessione fra individui e governo mediata dal bisogno si svolge, perciò, secondo forme che comandano l'articolazione di un rapporto dell'essenza: sia la mediazione sociale totale del governo, collegata alle proprie determinatezze, sia gli individui, insieme ai loro bisogni, rappresentano determinatezze *negative*, autotogliendosi nel loro opposto. È il messaggio fondamentale del § 181 della *Filosofia del diritto* al quale perciò questo spezzone del «meccanismo» si ricollega: l'universale, la «base sostanziale» della società civile, si produce nella società civile stessa «in un modo soltanto *parvente* nel particolare», cioè attraverso la fissazione di una determinatezza, qui l'individualità economica, che vi si oppone con tutte le forze, pur essendone, per altro verso, omogenea, già a muovere dalla circostanza che essa è una *totalità* concreta di bisogni.

Ma che cosa è una realtà universale in cui progressivamente trapassano le già costituite totalità, superando le relazioni di pressione, di urto, di aggregazione, di commistione che le hanno originariamente e imperfettamente caratterizzate, se non la forma di *legge*? Non è la stessa società civile, spiega il § 189 ann. della stessa opera, ciò che consente al pensiero di rilevarvi «i principi semplici della cosa», che si presenta anzitutto quale «infinita moltitudine di fatti»? Questa oggettività in forma di legge, questa legalità, sul piano economico-sociale, è

studiata dall'*economia politica*, «scienza che ha origine da questi punti di vista».

3. *I sillogismi del «meccanismo assoluto» nella Enciclopedia delle scienze filosofiche (1830)*

Nel § 198 della piccola logica dell'*Enciclopedia* viene ripresa, sempre all'altezza del «meccanismo assoluto», la terna dei sillogismi appena esaminati. Con un diverso ordine espositivo, a dire la verità, essendovi prima esplicita la struttura del «sillogismo del parere», ma senza grandi scostamenti argomentativi rispetto alla grande *Logica*. Particolare interesse può riscuotere tuttavia la spiegazione della ragione che impone la separazione dei centri relativi dal centro assoluto: è la dipendenza degli oggetti non autonomi, dei bisogni nell'esempio tratto dalla filosofia dello spirito oggettivo – ovvero il loro dipendere dall'universo di determinismo dispiegato dal meccanismo formale, onde ogni oggetto, sebbene sia totalità soggettiva, si scopre determinato dall'altro –, che causa la *Trennung* fra centro assoluto e centri relativi. In breve, se gli individui, i centri relativi, potessero trasfigurare a concetto i bisogni, origine della loro dipendenza da altri, sarebbero coestensivi al centro assoluto, all'universalità.

Il rinnovato accento sull'appartenenza dei bisogni al meccanismo formale apre quindi alla connessione fra il concetto di «bisogno» e quello di «determinismo». E se l'ambito di esplicazione dei bisogni è la società civile, ovvero il sistema economico-giuridico moderno, si osserva chiaramente come Hegel sia giunto, sebbene in forme teoricamente rarefatte, all'individuazione, anticipatrice di futuri svolgimenti, dell'immanenza del meccanismo deterministico all'operare della struttura economica fondata sulla soddisfazione reciproca dei bisogni mediata dal denaro.

Nella nota al § 198 dell'*Enciclopedia*, Hegel riprende l'applicazione del concetto di «meccanismo assoluto» al campo dell'eticità. Qui è dichiarato a chiare lettere che il sillogismo del meccanismo assoluto riguarda la società civile nel suo progressivo organizzarsi a totalità politica articolata:

Come il sistema solare, così, per esempio, nel mondo pratico lo Stato è un sistema di tre sillogismi. 1) *L'individuo* (la persona) si congiunge, mediante la sua particolarità (i bisogni fisici e spirituali, il che ulteriormente sviluppato dà la società civile), con l'*universale* (la società, il diritto, la legge,

il governo). 2) Il volere, attività degli individui, è il mediatore, il quale dà soddisfazione ai bisogni col mezzo della società, del diritto, ecc., come dà adempimento e realtà alla società, al diritto ecc.; 3) Ma è l'universale (Stato, governo, diritto) il medio sostanziale, in cui gli individui e la loro soddisfazione hanno e ricevono la loro completa realtà, mediazione e sussistenza.⁴⁶

Che sia sostenuto che è lo Stato ad esser il soggetto della terna dei sillogismi del «meccanismo assoluto» conferma la direzione interpretativa già assunta: così come il «governo» nella grande *Logica*, qui lo Stato è soggetto del meccanismo assoluto nella misura in cui si mostra come il necessario *terminus ad quem* della società civile e suo essenziale compimento universalistico, «sistema» nel quale prendono autonomamente posto l'individualità (la persona della società civile), la particolarità (il volere), l'universalità (con i suoi vari *exempla*: lo Stato stesso, il governo, il diritto, la società, la legge). Lo Stato è il soggetto del meccanismo assoluto così come, seguendo puntualmente il paragone di Hegel, lo è il sole nel sistema solare, centro assoluto del meccanismo senza che si sovrapponga all'insieme dei momenti che lo popolano. È in questo senso che vi è spazio per la società civile, per «i bisogni fisici e spirituali, il che ulteriormente sviluppato dà la società civile». La *Vereinigung* dello Stato non è prodotta strozzando l'autonomia delle cerchie particolari, che d'altra parte sono fin da subito collocate nella mediazione sociale totale, anzitutto del «sistema dei bisogni», dell'economia capitalistica di mercato⁴⁷. La società civile,

46. *Enz* 3, § 198 ann.

47. La ricostruzione qui offerta del legame fra il «meccanismo» della *Logica* e la società civile della *Filosofia del diritto* è diversa da quella che Dieter Henrich ha presentato in *Id.*, *Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff*, in D. HENRICH, R.-P. HORSTMANN (hrsg. von), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, cit., pp. 428-450. Le premesse del ragionamento di Henrich sono perfettamente condivisibili: il tentativo hegeliano è di ripercorrere le orme di Platone, ricostruendo la *Zusammengehörigkeit* fra individualità e totalità. Solo che a differenza che in Platone, sostiene Henrich riferendosi in particolare al *Timeo*, la *Vermittlungsfunktion*, il nesso mediatore, fra individualità e totalità, non è rappresentato dalla proporzione aritmetica, ma dai *Grundbegriffe* logico-ontologici. La soluzione hegeliana è cioè di affidarsi ai servizi del sillogismo, con ciò escludendo, come il primo Schelling filosofo della natura, i dispositivi di mediazione rappresentati dai rapporti condizione/condizionato e causa/effetto. Ora, la scomparsa di tali rapporti implica che scompaia ogni ambito di determinatezza materiale: non è più possibile ormai, di nuovo platonicamente, identificare sostanze o enti interagenti, ma solo un principio formale che comandi il trascor-

insieme alla famiglia, pone lo Stato, ma poi questo deve «interventire nelle sfere subordinate e conservarle in immanenza sostanziale»⁴⁸.

rere di ogni momento nell'altro. Conseguentemente, la *Vermittlungsfunktion* del sillogismo si amplia, esercitandosi sia nel dominio naturale, nel sistema solare per esempio, sia nei corpi politici. I vantaggi teorici che derivano da ciò permetterebbero inoltre di comprendere tanto il controllo dello Stato sulla società quanto l'autonomia di quest'ultima nel generare le articolazioni statuali. Che è ciò che accade anche entro il sistema solare: l'autonomia dei corpi celesti non è cancellata dalla loro necessaria "obbedienza" al principio di gravitazione. Henrich ha tuttavia maggiori dubbi sul fatto che la potenza della mediazione sillogistica possa esser trasfusa nella struttura concettuale del «meccanismo» dell'«oggettività» della *Logica* (ivi, p. 432). La nostra opinione invece è che il «meccanismo» riesca a tradurre, sul piano logico, la *prima* articolazione della società civile e la sua necessaria tendenza a richiedere un centro assoluto di mediazione universalistica, sebbene rimanga vero che essa non include tutta la ricchezza concettuale contenuta nella società civile della *Filosofia del diritto*. Del resto ogni meccanismo, come Hegel precisa nella breve introduzione a *Il meccanismo*, non esprime mai interamente la ricchezza dei rapporti soggettivi e spirituali: «Come il meccanismo materiale, così anche il meccanismo spirituale consiste in ciò che i termini, che si riferiscono fra loro nello spirito, rimangono estrinseci reciprocamente e rispetto allo spirito stesso. Maniera meccanica di immaginarsi, memoria meccanica, abitudine, operazione meccanica significano che in quello che lo spirito comprende o fa manca la particolare penetrazione e presenza appunto dello spirito» (*GW*, XII, p. 133; trad. it., vol. II, p. 808). In aggiunta, Henrich rileva che nella *Filosofia del diritto* manca, diversamente che nella *Enciclopedia*, qualsiasi accenno allo Stato inteso come soggetto della terna dei sillogismi del meccanismo assoluto. Donde la perdita di due risultati: da un lato, la concezione dello Stato come organizzazione dell'agire sociale; dall'altro, come *Vereinigung*, unificazione, della libera attività delle persone. Si perderebbe, insomma, il possibile esito "liberale" della filosofia politica hegeliana. Per ricongiungere lo Stato nella *Filosofia del diritto* con i risultati del dispositivo sillogistico di mediazione, Henrich lo immerge nel concetto di spirito oggettivo. Allorché infatti, rileva Henrich, Hegel accosta la struttura dello spirito a quella di sviluppo dello Stato ricorrono elementi affini a quelli tratti dalla disposizione sillogistica dei termini concettuali. Se si potesse intervenire in maniera diretta sul testo della *Filosofia del diritto*, onde introdurre quanto sperimentato nel § 198 dell'*Enciclopedia*, i luoghi giusti per farlo sarebbero certamente, conclude Henrich, l'*Introduzione* dell'eticità e la trattazione del concetto di «Stato». Ma se è così, quel che Henrich annulla sono le specifiche prestazioni concettuali garantite, nella *Filosofia del diritto*, dall'intensa mobilitazione delle categorie della dottrina dell'essenza, che preparano il meccanismo della mediazione sillogistica. Il meccanismo riflessivo, infatti, si impegna a produrre una sfera concettuale autonoma e insieme capace di unificare il suo autotoglimento con la posizione di una sfera concettuale superiore, che in tanto giunge a esserne il fondamento in quanto la presuppone. La finalità platonica di produrre una *Vereinigung* fra l'individualità e la totalità per mezzo di una *Vermittlungsfunktion* viene perciò instaurata in Hegel da un circuito riflessivo. Che Hegel nella grande *Logica* collochi, entro l'illustrazione del sillogismo del meccanismo assoluto, un rimando allo *Scheinen* dell'essenza ne costituisce una conferma.

48. *Enz* 3 § 337.

Hegel è un teorico del moderno perché nel momento in cui afferma la *scissione* fra società civile e Stato pure li riconduce a *mediazione* istituzionale, a totalità politica articolata e *organizzata*⁴⁹. L'organizzazione della totalità – contrariamente a quanto ritiene la maggior parte della filosofia contemporanea, per la quale l'autodeterminazione è solo *sogettiva*, mai *oggettiva*, interna alle istituzioni – è un medio oggettivo, non dipendente dalla singola individualità, ma su di esse così come sulle loro cerchie particolari in ogni caso riposante, che esige, per essere concepita, una mediazione *logica* superiore⁵⁰.

Senonché un mutamento, tra grande *Logica* e piccola *Logica*, vi è stato. Mentre nella grande *Logica* il rinvio alla «società civile», sebbene se ne possedesse il concetto, non poteva esser effettuato, giacché erano ancora lontani i tempi di una sua presentazione pubblica, nella piccola *Logica* dell'*Enciclopedia* il rinvio è esplicitamente compiuto. Anche se è poi subito da precisare che ciò avviene non entro la prima edizione dell'*Enciclopedia*, quella del 1817, nella quale manca del tutto la nota al § 198 che abbiamo commentato, ma a partire dalla seconda edizione, nel 1827, *dopo* la pubblicazione della *Filosofia del diritto*. Ciò comanda una ulteriore modificazione rispetto al dettato della grande *Logica*: gli individui non sono più senza alcun attributo, ma dotati di volontà attiva, di capacità determinativa. Lo sforzo di armonizzazione con le risultanze della filosofia dello spirito oggettivo, basata sullo sviluppo del concetto di «volontà libera», è forte ed evidente.

49. Che questa mediazione fra società civile e Stato poi non riesca completamente è un'altra questione (ne abbiamo parlato in *La mediazione che sparisce*, cit., pp. 369-376).

50. In *L'ethos del riconoscimento* (Laterza, Roma-Bari 2023), Lucio Cortella ha giustamente riattinto questa posizione hegeliana per illustrare il prodursi di una *logica oggettiva e istituzionale* del riconoscimento. Per evitare il circolo honnethiano fra libertà e presupposizione oggettiva del suo darsi, Cortella riarticola il piano della ricostruzione filosofica, interpretata in termini trascendentali e senza “riduzione al sapersi”, all'autotrasparenza del sapere assoluto. Ma il medio *oggettivo e istituzionale* della relazione, riferito a uomini che si organizzano storicamente in modo variabile per regolare economicamente e politicamente lo scambio con la natura (la «totalità di bisogni» di Hegel), non sporge oltre la ricostruzione trascendentale, verso un medio filosofico dialetticamente totalizzantesi?

LA GIUSTIZIA COME LIBERTÀ (SOCIALE),
E IL PROBLEMA DEL PLURALISMO

Da sempre la ricerca di Lucio Cortella ha avuto nella filosofia di Hegel un riferimento centrale, come pure ha costantemente seguito la teoria critica nel suo sviluppo plurigenerazionale: Adorno, Habermas, Honneth. È per me un grande piacere onorare questa lunga traiettoria con una riflessione di possibile interesse, come amo immaginarmi, la quale lega due di questi momenti tematici: metterò a tema l'operazione compiuta da Honneth con il suo formulare una teoria della giustizia sulla base della lettura hegeliana del rapporto fra istituzioni e libertà. Il problema del luogo del pluralismo, a cui ironicamente allude il richiamo a *justice as fairness* contenuto nel titolo, mi piace pensare che possa servire anche come stimolo per la futura ricerca di Lucio Cortella.

Conosco il lavoro di Honneth da 40 anni, dalla sessione inaugurale del *Montagskolloquium* organizzato da Habermas a Francoforte nell'aprile del 1983, quando presentò un capitolo (su Adorno e Foucault) del lavoro che poi sarebbe diventato *Kritik der Macht*. Da allora ne ho seguito gli sviluppi: la prima formulazione della teoria del riconoscimento, poi il primo abbozzo di filosofia sociale, poi il tentativo di trarre dalla teoria del riconoscimento una filosofia morale e politica e, a seguire, ciò di cui mi occupo in questo contributo, ovvero l'ambizioso tentativo non solo di reinterpretare, ma di *reiterare*, il modo in cui Hegel nella sezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicata all'eticità, ancora la libertà alla ricostruzione dei valori incarnati in istituzioni storiche quali famiglia, società civile e Stato, ora da Honneth riattualizzate come le tre sfere delle relazioni personali, dell'economia di mercato e della formazione della volontà democratica.

La grande ambizione de *Il diritto della libertà* è di offrire un resoconto migliore della normatività e della giustizia, più adeguato rispetto agli approcci normativi alla giustizia che si rifanno a una prospettiva kantiana rivisitata o in chiave discorsiva (Habermas) o come un espe-

rimento di pensiero chiamato «posizione originaria» (Rawls in *Una teoria della giustizia*). Vorrei sollevare alcune questioni e perplessità relativamente sia ai fondamenti metodologici dell'impresa di Honneth sia al metodo da lui utilizzato nel ricostruire le vicende della libertà in ciascuna delle tre sfere. Procederò quindi in due fasi. Nella prima sezione saranno in primo piano alcune questioni metodologiche, mentre nella seconda sezione verrà posto in luce come il modo in cui Honneth risolve queste questioni metodologiche influisce sulla sostanza della sua ricostruzione dello sviluppo della libertà.

In via preliminare, tuttavia, vale la pena di richiamare l'attenzione brevemente su alcuni aspetti dell'attuale contesto filosofico, descritto da Honneth nelle pagine iniziali del libro, perché tale descrizione funge da sfondo sul quale poi acquistano piena chiarezza le ragioni del progetto honnethiano, in particolare la percezione di un'urgenza di ricostruire la visione della libertà sociale, propria di Hegel. Il nostro contesto storico viene da lui descritto come un contesto in cui l'intuizione hegeliana della necessità di tenere insieme la visione normativa della giustizia e la sua incarnazione in sfere di riconoscimento avrebbe ceduto il passo a un modello kantiano di giustizia, secondo il quale giustizia significa adeguatezza della struttura istituzionale di una società a qualche principio antecedente e autonomo. Mi pare che saltino subito agli occhi alcuni importanti controesempi, in tensione con questa lettura. L'enfasi hegeliana sull'evitare una separazione tra «fatti istituzionali» e «principi fondamentali» sopravvive più che bene, in realtà, nell'opera di Walzer e in quella di MacIntyre, citata di sfuggita, ma è anche profondamente radicata nella ricostruzione, operata da Taylor, delle fonti dell'Io moderno e delle vicissitudini della fede in un'«età secolare»¹. Inoltre, questa stessa intuizione è fortemente operativa in tre importanti snodi della filosofia analitica del XX secolo: a) nella nozione wittgensteiniana del seguire una regola come inseparabile dal cogliere la normatività interna di una forma di vita; b) nell'intero continente della teoria degli atti linguistici (fondata da Searle) come ri-

1. Cfr. M. WALZER, *Sfere di giustizia*, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1987; A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Milano, Feltrinelli, 1988; C. TAYLOR, *Radici dell'Io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Milano, Feltrinelli, 1993, e ID., *L'età secolare*, trad. it. a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009.

costruzione della normatività inerente all'uso del linguaggio per compiere atti sociali; e c), nell'inferenzialismo *score-keeping* di Brandom². Infine, non sono rinvenibili, in questa panoramica dell'attuale contesto filosofico, le tracce di quanto la transizione di Rawls verso il quadro del «liberalismo politico» modifichi profondamente la sua visione kantiana della società giusta, e la modifichi esattamente nella direzione auspicata da Honneth. La posizione originaria, a partire dal 1980, è ridimensionata ad «artificio espositivo» per mostrare come *justice as fairness* può essere articolata in modo autonomo (*freestanding*), ma quest'ultima non rivendica altra autorità se non quella di essere il punto focale «più ragionevole per» noi di un consenso per intersezione tra le concezioni comprensive sottoscritte dai cittadini di una democrazia. Non c'è più traccia di un punto di vista trascendente «antecedente e dato a noi».³

Queste tre osservazioni sono sufficienti a suffragare l'ipotesi che forse la prospettiva di sopravvivenza dell'approccio hegeliano alla giustizia e alla normatività può essere meno cupa di quanto suggeriscano le pagine di apertura de *Il diritto della libertà*.

1. *Il problema del pluralismo ne Il diritto della libertà*

Nell'*Introduzione*, Honneth delinea quattro presupposti metodologici. In primo luogo, «la riproduzione delle società fino a oggi avviene a condizione che vi sia un orientamento generale a ideali e valori fondamentali»⁴; in secondo luogo, il punto di riferimento normativo utilizzato da una teoria della giustizia dovrebbe attingere a una «ricostruzione normativa» dei valori e degli standard normativi incorporati nelle routine sociali e nelle istituzioni che sono «irrinunciabili per la

2. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1974, § 217, p. 113; J. SEARLE, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, trad. it. di G.R. Cardona, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; R. BRANDOM, *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. di C. Nizzo, Milano, il Saggiatore, 2002.

3. J. RAWLS, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in «Journal of Philosophy», vol. 77, 1980, n. 9, p. 519.

4. A. HONNETH, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. di C. Sandrelli, Torino, Codice Edizioni, 2015, p. XXXVI.

riproduzione sociale»;⁵ in terzo luogo, la suddetta ricostruzione di ciò che Hegel chiamava «eticità» (*Sittlichkeit*) non è una pura e semplice fotografia della normatività prevalente nella società: solo le istituzioni che contribuiscono alla realizzazione di valori universali propri della modernità – in particolare il valore della libertà – sono incluse, e quelle che invece rappresentano «valori particolari» o incarnano «ideali superati» sono lasciate fuori⁶; quarto, di conseguenza tale ricostruzione non è meramente apologetica, come talvolta si sospetta che sia la ricostruzione hegeliana dello Stato prussiano, ma anche potenzialmente «critica» degli assetti esistenti, anche se pur sempre critica alla luce di «valori di volta in volta incarnati». La «critica ricostruttiva» non giudica mai le istituzioni e le pratiche esistenti sulla base di «criteri esterni»⁷.

Guardiamo più da vicino il secondo presupposto: «devono essere considerate ‘giuste’ le istituzioni o le pratiche che, all’interno di una società, sono adatte a realizzare i valori di volta in volta comunemente accettati»⁸. Se intendessimo l’espressione «valori comunemente accettati» come equivalente a “valori generalmente accettati dal pubblico di una data società in un dato”, cadremmo immediatamente ostaggio di implicazioni relativistiche: una società di casta, una società feudale, una società colonialista, una società razzista, una società sessista dovrebbero essere valutate in base ai loro standard. Il principio di carità interpretativa ci impone allora di intendere la frase di Honneth in un altro senso: le pratiche e le istituzioni sociali sono giuste nella misura in cui promuovono valori che meritano di essere universalmente accettati, la libertà in primo luogo. Ovvero, le pratiche e le istituzioni sociali devono essere giudicate sulla base del loro realizzare o meno questi valori.

Un presupposto del genere espone *Il diritto della libertà* ad una difficoltà di fondo che poi, non essendo affrontata e risolta adeguatamente nel corso dell’argomentazione, rende la ricostruzione di Honneth prigioniera inconsapevole di una triplice selettività che sarà esaminata nelle prossime tre sezioni. Questa difficoltà generale, che pone

5. *Ivi*, p. XL.

6. *Ivi*, p. XLIII.

7. *Ivi*, p. XLIV.

8. *Ivi*, p. XLVI.

il modello hegeliano di giustizia in una posizione di svantaggio rispetto ai suoi concorrenti di ascendenza kantiana, riguarda la sua limitata capacità di accogliere e metabolizzare quel pluralismo che della libertà moderna è il frutto forse più importante. In altre parole, il rapporto più prossimo, più stretto tra ciò che è razionale e ciò che è reale – il quale costituisce il vero vantaggio offerto da un approccio hegeliano rispetto al più ampio divario tra «fatti e norme» tipico degli approcci neokantiani – viene pagato al prezzo, non esattamente irrisorio, di far dipendere la teoria da un'unica visione corretta di ciò che è razionale e, cosa che suscita ancora maggiore perplessità, da un'unica ricostruzione corretta di ciò che è reale.

Questo pregiudizio “perfezionista” è segnalato, tra l'altro, dal ricorrente riferirsi alle congiunture sottese alle ricostruzioni concorrenti, o da esse poste in evidenza, come «patologie» e ai fatti discordanti con la propria ricostruzione come «sviluppi distorti».

Cerchiamo ora di chiarire in che senso questa difficoltà metodologica dia luogo, nel resto del libro, ad un triplice *pattern* di selettività, peraltro non suffragato da alcun argomento giustificativo.

2. *Selettività normativa*

Cominciamo con quella che chiamo “selettività normativa” (*Selettività 1*). Honneth sceglie, insieme a Hegel, la libertà come chiave di volta della normatività. Nella prima parte del libro ne ricostruisce tre versioni. La «libertà negativa» (che ruota attorno all'*autonomia*) e la «libertà riflessiva» o espressiva (che ruota attorno all'*autenticità* e all'*auto-realizzazione*) rappresentano due versioni riduttive e inadeguate di ciò che è meglio colto dalla nozione di «libertà sociale»: vale a dire, l'essere in armonia con se stessi in istituzioni che danno forma a relazioni di riconoscimento reciproco. A questo punto, un lettore che non sia già interno alla filosofia hegeliana si attenderebbe forse una parola di chiarimento in merito al perché sia proprio la libertà a vedersi conferita la precedenza su altri possibili valori fondamentali attorno ai quali ricostruire una visione della normatività immanente che sia ancorata a una società. Ad esempio, se si fosse scelta l'*eguaglianza* al posto della libertà, ne sarebbe risultata una narrazione diversa (forse: *eguaglianza semplice*, *eguaglianza riflessiva*, *eguaglianza sociale*?), e lo stesso se si fosse scelta la *giustizia* in quanto tale. Infatti, tanto

poco è eliminabile dal quadro teorico, l'eguaglianza, che essa rientra a un certo punto surrettiziamente nella ricostruzione del cammino della libertà, sotto la voce dell'«eguale» o «reciproco» riconoscimento. La giustizia, poi, intrattiene una relazione complessa con la libertà. La teoria della libertà sociale, infatti, vuol essere, nelle intenzioni di Honneth, una superiore concettualizzazione della libertà, ma allo stesso tempo ambisce anche ad essere il nucleo di una teoria della giustizia presentata come alternativa alle visioni kantiane di Rawls e Habermas. Si potrebbe quindi affermare che la posizione centrale della libertà come riferimento normativo deriva dal fatto che una ricostruzione del progresso nel nostro concepire la libertà ci offre una visione migliore della giustizia.

Ma il punto che vale la pena porre in risalto è che non è chiaro quale ruolo debba essere riservato, in una società democratica in cui si dovrà esercitare il potere legittimo, a rivendicazioni, proposte, progetti, movimenti, iniziative ancorate a «ricostruzioni normative» che ruotano attorno al primato della giustizia, dell'uguaglianza, del binomio “libertà & uguaglianza” o dell’“utilità sociale”. La domanda in cui si traduce quel deficit di chiarezza sul pluralismo è: le istituzioni chiave di una società ideale dovranno essere giustificate in termini accettabili anche per coloro che hanno una visione diversa del «razionale», centrate attorno a valori apicali diversi dalla libertà, o queste visioni saranno scartate come meno che pienamente razionali? Questa è la *Selettività I*, che riguarda la scelta del valore supremo rispetto al quale le istituzioni moderne devono essere valutate.

3. *Selettività riguardo alle istituzioni pertinenti*

Il problema della selettività normativa si riverbera poi sulla individuazione delle sfere istituzionali di riconoscimento che vanno a costituire il fondale della narrazione della libertà sociale – oggetto della seconda parte del libro, in cui Honneth discute la parziale realizzazione della libertà sociale in una serie di ambiti sociali e istituzionali, nonché alcune delle patologie correlate. In base al secondo presupposto metodologico, solo le istituzioni «irrinunciabili per la riproduzione» costituiscono oggetto di ricostruzione normativa. Si pone quindi un problema di non ovvia soluzione: identificare correttamente queste istituzioni. Honneth si appoggia ad Hegel e aggiorna le sue scelte: allarga la famiglia al più

ampio ambito delle «relazioni personali», la società civile alla sfera delle relazioni mediate dal mercato e quello che per Hegel era lo Stato alla sfera della formazione della volontà democratica. Tuttavia qui sembra all'opera un secondo livello di selettività. Perché nelle nostre società complesse sono ancora queste le uniche tre sfere, sia pure leggermente ampliate, in cui i cittadini vengono socializzati alla libertà sociale e al riconoscimento reciproco? Vengono immediatamente in mente due ambiti ignorati da Hegel, ma che oggi appaiono ugualmente significativi: il sistema educativo e le congregazioni religiose.

In ogni società democratica contemporanea l'educazione è organizzata nella forma di un'istituzione educativa – ulteriormente articolata in scuola e università – con la sua propria eticità o *Sittlichkeit*, spesso nota come “curriculum latente”, un'istituzione che è pervasa da suoi valori specifici benché collegati a quelli costituzionali, fornisce un'educazione *civica* e certamente anche un'educazione alla libertà, almeno nelle società democratiche. Costituisce un luogo in cui i giovani cittadini trascorrono quotidianamente una grande quantità di tempo per un numero crescente di anni, ed entrano in contatto con gli altri in un sistema di ruoli che impongono un riconoscimento reciproco. È la prima istituzione che incontriamo al di là della famiglia. Perché non fa parte del quadro ricostruttivo honnethiano? Qual è l'argomento normativo, se ve n'è uno, per escludere la scuola, l'università e tutto l'ambito dell'educazione in generale dal novero delle istituzioni «irrinunciabili per la riproduzione sociale»?

Le congregazioni religiose e le chiese che operano sulla base del presupposto della libertà di coscienza e del diritto al libero esercizio della fede religiosa in una società democratica possono anche essere autoritarie – alcune indubbiamente lo sono – all'interno dei loro confini, ma certamente il fatto stesso della loro coesistenza le une accanto ad altre educa i loro fedeli alla libertà, alla tolleranza e al rispetto reciproco. Le loro pratiche accompagnano la vita del credente dalla culla alla tomba, attraverso molti riti di passaggio, e forniscono una trama di significati condivisi con cui i credenti imparano fin dall'infanzia a dare un senso alla loro vita in un contesto di libertà. Perché sono fuori dal quadro ricostruttivo?

Non è mia intenzione proporre qui una narrazione alternativa del venire in essere della «libertà sociale». La mia intenzione è piuttosto di richiamare l'attenzione sul fatto che la selettività già all'opera nella filosofia di Hegel si è riversata tale e quale nel progetto di Honneth

(*Selettività 2*). Come lettore interessato, mi sarei atteso da *Il diritto della libertà* un chiarimento sul motivo dell'inclusione e dell'esclusione di talune istituzioni come pertinenti per comprendere le radici sociali della libertà, come pure un chiarimento circa il criterio per valutare l'inclusione o l'esclusione di una istituzione il cui contributo alla libertà sociale venga contestato. Cosa deve farci decidere nei casi controversi? Un'argomentazione empirica sulla rilevanza di un complesso istituzionale per la riproduzione della società, oppure un'argomentazione filosofica? E, in quest'ultimo caso, quale sarebbe il criterio per attribuire «l'irrinunciabilità per la riproduzione sociale» solo alle relazioni personali, a quelle di mercato, e alla formazione della volontà democratica?

4. *Selettività riguardo ai processi sociali pertinenti*

Infine, *Il diritto della libertà* è affetto anche da un terzo tipo di selettività. Riguarda alcuni aspetti tipici delle istituzioni e delle pratiche in esame. In altre parole, si tratta di una *Selettività 3* che opera non solo *tra* sfere di azione sociale (ad esempio: perché includere la famiglia ed escludere il sistema educativo?), ma anche *all'interno di* ciascuna di esse, quando andiamo a interpretare la portata e il significato di alcuni processi sociali che le caratterizzano.

Per quanto riguarda la sfera delle relazioni personali, e in particolare la famiglia, non è chiaro perché quello che viene dipinto a tinte rosee come un «processo di democratizzazione» di ruoli familiari un tempo rigidi – un processo che secondo Honneth ha portato la famiglia, «nelle sue forme più riuscite» a rappresentare «la cellula germinale di tutti gli atteggiamenti e le disposizioni necessari per queste cooperazioni [discussione e decisione deliberativa]»⁹ – non sia controbalanciato, in negativo, dai processi evidenziati da Riesman, Sennett, Lasch e Rieff¹⁰. Il restringimento della famiglia a dimensioni nucleari,

9. *Ivi*, p. 233.

10. D. RIESMAN, *La folla solitaria*, trad. it. di G. Sarti, Bologna, il Mulino, 1956; R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, trad. it. F. Gusmaroli, Milano, Bruno Mondadori, 2006; C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, trad. it. di M. Bocconcelli, Vicenza, Neri Pozza, 2020; P. RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic*, Harmondsworth, Penguin, 1973.

unito alla perdita di quasi tutte le funzioni diverse da quella di favorire lo sviluppo affettivo e psicologico, amplifica a dismisura l'impatto delle carenze affettive dei genitori nell'area del narcisismo. Il risultato è l'indebolimento di quei tratti di autonomia o "auto-direzione", necessari per una soggettività politica democratica e riflessiva, e il dilagare di una personalità dominante incline o a un desiderio narcisistico di rispecchiamento oppure a fantasie idealizzanti che potrebbero andare a convergere con ciò che resta della cosiddetta "personalità autoritaria" di un tempo.

Torniamo alla *big picture* e osserviamo gli effetti di quanto appena osservato. Il paradigma honnethiano-hegeliano della «giustizia come realizzazione della libertà sociale» come potrebbe dirimere la disputa intorno a quale sia la più accurata interpretazione delle vicissitudini evolutive della famiglia? La ricostruzione honnethiana, con la sua ambizione a fornire una teoria della giustizia migliore, maggiormente immanente e legata a processi storici, di quelle di derivazione kantiana, dipende in modo decisivo dallo stabilire che una certa interpretazione del contributo della famiglia nucleare moderna al cammino della libertà sia più accurata di quelle concorrenti. Questa dipendenza per un verso solleva dubbi riguardo al fatto se la presunta maggiore vicinanza alla realtà storico-sociale sia poi un indiscusso vantaggio, e per un altro verso pone la questione delle conseguenze del pluralismo interpretativo. Se abbiamo una divergenza in merito a che è *reale*, se vediamo un fattore regressivo dove altri vedono un contributo al progresso della libertà, non finiamo per divergere anche su ciò che è *razionale*, ovvero in merito a *se* «la famiglia» contribuisce o ostacola il radicamento sociale della libertà? Quale legittimità può esserci per una coesistenza sincronica di queste differenze interpretative? Le istituzioni devono scegliere quale interpretazione incorporare al proprio interno?

Un problema analogo riguarda la ricostruzione delle relazioni di mercato. Non posso enumerare tutti gli sviluppi positivi e negativi che Honneth rileva nelle sottosfere del consumo e del mercato del lavoro. Mi limiterò a citare due processi principali che mi sembrano bisognosi di ulteriori specificazioni. Contro il degrado delle condizioni di lavoro viene citata solo la contro-narrazione della *Mitbestimmung* sindacale, senza alcun accenno al fatto che il famigerato *scientific management* taylorista – immortalato da Chaplin in *Tempi moderni* – già nel 1928 fu seppellito dalla idea, proposta da Elton Mayo e su-

bito condivisa da importanti imprenditori, che la mancata tutela della dignità personale del lavoratore avrebbe portato a «low morale, poor craftsmanship, unresponsiveness, and confusion»¹¹. Da quel momento in poi, lo sconsiderato progetto di Frederick Taylor di rendere il lavoratore un'appendice della macchina lasciò il posto a un modo di organizzare il lavoro basato almeno su una parvenza di solidarietà in uno sforzo comune¹². Il punto, interessante ai fini di una valutazione delle tesi di Honneth, è che questa visione del management presuppone esattamente che i lavoratori siano in cerca di riconoscimento, non solo di massimizzazione dell'utilità, e che un'organizzazione è tanto più efficace quanto più la sua leadership guida attraverso l'esemplarità e l'integrità, ed è capace di integrare le differenze¹³. Perché il contributo di questa evoluzione nella teoria del management, che ha influito sulle condizioni di lavoro di milioni di individui, non fa parte del quadro degli sviluppi della libertà sociale?

In secondo luogo, tra gli «sviluppi distorti» legati al mercato si fa un accenno fugace alla de-regolamentazione neoliberale dei mercati finanziari, soprattutto per quanto riguarda i suoi effetti sul mercato del lavoro, la flessibilizzazione dell'occupazione, la caduta dei salari, l'ideologia della responsabilità individuale per il proprio destino nei repentini rivolgimenti di mercato. Perché la libertà sociale nella sfera delle relazioni di mercato dovrebbe essere così selettivamente connessa al

11. R. BENDIX, *Work and Authority in Industry. Ideologies of Management in the Course of Industrialization*, New York, Harper & Row, 1963, p. 294.

12. Cfr. E. MAYO, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Boston, Harvard University Press, 1945; E. MAYO, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Boston, Harvard Business School, 1946.

13. Fra i testi che hanno inclinato la storia della teoria del management in questa direzione, cfr. P. DRUCKER, *The Practice of Management*, New York, Harper & Row, 1954; D. MCGREGOR, *The Human Side of the Enterprise*, New York, McGraw Hill, 1960; R. LIKERT, *New Patterns of Management*, New York, McGraw Hill, 1961; R. LIKERT, *The Human Organization: Its Management and Value*, New York, McGraw Hill, 1967; G.S. ORDIONE, *Management Decisions by Objectives*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969; A.P. RAIA, *Managing by Objectives*, Glenview, Scott Foresman, 1974. Illuminante a proposito di questa logica evolutiva sottesa alla teoria del management è E.G. SWANSON, *A Basis of Authority and Identity in Post-Industrial Society*, in R. ROBERTSON, B. HOLZNER (eds.), *Identity and Authority: Explorations in the Theory of Society*, New York, St. Martin's Press, 1979; si veda anche A.H. MASLOW, *Eupsychian Management*, Homewood, Irwin and The Dorsey Press, 1965.

mercato del lavoro e non invece alla colonizzazione dell'economia da parte della finanza? Secondo Stiglitz, il 40% di tutti i profitti negli Stati Uniti sono realizzati con investimenti finanziari, non produttivi, e secondo la BRI (Banca dei Regolamenti Internazionali) la massa di attività finanziarie che circolano nel mercato globale supera di 12 volte il PIL mondiale, una massa di titoli finanziari senza alcun legame con il mondo reale, che si mobilita solo in relazione a fantasie di rapido profitto. Non posso entrare nei dettagli di questo «sviluppo distorto», se non per sottolineare due aspetti trascurati da Honneth. In primo luogo, la rendita è tornata prepotentemente sulla scena e, lungi dal costituire un residuo dell'epoca premoderna, sta superando in dimensioni il profitto proveniente dal settore manifatturiero e dei servizi. La rendita porta con sé una disuguaglianza sociale dilagante e privilegi ereditari, oltre che modificare la stratificazione sociale. In secondo luogo, i mercati finanziari *disembedded* esercitano una sorta di nuovo potere assoluto contro i processi democratici, con tutti i problemi che ne derivano e la temporanea mancanza di rimedi. Anche in questo caso, la parzialità di un resoconto del nesso tra relazioni di mercato e libertà il quale non tenga conto di questi sviluppi non può passare inosservata. Il mio punto è filosofico, non riguarda l'aspetto empirico dell'assoggettamento della democrazia al mercato, che è possibile discutere separatamente.¹⁴ Il punto filosofico è che la *concretezza*, l'apparente “maggiore aderenza alla realtà” di una visione della giustizia di tipo hegeliano ci imprigiona alla fine in spinose dispute su queste questioni specifiche? Come individuare il resoconto corretto riguardo al rapporto tra mercati e libertà? E cosa succede se non siamo d'accordo in merito al *reale*, ovvero in merito a questo rapporto: abbiamo allora anche visioni discordanti del *razionale*, ovvero della giustizia?

Per quanto riguarda la sfera della formazione della volontà democratica, intesa come erede dell'idea di Stato monarchico di Hegel, Honneth fornisce un'accurata ricostruzione della storia della sfera pubblica. Ma poi attribuisce a Durkheim, Dewey e Habermas il merito di un *terzo modello di democrazia*, alternativo tanto alla democrazia

14. Rimando qui a A. FERRARA, *Democracy and the Absolute Power of Disembedded Financial Markets*, in A. AZMANOVA, M. MIHAI (eds.), *Reclaiming Democracy. Judgment, Responsibility and the Right to Politics*, New York-Abingdon, Routledge, 2015, pp. 110-125.

rappresentativa quanto a quella plebiscitaria, i cui contorni non sono molto chiari. Il suo fulcro è l'idea che in una sfera pubblica correttamente funzionante si sviluppa «un consenso continuamente rivedibile e, quando necessario, frutto di compromessi, le cui linee orientative vengono poi trasformate dagli organi legislativi in deliberazioni vincolanti, nel rigoroso rispetto delle procedure democratiche»¹⁵.

Infine, Honneth denuncia «l'orientamento pressoché esclusivo della teoria della giustizia contemporanea verso il paradigma del diritto» come un «errore teorico»¹⁶. Le teorie della giustizia dovrebbero invece affidarsi alla sociologia e alla storiografia, «poiché queste discipline sono per loro natura più attente ai mutamenti della condotta morale quotidiana»¹⁷. Non viene qui discusso alcun principio di legittimazione, non un accenno alla necessità di ripensare la separazione dei poteri in società molto più complesse di quelle dei tempi di Montesquieu e di Hegel, non una parola sulla rivoluzione introdotta dal modello dualistico di democrazia di Ackerman-Rawls¹⁸, nessuna sull'obiezione contro-maggioritaria di Bickel¹⁹, né sul confronto tra una concezione originalista della Costituzione e l'idea di una *living constitution* potenzialmente in grado di far dialogare la legge con i nuovi progressi della libertà conseguiti nelle lotte della sfera pubblica, come è avvenuto durante la rivoluzione dei diritti civili negli Stati Uniti²⁰.

15. A. HONNETH, *Il diritto della libertà*, cit., pp. 436-437.

16. *Ivi*, p. 473.

17. *Ibidem*.

18. Cfr. B. ACKERMAN, *We the People*, vol. I, *Foundations*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1991; J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Torino, Einaudi, 2012; per una discussione sulle implicazioni del modello rawlsiano di legittimazione (principio liberale di legittimità), rimando a A. FERRARA, F.I. MICHELMAN, *Legitimation by Constitution. A Dialogue on Political Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

19. Cfr. A. BICKEL, *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics* (1962), New Haven, Yale University Press, 1986. Sulla corretta interpretazione dell'obiezione contro-maggioritaria, rimando a A. FERRARA, *Sovereignty Across Generations. Constituent Power and Political Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 218.

20. Cfr. B. ACKERMAN, *We the People*, vol. III, *The Civil Rights Revolution*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2014.

Conclusione

In sintesi: l'idea che ricostruzioni approfondite e dettagliate dei processi storici attraverso cui determinate istituzioni promuovono e sostengono la libertà sociale ci liberino dagli «oneri del giudizio» e dal conseguente fatto del pluralismo ragionevole potrebbe rivelarsi un pio desiderio. Alla fine di questo esame, il programma neo-hegeliano, proposto da Honneth, della «giustizia come libertà (sociale)» non evidenzia particolari vantaggi rispetto a quello della «giustizia come equità». Il suo lasciare irrisolto il problema del pluralismo valoriale e soprattutto interpretativo ci consegna alla domanda: come dovrebbero convivere senza oppressione coloro che identificano istituzioni diverse come «irrinunciabili per la riproduzione sociale» oppure che concordano su quali istituzioni siano pertinenti, ma sottoscrivono resoconti opposti sulla loro incidenza? Il lettore resta in attesa di una futura risposta, nondimeno notando che questa è, *mutatis mutandis*, la domanda *di partenza* di Rawls, a cui l'intero paradigma di *Liberalismo politico* costituisce già una articolata risposta.



IL «CONCETTO PURO DEL RICONOSCERE».
APPLICAZIONI CRITICHE DI UN PARADIGMA HEGELIANO

1. *Trinità e quadruplicazioni*

La categoria di “riconoscimento” costituisce la “metacategoria” dell’intero idealismo tedesco, giacché in essa si esprime il principio fondativo di ciò che, a differenza e al seguito del criticismo di Kant, intendiamo per filosofia e civiltà dell’idealismo tedesco.

Sostituire al primato del “conoscere” quello del “riconoscere”, cioè il principio del *ritrovare il Sé nell’Altro*, significava concludere la civiltà dell’Illuminismo e del primato della ragione teoretica e scientifica che ne era derivata da Cartesio a Kant, per aprire l’orizzonte di una nuova forma di civiltà e di visione del mondo che trovasse nella problematica della *relazione del Sé con l’Altro da Sé* la sua chiave costituzionale.

Nella trasformazione profonda del concetto e della funzione della “sintesi”, per cui dalla *sintesi del molteplice* di Kant si passa alla *sintesi degli opposti* di Fichte, la prassi sintetica abbandona la sua funzione teoretica di dar *forma al fenomeno* e diventa la prassi che dà *forma al Sé* attraverso il suo rispecchiamento e ritrovamento nell’Altro Sé.

Sia che l’Io abbia a che fare con il Non-Io in Fichte, sia che Natura e Spirito si ritrovino l’uno nell’altro attraverso l’*identica composizione di soggetto ed oggetto* in Schelling articolata solo secondo una diversa graduazione quantitativa dei due poli, sia che tutta la dialettica hegeliana sia caratterizzata da un rovesciamento nell’Altro per una ricomposizione più ricca del Sé, il *bei sich im anderen* è la chiave di volta che apre le profondamente diverse ma anche unitarie stagioni dell’idealismo tedesco. Per dirci che non è più questione come nell’Illuminismo di portare alla luce le legalità chiare e distinte dell’oggettività a muovere da una soggettività, sia di natura empirica che trascendentale, assunta come data e presupposta, bensì che ormai per la filosofia è questione di una soggettività

che, soprattutto in Fichte ed Hegel, non *si presuppone* ma si produce, si costruisce e *si pone*, e realizza sé medesima attraverso l'implicazione con l'alterità naturale e con l'alterità umana.

Ora certamente nella filosofia dell'identità di Schelling l'Assoluto è principio presupposto che, come tale, appunto perché presupposto, non sfugge alla critica di Hegel, ma pure va detto che proprio dalla domestichezza teoretica e filosofica con Schelling nel periodo di Jena, come è ben dimostrato dal manoscritto del *System der Sittlichkeit*, Hegel ha tratto quel modulo fondamentale della sua filosofia che consiste nella *sintesi come quadruplicazione dei termini*.

Ossia ha tratto l'ispirazione che per superare qualsiasi condizione di scissione ed opposizione, ciascuno dei due opposti deve riconoscere ed ammettere dentro di sé l'altro e farsi in questo modo l'intero.

Vale a dire che verosimilmente è proprio la filosofia dell'identità di Schelling, coll'essere *oggetto-soggetto* nella natura e *soggetto-oggetto* nello spirito, a sollecitare Hegel verso una dialettica che non è più quella triadica di Fichte bensì, appunto, quella quadripartita, per cui ciascun opposto, *alterandosi* dentro di sé, si fa l'intero e in questo modo produce l'Assoluto.

La risoluzione di una scissione, la sintesi di un'opposizione, non deve avvenire quindi mai per la forzatura di un terzo che operi dall'esterno bensì per un raddoppiamento di ciascun polo dentro di sé attraverso l'inclusione dell'altro e dunque attraverso una quadruplicazione dei termini. Ovviamente dire quadruplicazione dei termini significa dire simmetria e reciprocità, nel senso che ciascuno dei due poli di una qualsivoglia opposizione, alterandosi in sé e totalizzandosi, non può che compiere la medesima azione che compie l'altro.

L'attestazione più esplicita di questa reciprocità di interiorizzazione dell'altro è realizzata nella *Fenomenologia dello spirito* da quello che Hegel ha definito il «*reine Begriff des Anerkennens*» («il puro concetto del riconoscere»)¹.

Com'è ben noto nella sezione precedente la *coscienza* è divenuta *autocoscienza*, ossia l'Io della coscienza si è fatto oggetto a sé medesimo, scoprendosi perciò come infinità e quindi come libertà, non attraverso l'*Anerkennen* ma attraverso l'*Erkennen*. È l'intelletto infatti che

1. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1967, I, p. 155.

nell'aporia in cui cade con la riduzione dei fenomeni a leggi ha visto nel conoscere alla fine null'altro che l'infinità del suo proprio movimento, giungendo in questo rispecchiamento al riflettersi in sé, all'autocoscienza². Il movimento dell'*Erklären* scientifico s'è provato infatti a spiegare il mondo fenomenico attraverso un interno delle cose che rappresenta come il gioco delle forze, come il dileguare del sensibile in una verità sovrasensibile, ma la stessa essenza della forza consiste in un dileguare, perché per essere attiva implica sempre l'idea di una forza contraria, o perché per avere una qualche consistenza torna a dileguare nel fenomeno della sua oggettività sensibile. Talché appunto in questo dileguare di ogni determinazione è propriamente l'infinità dello stesso intelletto che si rivela, l'infinità cioè di un conoscere che prova a raccogliere insieme costantemente il particolare e l'universale e che in questo procedere all'infinito alla fine non testimonia altro che il suo andare sempre al di là di sé stesso.

Solo che appunto questa "certezza" di una identità infinita propria dell'autocoscienza, generata attraverso il processo del conoscere intellettuale, ha bisogno di tradursi in "verità", di uscire cioè dalla propria interiorità e penetrare di sé la realtà del mondo esteriore. E lo fa, agendo la nuova dimensione, diversa dal conoscere, del *riconoscere*, dell'essere cioè confermata e riconosciuta da un'altra autocoscienza.

In polemica con Fichte e con «l'immota tautologia dell'Io sono Io», Hegel può infatti ora affermare: «poiché all'autocoscienza la differenza non ha anche la figura dell'essere, essa non è autocoscienza»³.

Essa diviene realmente tale, diviene cioè effettivamente autocoscienza, solo attraverso il suo essere riconosciuta da una alterità. Ma essendo essa intrinsecamente infinità e affrancamento dal particolare, secondo quanto è emerso dallo stadio finale della coscienza in quanto intelletto, può essere riconosciuta solo da un Altro che, simmetricamente e reciprocamente, sia di essenza infinita e libera.

Proprio secondo il motivo della *quaternatio terminorum* di Schelling, il puro concetto del riconoscimento implica quindi che ciascuna

2. «Nello spiegare c'è tanta soddisfazione di sé appunto perché ivi la coscienza, per esprimerci così, in immediato colloquio con se stesso, gode soltanto di sé; e anche se sembra ch'essa sia affaccendata in tutt'altre faccende, in effetto è impegnata soltanto con sé». (*ivi*, p. 137).

3. *Ivi*, p. 144.

delle due autocoscienze debba fare l'esperienza di non trovare il suo appagamento nella volontà di ridurre a sé le oggettualità viventi, ossia deve fare l'esperienza di negare dentro di sé la sua *Begierde* naturale, per potersi rispecchiare ed essere riconosciuto da un'altra autocoscienza che abbia parimenti negato entro se stessa la propria *Begierde* naturale di impossessamento e di assimilazione del mondo esterno.

Tale moltiplicazione di infinità e libertà in entrambe le autocoscienze, attraverso il superamento del loro esserci naturale, viene descritto da Hegel, com'è noto, attraverso i tre seguenti passi: 1) l'autocoscienza fa l'esperienza di non essere sola al mondo, di essere uscita fuori di sé e di essere smarrita a se stessa, di essere altra a se stessa, perché ha incontrato un'altra autocoscienza; 2) prova a incorporare l'altro negandone l'autonomia e riducendolo a una proiezione di sé, in cui non vedrebbe altro che il soddisfacimento dei propri desideri; 3) ma, poiché riducendo l'Altro ad oggetto, non troverebbe mai il luogo del suo essere adeguatamente riconosciuta, essa ritorna in sé medesima, questa volta, attraverso il movimento specifico del lasciar-andare (*freien Entlassen*) l'altro, cioè di lasciarlo essere libero nella sua autonomia⁴. L'autocoscienza, scrive infatti Hegel, «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»⁵.

È dunque l'infinità già presupposta e conquistata della coscienza, come negazione assoluta, come negazione cioè di ogni sua finitudine e determinazione, che implica la moltiplicazione dell'infinità delle altre autocoscienze e genera una relazione sociale basata sulla reciprocità del lasciar essere, del *freien Entlassen*.

Ora, a noi, nei termini della nostra contemporaneità, è soprattutto questa conclusione che merita di essere al centro dell'attenzione. Ossia il fatto che il concetto hegeliano del puro riconoscere implichi una modalità di relazione, che potrebbe essere di amore, o di amicizia, o

4. «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 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 [*es hebt dies sein Sein im Anderen auf, entlässt also das Andere wieder frei*]]» (ivi, p. 154).

5. *Ibidem*.

più ampiamente etico-politica, la quale, nel momento in cui eguaglia, *quanto a valore e potenza d'esistenza*, il Sé e l'Altro, senza differenza alcuna tra i due, nello stesso momento intensifica in entrambi l'appropriazione del più proprio, l'entusiasmo e la passione per il più specifico e autentico *Selbst*.

Si potrebbe ricordare in tal senso, quanto a una possibile anticipazione di tale paradigma hegeliano di unificazione con l'Altro che sia insieme intensificazione del senso del Sé, la sintesi coniata nel titolo del saggio di Herder del 1871, *Liebe und Selbstheit* (Amore e Ipseità), come commento della *Lettre sur le désir* di Franz Hemsterhuis⁶.

Eppure malgrado la valorizzazione che Hegel compie in questi passi di una unità e reciprocità che sia ricca di differenza e di individuazione, non considerare le aporie, le difficoltà teoretiche presenti nella concettualizzazione hegeliana del «puro riconoscere», significa rimuovere una criticità che a mio avviso coinvolge il vettore fondamentale di tutta la dialettica hegeliana.

Giacché la forza del ritorno della prima autocoscienza in se stessa, che fa tutt'uno con il libero lasciar andare dell'altro, appare coincidere con una capacità di *autonegazione* delle proprie fissità dogmatiche, di *autorepulsione* dalle proprie identità deficitarie, che, a parere di chi scrive, non può che derivare da una potenza assoluta del negare già implicita nello statuto ontologico della coscienza come intelletto, e dunque come infinità e negazione assoluta di ogni particolare. Dove cioè la negazione non è più già semplice negazione dell'altro, bensì negazione del Sé, *alterarsi intrinseco del Sé*, in quanto superamento di una sua identità egoticamente parziale.

Vale a dire che, riprendendo l'originalità della riflessione sul negativo già inaugurata da Hegel con la *Reinschrift* del 1804-1805 di Jena attorno al concetto di *limite*, ciò che è implicitamente messo in gioco qui da Hegel, dunque si noti senza tematizzazione esplicita, è una concezione della negazione come *negazione assoluta*, in quanto appunto sciolta dalla relazione con ogni possibile Altro da negare od escludere e volta invece del tutto verso sé medesima, come forza autoriflessa ed autorespingente-si, che toglie ogni suo fissarsi o chetarsi in qualsivoglia configurazione e stabilità dell'Essere, cioè in qualsiasi dogmatica permanenza e Identità.

6. J.G. HERDER, *Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Briefe des Herrn Hemsterhuis*, in «Der Teutsche Merkur», dezember 1781, pp. 211-235.

Altrimenti, senza il riferimento implicito a questa assolutizzazione del negare, a questa *sostanzializzazione e ontologizzazione del negativo*, è assai difficile comprendere la modalità peculiare attraverso la quale la prima autocoscienza abbandona la sua attitudine difensiva e manipolatoria-strumentale nei confronti dell'altra autocoscienza e si fa un moltiplicatore di libertà.

2. *La complicazione psicoanalitica del concetto di "libertà"*

Ma proprio in forza della difficoltà e dell'aporeticità di questo passaggio nel discorso hegeliano – quale vera e propria *metafisica di un Nulla* coniugato nel verso di una potenza annichilente ogni traccia di Essere – a noi non interessa qui seguire Hegel nel suo ulteriore percorso e mostrare come il puro concetto del riconoscere valga come criterio sotteso alla valutazione di tutte le successive figure fenomenologiche che ne rappresentino realizzazioni deficitarie e incomplete.

Quello che qui interessa è invece abbandonare la lettera del testo hegeliano e provare ad attualizzare quel paradigma di socializzazione introdotto dal puro riconoscere, sottraendolo alla curvatura ontologica e logica della negazione assoluta. Interessa, cioè, seguendo la ben nota proposta di Axel Honneth di "demetafisicizzare" la *Filosofia del diritto* di Hegel, di demetafisicizzare il paradigma del «puro riconoscere», mettendolo al lavoro in un contesto di senso che è quello della scienza psicoanalitica e di una complessa antropologia della relazionalità.

È infatti la dimensione dell'*autoriconoscimento* del Sé, del *riconoscersi* e dell'*appropriarsi* da parte della prima autocoscienza, che nel modulo hegeliano emerge e sorprende come condizione prioritaria del riconoscimento dell'altro. *Il Sé deve procedere alla sua verticalizzazione*, alla sua interiorizzazione e appropriazione, per cessare di proiettare il proprio Sé nell'Altro, usandolo come una continuità di sé stesso da manipolare, strumentalizzare o in cui semplicemente rispecchiarsi. In altre parole, dislocando questa movenza dell'infinitizzarsi del Sé nel contesto tematico e problematico proprio della psicoanalisi, potremmo dire che il riconoscersi autentico da parte del Sé consiste nell'apertura e nella frequentazione, da parte d'ognuno, di quel rapporto mente-corpo emozionale per il quale la *mente concettuale e discorsiva* accoglie il senso ultimo del vivere e dell'agire dalle indicazioni delle emozioni e degli affetti del *proprio sentire*.

È la libertà potremmo dire, secondo un'espressione diffusa nella cultura psicoanalitica, di *non aver paura di rimanere soli con se stessi* e di accedere al proprio fondo emozionale con il grado più basso possibile sia di rimozione che di forclusione, ossia in termini freudiani sia di *Verdrängung* che di *Verwerfung*.

Anche perché dopo un secolo e più di teoria e clinica psicoanalitica è necessario, io credo, accogliere la complicazione e l'arricchimento che tale definizione di libertà genera ed implica nella nostra cultura giuridica e politica. Accogliere cioè la valenza che ormai va attribuita alle istanze della psicoanalisi, nella riformulazione del nostro lessico e della nostra progettualità etico-politica.

La scoperta dell'inconscio come sesto continente di vita dell'umanità impone infatti, a ben vedere, una *triplicazione* dei concetti di libertà. Accanto alla *libertà della tradizione liberale*, come "libertà di", che rivendica lo spazio del privato quale autonomia dalle costrizioni degli autoritarismi esterni, accanto alla *libertà della tradizione comunista*, come "libertà da", in quanto affrancamento egualitario dai bisogni fondamentali, oggi va avanzata la nuova configurazione di una *libertà verticale*, quale accesso possibile all'interiorità del proprio Sé *al grado minimo di censura ed autoritarismo*. Ed è proprio tale complicazione, che è insieme ovviamente un arricchimento, del concetto di libertà che dovrebbe inaugurare una teoria della società e una legislazione del futuro, o ancor meglio del prossimo presente, la quale sappia intendere che oggi le garanzie dell'*habeas corpus* si devono estendere alla cura e alla protezione giuridica dell'integrità di un corpo non solo fisico, ma anche ed essenzialmente di un corpo psichico, ossia del diritto di ogni corpo somatico-psichico a vivere secondo la sua più ampia e ricca integrità.

Del resto, in base a quello che s'è detto, è proprio la questione della libertà verticale a costituire il fondo del problema. Perché solo una *soggettività incarnata*, che sia capace cioè al proprio interno di accogliere e *riconoscere* il proprio fondo emozionale – solo insomma una soggettività che sia appassionata e concentrata sul più proprio progetto di vita – sarà verosimilmente in grado di riconoscere l'altro e di lasciarlo libero di coincidere, a sua volta, con il suo più proprio, ed irriducibile ad altro, progetto di vita. Vale a dire che nel paradigma complessivo del riconoscimento (*essere riconosciuto da un altro – riconoscimento del sé – riconoscimento dell'altro*) la priorità antropologica e logica, io credo, vada attribuita al *riconoscersi*, alla capacità e

possibilità di riconoscere sé medesimo, assai prima della capacità di riconoscimento dell'altro. Perché solo una soggettività avviata ad una possibile, per quanto complessa, coincidenza con sé, senza che nella sua interiorità emozionale si diano asimmetrie ed estremizzazioni di dominio di una parte sulle altre, sarà in grado di accogliere veramente l'altro, restituendolo all'analogo lavoro, di affetto e di pensiero, di rinuncia alle identificazioni parzializzanti e mortificanti del proprio Sé.

3. "Informazione" e "interpretazione"

S'è detto psicoanalisi e non filosofia o etica del riconoscimento perché io credo, esprimendomi anche qui in termini assai sintetici, che tutta la filosofia tedesca della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, con Habermas ed Honneth in testa, abbia indubbiamente proposto una valorizzazione laica ed immanente del riconoscimento hegeliano. Ma che nello stesso tempo tale riconoscimento *demetafisicizzato* patisca ancora di un forte *deficit* di verticalizzazione. Non giunga cioè a proporre il *materialismo del corpo pulsionale* come fondamento primo di una filosofia e pratica del riconoscimento, secondo la modalità, detta anche qui *en passant*, di una antropologia spinoziana che finisce col ritrovare i criteri ultimi di ciò che è bene e di ciò che è male non in un giudizio razionale e conoscitivo ma nella forza degli affetti di *laetitia* o *tristitia* che affettano e si alternano nella corporeità emozionale dell'umano.

Per dire cioè che la filosofia tedesca del riconoscimento di Habermas ed Honneth, non dimenticando Hans Joas⁷, al fine di mettere in campo una soggettività relazionale, s'è ispirata assai più al pragmatismo americano e ad autori come Mead, in primo luogo, e Dewey e Peirce che non alla rilevanza della dimensione biologico-animale

7. Cfr. A. HONNETH, H. JOAS, *Agire sociale e vita umana*, trad. it. di F.S. Alexandratos, Torino, Rosenberg & Sellier, 2023. Per una critica del modo in cui questi due autori si sono riferiti al pragmatismo americano mi permetto di rinviare al mio *Il pensiero di G.H. Mead all'interno della Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, in *La filosofia sociale di George H. Mead*, a cura di A.M. Nieddu, Milano-Udine, Mimesis, 2016, pp. 163-176. Cfr. anche il mio recente saggio, *L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi*, in F. FISTETTI, R. FINELLI, *Cultura antropologica e società post-neoliberale*, Pisa, ETS, 2023, pp. 145-172.

dell'umano e a cosa comporti una concezione della pulsione che nel suo versante energetico è in primo luogo un accumulo di energia *senza ancora relazione intenzionale* con qualsiasi possibile oggetto del soddisfacimento⁸. Giacché è proprio in una origine non relazionale-sociale del corpo pulsionale – ovvero nel sorgere endogeno e privo di mediazione della pulsione – che si gioca una fondazione materialistica di un *anthropos*, non riducibile nella sua originarietà biologica a trame culturali e a trame relazionali.

Per altro è proprio la psicoanalisi che ci dice che la libertà verticale non è un trascendentale, ossia non è una struttura che si accende spontaneamente e in modo permanente nella psiche umana. È bensì l'esito dell'accendersi di una relazione con una figura originaria di cura e di sostegno che sia in grado di sostituirsi alla mente fragilissima del bambino nell'accogliere e nel dialogare con il marasma emozionale che proviene dalla sua corporeità.

Facendo uso di categorie kantiane (ma anche implicitamente hegeliane), la psicoanalisi di quell'autore assai peculiare e geniale che è stato W.R. Bion ha infatti ben spiegato come solo una *mente al quadrato* possa generare una mente verticale. Nel senso che la mente di un bambino, per nascere al pensiero e alla simbolizzazione del linguaggio, deve essere contenuta da un'altra mente che sappia riconoscere e decifrare i bisogni pulsionali di quell'infante, per restituirglieli identificati, moderati, e dunque tollerabili. Altrimenti quei bisogni invasivi che provengono dal corpo non possono entrare nella coscienza, e più in generale nella mente. Ma, rimanendo kantianamente nella condizione di "noumeni", di "cose in sé", vengono espulsi e "cannoneggiati", appunto in quanto *Ding-an-sich*, sul mondo e su figure esteriori attraverso i meccanismi della scissione e della identificazione proiettiva. Con la conseguenza di dar vita a una mente tutta disposta sull'esteriore e sulla dimensione *orizzontale* anziché una mente capace di costruirsi anche sull'asse *verticale* e in grado perciò di portare a coscienza e a linguaggio una pulsionalità altrimenti reificata e patogena.

8. Come è noto, la pulsione in Freud, a muovere dall'eccitazione di una fonte somatica, trova la sua meta, il suo fine nella scarica della tensione, variando poi l'oggetto che concorre a tale soddisfacimento. Cosicché la pulsione è fuori di qualsiasi dimensione di coscienza e di intenzionalità proprio a muovere dalla sua natura di carica energetica del tutto endogena e in prima istanza del tutto acefala. Cfr. J. BENOIST, *I confini dell'intenzionalità*, trad. it. di L.M. Zanet, Milano, Mondadori, 2008.

Una teorizzazione del genere, della genesi della mente umana solo come esito di una *mente contenuta* da una *mente contenente* – dunque la mente umana come *mente al quadrato* – ci facilita del resto nel dare un ordine e una sequenza di maturazioni psichiche a quella configurazione complessa di relazioni del riconoscimento che, abbiamo detto, essere inclusa nel concetto hegeliano del puro riconoscere. *L'essere riconosciuto* e contenuto da quell'altro che è la figura genitoriale o che ne fa le veci (primo passaggio) sta infatti a fondamento della mente verticale, ossia alla relazione del *riconoscersi*, del riconoscimento di se stesso, da parte di un Sé (secondo passaggio). Ed è appunto tale secondo passaggio che consente la terza tappa del *riconoscimento dell'altro*, nel senso del lasciare essere libero l'altro.

Così essere riconosciuto, autoriconoscersi e riconoscimento dell'Altro sono i tre passaggi che si inanellano, secondo una sequenza ben articolata e scandita, nella ritrascrizione laica e psicoanalitica del concetto hegeliano del «puro riconoscere» che proviamo qui a presentare. E che, in questa nostra rielaborazione priva di riferimenti alla metafisica del Nulla, danno ancor più rilievo all'acquisizione fondamentale di Hegel che l'autocoscienza del Sé sia intrinsecamente relazionale, fin dal suo esordio, e profondamente mediata ed istituita dalla figura dell'Altro.

Quello che ora ci rimane da domandarsi è se tale fondazione psicoanalitica del puro riconoscere debba valere solo per la genesi della mente infantile o se, invece, l'intreccio dei tre modi del riconoscere non ci possa dare indicazioni preziose anche per la sociologia e la patologia della mente, maggioritaria e adulta, del nostro presente.

Perché forse non dobbiamo constatare che oggi il fenomeno di massa che rischia di essere il più diffuso, soprattutto per le nuove generazioni, è quello di una generalizzazione di una mente che si struttura molto più sull'asse orizzontale che non su quello verticale? Di una mente cioè che attinge le sue informazioni e il senso delle sue interpretazioni assai più dall'esteriore che non dal proprio interiore? Non dobbiamo cioè denunciare come una possibile condizione di massa l'atrofia della mente non solo e non tanto infantile quanto della mente adulta per quanto concerne la possibilità di interiorizzarsi ed attingere il livello più personale del proprio sentire? E che dunque a tale mente esteriore a sé medesima, che verosimilmente neppure riesce a nascere quanto a capacità di simbolizzazione e di rigore deduttivo, vadano applicate le stesse riflessioni critiche usate da Bion nei riguardi della mente infantile?

Rispetto a ciò io direi che nella trasformazione profonda generata dalle nuove tecnologie digitali non dovrebbe esservi dubbio ciò che è in questione oggi sia proprio l'accensione, la formazione e il disciplinamento della mente: ossia, per ritornare ai termini del nostro discorso, che oggi la questione decisiva, di natura antropologica e insieme sociale, sia il confronto tra una mente che riesce a dare ordine e *significato* al suo *Umwelt* a partire dal *senso* della propria interiorità *emozionalmente intenzionata* e una mente che invece attinge le indicazioni e i valori del suo agire da un senso comune, simbiotico e collettivo, intenzionato dall'esteriore, che non lascia spazio alcuno all'individuazione.

Possiamo definire questo confronto anche come la questione della differenza tra *informazione* e *interpretazione*. L'informazione sta infatti al centro dei sistemi di intelligenza artificiale, la cui velocità di calcolo sempre più elevata non toglie nulla al fatto che questi operatori di significati sono macchine, cioè aggregati e composizioni di elementi e di parti. Mentre l'interpretazione rimanda ad una soggettività interpretante e in sé integrata, al suo progetto di riproduzione e di sviluppo di vita impiantato nella sua organicità biologico-emozionale ed animale⁹.

In tale ambito di questioni io credo che i processi formativi dalla Scuola all'Università costituiscano il luogo centrale ed egemonico della costruzione futura del dibattito e della lotta sociale, ben più della centralità assegnata consuetudinariamente all'economia e al mondo del lavoro.

Il paradigma hegeliano del «puro riconoscere» può dunque ancora oggi tornare ad offrire materiale prezioso di riflessione teorica e di ampliamento di valori alle culture e alle pratiche di progetto sociali e individuali di emancipazione.

9. Sulla differenza epistemologica e antropologica che si dà tra “interpretazione” e “informazione” cfr. G. LONGO, *Information at the Threshold of Interpretation: Science as Human Construction of Sense*, in M. Bertolaso, F. Sterpetti (eds.), *A Critical Reflection on Automated Science: Will Science Remain Human?*, New York, Springer, 2019, pp. 67-100; ID., *Matematica e senso. Per non divenire macchine*, a cura di A. Colombo, Mimesis, Milano-Udine, 2022. Cfr. ancora G. LONGO, S. LONGO, *Réinventer le corps et l'espace*, in L. Boi et al. (a cura di), *In difesa dell'umano*, in corso di stampa [<https://hal-ens.archives-ouvertes.fr/hal-03320675>]; testo con trad. it. a cura di L. Cabassa [di.ens.fr/users/longo/download.html], 2021.

4. Etica del riconoscimento e pulsionalità prelinguistica

Infine alcune considerazioni, inevitabili in una partecipazione ad una *Festschrift* in onore dell'amico e collega Lucio Cortella, riguardo al suo ultimo testo, *L'ethos del riconoscimento*. Considerazioni inevitabili, ma anche doverose e obbligate dalla profondità della riflessione che sul tema del riconoscimento Cortella ha ormai maturato attraverso un lavoro quarantennale, a cominciare dai suoi studi sulla Scuola di Francoforte e sulla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* nell'ambito della cultura tedesca della seconda metà del '900. Ciò che intende mostrare Cortella in questo suo ultimo lavoro è che il principio del riconoscimento, come relazione di simmetria intersoggettiva, possa valere come generale principio ontologico dell'accadere e dell'esperire: se per principio ontologico s'intende un principio totalizzante che dà vita in pari tempo alla soggettività individuale e autocosciente, al mondo dell'oggetto in quanto posto e confermato da un agire e da un sapere comune, al mondo della socialità e delle istituzioni come *habitat* di relazioni di reciprocità che trascendono la nostra individualità e nel cui contesto spirituale da sempre nasciamo ed esistiamo. In questo senso il riconoscere, come ciò che precede il conoscere, è un *transcendentale*: vale a dire una struttura relazionale senza la quale non prende forma alcuna esperienza umana. «La caratterizzazione trascendentale ha qui il significato minimale che indica solo l'impossibilità di aggiramento, l'impossibilità di un'alternativa per la nostra forma di vita»¹⁰.

Dire trascendentale significa dire una struttura fondativa immanente e non trascendente. Ed infatti Cortella afferma che v'è una profonda continuità tra il biologico e il culturale nell'umano, fondata proprio sulla permanenza e sulla progressiva valorizzazione di una natura comunicativa come essenza originaria e dunque come condizione permanente di possibilità nella società e nella storia. «Ciò che caratterizza la specifica forma di vita dell'*homo sapiens* – scrive il nostro – è infatti proprio la capacità di comunicare e collaborare»¹¹. E capacità di comunicare significa capacità di mettersi nel punto di vista dell'altro, di assumere ed immedesimarsi con la sua prospettiva. Riprendendo per tal verso la tematica di George Herbert Mead, Cortella esplicita

10. L. CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari, Laterza, 2023, p. 57.

11. *Ivi*, p. 66.

che al fondo di ogni interloquire e comunicare giace un inevitabile riconoscimento dell'altro, come soggettività pensante ed agente pari alla nostra, perché si dà un senso al nostro agire proprio prevedendo ed attendendo la possibile risposta dell'altro. Ma questo significa appunto *taking the attitude of the other*, uscire dal chiuso di una nostra soggettività concepita solo come individuale e saper giocare, invece, il ruolo, anzi i ruoli degli altri: in una socialità per cui l'altro è dentro di noi fin dall'inizio di ogni nostro agire e pensare.

Anzi tanto trascendentale e nello stesso tempo tanto naturale questa implicazione del riconoscimento dell'altro come dimensione della nostra interiorità che per Cortella – seguendo qui le indicazioni della psicologia evolutiva di Michael Tommasello – la comunicazione cooperativa è già presente nel mondo animale delle specie non umane, come avviene con la comunicazione gestuale delle grandi scimmie. Per dire cioè che, ancor prima della nascita del linguaggio vocale, vi sono dei codici gestuali che instaurano un reciproco intendimento tra i partecipanti, facendo nascere un pensiero che, per quanto aurorale, è collettivo e condiviso, animato dall'intendimento che solo attraverso la partecipazione a un gruppo, a un noi, ciascun individuo riproduce se stesso. Ovviamente ci vuole tutto un percorso filogenetico ed ontogenetico perché si passi da una iniziale strategia di scambio di vantaggi utilitaristici e individualistici ad una coscienza di collaborazione cooperativa ma ciò che preme sottolineare, in questa continuità con variazioni tra natura e cultura, è che fin dall'inizio v'è una potenzialità a riconoscere l'Altro come il Sé, che, con la storia della specie umana, si esplicita e si realizza come attribuzione immanente nell'atto linguistico-comunicativo di valori di pari dignità, autodeterminazione e responsabilità all'intera umanità dialogante e disputante. «Il riconoscimento, tuttavia, non consiste solo in un atteggiamento *cognitivo* (la ricorsività riflessiva della nostra mente) ma anche in un approccio *normativo* nei confronti dei partner dell'interazione (la valorizzazione della loro dignità e capacità)»¹².

Eppure ciò che fa difficoltà in questo discorso di Cortella sulla simmetricità del riconoscimento quale *ethos*, quale *habitat* intrascendibile e intrinsecamente normativo del vivere umano, è proprio il passaggio da una socialità come gioco di ruoli, in cui mettersi nei

12. *Ivi*, p. 79.

panni dell'altro è indispensabile per la riproduzione del proprio sé, ad una socialità in cui il valore dell'autonomia dell'altro, nella modalità dell'adesione la più ampia possibile al proprio progetto di vita, è la condizione a che il primo Sé coincida a sua volta con il proprio progetto di vita e sia affrancato perciò dal tossico delle pulsioni di dominio e di manipolazione dell'Alterità.

Vale a dire che prima di poter riconoscere l'Alterità esterna come autenticamente Altra, e quindi non termine di un agire solo strategico-calcolante, il Sé deve riuscire ad includere in sé medesimo quella sua più propria Alterità che è il proprio corpo emozionale. Giacché senza quel riconoscimento del proprio asse verticale, il Sé vedrà l'Altro sempre nell'ottica deformante delle sue proiezioni e delle sue fallaci identificazioni, mosse da scompensi e patologie emozionali. Potrà cioè riconoscerlo come giocatore con cui giocare cognitivamente lo scambio degli interessi e dei vantaggi, potrà riconoscerlo in un quadro di reciproca collaborazione per fini comuni, ma non potrà riconoscerlo e identificarsi con lui attraverso la profondità di quell'empatia emozionale che si dà attraverso parole ma che non nasce dalle parole. Perché il senso ultimo di ogni atto del vivere, a mio avviso, seguendo in ciò la lezione di Freud sul linguaggio, è portato alla luce, e messo in comunicazione con il senso del vivere di tutti gli altri, dal linguaggio e dall'agire comunicativo ma non è generato dal linguaggio. Il senso sta nel corpo pulsionale-emozionale e nella cifra, sempre diversa per ognuno di noi, della sua composizione di bisogni e di affetti, nel suo darsi secondo tendenziale armonia, come luogo del bene, o nel verso della sua tendenziale asimmetria, come luogo del male. Il linguaggio non crea il senso – come ha insegnato il Freud già del saggio giovanile su *L'interpretazione delle afasie* – bensì lo fa solo emergere da un contesto emozionale che non è linguistico-rappresentativo.

Riconoscere tale senso, che è del corpo e di una pulsionalità pre-linguistica, e che viene tuttavia portato alla luce della mente, individuale e collettiva, dal linguaggio e dalla sua prassi comunicativa, è la condizione, io credo, di un'etica del riconoscimento e della socializzazione che si voglia misurare, anche al di là del livello della riflessione già maturato e conquistato da Lucio Cortella, con il valore di una soggettivazione realizzata nella misura più ampia possibile della sua individualizzazione. Ma appunto a tal fine è indispensabile, io ritengo, muovere dall'assunto che nell'opera freudiana sia presente, insieme a

una teoria complessa della mente, una vera e propria filosofia del linguaggio¹³.

Anche perché va detto, da ultimo, che un'etica o una teoria integrale della socializzazione istituita sulla pratica del riconoscimento (nella triplicità dei significati impliciti, come s'è detto, in tale categoria) non può non includere e riconoscere dentro di sé, pena la parzialità e la caduta nell'astrazione, la concezione freudiana dell'ambivalenza pulsionale come struttura originaria e permanente dell'affettività umana. Ossia che *Eros* e *Thanatos* compongono dialetticamente e indissolubilmente uniti il desiderare dell'uomo: *Eros* come desiderio di costruire legami e cooperazione sociale, *Thanatos* come impulso a impedirne la nascita o a distruggerli. Dato che per il maestro viennese, ma ancor più per la sua discepola Melanie Klein, il trovare integrazione di sé nell'altro, se da un lato implica attrazione e desiderio, dall'altro non può non contenere nello stesso tempo invidia e pulsione distruttiva.

Ma appunto è proprio ad un'etica e ad una politica del riconoscimento che va affidato il compito di governare ed aver cura di questa dialettica, affinché il diritto all'esistenza di ogni singolo si integri con la comunità del desiderio e dell'interesse comune.

13. Anche su ciò mi permetto di rinviare ai primi due capitoli freudiani del mio testo *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018, pp. 17-86.



FEDERICA GREGORATTO

PROMESSA DI RICONOSCIMENTO.
UN PICCOLO TEATRO HEGELIANO¹

If love is anything not laid waste by this world it is free. Mine is. Beneath all uncertainties it is sacred in the way of a riot, like the very idea of a song. It has to be dragged kicking and screaming even from the scene of its final insult, for which I too am responsible, not least because I greet with furious exultation the moment it all goes to pieces and I abandon hope and us.

A. NERSESSIAN, *Keats' Odes. A Lover's Discourse*

*...and I don't know how to accept
your freedom, I don't know
what to do with this
precipice, this joy*

M. ATWOOD, *Power Politics*

1. Nei primi anni zero, all'Università Ca' Foscari di Venezia, ho seguito due corsi di laurea triennale che più di ogni altro hanno radicalmente cambiato la mia esperienza del mondo e di me stessa. Entrambi i corsi sono stati tenuti da Lucio Cortella. Il primo era dedicato alla filosofia del diritto di Hegel, ma è stato un passo della *Logica*, scoperto in questo corso per la prima volta, che mi è rimasto impresso come un mistero da indagare filosoficamente: «L'universale è quindi la potenza libera. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di violento, ma come tale che in quello è quieto e presso sé stesso. Come fu chiamato la libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il libero amore o l'illimitata beatitudine...». Il secondo corso era dedicato a Adorno, ai *Minima Moralia* e alla *Dialettica Negativa*. Da Adorno ho imparato molte cose, ma soprattutto questa: che il lavoro dei concetti mai potrà soddisfarci completamente, conciliarci con noi stesse e con il mondo. Il mio lavoro degli ultimi anni, sulla filosofia sociale e la teoria critica dell'amore, di cui qui presento un frammento drammatico, è un tentativo di venire a capo di quelle lezioni.

Personaggi

AUTOCOSCIENZA: una voce della protagonista delle pagine forse più famose e commentate della *Fenomenologia dello Spirito* di G.W.F. Hegel. In questo romanzo di formazione filosofico, è la figura che emerge nel passaggio da un soggetto individuale, inizialmente solo preoccupata di conoscere le cose e il mondo, la *Coscienza* dell'Ante(f)atto, a una soggettività collettiva, costituita da un fascio scomposto e ricomposto di relazioni intersoggettive, intime, letterarie, sociali, storiche. È una figura di passaggio, in divenire, mai davvero conclusa e risolta, una giovane donna che sta diventando adulta, che cerca di scoprire chi vuole essere, una filosofa in erba, forse una variazione della Giulietta shakespeariana (una «fanciulla semplice», «non ancora consapevole di sé e del mondo», che, scrive Hegel nelle *Lezioni di estetica*, toccata dall'amore, s'incendia, diventa un soggetto mosso da «energia», «astuzia, assennatezza»², passione di libertà).

SIMONE: una voce di Simone de Beauvoir (1908-1986), filosofa, romanziere, saggista parigina, che ha svolto un ruolo fondamentale nella definizione di una delle più importanti tradizioni della filosofia europea post-kantiana, l'esistenzialismo. Alla sua originale interpretazione di Hegel, ai suoi saggi, alle sue memorie e corrispondenze, ai suoi romanzi, racconti di viaggio e opere teatrali dobbiamo molte chiavi, ancora in funzione, del pensiero e della pratica femminista.

BELL: una voce di bell hooks (1952-2021), filosofa, intellettuale pubblica, saggista e pedagogista afro-americana, che ci ha insegnato come norme di genere e sessualità si intreccino e mescolano o creano cortocircuiti con questioni di "razza" (*race*). Tra le pensatrici femministe, forse nessuna più di lei ha guardato criticamente, ma anche con speranza e entusiasmo, alle cose dell'amore. Il suo legame con il pensiero esistenzialista non è stato ancora indagato – una traccia che queste pagine provano ad accennare.

2. G.W.F. HEGEL, *Estetica*, t. I, trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Torino, Einaudi, 2014, p. 651.

JP: una voce di Jean-Paul Sartre (1905-1980), filosofo e intellettuale parigino, che ha svolto un ruolo fondamentale nella definizione di una delle più importanti tradizioni della filosofia europea post-kantiana, l'esistenzialismo. Ha scritto opere filosofiche, romanzi e opere teatrali in cui si combinano idealismo tedesco, fenomenologia, marxismo; ha elaborato altresì un'innovativa teoria delle emozioni. È stato il compagno di una vita di Simone de Beauvoir.

Ante(f)atto

COSCIENZA: Sono io solo un puro *Questo*?³ «Dunque, alla domanda: che cos'è l'Ora?, noi rispondiamo per esempio: l'Ora è la notte».⁴ La notte (non) è tenera,⁵ e se arriva mezzogiorno, non è più verità. Deve il mattino ritornare sempre?⁶
Andare a scuola dalle cose
perderle, contorni e profumi evaporano, la loro calda consistenza
gela, spersonalizza. Spariscono.

3. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2001, p. 169. Facendo dire a Coscienza questa frase, presa dall'attacco della sezione sulla certezza sensibile nel capitolo *Coscienza*, mi discosto dalla lettura, per altri versi convincente, di Judith Butler, secondo cui all'inizio della *Fenomenologia* il suo protagonista non c'è, e non arriva tutto in una volta, ma si presenta «a spizzichi e bocconi, mostrando gesti e ombre, sparpagliando indumenti per la strada» (J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 23) Non lascerò inoltre molto spazio all'elemento comico della *Fenomenologia* rilevato da Butler, non all'inizio almeno. Questa Coscienza, e poi Autocoscienza, non ha la sicumera che Butler ascrive al protagonista di Hegel, per cui, anche se «subisce il negativo, non ne è mai inghiottito», e il cui subire ne aumenta i «poteri di sintesi» (*ivi*, p. 25). La protagonista di questo teatrino resta in una situazione di sospensione, ambiguità, incertezza – le cose, e le altre persone, il filo dei dialoghi, le sfuggono.

4. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 173.

5. In *Ode a un usignolo*, in cui John Keats introduce il famosissimo *Tender is the night*, compaiono anche questi versi: «Dissolvermi, svanire via lontano/e quello obliare che tu tra il fogliame/non conoscesti mai./ansia, languore, febbre./qui dove stanno gli uomini ascoltando l'un l'altro il lamento/e gioventù impallidisce, si fa spettro e muore» (J. KEATS, *Poesie*, trad. it. di M. Roffi, Torino, Einaudi, 1983, p. 67).

6. NOVALIS, *Inni alla notte. Canti spirituali*, trad. it. di G. Bemporad, Milano, Garzanti, 1999, p. 13.

Rimango solo *io*. Io (che) faccio esperienza, non importa di cosa, le cose che incontro dipendono da me, e solo laddove si negano si può imparare qualcosa.⁷

Se non le sento, le cose, posso però prenderle: sono forse *questo* puro «accogliere e apprendere»⁸? Se mi muovessi, facessi qualcosa, ci mettersi del mio, potrei sbagliarmi. Percepire le cose è la consapevolezza dell'illusione, «la non verità cade in me»⁹.

L'aria di mezzanotte è gelata, anche se è primavera, ma sono io, è la mia febbre, non è la notte. Nella consapevolezza che posso sbagliarmi

una forza, il mio intelletto, è il potere di guardare al di là delle cose,¹⁰ scorgere un'altra dimensione, non questo e quell'oggetto, ma le leggi che li tengono assieme, le loro affinità, tensioni, elettive.

Corpi che si sollecitano (e solleticano) a vicenda, in uno «scambio reciproco delle determinatezze»¹¹. Il gioco delle forze, dei poteri. Un corpo può sollecitarne un altro solo se da questo viene sollecitato, e viceversa.

Ma che cosa sto guardando, un porno? La realtà dei corpi sta dileguando dietro a questo schermo, in un mondo soprasensibile, alla rovescia. Che cosa sto facendo?

SIMONE: La co(no)scienza dei poteri, dei loro giochi, potrebbe esserti utile in futuro!

Atto primo

AUTOCOSCIENZA: il buio, la solitudine, cosa sto facendo? Cosa sto provando a imparare, di che cosa sto facendo esperienza? Indico,

7. G. W. BERTRAM, *Hegels "Phänomenologie des Geistes". Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart, Reclam, 2021, p. 71.

8. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 193.

9. *Ivi*, p. 195.

10. «La coscienza apprende quindi che ciò che esiste in sé esiste anche nella sua alterità. Questo principio le permette sia di cogliere il fenomeno della Forza, sia, involontariamente, di scoprire se stessa come essenzialmente riflessiva» (J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 33). Involontariamente?

11. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 220.

guardo, metto insieme le cose, ma questo altro – che indico, guardo, connetto – non sono forse io? La verità del mondo, delle cose, sta in me. Sono arrogante, me ne rendo conto.

Il senso lacerante, insostenibile, di non essere abbastanza.

Mi guardo allo specchio, non mi (ri)conosco. Vertigine. Se non sono certa di me stessa, non lo sono delle cose e delle loro relazioni (di forza) che vedo e sento e so. Chi sono io, come posso esserci? Io sono nulla – il mondo, le cose, nulle. Tutto quello che è sostanziale, solido, si dissolve nell'aria fine di quest'alba che non è più notte.

Nella vertigine del dileguare, si apre uno spazio, intorno a me, un pozzo, in cui sprofondare. Ci sono immersa fino alla vita.¹² Chi sono io se non questo essere in vita, nella vita, nella cui vertigine (le) sono indifferente? Io sono nulla perché sono qualcosa,

12. Nella prima parte dell'Atto primo, si parla di uno dei movimenti più oscuri di questa parte della *Fenomenologia*, sui cui gli interpreti non sembrano d'accordo, e per lo più glissano: come si spiega il passaggio dall'ultima parte del Capitolo sulla Coscienza, «Forza e intelletto», alla prima parte del Capitolo sull'Autocoscienza, in cui viene introdotta la «vita»? L'Atto primo comincia con una Coscienza che si rende conto di avere sulle proprie spalle la responsabilità delle varie cose e relazioni che aveva voluto in precedenza conoscere. Coscienza prova una specie di ansia da prestazione, non si sente in grado di fare quello che vorrebbe e dovrebbe, intuisce che la certezza di se stessa le sarebbe indispensabile, ma non può essere certa di sé, di essere un soggetto conoscitivo valido, non da sola. È già qui dunque che (si) intuisce la verità centrale espressa da Hegel in questo capitolo: la conferma di se stessa, di chi ella sia e cosa possa essere e diventare, delle sue capacità (in primis cognitive e conoscitive), del suo potere, sta in altro. Questo altro, come emergerà in seguito, sono altre persone, soggetti autocoscienti (o che cercano di esserlo) come lei. Tuttavia, la sensazione di dipendere da altro è dapprima la sensazione di far parte di un orizzonte più ampio, della vita (che Hegel descrive come «flusso delle differenze», «processo», HEHEL, *Fenomenologia*, cit., pp. 267-268) Non tanto dell'essere in vita, di essere un essere vivente e pertanto desiderante, ma del fatto che la vita umana, e l'insieme di relazioni intersoggettive e sociali, appartengono a qualcosa di più ampio, che li sovrasta. In questo senso, avvalorò qui una lettura naturalista di Hegel e del riconoscimento; si veda per es. I. Testa, *Life and the two-fold structure of domination: subjugation and recognition in Hegel's master-servant dialectics*, in «Intellectual History Review», 31/3, 2021, pp. 427-444. Ma si veda anche F. Neuhaus, *Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord*, in K. Westphal (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 37-54.

ma questo qualcosa è tale perché è niente: sono sacrificabile, nel tutto, la mia morte serve alla vita, e dunque, in definitiva, anche a me stessa. Sono (in)differente, in «esilio ontologico», «malinconica».¹³

Non è importante, dalla prospettiva che non è mia, che ora sento, nel mio non sentirmi, come ciò da cui posso imparare a sentirmi viva. Perché desidero. Sono un essere vivente, voglio restare in vita – ho bisogno di altro, di proteggermi, di nutrirmi, di sentire il mio corpo, che si inspessisce.¹⁴

Il desiderio mi spinge, mi fa vivere, e mi lacera. Cerco di accaparrarmi queste cose di cui ho bisogno, ma non dipende da me. Dipendo da altro. Non sono semplicemente cose (cibo, acqua, un tetto, vestiti)¹⁵: È di un'altra che mi veda, mi tenga, che ho bisogno, è questo che mi ha fatto viva e mi tiene in vita.

Chi è colei che mi permette di continuare a vivere? Un non, un limite, negatività

perché non posso dipendere solo da me stessa – dal mio potere? Ciò che è in mio potere non lo è abbastanza, io non sono abbastanza, ancora e mai.

È di un'altra il mio bisogno, un'altra che desidero, da cui dipendo.

Aspetta, ma mi somiglia. È un'altra me¹⁶ – uno specchio. Soffre ed è lacerata come lo sono io. Ha i miei stessi bisogni – di vita. È un'altra ed è me stessa allo stesso tempo. Lo sento, perché siamo vive entrambe. Avevo desiderato afferrare e mangiare le cose, sono afferrata e mangiata da altro, da un'altra.

13. J. BUTLER, *Soggetti del desiderio*, cit., p. 41.

14. «[L]’essere che desidera è la coscienza che si fa corpo» (J.-P. SARTRE, *L’essere e il nulla. La condizione umana secondo l’esistenzialismo*, trad. it. di G. Del Bo, Milano, il Saggiatore, 2002, p. 440).

15. «L’autocoscienza può ottenere l’appagamento solo quando l’oggetto stesso compia in sé questa negazione» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 271).

16. Una «duplicazione dell’autocoscienza»? (*ivi*, p. 273).

La riconosco? Mi riconosce? È uno specchio che si muove, un'immagine di me, ma che non posso afferrare. La riconosco, nel suo essere altro, nell'avere un corpo e una voluttà e volontà che non è la mia. Dipende da lei. Io dipendo da lei. Lei, però, parrebbe dipendere da me.

Sono fuori di me, e lei, pure.¹⁷

Mi sono persa nei suoi occhi, sono gli occhi in cui mi vedo (una nuova me?) Chi, cosa, vede lei?

È terribile. Come ci sono finita, qui? Via, via, il mio essere-altro, la mia dipendenza da lei, non va bene, non ci riesco (no? Al di fuori di questa dipendenza, senza l'altra, non tornerò a essere nulla?)

Via, mi smargino da questo turbine, dall'abbraccio, torno in me – e lei, eh, fa lo stesso.

Eppure, ci desideriamo ancora. La desidero, ma non la posso avere, se lei non vuole. Non ho alcun potere su di lei, non ne ha lei su di me. Probabilmente ci sarà arrivata anche lei. Sta succedendo qualcosa di simile al gioco delle forze, ma ora questi corpi siamo noi.¹⁸ Non stiamo girando un porno, questa è la vita vera.

Che si fa? Sono io a dover cedere? Ma aspetto che lo faccia lei? E se non lo fa? Io non posso fare niente, sta a lei. Come sta a me. Annuso la stessa paura, la stessa vertigine.

Certo potremmo – *riconoscerci*, ora, in questa notte che è già giorno: io sono lei, lei è me, lo sento, lo sente, sento che lo sente, è una possibilità, di gioia, grazia. Potremmo riconoscerci come uguali – animate dallo stesso desiderio, sprofondare, vederci, annusarci nello stesso corpo,¹⁹ eppure differenti, altrimenti non lo sentiremmo, non ne saremmo consapevoli. Se ci lasciamo andare, nello stesso momento, tutto andrà bene: «lo sbocciare delle carni,

17. «Per l'autocoscienza, dunque, si dà un'altra coscienza. Essa è uscita *fuori di sé*» (*ivi*, p. 275)

18. *Ivi*, p. 277.

19. Una «incarnazione reciproca»? (J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 442).

una contro l'altra, ed una per l'altra, è il vero fine del desiderio». ²⁰
Affondiamo nei nostri corpi, insieme, e, così, nel mondo.

Entrambe vogliamo essere viste, rassicurate, accarezzate, toccate, annusate, tenute, prese in quello che siamo – non lo possiamo forzare, ma la fiducia che l'altra lo possa e voglia fare è radicata in questo riconoscimento di affinità (elettiva, chimica, naturale? ²¹), o potrebbe esserlo. Sta a me, è una mia decisione – ora sento e vedo cosa può essere questa libertà, che io sono, e che lei allo stesso modo è, la libertà nel riconoscere la mia dipendenza dall'altra. Nel lasciar cadere la mia volontà di controllarla, nell'abbracciare la fiducia che anche l'altra, come me, perché è un'altra me che sono io, desidera la stessa cosa – posso trovare quello che sto cercando? La rassicurazione di poter stare in vita, farne sbocciare un altrimenti. È indifferente, per la Vita, ma non lo è per lei, non per me.

Non ci credo, non mi fido.

È meglio giocare all'*hard to get*. ²² Non mi importa di te. E dunque neppure di me. Non ci tengo alla mia «vita». ²³ Ce la faccio da sola. Ora te lo dimostro.

Una di noi due si sottometterà, cederà. Vincerà, otterrà ciò che vuole. *Volevo trovare me stessa, ho trovato l'amore*, no, solo una sua promessa, nel riconoscimento di essere uguali e diverse, un desiderio di libertà, di essere viste e tenute in questa libertà.

20. *Ivi*, p. 448.

21. Il riferimento è naturalmente a J.W. GOETHE, *Le affinità elettive*, trad. it. di U. Gandini, Milano, Feltrinelli, 2013, pubblicato originariamente solo due anni dopo la *Fenomenologia* hegeliana.

22. «Questa apertura all'altro, implicita nel desiderio, rivela anche un lato opposto. L'altro è desiderato e bramato non per sostenerlo, aiutarlo, promuoverlo, ma – al contrario – per affermare il dominio del proprio sé su di lui. L'apertura del soggetto si risolve dunque in una chiusura in se stesso, cioè nella sua autoaffermazione, rispetto alla quale l'altro viene ridotto a mero strumento, mezzo con cui ritornare a se stesso» (L. CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, Bari, Laterza 2023, cap. 2).

23. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 279.

Meglio non credere e cedere alla promessa, non lasciarsi andare. Tu devi essere mia, darmi quello di cui ho bisogno. Me lo dai, il riconoscimento che sono quello che sono. Che sono questa certezza, questo potere. No, non era però quello che volevo. Non così.²⁴

SIMONE e BELL: Stavi cercando te stessa, hai incontrato lei, un altro (come) te, il tuo specchio?, ma non sei riuscita a riconoscerla, non eri pronta, non lo era lei.

La lotta, una rinuncia (cinica, o realistica) alla promessa di riconoscimento nell'altra e dell'altra e attraverso di lei, oppure la sua verità (per il momento)?

Nel mondo del dominio, in una società dominata dalle gerarchie (insostenibili, contraddittorie) del potere, bisogna lottare, non si può fare l'amore, non ancora.

AUTOCOSCIENZA: cosa sto facendo? Scrivendo un diario della seduttrice?

Atto secondo

JP: In questo fondo, al termine della notte che (non) si fa giorno, il conflitto è il senso originario del nostro stare insieme. L'amore è conflitto, ecco.²⁵

SIMONE: Ecco che ricominci.

JP: Abbi pazienza, vorrei solo cercare di dirti di che cosa ho bisogno, dare forma ai miei desideri. Il tuo sguardo dà «forma al mio corpo nella sua nudità»²⁶. Le tue carezze fanno nascere la mia carne, sotto le tue dita si scolpisce e produce. Mi possiedi, sono tuo. Mi fai essere. Per questo ti devo prendere, devo cogliere il segreto che io sono e solo tu possiedi, non posso lasciarti andare via con quello che sai di me, e che forse mai saprò fino in fondo.

24. «[T]ale negazione, dunque, non ha quel significato del riconoscimento di cui siamo alla ricerca» (G.W.F. HEGEL *Fenomenologia*, p. 281).

25. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 416.

26. *Ivi*, p. 414.

SIMONE: non sei mio, tu sei tu, e io sono io. Sei libero, sono libera.

JP: allora ti devo toccare nella tua libertà.

SIMONE: sono qui.

JP: sei qui, libera, io esisto nella e per la tua libertà, e «non ho nessuna sicurezza, sono in pericolo in questa libertà».²⁷ Come faccio a prenderti, e a lasciarti libera?

SIMONE: perché questa ansia? Sono qui, sei qui, e siamo liberi.

JP: ma poi cosa vuol dire desiderare, amare liberamente? Non si sceglie il desiderio, di continuare a desiderare²⁸. Non ti ho scelta swippando tra i profili Tinder.

SIMONE: puoi scegliere che cosa fare di questo desiderio, del viaggio (al termine della notte, dell'amore) in cui ci siamo trovati. Cosa vuoi che io faccia?

JP: voglio essere il tuo oggetto.

SIMONE: scopiamo, infine (al termine di questa notte)?

JP: sì, ma non usarmi semplicemente come strumento del tuo piacere, non un «oggetto qualsiasi»²⁹. Voglio essere tutti gli oggetti, il loro insieme, nel mondo, il tuo mondo, ciò in cui accetti di perderti, in cui abbandoni la tua libertà, come una valigia dimenticata sul binario, mentre viaggiamo insieme. Il limite della tua libertà, questo desidero essere.

SIMONE: credo che mi giri un po' la testa: volevi farti oggetto per me, ma un oggetto non ha tali pretese. Sembra che questa storia ti stia stretta, che tu non possa fare a meno di atteggiarti da soggetto.

27. *Ivi*, p. 416.

28. *Ivi*, p. 417.

29. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 279.

Volevi essere il mio schiavo, e nel farti schiavo sei diventato il mio padrone? Hai riconosciuto la mia libertà, ora non ti piace più?

JP: Non è questo il gioco, dai. Un padrone esigerebbe solo “implicitamente” e “lateralmente” la libertà della schiava...

SIMONE: nel negarlo, stai affermando che questo sia proprio il gioco a cui stiamo giocando, schiava e padrone.

JP: io esigo prima di tutto la tua libertà,³⁰ per me è essenziale.

SIMONE: però mi stai dicendo che cosa fare di questa libertà (ma in fondo, te l'avevo chiesto io). Come puoi esigere una libertà?

JP: Voglio essere per te «valore assoluto»,³¹ pormi al di là di ogni sistema di valori posti da altri ... la condizione del sorgere del mondo.

SIMONE: Ora stai esagerando.

JP: Prima di innamorarci, eravamo inquieti per la «protuberanza ingiustificata, ingiustificabile» che sentiamo essere la nostra esistenza. Ci sentivamo fuori posto, o di troppo. Ma «ora sentiamo che questa esistenza è ripresa e voluta nei suoi minimi particolari da una libertà assoluta che essa condiziona nello stesso tempo – e che proprio noi vogliamo con la nostra libertà». Non è tale del resto la gioia e la grazia dell'amore, sentirci giustificati di essere al mondo³²?

SIMONE: Oh...

JP: No, no, dimentica quello che ho detto, è una gioia impossibile. Farsi l'uno il corpo dell'altro, una stupidaggine. «L'amato non può voler amare»³³. Posso solo provare a sedurre...³⁴

30. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 420.

31. *Ivi*, p. 419.

32. *Ivi*, p. 421.

33. *Ivi*, p. 422.

34. *Ivi*, p. 446.

SIMONE: Ma infatti, credo di aver sentito il trillo del tuo telefono, guarda, sarà un nuovo match su Tinder.

JP: ehm...

SIMONE: Comunque, ti sbagli, caro mio.

JP: Desideravo il tuo amore, ma ora, se mi ami, mi deludi: esigevo da te che potessi fondare il mio essere come oggetto, privilegiato, restando una pura soggettività di fronte a me. Ma se mi ami davvero, allora io divento il tuo soggetto, e tu sprofondi nella tua oggettività di fronte a me³⁵. Volevo perdermi nella tua carne, indugiare lì, non agire più, squagliarmi nel languore delle nostre braccia, ventri, ma tu mi hai amato, ho dovuto agire, ti ho fatto delle cose, tu ne hai fatte a me³⁶.

SIMONE: insomma, ti deludo perché ho fatto esattamente quello che volevi, perché lo abbiamo fatto insieme. Non è un po' troppo pretendere – da te, da noi – di stare in questa tesa contraddizione, in questo circolo vizioso? Proviamo a riposarci, scioglierci, sciogliere questo casino: «*farsi oggetto, farsi passiva*, è tutta un'altra cosa dall'essere un oggetto passivo»³⁷. Non sto dormendo, non sono morta, non sono l'Odette o l'Albertine di turno (ma credo di sapere, ahimé, quanto *Alla ricerca del tempo perduto* sia stata importante alla tua, alla vostra educazione sentimentale). Eppure c'è in me «uno slancio che senza posa cade e senza posa si rinnova: è lo slancio che cade a creare l'incanto in cui si perpetra l'amore».³⁸ È un equilibrio, tra ardore e abbandono. Ma si può rompere facilmente, e a causa del tuo desiderio, che è, mi dispiace ma devo dirtelo, tradizionalmente maschile: invadente, minaccioso, dominante, a senso unico.

35. *Ivi*, pp. 426-27.

36. *Ivi*, p. 450.

37. S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Milano, il Saggiatore, 2002, p. 435.

38. *Ibidem*.

JP: non sono io, è che l'amore è un ideale contraddittorio³⁹, non ci si può liberare dal desiderio di essere liberi, di essere soggetti, che è insieme desiderio di lasciar andare questa libertà, diventare oggetti (anche se di tipo speciale).

SIMONE: Se riesci a vederci solo come una relazione tra un soggetto e un oggetto, che sia io o sia tu il soggetto o l'oggetto, è perché non riesci a metterti dal punto di vista di un'altra, dal mio punto di vista.

Atto terzo

AUTOCOSCIENZA: JP assomiglia un po' al seduttore di Søren Kierkegaard, che stalkera Cordelia, tesse con pazienza e sapienza calcolatrice la tela in cui irretirla, ammette di volere che lei cada nelle sue braccia come per "necessità naturale", una sorta di gravità, ma allo stesso tempo pretende che lei lo faccia liberamente, come uno "spirito" che gravita attorno ad un altro "spirito"⁴⁰. Amare è volere due cose che si contraddicono? Non è questo invece solo volontà di potenza, il potere di superare addirittura il principio di non contraddizione? Un'arroganza, un delirio di onnipotenza...

SIMONE: eppure da questa contraddizione, come da molte altre, possiamo imparare qualcosa. La contraddizione è insostenibile. Ci dice che un altro amore è possibile? Forse. Essere amanti, insieme, e non l'uno amante l'altra amata, amanti e amati, amate allo stesso tempo. Dare e ricevere insieme⁴¹, in uno stesso movimento. Nello stesso sprofondare, crescere, trasformarsi. In un fosso, un solco di fango e sole, in cui rotolarci abbracciati, quando ce lo chiediamo⁴². Giocare a sedursi, usare il proprio potere, ma non per manipolare e soffocare, ma in modo lieve, dolce, forse creativo. Un

39. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, p. 426.

40. S. KIERKEGAARD, *Diario del seduttore*, trad. it. di L. Redaelli, Roma, Newton Compton, 1993, p. 49.

41. S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, cit., p. 456.

42. Per questa immagine, si veda una delle prime lettere di Simone a Nelson Algren, S. DE BEAUVOIR, *A Transatlantic Love Affair. Letters to Nelson Algren*, New York, The New Press, 1997, p. 33.

amore così *potrebbe essere*, ma non è, non ancora, per noi, uomini e donne sufficientemente convenzionali, nella situazione attuale.

AUTOCOSCIENZA: quale situazione?

SIMONE: la situazione in cui noi esseri umani abbiamo sostanzialmente solo due possibilità, a esclusione reciproca, e che non sta tra l'altro a noi scegliere. Se diventiamo uomini, arriviamo a essere il centro da cui guardare e dominare il mondo, il centro da cui muoverci, eventualmente da cui liberarci. Se diventiamo donne, ruotiamo intorno a altri centri, protese verso altro da cui aspettarci consistenza, salvezza. Quando siamo (in) noi, ci troviamo a sprofondare nelle sabbie mobili di un corpo che non riusciamo mai veramente a rivendicare come nostro, che troviamo informe, o ridicolo, sbagliato, a meno che non lo lasciamo forgiare secondo i desideri di altri, di un altro, di altro⁴³.

AUTOCOSCIENZA: Ma in questa situazione, la contraddizione di cui diceva JP, e che a me pareva insincera, in malafede, o comunque non vera, non si dà: qui la donna è sempre oggetto, l'uomo sempre soggetto. L'amore non sarebbe allora più contraddizione, lotta, ma tranquillo dominio e sottomissione – qualcosa di vantaggioso per entrambi, a ben pensarci, se le cose filano lisce. Io, donna, sognandomi con gli occhi di un uomo, riuscirei a trovare, grazie a lui, in lui, un qualche «possesso» di me stessa.⁴⁴ La mia esistenza sarebbe giustificata, potrei uscire dall'alienazione. E gli uomini – come non gioire per un simile dono, il potere di donare la libertà?

SIMONE: pensi di poter trovare te stessa tramite un altro? Affidare ciò che hai, potresti avere, di più prezioso, la libertà, a un altro? Non illuderti. È pericoloso.

43. Si può discutere su quanto questa *descrizione* beauvoiriana della dicotomia *donne* (cis) e *uomini* (cis) sia ancora valida 74 anni dopo *Il secondo sesso*. A leggere per esempio Eva Illouz, la più famosa sociologa contemporanea delle relazioni affettive, sembrerebbe ancora abbastanza valida.

44. S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, cit., p. 746.

AUTOCOSCIENZA: ma non è questa in fondo la promessa del riconoscimento? Riuscire a sentire e comprendere chi siamo e cosa vogliamo diventare, grazie ad un altro?

SIMONE: ok, ma a due condizioni. Primo, che questo altro abbia lo stesso tuo bisogno, desiderio, e sia disposto a dimostrarlo, ad agire di conseguenza. Secondo, non bramare questo riconoscimento solo o soprattutto da un *altro*, da un uomo, ma da altri e altre. Del resto, le cose dell'amore non filano mai lisce, o non necessariamente. La lotta cristallizzata in dominio, in sottomissione, è una situazione senza pace, e instabile. Non è necessaria – non *ha la forza delle cose*⁴⁵.

AUTOCOSCIENZA: Se donne e uomini diventassero diverse, se non ci fossero più queste donne e questi uomini, se non ci fossero più soltanto donne o uomini...

SIMONE: ... la promessa di riconoscimento potrebbe essere mantenuta. Potremmo conoscere, ognuno a modo suo, una gioia comune, una volontà singola che però ha origine nelle altre e negli altri, «il riconoscimento dell'io e dell'altro» si compierebbe «nella più acuta coscienza». L'alterità, la sfuggevolezza, l'impossibilità di controllo, resterebbero, ma senza ostilità, o pericolo (anche mortali)⁴⁶. Saremmo simili, e diverse, la differenza sarebbe fonte di meraviglia, la somiglianza di fiducia⁴⁷. Ma perché questo avvenga un mucchio di cose dovrebbero cambiare: le nostre identità di genere e sessuali, le nostre idee sulle relazioni e sulle emozioni, e tutta una sfilza di strutture materiali, economiche.

JP: se posso intramettermi, no, anche in un mondo liberato dal patriarcato saremmo sempre in balia di una lotta, perché se io sono soggetto e riconosciuto come tale tu non puoi che essere un ogget-

45. ...a differenza di una vita spesa a cercare di capire, districarsi, rinegoziare le tante relazioni di dominio in cui ciascuna si trova immersa, S. DE BEAUVOIR, *La forza delle cose*, trad. it. di B. Garufi, Torino, Einaudi, 1997.

46. *Ivi*, p. 768.

47. *Ivi*, p. 460.

to, e se invece diventi un soggetto, sono io a farmi oggetto – con profonda delusione, di entrambi.

SIMONE: io invece credo sia possibile, con un po' di empatia, riconoscersi da soggetti, come soggetti. Non per fuggire, ma per diventare ancora più noi. In un mondo almeno un po' più libero dal dominio (degli uomini), avremmo uguali poteri, e potremmo litigare, resistere, sottrarci alla presa quando stringe troppo, alle dipendenze pericolose. Starebbe a entrambi riaffermare la propria indipendenza, per poi lasciarci andare, ancora e ancora, a noi. Certo, il conflitto non è sempre gioco, non è divertente, ma potrebbe insegnarci qualcosa, a espanderci, a trasformarci, nel caso, a inventare nuove forme, in noi e nel mondo⁴⁸.

AUTOCOSCIENZA: il vostro disaccordo, JP e Simone, mi pare ora un bene, che è come soggetti che vi state tenendo testa vuoi due.⁴⁹ Il vostro litigio mi pare ora uno spazio che prefigura un al di là del dominio. E poi solo attraverso la lotta la situazione può cambiare, non tanto per voi, ma per tutte noi che proviamo a imparare, e a lottare anche in altri luoghi.

BELL: sì, la lotta per cambiare la società, ma la lotta nell'amore? JP e Simone sono forse amanti, ma si amano davvero? L'amore, io credo, non è conflitto, neppure conflitto per superare un'assenza di conflitto, o conflitto che apre sull'altrove⁵⁰. L'amore comincia dove finisce il dominio, fuori dal dominio. Dove c'è potere, e lotta, non ci può essere amore. L'amore è cura, impegno, fiducia, responsabilità, rispetto e conoscenza⁵¹. Ma per viverlo così, dobbiamo capire che non abbiamo ancora capito niente, o molto poco, dell'amore⁵².

48. *Ivi*, p. 766-767.

49. Su questo punto insiste bene L. CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, cit., cap. 3.

50. B. HOOKS, *Tutto sull'amore. Nuove visioni*, trad. it di M. Cornalbia, Milano, il Saggiatore, 2022, p. 103.

51. *Ivi*, p. 99.

52. *Ivi*, p. 23.

AUTOCOSCIENZA: mi sembrava che per te, Simone, anche in una situazione idealmente liberata dal dominio degli uomini sulle donne, una certa lotta tra amanti sarebbe inevitabile. Non il circolo vizioso e disperato di cui diceva JP, ma uno spazio che si apre, forse di sperimentazione, in cui poter trovare il proprio modo individuale di essere ed esistere, anche in virtù di incomprensioni e tensioni.

SIMONE: forse, ma sono a disagio a parlare del *come se*. A muovermi su un piano concettuale ideale. Il sessismo, anzi l'eterosessismo, è il nostro presente, forgia i nostri corpi e desideri, imprime una direzione alle nostre emozioni e convinzioni. Mi chiedo, qualche volta, che senso abbia parlare di amore, oggi. Se non sappiamo ancora come si fa a fare l'amore, non è perché non abbiamo ancora capito che cosa voglia dire, come suggeriva bell, ma perché non abbiamo ancora cambiato questa società.

BELL: a lungo io sono andata alla ricerca dell'amore come cura alle mie ferite. Per un lungo periodo, prima di arrivare ai quaranta⁵³, non solo non mi sono mai sentita veramente amata, peggio ancora: mi sono sempre sentita costitutivamente non-amabile, non-desiderabile. Non senza condizioni almeno, non senza piegarmi a ciò che altri e altro pretendevano e desideravano da noi. Io credo che Simone stesse dicendo questo: amore è promessa di riconoscimento, ma non di quello che siamo qui e ora, secondo identità costruite con mattoncini che non abbiamo raccolto noi (questa donna, di questa nazionalità, con questo colore della pelle, un'età, e tutti gli altri aspetti del mio corpo). Quello che desideriamo da coloro che ci amano è una loro espansione, che faccia crescere anche noi. Quello che cerchiamo negli occhi, nelle carezze dei nostri amori è l'anticipazione di quello che ancora non siamo ma vorremmo e potremmo diventare. Il riconoscimento non di un dato ma di una possibilità del divenire, una finestra socchiusa su un futuro radicale.⁵⁴ La spe-

53. B. HOOKS, *Communion. The female search for love*, New York, Harper Collins, 2002, p. 90.

54. Forse almeno in questo senso l'amore ha a che fare con la poesia, almeno secondo le parole di I. TESTA, *Autorizzare la speranza. Giustizia poetica e futuro radicale*, Interlinea, Novara, 2023.

ranza, radicale, che va alle radici del nostro essere, in un futuro che ancora non vediamo, che non c'è, ma potrebbe essere. Per noi, per le nostre società, collettività politiche, fragili e preziose. Perché è in questa speranza che si dischiude, diventa concreta, la vita della libertà.

AUTOCOSCIENZA: eppure io vorrei anche essere amata per *questo* che sono, qui e ora, a prescindere dai desideri di tutti gli altri e di altro, di tutto il resto. Desidero sentire che va e vado bene così, semplicemente. Desidero il desiderio che io sia io.

BELL e SIMONE: sì, ma il riconoscimento duplice – l'accettazione radicale e amorevole di chi siamo, ora e così, e allo stesso tempo la prefigurazione di chi siamo diventando – lo dobbiamo ancora imparare. Dovremmo espanderci, per comprendere questo riconoscimento.

BELL: in una società dove gli uomini dominano sulle donne, gli uomini bianchi sulle donne di ogni colore, sulle donne che rifiutano l'amore – violento, dominante – degli uomini, sulle donne che non si sentono donne, su tutte le persone che rifiutano le identità dominanti di genere, in una società dominata dal capitale, da vecchie e nuove forme di colonialismo e imperialismo, l'amore, ho imparato, si può trovare solo se abbiamo il coraggio di reinventarlo. E questo è tanto più importante nei luoghi, e nei momenti storici, in cui le donne sembrerebbero aver acquisito finalmente un certo potere. In queste circoscrizioni, ho notato, molte donne, soprattutto femministe, vogliono disfarsi dell'amore, come di un vecchio vestito, troppo largo o troppo stretto. Perché le renderebbe deboli, dipendenti, goffe⁵⁵. Ecco, questo, io credo, è il segno che i residui del dominio maschile sono ancora lì, è il sacco che buttato fuori dalla porta rientra dalla finestra, un nuovo vestito che sembra più comodo ma non lo è.

AUTOCOSCIENZA: il femminismo non può rinunciare al discorso sulle cose dell'amore, ci stai insegnando?

55. B. HOOKS, *Communion*, cit., p. 149 ss.

BELL: esattamente. Questo discorso è importante perché bisogna trovare nuove parole. Per esempio, dobbiamo smettere di pensare al sostantivo e cominciare a parlare di come si fa a fare l'amore e ad amare. L'amore è un verbo: è un'intenzione, un'azione, qualcosa che si fa (e non si limita a dire o declamare), un atto di volontà. E la volontà implica una scelta. Scegliamo di amare, cioè scegliamo di fare quelle cose in cui le nostre intenzioni e emozioni diventano concrete, visibili, si fanno mondo⁵⁶.

JP: su questo sarei d'accordo pure io...

AUTOCOSCIENZA: il problema però rimane: come inventare e realizzare nuove pratiche di amore se siamo ancora condizionate da vecchie abitudini?

BELL: a differenza di Simone, io non credo che per reinventare l'amore dobbiamo aspettare la rivoluzione. Parafrasando Marx: amare (diversamente) è già una rivoluzione⁵⁷.

JP: sì, perché le emozioni sono già, in un certo senso, scelte, azioni, o almeno proto-scelte, proto-azioni. Quando proviamo qualcosa, e ne siamo consapevoli, stiamo già agendo, interveniamo nella realtà⁵⁸.

AUTOCOSCIENZA: quale il limite allora a ciò che si fa e si può decidere di fare per amore? bell, l'amore come verbo non ci garantisce molto in questo senso. Possiamo sempre scegliere di sottometterci⁵⁹,

56. B. HOOKS, *Tutto sull'amore*, p. 28.

57. In una lettera datata marzo 1843, e pubblicata nei *Deutsche-Französische Jahrbücher* nel 1844, Marx ribatte a Arnold Ruge, che avrebbe sostenuto che una rivoluzione non può dirsi motivata da un sentimento di vergogna (in questo caso, dalla vergogna, *Scham*, che proverebbe il popolo tedesco per non aver seguito in alcun modo l'esempio dei francesi): «la vergogna è già una rivoluzione»!

58. J.-P. SARTRE, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, trad. it. di N. Pirillo, Milano, Bompiani, 2004.

59. Su questo, si veda la brillante ricostruzione e attualizzazione del pensiero di Simone de Beauvoir di M. GARCIA, *We are not born submissive. How patriarchy shapes women's lives*, Princeton, Princeton University Press, 2021.

scegliere amanti che ci fanno male, scegliere qualche forma di alienazione travestita da libertà⁶⁰.

BELL: l'importante è che questa trasformazione parta da noi, da un desiderio per noi stesse, dalla scelta di amare noi stesse come non avremmo mai creduto possibile. Stavi cercando te stessa, Autocoscienza, la certezza di te stessa, hai trovato l'amore, o solo una sua promessa. Forse, in fondo, al termine di questa notte, hai trovato te stessa, la tua libertà.

SIMONE: come si fa a imparare l'amore per noi stesse se non siamo mai state amate? Se non siamo ancora libere? L'amore di sé lo impariamo da altri, altre, altro, nelle relazioni in cui capita di trovarci (e non solo relazioni d'amore). Non si può imparare ad amare se stesse senza che altre e altri ci abbiano dapprima riconosciute nella forma dell'amore. Il riconoscimento, l'amore, è faccenda plurale, collettiva, una storia di specchi. Una disgrazia, una grazia, una speranza.

AUTOCOSCIENZA: sono io un puro *Questo*, per altre, altri, altro...

60. F. GREGORATTO, *Qualcosa sul tutto dell'amore*, in «Le Parole e Le Cose», 2022, <https://www.leparoleele cose.it/?p=45515>.

La concezione riduzionistica della realtà dipende dalla capacità di prospettare un elemento, un dato di partenza, un ente dal quale possa svilupparsi – in modo scientificamente prevedibile e verificabile – quanto esiste. La gran parte delle teorie filosofiche e dei connessi modelli scientifici si è impegnata da sempre in tale direzione. Da un lato questo si è tradotto in concezioni di tipo materialistico, dall'altro in concezioni di tipo spiritualistico. In ogni caso la questione è stata affrontata immaginando che da uno stato A dipendesse uno stato B e, viceversa, che uno stato B conseguisse da uno stato A, secondo una linea temporale irreversibile.

Così ogni sforzo è stato espresso in vista di una esplicazione della realtà e del suo sviluppo in chiave deterministica, tale che intorno a essa si ritrovasse di volta in volta il consenso o, quantomeno, l'intesa¹. Ovviamente si dà per scontato che la gestione dell'“indeterminato” non possa realizzarsi che tramite la sua traduzione in qualcosa (una struttura, una serie di enti determinati, un linguaggio significativo) che l'uomo possa capire in quanto fisicamente e socialmente individuato. Ciò accade anche nel momento in cui, oggi, la teoria quantistica mira a riferirsi direttamente all'indeterminazione e a evidenziarne l'irriducibilità.

1. Sul tema della relazione tra ‘realtà’, sua ‘concezione’ e ‘intesa’ implicante il rapporto tra gli umani si è sviluppata molta parte della ricerca filosofica contemporanea. Lucio Cortella, nella sezione conclusiva del suo volume intitolato *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Roma-Bari, Laterza, 2020, ne approfondisce alcuni punti chiave richiamandosi tra l'altro alla teoria critica e dell'agire comunicativo di J. Habermas. Rinvio alle pagine 417-37, in cui ritornano concetti filosofici fondamentali quali ‘verità’, ‘azione’, ‘razionalità’, ‘intesa’.

Vorrei concentrarmi su una concezione filosofica antica, elaborata in modo completo già in epoca greca, che si mostra particolarmente interessante anche oggi e che va ben al di là del modello atomistico epicureo, punto di partenza innegabile anche della moderna fisica delle particelle.

Mi riferisco allo stoicismo e al suo modello di fisica materialista che non prevede l'atomo e tutte le conseguenze "meccaniche" che ne derivano².

L'atomo era inteso da Epicuro come entità solida, compatta, unitaria, dotata di peso e perciò di movimento in uno spazio vuoto: un ente che peraltro ha la capacità di aggregarsi ad altri enti/atomi secondo la casualità di scontri e avvicinamenti/allontanamenti che poi – paradossalmente – determinano in modo consequenziale e "scientificamente" spiegabile la realtà che conosciamo.

Ebbene: a questo ente – agli atomi – gli Stoici contrappongono la *materia/pneuma*: un'entità fisico-materiale dotata di *logos*³, cioè di una sua propria razionalità⁴.

2. Com'è noto degli Stoici antichi ci sono pervenute solo testimonianze più tarde. Sono state raccolte da H. VON ARNIM, negli *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit H. A. Stuttgart, Teubner, I (1905), II-III (1903), IV (conscriptis M. Adler, 1924); ed. stereotypa, *ibidem* 1978-1979; trad. it. di R. Radice, Milano, Bompiani, 2002. Accanto va posta la sezione sullo stoicismo in A.A. LONG, D. SEDLEY (eds.), *The Hellenistic philosophers*, I: *Translation of the Principal Sources with Philosophical Commentary*; II: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

3. Secondo Alessandro di Afrodisia, il cuore della dottrina fisica di Crisippo è il πνεῦμα e la commistione (κρᾶσις) di elementi che lo costituisce; cfr. *mixt.* 216.14-17: ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὅφ' οὗ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν, «(Crisippo) sostiene che la sostanza del tutto sia unitaria, completamente attraversata da un certo pneuma dal quale è tenuta insieme e la compatta e fa sia che sia in accordo completo con esso». In pratica, non è possibile considerare separatamente i due elementi che compongono la realtà: la materia (con la sua passività) e ciò che la anima (con la sua azione attiva). Cfr. D. SEDLEY, *Hellenistic Physics and Metaphysics*, in K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 355-411: 384-395.

4. Ci si può chiedere cosa sia questa 'razionalità' e quanto lontana essa sia da quella che oggi potremmo chiamare "informazione determinante" presente nelle cellule e, forse più in generale, nella materia. Rinvio ai recenti lavori di F. FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Milano, Mondadori, 2022, pp. 78-127; G. TONELLI, *La materia. La magnifica illusione*, Milano, Feltrinelli, 2023, in particolare alle pp. 148-181.

Per gli Stoici è chiaro che lo sviluppo della realtà non è casuale, ma possiede una sua logica interna. Questa logica interna ha la forza di esplicitarsi: cioè è in grado di far sì che la *materia/pneuma* non sia statica, amorfa, dipendente da fattori esterni; piuttosto ecco che essa mostra una sua direzione di trasformazione. È una direzione che ha una sua logica e che determina un ordine nella disposizione della realtà universale. Non è un caso che lo stoicismo avverta la realizzazione di questo ordine come una vera e propria οἰκείωσις, una situazione in cui ogni elemento della realtà, evolvendo, si sente pur sempre a casa⁵. Οἶκος è la casa, ed ecologia (la disciplina scientifica oggi in primo piano) è appunto una ‘traduzione’ moderna dell’idea che tutti si abiti la stessa casa e tutto l’universo abbia un suo ordine prefigurato al quale è *meglio* far riferimento. Addirittura un ordine prefigurato al quale *non è possibile* non adeguarsi, un ordine che si configura come l’autentico destino rispetto al quale si sviluppa la vicenda storica dell’universo e dello stesso uomo che lo abita.

Ebbene, il modello stoico prevede la diversità delle forme in cui il *pneuma* via via si esplicita: l’uomo stesso appartiene al *pneuma*, è attraversato dal *pneuma*; l’uomo, in modo estremamente più evidente di quanto non accada in altre entità materiali, ‘avverte’ questo suo appartenere e ‘percepisce’ in sé la *tensione* a realizzare pienamente questo suo appartenere.

Va ribadito: più di quanto accade negli altri animali, più di quanto accade nelle piante o nella roccia, l’uomo “avverte il suo appartenere all’universo” e “percepisce in sé la *tensione*” affinché l’appartenere si realizzi.

È immediato evincere, da questo approccio, un’implicazione sociale chiara: solo allorché ciascun uomo riuscirà a cogliere il senso del suo appartenere al mondo (e dunque capirà qual è il suo destino) potrà ritrovare il modo più adeguato per realizzarsi⁶, riconoscerà il ruolo suo

5. Quanto alla dottrina stoica dell’οἰκείωσις mi limito a rinviare ai lavori di T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiōsis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus, Aarhus University Press, 1990; R. RADICE, «Oikeiōsis», *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000; CHANG-UH LEE, *Oikeiōsis. Stoische Ethik in naturalphilosophischer Perspektive*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2002; R. BEES, *Die Oikeiōsislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

6. *Fin.* 5.15-16: «Quando avremo accertato i fini delle cose, conoscendo il confine ultimo del bene e del male, avremo scoperto una mappa della vita (*inventa vitae via est*),

e quello degli altri uomini esistenti, ritroverà l'equilibrio per rapportarsi agli enti dell'universo intero al quale appartiene.

Se nell'ambiente greco tutto questo si traduceva senza soluzione di continuità nelle relazioni sociali e nell'organizzazione della *polis*, nell'ambiente romano si apriva alla dimensione di una *res publica* e poi di un *impero* di estensione globale. Non è un caso che le più esaurienti informazioni relative a questa dottrina ci arrivino da Cicerone (nei libri terzo e quinto del *De finibus bonorum et malorum* e nel secondo libro del *De natura deorum*) e da Seneca (*Lettera* 121). Una recente riscoperta di alcune parti dell'opera di Ierocle (II saec. d.C.) ci consente di attingere a un'ulteriore testimonianza che conferma l'interpretazione di οἰκείωσις come *conciliatio*⁷, come progressiva appropriazione di sé, delle proprie caratteristiche e – da ultimo – del proprio ruolo sociale⁸.

Più precisamente, Cicerone e Seneca evocano una sorta di naturale impulso all'autoconservazione, in nome del quale scegliamo ciò che è conveniente e decidiamo le nostre azioni: in questo senso, ciascun essere umano si propone di assolvere al compito (*officium*) che gli è affidato in coerenza con la vita dell'universo. In pratica, ciascuno fa il proprio dovere, fa quello che deve:

una carta di tutti i doveri (*conformatio omnium officiorum*); e quindi avremo scoperto una norma cui riferire ogni azione: e a partire da ciò potremo scoprire e costruire quella regola della felicità (*beate vivendi ratio*) a cui tutti aspirano (*id quod omnes expetunt*)».

7. È questa la traduzione di Cicerone e di Seneca. Quanto a Ierocle, cfr. B. INWOOD, *Hierocles: Theory and Argument in the 2nd Century AD*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, pp. 151-184; A.A. LONG, *Hierocles on oikeiosis and self-perception*, in Id., *Stoic Studies*, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 250-263; per le testimonianze, cfr. G. BASTIANINI, A.A. LONG, *Hierocles*, in *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CFP)* I, vol. I**, Firenze, Olschki, 1992, pp. 268-451, e I. RAMELLI, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, transl. by D. Konstan, Leiden-Boston, Brill, 2009.

8. Così Seneca, *ep.* 121.14-16: «“Voi sostenete, ribattono, che ogni animale si adatta subito alla sua costituzione (*constitutioni suae conciliari*); la costituzione dell'uomo è razionale e perciò l'uomo si adatta a se stesso (*constitutioni suae conciliari*), non come a un animale, ma come a un essere razionale: l'uomo è caro a sé per quell'elemento che lo fa uomo. Come, dunque, il neonato può adattarsi (*conciliari*) alla sua costituzione di essere razionale, se non è ancora in grado di ragionare?” Ogni età ha una sua costituzione, quella del neonato, del bambino, del giovane, del vecchio sono diverse: tutti si adattano alla costituzione in cui si trovano (*ei constitutioni conciliantur in qua sunt*)... Così, benché ogni età abbia una diversa costituzione, l'adattamento alla sua costituzione è sempre lo stesso (*conciliatio constitutionis suae*)».

L'“azione adeguata” iniziale (così io chiamo il καθήκον greco) consiste nel preservarsi nella propria costituzione naturale (*primum est officium ut se conservet in naturae statu*). Il passo successivo è prendere ciò che è conforme alla natura e rifiutare il suo contrario. (*fin.* 3.20)

Cicerone riprende il concetto stoico di ὁμολογία per riferirsi a quel bene cui tutto deve rapportarsi. In questa occasione, pur con qualche esitazione, egli propone il vocabolo latino *convenientia*⁹. È questo il concetto che guida l'intera etica stoica e che rinvia all'idea di ‘accordo’: «vivere in accordo con la natura», ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν¹⁰. È proprio quanto richiede l'etica stoica.

Nel quinto libro del *De finibus* possiamo leggere l'intervento del peripatetico Marco Pupio Pisone, che in gioventù fu amico di Cicerone e che con lui si trovava ad Atene per ascoltare l'accademico Antioco di Ascalona. Forse l'intera esposizione di Pupio Pisone (§§ 5.24-76) riflette l'insegnamento del suo maestro Antioco. Possiamo certamente riconoscerci un approccio che mira a coniugare la prospettiva epicurea e quella stoica, in uno sfondo però di matrice platonico-peripatetica¹¹. In *fin.* 5.59-60 leggiamo quindi che la natura ha generato il corpo umano affinché alcune parti fossero perfette fin dalla nascita, mentre altre si formassero col progredire dell'età, senza particolari apporti esterni. La natura avrebbe poi reso perfetta anche l'anima, affinché potesse ottenere da sola il proprio consolidamento (*suam conformationem*). L'uomo diventa in questo modo padrone di se stesso e può quindi decidere ciò che vuole, pur avendo una mente capace di evitare il male e di accogliere le virtù senza ricorrere a particolari forme di educazione. Infatti questo è il compito di tutti: costruire qualcosa sulle basi che ci

9. *Fin.* 3.21: «Questo bene consiste in ciò che gli Stoici chiamano *homologia*. Usiamo il termine “coerenza” (*convenientiam*), se sei d'accordo. Qui sta quel bene, cioè l'azione morale e la moralità stessa, a cui dovrebbe tendere tutto il resto».

10. Cfr. *SVF* 3.5-12.

11. Vedi C. GILL, *Antiochus' Theory of oikeiōsis*, in J. ANNAS, G. BETEGH (eds.), *Cicero' De finibus. Philosophical Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 222-225. Cicerone presenta questa parte come derivata dalla «Vecchia Accademia»: in questo modo si riferisce non solo a Platone e ai suoi allievi (Speusippo, Senocrate, Polemone, Crantore), ma anche ad Aristotele, cfr. 5.2 e 7. G. STRIKER, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 283-285, spiega il motivo della vicinanza della prospettiva ciceroniana a quella peripatetica.

sono state date fino a raggiungere l'obiettivo che ci si è prefissato¹².

Affinché gli uomini diventino veramente se stessi, la natura sembra fornire loro lo strumento indispensabile: la ragione. Essa fa sì che quanto è causa dell'amore che portiamo verso noi stessi – e cioè *quanto consideriamo onesto per natura* – debba essere ricercato di per sé. Secondo Cicerone l'οἰκείωσις trova proprio in questo la sua più corretta valorizzazione, ovviamente nella prospettiva che il progetto morale di ogni singolo individuo sia in consonanza con il progetto che ciascuno degli altri individui assume come proprio.

Possiamo però chiederci se l'interpretazione di Cicerone di questa fondamentale dottrina stoica comporti un esito coerente anche nel quadro della più generale dottrina etico-politica e della prospettiva fisico/metafisica.

Proprio l'eventuale influenza del pensiero aristotelico potrebbe consentire una risposta positiva rispetto al primo versante della questione. In *fin.* 5.65-66 la virtù dell'uomo si apre progressivamente all'umanità (*societas*), all'alleanza di interessi comuni (*communicatio utilitatum*), all'affetto reciproco (*charitas generis humani*). Ad ogni uomo è assegnato il suo compito, e la natura umana è costituita in modo da avere un carattere intrinsecamente civico e sociale: *quod Graeci πολιτικόν vocant*. Questo emerge già nel momento della procreazione, ma gradualmente si sviluppa e si manifesta nell'uomo adulto. Ci si può inoltre chiedere se questa propensione al 'politico' sia puramente ideale: secondo gli Stoici il loro approccio è certamente elitario, e ciò è fondato soprattutto se si considera che solo i *sapientes* possono raggiungere la verità e quindi la consapevolezza del proprio ruolo. Ma, in realtà, Cicerone supera la mera prospettiva stoica e sembra procedere dall'*amor sui* (e quindi dall'etica individuale) all'*amor omnium*, e quindi alla *σμπάθεια* che anima il mondo: sarebbe infatti questa, a suo parere, la chiave per costruire il concetto di "giustizia sociale".

Per quanto riguarda l'altro versante, insieme a quello di *σμπάθεια*, entra in gioco il concetto di *κόσμος*.

Con la prima (la *σμπάθεια*), la scuola stoica fa riferimento all'esperienza che ogni essere vivente (ma non solo: tutti gli enti sostanzianti dal *pneuma*) ha della sua "appartenenza" al *κόσμος*. La *σμπάθεια* è infatti la conseguenza dell'unità del cosmo.

12. *Fin.* 5.60: *Ad ea principia quae acceperimus consequentia exquirere, quoad sit id quod volumus effectum.*

Con κόσμος, gli Stoici si riferiscono sia al sistema composto dal cielo, dalla terra e da quanto vi si sviluppa (vale a dire: al suo essere costituito da dèi, da uomini e da ciò che producono), sia al modo in cui tutto è organizzato, cioè all'ordine e alla perfezione divina che nel cosmo regnano. Gli Stoici introducono inoltre il concetto di ἡγεμονικόν per definire il principio che governa internamente ogni essere naturale e che, nel cosmo, coincide con dio.

Da ultimo, nella sua realizzazione il κόσμος esprime insieme la sua natura divina e la sua attività produttiva e provvidenziale. Cicerone ritiene che ciò che i Greci indicano con πρόνοια possa essere tradotto con *prudencia* o *providentia*. Tuttavia, anche in questo caso, pur riferendosi ai maestri stoici, Cicerone mostra di guardare anche alla tradizione platonico-aristotelica. Non è casuale infatti che egli presti attenzione particolare alla prospettiva antropocentrica in cui colloca la conclusione del discorso di Lucilio Balbo. La tesi poi attorno alla quale è costruito il terzo libro del *De natura deorum* si basa sul ruolo degli uomini, sulla loro razionalità e responsabilità (proprio in opposizione alla semplice provvidenza degli Stoici).

Resta fondamentale cogliere come nella dimensione della costruzione di sé in riferimento al 'sociale' (cioè nella propria formazione in quanto *civis*) ciascuno debba trovare il proprio ruolo: il ruolo assegnatogli dal destino. Lo deve fare impegnandosi sul versante psicologico e gnoseologico. Ciascuno deve cioè *avvertire* il senso del suo appartenere al cosmo.

Questo *avvertire* può senz'altro identificarsi come una "modalità elevata" di coscienza; questo *percepire in sé la tensione* può esplicitarsi come una "forma di volontà" propensa all'azione.

Ed ecco qui la questione decisiva: proprio il *concetto di volontà* si fa fondamentale e riesce spiegabile, nello stoicismo, come una forza/tensione (τόνος) che appartiene alla materia e ne determina l'essenza e la trasformazione. In linguaggio moderno potremmo dire che «la volontà determina lo stato ontico della materia».

A livello umano il soggetto appare responsabile di questa 'determinazione'; a livello universale, è la natura stessa (cioè dio, che – per gli Stoici – è pneuma diffuso nell'universo¹³) responsabile dello stato

13. SVF 2.1035 (= Clem. Al., *Strom.* 5.14.89): Φασι γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν

ontico di tutto ciò che esiste¹⁴.

A livello di ciò che non è umano ma che appartiene comunque all'universo (cioè alla totalità esistente), la responsabilità dello stato ontico appartiene alla natura (cioè a dio) e – laddove si presenti l'occasione – anche all'uomo.

La volontà (βούλησις), secondo la dottrina stoica, è altra cosa dall'automatismo meccanicistico¹⁵. Essa si presenta come una forza (ὁρμή)¹⁶, ma si tratta di una forza diretta a uno scopo e che si esplicita favorendo una decisione (αἵρεσις, προαίρεσις)¹⁷. Sullo sfondo c'è

οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ'οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχὴν ... οἱ μὲν διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν θεόν φασιν, «Gli Stoici dicono che dio è corpo e, nella sua sostanza, pneuma, come anche senza dubbio l'anima ... ritengono poi che il dio sia diffuso per tutta la sostanza»; 2.1039 (= Clem. Al., *protr.* 5.66): διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ τῆς ἀτιμοσύνης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας, «gli Stoici affermano che il divino è diffuso per tutta la materia, anche in quella meno pregiata».

14. Nell'ultimo capitolo del *De Stoicorum repugnantiis* Plutarco cerca di mostrare la paradossalità della tesi stoica relativa al destino in rapporto alla libera decisione dell'uomo. Quanto invece al dio e alla razionalità che lo caratterizza, conferma che la ragione di Zeus coincide con il fato: κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῇ εἰμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι (1056c).

15. La concezione stoica di βούλησις, nella rilettura di Cicerone, è riassunta in *Tusc.* 4.12. Vi si distingue l'*adpetitio* che, amministrata dalla ragione, appartiene al sapiente; e la *libido*: «desiderio contrario a ragione e troppo violentemente eccitato è la brama ovvero il desiderio sfrenato, che ricorre in tutti gli stolti». Sui limiti di questa interpretazione, cfr. S. MASO, *Desiderium voluntas non est*, in E. CATTANEL, S. MASO (eds.), *'Paradeigmata voluntatis'. All'origine della concezione moderna di volontà*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2021, pp. 73-96: 75-84. Quanto allo stoico Seneca, si veda *ep.* 20.5-6, e quindi *ep.* 95.57 dove in evidenza è il tratto 'coerentistico' e 'razionalistico' della volontà: «Actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas». Cfr. S. MASO, *Desiderium voluntas non est*, cit., pp. 85-94.

16. Cicerone traduce anche ὁρμή con *appetitus animi* in *fin.* 3.23; in 4.32 e 39, usa *naturalis appetitus*. In 5.17 scrive che: «Ora praticamente tutti sono d'accordo che sul fatto che ciò di cui si occupa l'intelligenza pratica (*prudentia*) e il fine che essa desidera raggiungere (*quod assequi vellet*) è destinato ad essere qualcosa di intimamente adatto (*aptum et accommodatum*) alla nostra natura; deve essere capace di suscitare e risvegliare direttamente un impulso (*appetitus animi*), quello che in greco si chiama ὁρμή». Da notare che, più tardi, lo stoico Seneca tradurrà, a differenza di Cicerone, ὁρμή con *impetus*; cfr. *ep.* 113.18.

17. Questa 'forza' va intesa come un 'impulso pratico' (πρακτικὴ ὁρμή) che si può specificare in più modi; così Stob., *anth.* 2.7.9a: Τῆς δὲ <πρακτικῆς ὁρμῆς>

una «rappresentazione impulsiva» (φαντασία ὁρμητική) che spinge in direzione di ciò che si deve fare (καθῆκον)¹⁸. Ma rispetto a questa tendenza generica entra in campo proprio il decidere. E, allorché una decisione è presa in modo volontario (cioè avviene, diremmo oggi, di *propria spontanea volontà*), si usa l'attributo ἐκόν, che significa: “di proprio moto”, “spontaneo” e, quindi, “volentieri”.

Si pensi al linguaggio: dare nomi è qualcosa che appartiene unicamente alla ragione umana (non agli animali o agli enti non animati) e implica una decisione, pur appartenendo comunque alla razionalità del tutto. Una ὁρμή sta alla base di una φαντασία (cioè della *rappresentazione* di qualcosa) e, insieme, sta alla base del λεκτόν, cioè di *ciò che è dicibile* rispetto a una φαντασία; ma attenzione, nel passaggio da ὁρμή a φαντασία (cioè tra impulso e rappresentazione) si può ancora intravedere un automatismo connesso a fattori puramente fisico-meccanici: la conseguenza di una sorta di impulso primario; invece, nell'*accogli-*mento di tale φαντασία (cioè nel riconoscimento della sua verità e nel darle un nome e un significato: in pratica in quella che per gli Stoici greci è la συγκατάθεσις, e per quelli latini è l'*adsensus*) abbiamo a che fare con una decisione che corrisponde a un atto di volontà non preterminabile e che appare come il compimento di un impulso¹⁹.

εἶδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, <αἵρεσιν> προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν. <Πρόθεσιν> μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημειώσιον ἐπιτελέσεως· <ἐπιβολήν> δὲ ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς· <παρασκευήν> δὲ πρᾶξιν πρὸ πράξεως· <ἐγχείρησιν> δὲ ὁρμὴν ἐπὶ τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος· <αἵρεσιν> δὲ βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ· <προαίρεσιν> δὲ αἵρεσιν πρὸ αἰρέσεως· <βούλησιν> δὲ εὖλογον ὄρεξιν· <θέλησιν> δὲ ἐκούσιον βούλησιν; «L'impulso pratico è di varie specie, fra cui ricordiamo le seguenti: il proposito, la determinazione, il progetto, l'esecuzione, la scelta, la deliberazione, la volontà, la decisione. Il proposito, secondo loro, è già un segno del compimento dell'opera; la determinazione è un impulso che ne precede un altro; il progetto è un'azione che precede l'azione; l'esecuzione è un impulso verso qualcosa che è già in nostra mano; la scelta (αἵρεσις) è *un atto di volontà* che viene da un ragionamento (βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ); la deliberazione (προαίρεσιν) è una scelta che vien prima della scelta; la volizione (βούλησιν) è un impulso ragionevole (εὖλογον ὄρεξιν); la decisione (θέλησιν) una libera volizione (ἐκούσιον βούλησιν)».

18. SVF 3.169 (= Stob., *anth.* 2.7.9): Τὸ δὲ κινεῖν τὴν <ὁρμὴν> οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, «Dicono che ciò che muove l'impulso non è altro che una rappresentazione impulsiva che si muove spontaneamente (αὐτόθεν) verso ciò che si deve (τοῦ καθήκοντος)».

19. *In fato*, 14.183 Alessandro di Afrodisia sottolinea che, secondo gli Stoici, ciò

È fondamentale non “banalizzare” il linguaggio umano: cioè non è corretto ricondurlo alle forme di espressione dell’animale o del computer istruito secondo algoritmi. Peculiare del linguaggio umano è il suo dipendere dal pensiero e, più specificamente, il suo manifestare la consapevolezza (l’autocoscienza) di chi tramite esso si esprime.

Per gli Stoici, nel linguaggio – e, più in generale, in ogni nostra azione consapevole – il momento dell’assenso si rivela qualificante.

È nell’espressione dell’assenso che si manifesta la consapevolezza del soggetto umano allorché deve: a) decidere della verità di ciò di cui si sta occupando; b) decidere della fattibilità di ciò che sta per fare.

Proprio in queste decisioni consapevoli, che qualificano l’essere umano, si coglie la volontà dell’uomo stoico che, si può dire, ‘avverte’ la direzione [secondo il linguaggio moderno potremmo dire: ha l’“informazione necessaria”] verso in cui deve muoversi: può cioè decidere in consonanza con quanto il destino gli sta offrendo. «Decidere in consonanza» (ἀκολούθως / *congruenter*) con il destino (εἰμαρμένη)²⁰ costituisce la perfetta manifestazione della volontà (βούλησις). E si

che dipende da noi consiste nell’impulso e nell’assenso. Distingue inoltre il «cedere da soli alla rappresentazione» dall’«esser spinti da un impulso» verso ciò che è apparso. Quest’ultimo sarebbe la «volontà spontanea» e la «volontà spontanea» non è la stessa cosa di «ciò che dipende da noi»: οὐ μὴν ταῦτὸν τὸ τε ἐκούσιον καὶ τὸ ἐφ’ ἡμῖν. La «volontà spontanea» è quanto accade per un assenso non forzato (ἐκούσιον μὲν γὰρ τὸ ἐξ ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως), mentre «ciò che dipende da noi» accade in unione all’assenso connesso a ragione e a giudizio (μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως).

20. È quanto ricorda Cicerone, in *fin.* 4.14 *hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem, declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere*. Cf. SVF 1.179 (= Lact., *inst. div.* 3.7): *Zenonis (summum bonum) cum natura congruenter vivere*. In greco, l’ἀκολουθία è strettamente connessa al dovere; così SVF 1.230 (=Stob., *anth.* 2.7.8): Ὅρίζεται δὲ τὸ καθήκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὖλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθήκον δὲ τὸ ἐναντίως. Τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γὰρ τι κἄκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἐαυτῶν φύσει· ἐπὶ <δὲ> τῶν λογικῶν ζώων οὕτως ἀποδίδεται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ, «Ecco la definizione di dovere: la coerenza nella vita, l’azione che è dotata di una giustificazione ragionevole. In modo opposto si caratterizza ciò che è contrario al dovere. Questo si applica perfino ai viventi privi di ragione, perché anch’essi in un certo modo agiscono coerentemente con la propria natura. Per quanto concerne gli animali provvisti di ragione, così si definisce: coerenza nella vita». Si tenga presente che questa estensione della funzione della coerenza ai viventi non razionali dipende evidentemente dal ruolo del pneuma che costituisce la materia dotata di un suo ordine logico.

tratta pur sempre di una decisione che gli Stoici ritengono, per l'uomo, 'libera'. Per l'appunto, l'*assenso* è libero; o, meglio, non può che essere considerato libero, pena la sua riconduzione al dominio del fato. Su questa problematica interviene Cicerone, nel dialogo *de fato*. Al § 39 confronta le tesi di coloro che ritenevano che dipendesse da noi l'*assenso* e che perciò svincolavano l'*assenso* dal destino (*fato adsensiones liberabant*) e coloro che invece ritenevano che tutto succedesse per destino (*omnia fato fieri videbantur*); si tratta di un confronto che non risolve la questione rispetto alla dottrina stoica (che anche per questo Cicerone non fa sua), ma che mostra come, in prospettiva, una forma di irriducibilità caratterizzi l'agire dell'uomo. Solo all'uomo appartiene la possibilità di decidere il da farsi perché il 'da farsi' è in suo potere (τὸ ἐφ' ἡμῖν / *in sua potestate*). La volontà di applicarsi in questo segna – secondo Cicerone – il carattere distintivo della sua libertà, cioè del suo sottrarsi alla necessità²¹.

La volontà di adattarsi consapevolmente al destino costituisce invece – secondo Seneca – l'implicazione chiave del proprio impegno morale²².

In conclusione, secondo lo stoicismo la razionalità che attraversa e che 'informa' il tutto (cioè la materia logica che costituisce la realtà) si esprime deterministicamente, ma il senso di tutto ciò si manifesta, nel soggetto umano, in una capacità di decisione consapevole: essa, proprio in quanto consapevole (e dunque a un livello di razionalità elevato), non può – paradossalmente – che *voler allinearsi* con il senso

21. Quanto alla dottrina stoica dell'*'assenso'* rinvio al mio commento ai §§ 39-40 del *De fato* ciceroniano: S. MASO, *Cicerone. De fato*, Introduzione, edizione, traduzione e commento, Roma, Carocci, 2014, pp. 157-166. Quanto alla posizione ciceroniana in bilico tra determinismo e antideterminismo in ambito morale, cfr. S. MASO, *Motus animi voluntarius. The Ciceronian Epicurus from Libertarian Free Will to Free Choice*, in P. DESTREE, R. SALLES, M. ZINGANO (eds.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, pp. 235-249.

22. Per l'interpretazione senecana della dottrina stoica sul tema della volontà rispetto alla razionalità/irrazionalità che l'accompagna, rinvio a S. MASO, *'Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt'. Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility*, in S. MASO, F. MASI (eds.), *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert-Publishing, 2013, pp. 125-144, e S. MASO, *'Mentes caecus instiget furor': akrasia in Seneca?*, in F. DE LUISE, I. ZAVATTERO (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Trento, Supernova, 2019, pp. 239-262.

del destino. Nella traduzione in ambito politico e sociale, si riscontra l'affiorare del καθῆκον: il cittadino greco e il *civis* romano decidono e agiscono in riferimento al riconoscimento del loro ruolo nel mondo e all'ordine che si sta costituendo²³.

Com'è noto Seneca, facendo sua la preghiera di Cleante, scrive: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (ep. 107.11), intendendo che la realizzazione del destino è anche riconoscimento e quindi realizzazione del proprio consapevole volere.

23. Su questa problematica cfr. J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin, De Gruyter, 2006, pp. 244-275 (*Die Pflichten des Menschen im Weltstaat*).

10.
PAOLO PAGANI
L'ESISTENZA D'ALTRI A PARTIRE DA SARTRE

Questo intervento avrà come filo conduttore una esposizione analitica del capitolo de *L'essere e il nulla* che Sartre dedica all'esistenza «d'altri» (*d'autrui*), cioè alla questione della intersoggettività¹. Ma si allargherà anche a una più ampia ricognizione dei temi che lì Sartre magistralmente introduce².

1. *La vergogna come esperienza rivelatrice*

Ci sono dei «vissuti» (*Erlebnisse*) che hanno, tra le altre, queste due caratteristiche: a) sono intenzionali (ovvero sono *Erlebnis* di qualche cosa); b) e insieme implicano l'alterità d'altri (sono *Erlebnis* di fronte a qualcuno).

Ad esempio: mentre penso d'essere solo, compio un atto maldestro o volgare; a mia insaputa qualcuno mi stava vedendo. Me ne accorgo, e provo vergogna (*honte*)³. La vergogna è un vissuto pre-riflessivo. E che il provare vergogna sia qualcosa di pre-riflessivo dice che spontaneamente (già da sempre) la coscienza si avverte al cospetto d'altri, che l'esser-per-altri è una sua dimensione propria. Non, però, una dimensione a-priori: infatti, non si è per-altri senza, e prima, che si dia un effettivo apparire d'altri.

1. Cfr. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Milano, il Saggiatore, 1980, Parte III, cap. 1. Nel prosieguo dell'esposizione daremo conto dei riferimenti al testo sartriano, solo quando esuleranno da quel capitolo.

2. Temi che rientrano – tutti – nella sfera di interesse e di competenza del collega e amico Lucio Cortella.

3. Diverso da *pudeur*. Il francese, meglio di altre lingue, distingue lessicalmente tra «vergogna» e «pudore».

Che non si abbia vergogna da soli vuol dire che non si è maldestri o volgari da soli. Dunque, in questo tipo di esperienze, il *pour soi* (la coscienza umana) scopre una propria dimensione, che gli si rivela all'occasione dell'apparire d'altri.

Non si ha vergogna davanti a sé, come oggetti della propria riflessione; e neppure come oggetti di un giudizio altrui (che, come tale, potrebbe essere confrontato col nostro giudizio, ed essere anche confutato). Si ha vergogna come avvertenza di essere in fallo davanti ad altri – anche se, magari, non si era di fatto guardati. E si ha vergogna in quanto soggetti istituiti in relazione dalla avvertenza preriflessiva che si ha d'altri.

Il «per-altri» è strutturale in noi, eppure è – secondo Sartre – contingente, ovvero indeducibile dalla natura del *pour soi*. Anche il corpo – per Sartre – è strutturale al *pour soi*, ma indeducibile a partire da esso. In entrambi i casi, si tratta di necessità indeducibili, quindi di “necessità di fatto”. Del resto – osserviamo – le necessità di fatto sono le evidenze di cui si occupa la fenomenologia, e che l'argomentazione elentica si incarica di confermare.

2. Il problema della realtà d'altri

Ma abbiamo ragione di ritenere che esista davvero quella realtà altrui al cospetto della quale ci avvertiamo? Al riguardo, Sartre distingue – in modo volutamente rozzo e convenzionale – due posizioni da lui ritenute entrambe errate: quella «realista» e quella «idealista»⁴.

2.1. La posizione che Sartre chiama «realista» sostiene che altri non è intuibile, perché fanno da ostacolo a tale intuizione due corpi: il mio e quello altrui. Il «realista», che dice «ecco i corpi», è costretto a diventare «idealista» (nel senso di «fenomenista») almeno quanto alle «anime», che diventano – dal suo punto di vista – un *esse* estenuato nel *percipi*, e quindi privo di una evidenza propria. Il «comportamentismo» (*Behaviorism*) è la versione estrema di questa posizione. Ma – secondo il nostro autore – anche le teorie fenomenologiche della

4. Posizioni che Sartre aveva, per altro, introdotto e discusso nella *Introduzione* all'opera.

Einfühlung finiscono per fornire la semeiotica di un oggetto che resta di per sé fuori portata (cioè, meramente congetturato).

Anche il kantismo, nel momento in cui volesse chiedersi quali siano le «condizioni di possibilità dell'esperienza d'altri», potrebbe tutt'al più approdare ad altri come a un oggetto d'esperienza costituito dall'Io conoscente a partire da fenomeni (un certo corpo che si muove in un certo modo, emettendo certi suoni, ecc.) unificati dal principio di causa. La realtà in sé d'altri resta, in tale prospettiva, un noumeno: un'idea regolativa, operante secondo il criterio del «come se».

Comunque, in queste prospettive – osserva Sartre – altri è solo quello che «io vedo». Invece, altri è propriamente – a giudizio del nostro autore – colui che «mi vede». Non è dunque oggetto d'esperienza, ma è piuttosto quella negazione della mia esperienza per cui io mi avverto come oggetto (si pensi, appunto, al caso della vergogna).

2.2. Invece, nella prospettiva che Sartre chiama «idealista», altri c'è in quanto è qualcosa «per la mia coscienza». La prima ipotesi che si affaccia, in tale prospettiva, è il solipsismo. Il solipsismo è una posizione propriamente metafisica (per cui niente esiste effettivamente oltre a me, e ogni contenuto di coscienza è un modo di essere me); una posizione che, se affermata e non solo ipotizzata, si rivela ingiustificata. Non posso, infatti, escludere che vi sia qualcosa di cui non ho attuale consapevolezza, senza affermare con ciò che esiste solo quello di cui ho attuale consapevolezza. Ma come faccio a giustificare una tesi come questa?

Se invece il solipsismo è solo problematicamente introdotto (non posso esser sicuro se non di ciò che si dà immediatamente nel campo della coscienza, e lì altri non si dà come tale), allora esso lascia aperto il campo a una indagine ulteriore: appunto quella che a Sartre interessa.

2.3. C'è un equivoco da superare. Secondo il nostro autore, sia per i «realisti» che per gli «idealisti» il problema d'altri è il problema di un altro (come me) che si dà a me come corpo, in una relazione spaziale col corpo mio (dove lo spazio può essere, a seconda dei casi, reale o ideale, poco importa). Questo altri/altro resta comunque un «oggetto», e non una autentica alterità coscienziale.

3. Prospettive sulla intersoggettività: Husserl

Tra Ottocento e Novecento il tema del solipsismo diventa un punto cruciale di discussione filosofica. Le voci più interessanti, al riguardo, sono quelle consapevoli del fatto che, se altri viene originariamente assunto come «un altro», cioè come un particolare oggetto da interpretare, non verrà mai raggiunto «come altri». Da qui deriva, in alcuni filosofi, «lo sforzo di cogliere in seno alle coscienze un legame fondamentale e trascendente con gli altri, che sarebbe costitutivo di ogni coscienza nel suo stesso sorgere»⁵. Per Sartre, questi «alcuni» sono – in ordine di approssimazione all'obiettivo – Husserl, Hegel e Heidegger.

3.1. Per Husserl, il mondo, quale si rivela all'Io, è «intermonadico». Più precisamente, altri è introdotto dall'autore delle *Meditazioni cartesiane* come condizione del costituirsi del mondo, prima che come parte del mondo (in quanto particolare apparizione al suo interno). Altri è presente all'Io attraverso un «sostrato di significazioni costitutive che appartengono all'oggetto», e quindi come il vero garante della oggettività dell'oggetto. Tipicamente: un utensile è tale in quanto è usabile da molti soggetti (da me, e da altri come me); un luogo o una città sono quello che sono, in riferimento a una sterminata pluralità di conferimenti di senso – stratificati – che ne fanno ciò che essi sono (e ciò che essi sono anche per me).

Sartre ha qui in mente la Quinta delle *Meditazioni cartesiane*, e in particolare il § 49, dove leggiamo che, «nel mondo umano, l'intersoggettività ha realizzato se stessa oggettivamente»⁶. Qui, l'intersoggettività è introdotta come generica intermonadicità, cioè come condizione di possibilità del fatto che il mondo ci si rivela in modo da rinviare a una pluralità di centri di significazione.

La questione si complica quando Husserl cerca di introdurre una qualche evidenza della coscienzialità di altri come singolarità indivi-

5. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 284.

6. «L'intersoggettività trascendentale ha con questa formazione di comunità una sfera d'intersoggettività, in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo, di modo che come *noi* trascendentale essa è già soggettività per il mondo e anche per il mondo umano, forma nella quale l'intersoggettività ha realizzato se stessa oggettivamente» (cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Milano, Bompiani, 2002, V, § 49).

duale (cfr. §§ 53-55). Qui, egli parte dal confronto tra il corpo mio e il corpo altrui, distinti dall'«esser qui in senso centrale» del corpo mio, e dall'«esser là» del corpo altrui: corpo separato da me, e perciò estraneo. Si parte, in tal modo, da altri come da un oggetto da cui risalire problematicamente a una interiorità. A tale scopo, Husserl – in *Ideen II* – aveva introdotto la figura della «entropatia» (*Einfühlung*)⁷.

3.2. Qui Husserl annota che, se l'io è apertura all'orizzonte dell'essere, non per questo tutti i contenuti dell'essere gli sono presenti in modo attualmente dispiegato («l'essere che può esser originariamente presente, non è tutto l'essere, e non è nemmeno tutto l'essere esperibile») (cfr. § 45). In «presenza originaria» (cfr. § 44) sono dati all'io sempre solo alcuni aspetti o lati degli oggetti fisici: aspetti che l'io può comporre tra loro idealmente, in un *continuum* percettivo. (Ad esempio: il quaderno che ho tra mano posso girarlo in tutti i modi, sfogliarlo, misurarlo, e così via, continuando a tenerlo tra mano e a considerarlo come il medesimo quaderno, che via via manifesta aspetti nuovi di sé).

Nel caso particolare degli «animali», si può dire che, mentre la loro esteriorità fisica è data in presenza originaria (*Urpräsenz*), altrettanto non accade per la loro realtà psichica o coscienziale («soggettività»), la quale non è data in presenza originaria, se non a loro stessi (cfr. § 45). Quest'ultima è comunque data a suo modo anche ad altri: in un modo che Husserl chiama *appresenza* (*Appräsenz*).

Ad esempio, il corpo dell'altro uomo si dà a me come *Leib*, e non come un oggetto qualsiasi. Il suo modo di presentarsi e di muoversi implicano una vita psichica che lo animi, e che renda il suo comportamento quello che è: vale a dire un «sistema di segni espressivi degli eventi psichici», analogo al linguaggio parlato. Ora, questo linguaggio del corpo «rappresenta nella somaticità l'esistenza psichica», cosicché l'oggettualità che ho di fronte si rivela «nello stesso tempo unitaria e duplice: l'uomo». Ciò significa che non devo dimostrare che il corpo che ho di fronte è animato, e nemmeno che è umano. Che il corpo che ho di fronte sia un uomo è – a suo modo – dato (in un modo che comunque è diverso dal darsi del colore rosso di un vestito).

7. Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., Libro II, trad. it. di E. Filippini. rev. di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, §§ 44-46.

L'altro uomo, come me, è un io psichico il cui *Leib* è, oltre che temporalmente, anche spazialmente situato (collocato qui, anziché là). Anche solo per questa ragione, il suo punto di vista sul mondo differisce dal mio (cfr. § 46). Ciò che Husserl chiama «entropatia» (*Einfühlung*) è appunto la nostra capacità di desituarcisi rispetto al nostro angolo di visuale, per provare a collocarci dal punto di vista altrui; provando a immedesimarci in qualche modo con l'io psichico di altri.

3.3. Quel che Sartre rimprovera a Husserl, al riguardo, è di considerare la relazione ad altri nell'ordine della «conoscenza» (cioè della rilevazione di fenomeni). Secondo la conoscenza si incontra una pluralità di io empirici, cioè di pezzi di mondo problematicamente ascrivibili alla vita coscienziale. Ciò che non si incontra, rimanendo a questo livello, è una pluralità di io trascendentali (quelli di cui parla lo stesso Husserl in *Ideen* II, § 27, quando dice che ci sono tanti io trascendentali quanti sono gli io empirici). In altre parole, per Husserl resta sfuggente il punto di vista d'altri: esso resta – nell'ordine fenomenologico – una «assenza».

4. Prospettive sulla intersoggettività: Hegel

4.1. Di Hegel, Sartre valorizza al riguardo la *Fenomenologia dello spirito*, di cui l'amico Jean Hyppolite era studioso⁸. Il vantaggio della posizione di Hegel su quella di Husserl starebbe nel fatto che, nella *Fenomenologia* hegeliana, «l'apparizione d'altri non è più indispensabile per la costituzione del mondo [...], ma per l'esistenza stessa della mia coscienza come coscienza di sé». In particolare, nella sezione *Autocoscienza* dell'opera hegeliana, «l'altro appare insieme con me, perché la coscienza di sé è identica a se stessa per l'esclusione di ogni altro. Così il fatto primo è la pluralità delle coscienze, e questa pluralità è realizzata sotto forma di una duplice e reciproca relazione di esclusione».

8. Ricordiamo che Jean Hyppolite, in seguito direttore della École Normale Supérieure di Parigi, era stato autore nel 1939 della prima traduzione in francese della *Fenomenologia dello spirito*; e, nel 1947, avrebbe pubblicato il ben noto commentario: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*.

In altre parole, io sono mediato a me stesso da un'altra coscienza (già consapevole di sé): questa è la dinamica da Hegel detta *Verdopplung des Selbstbewusstseins* (reduplicazione dell'autocoscienza). Quando poi le due autocoscienze – quella già formata e quella in formazione – si fronteggiano, inizia tra loro la lotta per la vita o per la morte (autocoscienziale): cioè, la lotta per il riconoscimento tra il «signore» (l'autocoscienza già formata) e il «servo» (l'autocoscienza in formazione).

4.2. Le pagine hegeliane successive a quelle della *Verdopplung* descrivono appunto la relazione tra «signoria» (*Herrschaft*) e «servitù» (*Knechtschaft*). La metafora del signore e del servo – variamente interpretata nella storia della filosofia successiva –, indica principalmente quella *Ungleichheit* (disuguaglianza, dissimmetria, sbilanciamento), che caratterizza il rapporto originario (e originante) tra le autocoscienze. L'autocoscienza già matura è quella metaforicamente detta «signorile»; l'autocoscienza in formazione è quella metaforicamente detta «servile»⁹.

L'autocoscienza signorile è quella che sa compiere – di fronte a sé e all'altro – la verifica della certezza che essa ha di sé come autocoscienza. Tale verifica, o messa alla prova, consiste nel mostrare la propria radicale indifferenza o superiorità rispetto all'esserci determinato: rispetto, cioè, alla vita propria e altrui¹⁰.

Tale indifferenza, che è poi una capacità di rischio, è – per Hegel – espressione propria della libertà. Solo chi sa esercitare la libertà nelle sue estreme possibilità – cioè, disponendosi anche a perdere la vita (questa vita) per salvare la propria autonomia, e quindi la pro-

9. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995, IV, A. *Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù*.

10. «La presentazione di sé nella qualità di astrazione pura dell'autocoscienza, invece, consiste nel mostrarsi come negazione pura della propria modalità oggettiva, cioè nel mostrare di non essere legato a nessuna esistenza determinata [*an kein bestimmtes Dasein geknüpft*], né alla singolarità universale dell'esistenza in generale, in altre parole: consiste nel dimostrare di non tenere alla vita [*nicht an das Leben geknüpft zu sein*]. [...] Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un dar prova [*bewähren*] di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e per la morte» (*ivi*, pp. 279-281).

pria dignità –, verifica di avere la propria «essenza» (*das Wesen*), non in una «modalità immediata» dell'essere, ma piuttosto nel «puro essere-per-sé» (*reines Fürsichsein*), ovvero nella «negazione assoluta» (*absolute Negation*)¹¹. Queste ultime espressioni, poi, indicano quella capacità di ritornare su di sé, che fonda la possibilità di relativizzare se stessi, per quell'aspetto per cui anche il proprio Sé fa parte del mondo della vita¹². In termini nostri, potremmo dire che qui Hegel fa consistere la superiorità della persona sul mondo della vita, nella capacità della prima di stare aperta (come intelligenza e appetizione) su di un orizzonte trascendentale, rispetto al quale l'empirico (il mondano) risulta sempre inadeguato.

È degno di nota che Hegel non neghi lo statuto di «persona» anche a chi non fosse (ancora) in grado di operare una radicale messa alla prova di sé. In tal senso, l'esser persona è riconosciuto come una struttura che rende possibile il manifestarsi pieno della libertà¹³. Da queste pagine emerge poi, che «persona» – nel vocabolario hegeliano – è una figura che ha senso anche prima, e al di là, dell'instaurarsi dei rapporti propri della sfera del «diritto» (rapporti contrattuali). Non vale, dunque, per Hegel che sia persona solo colui che è in grado di contrattare (ad esempio, il riconoscimento dei propri diritti).

L'autocoscienza «servile» è quella che sceglie di essere rassicurata quanto alla vita, piuttosto che di essere riconosciuta – da sé e da altri – come essente per sé (cioè, come pienamente autocosciente). Il «servo» rinuncia dunque, non ad esser persona, ma a dimostrarlo, mettendo alla prova la propria libertà, fino ad esporsi alla possibilità di

11. «È soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere, né la modalità immediata [*die unmittelbare Weise*] in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine, la sua immersione nell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro essere-per-sé» (*ivi*, p. 281).

12. Da queste pagine prende spunto Sartre per la sua distinzione tra «l'essere in sé» (*en soi*) e «l'essere per sé» (*pour soi*).

13. «L'individuo [*das Individuum*] che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come persona [*kann wohl als Person anerkannt werden*], ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 281).

morire¹⁴, e chiede piuttosto protezione all'altra autocoscienza, contro quest'ultima eventualità¹⁵.

In realtà, il fronteggiarsi dell'autocoscienza signorile e di quella servile apre nuovi sviluppi dialettici, in quanto entrambe rappresentano posizioni unilaterali. Che cos'è, infatti, la libertà senza la vita, o la vita senza la libertà? Ecco, dunque, che ciascuna delle due posizioni custodisce qualcosa che risulta essenziale anche all'altra¹⁶. Di qui scaturisce la vera e propria dialettica servo-signore.

La relazione tra queste due autocoscienze si dispone – secondo «certezza» o nel suo «concetto» – come segue. Il signore è la coscienza che è «per sé», in quanto mediata da un'altra coscienza (il servo), la quale a sua volta non sta senza l'esserci (cioè senza quella «cosa» o pezzo di mondo che il servo lavora per vivere). Anzi, si può dire che il signore si rapporti al servo mediante tale esserci, che equivale alla catena che lega il servo (e dalla quale questi ha preferito farsi legare, piuttosto che rischiare la vita per affermare la sua libertà). Si può anche dire, però, che il signore si rapporta all'esserci (cioè al mondo) mediante il servo, che – pur di aver salva la vita – accetta di darla al signore in forma di lavoro per lui. Come si può notare, qui il lavoro è legato alla condizione di dipendenza, tant'è vero che il signore non lavora.

Anche il servo è autocoscienza, cioè – potenzialmente – è negazione dell'esserci, ovvero del mondo; ma in realtà non giunge mai

14. «Tale coscienza [...] ha provato angoscia [*Angst*] dinanzi alla totalità della propria essenza perché ha avuto paura [*Furcht*] della morte, cioè del signore assoluto. In questa angoscia, la coscienza è stata intimamente dissolta, ha tremato fin nel suo più remoto recesso, e tutto quanto c'era in essa di fisso è stato scosso. Questo puro movimento universale [...], però, è appunto l'essenza semplice dell'autocoscienza, la negatività assoluta, il puro essere-per-sé» (ivi, p. 287).

15. «Per la servitù, inizialmente, l'essenza è il signore» (ibidem).

16. «Mediante la morte, tuttavia, questa prova rimuove tanto la verità che doveva scaturirne, quanto l'autocertezza in generale. Infatti, come la vita è la posizione naturale della coscienza, è l'autonomia senza la negatività assoluta, così la morte è la negazione naturale della coscienza, la negazione senza l'autonomia [...]. Ora, nel corso di questa esperienza, l'autocoscienza apprende che la vita le è tanto essenziale quanto l'autocoscienza pura. [...] Entrambi i momenti sono essenziali. Inizialmente essi sono disuguali e opposti [*ungleich und entgegengesetzt*], e non si è ancora determinata la loro riflessione nell'unità. I momenti si presentano dunque come due figure opposte della coscienza: l'una è la coscienza autonoma che ha per essenza l'essere-per-sé, l'altra è la coscienza non-autonoma la cui essenza è la vita, l'essere per un altro. Uno è il signore [*der Herr*], l'altro è il servo [*der Knecht*]]» (ivi, pp. 281-283).

a negare completamente quest'ultimo, ma piuttosto si accontenta di trasformarlo (*bilden*) o elaborarlo. Egli trae, dalle cose che lavora, le potenzialità che vi sono insite. Va ricordato che, in questo vocabolario, «negare» non vuol dire anzitutto distruggere o annientare; bensì sospendere, mettere tra parentesi, relativizzare, cioè riferire una cosa ad un orizzonte che la ricomprenda e la superi. Fino a questo punto della descrizione, comunque, sembra che l'essenza del servo consista in altro da lui, e cioè nel signore, la cui *Begierde* divora i frutti che il servo gli offre.

Ma la «verità» (o l'«oggetto») del rapporto in questione, è ben altra cosa. Infatti, la «coscienza inessenziale» del servo, è per il signore «la verità della certezza di se stesso» (cioè la condizione del suo sapersi signore). Egli non è allora la coscienza indipendente che credeva di essere.

D'altra parte il servo ha occasione, stando alle dipendenze del signore, di «rientrare in se stesso» e di scoprirsi quindi indipendente dal signore. Ma come? Mediante il timore della morte, e mediante il lavoro. Temendo di morire, il servo ha acquistato una implicita consapevolezza di sé: la sua essenza è stata messa in risalto sullo sfondo della propria possibile negazione. Inoltre, lavorando il servo trasforma le cose, ma dà anche una forma interiore (*Bildung*) a se stesso. Infatti, la trasformazione del dato di natura è dovuta alla trascendentalità della coscienza, che sa vedere la cosa da molti lati, mettendola in una serie di riferimenti potenzialmente infinita: il servo, dunque, può incominciare ad acquisire consapevolezza, per questo lato, della dignità della propria persona. Negli oggetti permanenti che produce, egli «vede sé come un essere indipendente»; o meglio vede la propria impronta che si rivela umana, in quanto umanizzatrice¹⁷. Non solo, ma per lavorare occorre tenere a freno la propria *Begierde* rispetto alle cose¹⁸: quindi

17. «Il rapporto negativo verso l'oggetto diviene adesso forma dell'oggetto stesso, e diviene qualcosa di permanente, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora. Questo termine medio negativo, cioè l'attività formatrice, costituisce nello stesso tempo la singolarità, il puro essere-per-sé della coscienza: con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo come se stessa» (*ivi*, p. 289).

18. «Il lavoro è desiderio [*Begierde*] tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, e ciò significa: il lavoro forma, coltiva» (*ibidem*).

modellarle anziché divorarle immediatamente; il che potenzia la persona servile, rispetto a quella signorile, che si abitua all'immediato consumo di quanto è allestito da altri.

La verità dei ruoli appare dunque invertita. Il signore, senza più sperimentare la durezza del rapporto con l'alterità del mondo e con l'alterità d'altri, rischia di perdere la possibilità di un ritorno coscienziale su di sé. Possibilità che invece abbonda per il servo; che, se già era libero, ora si accorge veramente di esserlo¹⁹. In definitiva, il signore non sarebbe tale se il servo non lo servisse; e, tra i due, è quest'ultimo a realizzare le condizioni di una vita realmente autonoma²⁰.

4.3. L'originalità di Hegel sul tema in questione sta – secondo Sartre – nell'aver presentato un *cogito* intersoggettivo: come infatti è indubitabile l'esistenza della singolarità cogitante, così è indubitabile l'esistenza d'altri. Infatti, per poterne dubitare, devo già aver riconosciuto implicitamente tale esistenza, in quanto la coscienza è coscienza di sé al cospetto d'altri: è coscienza che sa di sé attraverso altri. C'è una costitutività del *per altri* rispetto al *per sé*. Per Hegel, «se c'è un io, per il quale l'altro è oggetto, è perché vi è un altro per il quale l'io è oggetto».

Anche qui, però – secondo Sartre –, siamo al livello della conoscenza di oggetti: altri è ancora una volta introdotto come un *altro* (un altro oggetto) – sia pure irriducibile e indominabile nella sua alterità. Invece altri è propriamente coscienza, e perciò non è oggetto: anzi, è l'inoggettivabile per essenza. Non potrei avere avvertenza di

19. «Nel signore, l'essere-per-sé appare alla coscienza servile come qualcosa d'altro, e cioè solo per essa; nella paura, l'essere-per-sé è nella coscienza stessa; nell'attività formatrice, infine, esso diviene l'essere-per-sé proprio della e per la coscienza, la quale giunge così alla consapevolezza di essere in sé e per sé. Di conseguenza, agli occhi della coscienza, la forma posta nell'esteriorità non diviene affatto un altro da essa; questa forma, infatti, è appunto il puro essere-per-sé in cui la coscienza vede divenire la propria verità. Nel lavoro, dunque, in cui essa sembrava essere solo un senso estraneo, la coscienza ritrova sé mediante se stessa e diviene senso proprio» (cfr. *ivi*, pp. 289-291).

20. Non c'è dunque corrispondenza adeguata tra «concetto» e «oggetto», nella relazione tra signore e servo. La dialettica della *Fenomenologia* esige che i due momenti astratti si compiano in una loro *Aufhebung*, corrispondente alla coscienza stoica: quella che comprende come la libertà dell'uomo sia indipendente dalla sua collocazione (di servo o di signore) nel rapporto con gli altri uomini.

me oggettivandomi, e lo stesso vale per il mio avere avvertenza di altri: occorre, in entrambi i casi, una presa preriflessiva sul *pour soi* (mio e altrui), considerata l'indole particolare del *pour soi*.

Sartre vede un'aporia al fondo del discorso hegeliano sulle autoconsistenze: perché io possa essere riconosciuto nel mio *pour soi* (ovvero, rispecchiato, restituito a me dallo sguardo d'altri), altri dovrebbe essere presente a me in primo luogo come soggetto, e non come oggetto. Il che, in Hegel, non accade mai. Questo, a giudizio di Sartre: ma qui il nostro autore sembra optare, arbitrariamente, per una interpretazione riduttiva del discorso hegeliano²¹.

5. Prospettive sulla intersoggettività: Heidegger

In *Essere e tempo*, in particolare al § 26, Heidegger introduce, tra gli «esistenziali» – cioè tra i tratti che segnano non accidentalmente il *Da-Sein* –, il *Mit-Sein* (essere-con, o con-essere). Questa figura sembra a Sartre rappresentare un progresso rispetto alle configurazioni dell'intersoggettività considerate in precedenza. Infatti, essa rivela una duplice comprensione: a) la relazione tra realtà umane deve essere intesa come una relazione d'essere; b) questa relazione è tale per cui le realtà umane dipendono le une dalle altre nel loro essere essenziale. Io sono «essenzialmente» con altri; non mi costituisco prima in modo autonomo, per poi accidentalmente incontrarmi con altri²².

In questa prospettiva, l'altro essere umano non appare originariamente come un oggetto da interpretare, o come un potenziale utensile che resiste all'uso che tentassi di farne. Il nostro rapportarci non si configura dunque come una originaria lotta, bensì come una originaria interdipendenza, per cui non stiamo reciprocamente «di fronte», bensì «a fianco» l'uno dell'altro.

21. Ciò risulta evidente se si considera con attenzione la dialettica della *Verdopplung des Selbstbewusstseins* che, da parte nostra, abbiamo cercato di ricostruire e di valorizzare in: P. PAGANI, *Appunti su coscienza e relazione*, in «Etica & Politica», XIX, 2017, 3, pp. 255-274.

22. Il *Mitsein* è una struttura essenziale del nostro essere che, secondo Heidegger, si rivela linguisticamente (cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1990, § 34): ma quest'ultimo aspetto non sembra venir registrato da Sartre.

6. Bilancio sartriano dei tentativi precedenti

6.1. Il solipsismo è falso perché è impossibile a praticarsi: nessuno vive come un negatore dell'esistenza d'altri. Posso dire o scrivere – senza però riuscire a pensarlo – che dubito della mia propria esistenza; qualcosa di analogo accade per l'esistenza d'altri: il dubitarne è qualcosa di puramente verbalistico. La “prova” dell'esistenza d'altri è dunque solo indiretta, come quella offerta da un *élenchos* pratico (si pensi qui alla versione “pratica” dell'*élenchos* aristotelico relativo al principio di non contraddizione, introdotta dalla considerazione per cui «nessuno vive come un negatore del principio»)²³.

L'esistenza d'altri non è una probabilità da confermare; è piuttosto una dimensione del *cogito*. È dunque scavando nel *cogito* che posso trovare, non la condizione di possibilità d'altri o le ragioni per credere ad altri, ma proprio altri. Ciò non significa – come già sappiamo – che altri sia una struttura a-priori; bensì che altri “interessa” (da *inter-esse*: essere dentro) il nostro *cogito*. Altri deve apparire, per essere altri, come ciò che io non sono; ma non al modo della negazione esterna, bensì della «negazione interna»: quella per cui *A* implica nel proprio significato *non-A* (e viceversa). Del resto, se la coscienza d'altri potesse dirsi «esterna» alla mia (e viceversa), esse sarebbero due cose, e non appunto due coscienze. Sartre, a ben vedere, riserva alla coscienza ciò che Hegel estendeva a tutto il reale (anche a quello, non coscienziale, che Sartre chiama *en soi*).

6.2. Per potersi rapportare a sé come identica con sé, ogni realtà determinata deve essere negazione dell'altro da sé (o «negazione della negazione» – come Hegel si esprime). Riprendendo l'effato per cui *omnis determinatio est negatio* (*A* è ciò che non è *non-A*) Hegel afferma che ogni determinato si costituisce in sé come identico a sé; ma, per confermarsi in tale costituzione, deve distinguersi (e dunque, relazionarsi negativamente) rispetto all'altro da sé. Ora, in tal senso, il determinato si costituisce come una sintesi di positivo e di negativo²⁴,

23. Ci riferiamo a ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008 b 12-28.

24. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. di A. Moni riveduta da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1988, Libro I, Sez. I, Cap. II, A; in particolare pp. 102-112.

dove il «negativo» è l'«altro in generale», rispetto a cui la determinatezza si staglia²⁵.

6.3. Ma, riconoscere che l'essere determinato ha un altro da sé, significa anche riconoscere che esso è il «finito» (*das Endliche*). E, in tale finitudine, risiede la sua «destinazione» (*Bestimmung*). Con questo termine, Hegel intende esprimere che l'alterità è inerente ad ogni realtà determinata: le è – per dir così – presente come una limitazione interna, in quanto è costitutiva del suo significato (*A* è ciò che non è *non-A*). E, per questo, la realtà determinata è altrettanto ben descrivibile come un «essere in sé» e come un «essere per altro»²⁶, cioè come un qualcosa che ha nel suo significato l'esser destinato ad aver relazione con l'altro da sé²⁷.

Non solo, ma questo aver relazione con l'altro che lo limita, è per l'ente finito l'occasione per uscire dal proprio limite, e diventare, appunto, altro da ciò che è nella sua configurazione astratta. In tal senso, Hegel parla di una «inquietudine del qualcosa, che consiste nell'essere, nel suo limite in cui è immanente, la contraddizione [*Widerspruch*], che lo spinge oltre a se stesso»²⁸.

È opportuno, poi, tenere in contatto questa pagina hegeliana della «logica dell'essere» con quella, ad essa omologa, dedicata – nella «logica dell'essenza» – alla contraddizione. Secondo Hegel, se la dialettica di *identità* e *diversità* si rivela come una autentica opposizione, la *Aufhebung* di quest'ultima consiste (paradossalmente) nella *contraddizione* (*Widerspruch*)²⁹. Hegel intende per «contraddizione» l'unità degli opposti (positivo e negativo), che si trasformano incessantemente l'uno nell'altro. Essa non è quindi intesa da lui come lo zero logico (come l'equivalente di una negatività assoluta); piuttosto è intesa come la sintesi degli opposti, nella quale ciò che è negato non è né l'uno né l'altro di essi, bensì la loro reciproca indipendenza e la loro reciproca esclusione³⁰.

Possiamo azzardare – andando oltre il dettato hegeliano – che, quel che Hegel intende dire presentando la contraddizione come sintesi

25. *Ibidem*.

26. *Ivi*, Libro I, Sez. I, Cap. II, B; in particolare pp. 112-133.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

29. *Ivi*, Libro II, Sez. I, Cap. II, C; in particolare pp. 481-483.

30. *Ibidem*.

dell'identità e della diversità (ovvero, del positivo e del negativo), è che il principio di identità-non-contraddizione, da una parte, e la negazione interna ovvero l'implicazione tra ogni significato e il proprio contraddittorio, dall'altra, sono veri insieme; e questo sembra dar luogo ad una situazione autocontraddittoria. Infatti, il principio di non-contraddizione, per come Hegel lo intende in quella sede, può essere così espresso: $\neg(A \wedge \neg A)$ ³¹; il principio della negazione interna (che non cessa, hegelianamente, di valere nel regno delle essenze) risulterebbe invece: $A \rightarrow non-A$ ³². Ora, la seconda formula potrebbe venire espressa anche così: $\neg(A \wedge \neg non-A)$. Dunque, complessivamente si avrebbe: $\neg(A \wedge \neg A)$ et $\neg(A \wedge \neg non-A)$. Ora, è chiaro che le posizioni indicate dalle due formule qui congiunte non sono l'una la negazione dell'altra; anche se è altrettanto chiaro che, se si considerassero la negazione sintattica ($\neg$) – che esprime il togliimento – e la negazione semantica (*non*) – che esprime la complementazione – come se fossero tra loro omogenee, e dunque come se $\neg non-A$ fosse, per duplice negazione, semplificabile in A ; allora – e solo allora – si otterrebbe l'esito formalmente (e classicamente) autocontraddittorio di cui Hegel è in cerca. Infatti, si avrebbe: $\neg(A \wedge \neg A)$ et $\neg(A \wedge A)$ – esito che sarebbe violazione del principio di non-contraddizione.

7. *L'avvertenza d'altri come avvertenza d'esser guardati*

L'esistenza di un oggetto (cioè di un complesso fenomenico oggettualmente strutturato) è – per Sartre – il contenuto di una considerazione ultimamente probabilistica³³. Viceversa, la presenza d'altri è il contenuto di una percezione fondamentale, cioè di una avvertenza inevitabile.

Dire che altri non è un oggetto, vuol dire che non è come il tavolo, che sta lì davanti a me come una serie d'apparizioni dotata di una sua «ragione» di sviluppo. Ma altri non è nemmeno un noumeno kantiano: nel qual caso non potrei averne alcuna avvertenza immediata.

31. Ogni significato è incompatibile con il proprio togliimento.

32. Ogni significato implica il proprio complemento semantico.

33. Questo tema è sviluppato da Sartre nella densissima *Introduzione* all'opera: cfr. *L'essere e il nulla*, cit., *Introduzione*: in particolare §§ 1 e 2.

7.1. Dove è possibile individuare una avvertenza immediata di altri, non come oggetto, ma come alterità coscienziale? Sartre risponde: nello «sguardo». Lo sguardo, per come Sartre lo presenta, è un certo modo d'esser presenti, un certo modo d'apparire. Sartre fa al riguardo alcuni esempi, attraverso i quali cerca di evidenziare come l'apparire d'altri coincida con un «decentramento del mondo»: di quel mondo che intorno alla mia «ipseità»³⁴ si è costituito. All'apparire d'altri (effettivo o supposto che sia) si disintegrano e si riorganizzano, anche spazialmente, le relazioni intra-mondane che intorno a me si erano costituite. «Altri, dunque, è prima di tutto la fuga continua delle cose verso un termine che colgo come oggetto a una certa distanza da me, e insieme mi sfugge in quanto distende intorno a sé le proprie distanze», cioè esercita a sua volta una costituzione di mondo intorno alla propria ipseità.

«Così improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo. Ogni cosa è al suo posto, tutto esiste sempre per me, ma tutto è percorso da una fuga invisibile, tesa verso un nuovo oggetto». Infatti, «altri è ancora oggetto *per me*»³⁵. Un oggetto che però è centro (punto di fuga) di un movimento inoggettivabile (e, prima ancora, incontrollabile) da me: uno scivolamento intenzionale, per cui egli agisce sul mio mondo come un foro di scarico agisce sull'acqua del lavandino. Ci alcune sono situazioni in cui il decentramento (o scarico) è controllabile, perché prevale l'oggettività d'altri (l'uomo che avanza verso di me è immerso nella lettura del giornale); altre situazioni in cui non è controllabile, perché prevale, nell'apparire, la soggettività d'altri (lo stesso uomo alza all'improvviso lo sguardo su di me).

Se non che, «io non posso scoprimi sul punto di diventare oggetto probabile [di fronte allo sguardo altrui], se non per un soggetto certo»³⁶. In altre parole, il mio essere oggettivato non può venirmi dal mio mondo (che è piuttosto costituito dal mio sguardo oggettivante); neppure posso essere io a oggettivarmi (per l'inoggettivabilità del *pour soi*, che è puro atto): posso solo essere oggetto per una soggettività altrui, che oggettivizzi il mio *pour soi* indirettamente, cogliendolo nella sua esteriorità (e rendendola, così, mediatamente nota a lui stesso).

34. La coscienza (il *pour soi*) è un circuito di relazione tra sé e sé: in tal senso è detta da Sartre – nella seconda Parte de *L'essere e il nulla* – «ipseità».

35. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 308.

36. *Ivi*, p. 309.

Se l'«essere-per-altri» è una struttura del *pour soi* (anche se non deducibile a priori), l'«essere-visto-da-altri» non è neppure una struttura del *pour soi*: è piuttosto un evento. Un evento che però ci rivela qualcosa di essenziale: appunto, la dimensione del «per altri».

«L'esser-visto-da-altri» è la verità del «vedere-altri», spiega Sartre; che qui riprende la dissimmetria originaria tra le autocoscienze presentata da Hegel: altri mi si rivela come colui che mi guarda. Avvertire con evidenza altri implica il subirne lo sguardo, e quindi non conoscerlo oggettivamente; viceversa, oggettivarlo implica non avvertirlo con evidenza. Queste due forme noetiche realizzano tra loro una dialettica rispetto alla quale – secondo Sartre – nessuna sintesi è possibile: una sintesi, qui, sarebbe una diretta presa oggettiva sulla soggettività altrui (per dir così: una quadratura della circolarità).

È talmente poco oggettuale lo sguardo, che in esso gli occhi non sono più visibili: se sono guardato, gli occhi di chi mi guarda non sono né castani né verdi. Lo sguardo è negazione anche del pezzo di mondo che lo occasiona (gli occhi). Gli occhi di chi guarda restano come sospesi in una *epoché* husserliana, in quanto sono componenti del mondo; invece lo sguardo come tale non è sottoponibile a *epoché*, in quanto è costitutore di un mondo. Non a caso, la distanza tra me e gli occhi d'altri la posso decidere io; invece, la distanza tra me e lo sguardo altrui non dipende da me.

È talmente poco una faccenda d'occhi, lo sguardo, che il mio essere guardato può realizzarsi anche in assenza di occhi veri e propri che guardino. Ad esempio: una finestra si chiude all'improvviso, un cespuglio trema: io sono guardato. Avverto di essere esposto e vulnerabile, anche qualora una più avveduta ispezione rivelasse che non c'era nessuno dietro la finestra o dietro il cespuglio; o, per lo meno, nessuno che fosse lì a guardare me.

7.2. Quando sono guardato, vengo alienato delle mie possibilità. La mia libertà – che è condizione del mio vergognarmi, ma anche del mio dispormi rispetto allo sguardo altrui in senso riflessivo (“lui mi guarda, ma adesso mi metto a fissarlo io”) – viene in un certo modo cosificata, bloccata dalla interpretazione altrui. Altri diventa, a quel punto, padrone del significato dei miei gesti che, specie se irriflessi³⁷,

37. Noto è l'esempio sartriano dell'uomo che spia dalla serratura per vedere che cosa fa la donna di cui è geloso.

espongono me come un «di fuori» (*dehors*), e quindi come una natura oggettivabile. Quando Sartre scrive che «il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro»³⁸, intende dire che altri è l'occasione per la mia "perdita di innocenza", nel preciso senso che è l'occasione del mio piegarmi riflessivo su di me, attraverso lo sguardo altrui, che mi restituisce di me, aspetti prima a me ignoti, e nei quali normalmente stento a riconoscermi.

La libertà d'altri non è, dunque, oggetto di dimostrazione: essa si dà a me immediatamente. Infatti, solo un'altra libertà può bloccare le mie possibilità; un ostacolo-cosa non potrebbe limitare i miei possibili: potrebbe solo ridisporli (di fronte a un masso che interrompesse il sentiero, invece che camminare, arrampicherei). La differenza sta in questo: altri impone a me, non una nuova circostanza, bensì una nuova interpretazione (diversa dalla mia) del senso delle mie azioni attuali e possibili; interpretazione di fronte alla quale io avverto la possibilità di una accettazione (amorosa o servile), ma anche di un rifiuto. E – osserva in proposito Sartre – non si dice sì o no a una cosa, ma solo a un'altra libertà.

7.3. Accettare di essere oggettivati significa accettare di essere fissati come se si fosse degli *en soi*: significa, dunque, accettare una degradazione. Accettare tale degradazione sarebbe, più precisamente, accettare di contraddire il proprio *pour soi*, identificandolo con quell'*en soi* (quella realtà priva di possibilità dipendenti da me) in cui altri mi fissa. È vero comunque che, se altri mi oggettivizza, lo fa chiedendomi (implicitamente) di riconoscere come appropriata tale oggettivazione: e, con ciò, mi riconosce implicitamente come coscienzialità libera.

È notevole che per Sartre uno sguardo che riconosca esplicitamente la libertà altrui (l'altrui signoria), sembra non essere possibile; lo sguardo è infatti – per lui – oggettivante in quanto tale.

La coscienza acquista individualità – secondo il nostro autore – reagendo alla oggettivazione portata dallo sguardo altrui: «così l'altro che io riconosco per rifiutarmi d'esserlo è prima di tutto quello per cui il mio *pour soi* è». E ancora: «ciò che io rifiuto d'essere può essere solo quel rifiuto d'essere me, per cui l'altro mi rende oggetto; o, se si preferisce, io rifiuto il mio me rifiutato; mi determino come me-stesso

38. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 316.

per mezzo del rifiuto del me-rifiutato; pongo questo me rifiutato come me-alienato nell'atto nel quale mi stacco dall'Altro»³⁹. Si può dire che – per Sartre – ciascuno di noi sia una rivendicazione di ipseità nei confronti della ipseità altrui (che viene, così, implicitamente riconosciuta come tale).

Di fronte allo sguardo altrui, io sono come circondato da una totalità: risulterei come una «totalità detotalizzata». Infatti, in generale, la totalità «limitante» (ovvero totalizzante, cioè tale da assumere l'altro nel proprio orizzonte di senso) mette fuori gioco come totalità, ovvero come centro di totalizzazione, il «limitato». Il limitato si trova a far parte di un mondo non suo, nel ruolo di «sé-oggetto»; senza mai potersi conoscere pienamente in questa veste oggettivata e senza mai potersi con essa pienamente identificare.

In seconda battuta, si può dare una “inversione delle prospettive”. Se «assumo il mio limite», riconosco di essere me stesso in rapporto negativo ad altri; ma, così facendo, metto fuori gioco altri, oggettivandoli a mia volta. «L'altro diventa allora ciò che io mi faccio non essere». A questo punto, le sue possibilità le contemplo e, al limite, le rifiuto. L'altro, se oggettivato, diventa come una macchina fotografica puntata su di me: non ha più uno sguardo suo proprio, che non rientri nel campo disposto dal mio guardare.

Se non che, l'atteggiamento rivendicativo ora descritto è internamente contraddittorio: infatti, esso fa sì che io mi definisca in relazione a quell'altro che rifiuto (come il satanista si definisce, a ben vedere, nei confronti di Dio, cercando in tutti i modi di offenderlo e di contraddirlo). Nella rivendicazione di ipseità, dunque, riconosco l'essenzialità a me dell'altro, proprio come presupposto inevitabile per tentarne l'oggettivazione.

La variante estrema di questa contraddizione (del negare riconoscendo) si ha quando altri viene costretto a oggettivarmi come voglio io, o comunque a riconoscermi come suo “signore”. Si tratta di una operazione impossibile a realizzarsi secondo l'intenzione che le è propria.

Quanto alla questione («metafisica») del perché ci siano altre coscienze, essa non trova risposta – secondo Sartre. Si può solo rilevare che altri è la condizione, non della mia autocoscienza pre-riflessiva,

39. *Ivi*, p. 340.

bensi della sua riflessività, cioè del suo disporsi verso di sé come verso qualcosa da indagare.

L'indeducibilità d'altri – il suo (d'altri) dover apparire di fatto – è illustrata in questo modo: «il fatto che non basta che io neghi di me l'altro, perché l'altro esista, ma bisogna anche che l'altro mi neghi di sé, simultaneamente alla mia negazione: [questa] è la fattività dell'essere-per-altri»⁴⁰.

Ma è questo mio essere-per-altri che fonda la mia esteriorità, cioè che mi conferisce un aspetto per cui sono bello o brutto, piacevole o sgradevole, ridicolo o meno (e così via): tutte cose estranee al mio *pour soi*, quando ancora non si sia dovuto realmente misurare con lo sguardo altrui, che gli ridà – di rimbalzo – il suo *dehors*. L'oggetto che io sono per altri, e che altri è per me, si manifesta dunque come corpo⁴¹.

8. Nota conclusiva

È fuori discussione che la fenomenologia sartriana dello sguardo sia una delle vie effettivamente praticabili per una introduzione critica della intersoggettività. Questa via è evidentemente – e volutamente – diversa da altre, che valorizzano l'implicazione linguistica del *cogito*. Sartre anzi, da parte sua, anche in relazione agli autori che in questo contesto valorizza (si pensi soprattutto a Hegel e a Heidegger), sembra non considerare il versante linguistico delle loro figure teoriche.

Se questa è una caratterizzazione consapevole, appare invece come una assunzione impensata, e negativamente rilevante per gli sviluppi che la riflessione sartriana sul tema riceve nel prosieguo del suo discorso⁴², l'attribuzione allo «sguardo» come tale di una intenzione assimilativa. Lo sguardo sartriano – a differenza di quello hegeliano – è essenzialmente assimilativo (predatorio); tale da includere il guardato in una totalizzazione di mondo, cioè in un circuito di ipseità in cui egli, il guardato, è ridotto a essere una occasione perché il guardante

40. *Ivi*, p. 357.

41. Tema del capitolo che immediatamente segue – nella Parte III di *L'essere e il nulla* – quello da noi analiticamente considerato.

42. Si pensi al capitolo III – *Le relazioni concrete con altri* – della Parte III de *L'essere e il nulla*, di cui abbiamo illustrato il capitolo I.

si confermi nella propria signoria coscienziale. Il guardato, in altre parole, viene ridotto a pezzo di un mondo il cui senso complessivo è deciso dal guardante.

È inevitabile, quindi, che il nostro autore intenda l'attivo relazionarsi ad altri, come un fenomeno di seconda battuta: come la presa di posizione che il guardato assume rispetto alla originaria passività in cui si trova a essere oggettivato. Visto che altri è il fondamento del mio *dehors* – così ragiona sartrianamente il guardato –, se io riuscissi a oggettivarlo (asservirlo), lasciandolo però libero, allora sarei io, tramite lui, il fondamento ultimo del mio *dehors*, ovvero di quel che di me mi sfugge: di quell'*en soi* che è in me. Si presenta, in questo progetto, l'ideale di un *pour soi* che sia anche *en soi*, ma che lo sia in quanto *pour soi*⁴³. Più precisamente, l'ideale è quello di essere come sé il proprio essere-altro. Comunque, il progetto in questione si declina secondo due fondamentali versioni – l'*assimilazione* (passiva) e l'*oggettivazione* –, che non stanno tra loro in un nesso dialettico, bensì si dispongono in un circolo vizioso; nel senso che, rivelandosi entrambe fallimentari, portano l'una all'altra sulla base, ciascuna, del proprio sperimentato fallimento.

43. Un ideale corrispondente al dio di Spinoza.



11.
LAURA PENNACCHI
IL DIALOGO SUL SOCIALISMO
TRA LUCIO CORTELLA E AXEL HONNETH

Dalla lunga dimestichezza con Hegel è venuta a Lucio Cortella una costante attenzione alle problematiche istituzionali e da questa, in tempi più recenti, lo stimolo a intessere con gli esponenti dell'ultima generazione della Scuola di Francoforte – in particolare Axel Honneth e Rahel Jaeggi – un dialogo sul socialismo e sul capitalismo. Hegel – nella strategia di tenere insieme, fra molti limiti, teoria della conoscenza e filosofia della storia, strategia contenente la formidabile potenzialità di collocare gli elementi normativi e di valore all'interno dello stesso processo conoscitivo – vede nelle istituzioni e nelle regole sociali la forza che ci mobilita in ruoli e obbligazioni morali. In ciò, come spiega Cortella¹, l'«altro» viene riconosciuto come soggetto di conoscenza e di azione in termini «riflessivi» e «simmetrici»: è un riconoscimento mutuo e reciproco. Questo significa che la libertà è il fulcro della modernità ma che essa ha una base morale: la libertà diventa un mondo di significati, su cui si articola una normatività che incarna la libertà dentro la soggettività e dentro le istituzioni e su cui si struttura quella *moralità delle regole* che è preconditione del senso civico dei cittadini e delle loro aspirazioni ideali. Hegel è il primo grande filosofo moderno – dice Cortella – che tenta di conciliare «istanze di immanenza e bisogni di trascendenza» cercando la giustificazione normativa di una forma di vita all'interno di quella stessa forma di vita, grazie alle «risorse normative di cui già disponiamo, che stanno alla base delle nostre istituzioni e della nostra autocomprensione, [...] una realtà già operante e al tempo stesso trascendente». Hegel svela nella contestualità «il realizzarsi effettivo di *norme universali*

1. L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Genova-Milano, Marietti, 2011.

(che possiamo riassumere nell'idea di libertà), le quali valgono sia da giustificazione delle istituzioni storiche sia da standard critico con cui giudicarle»². Se non bisogna eccedere nel rileggere il pensiero hegeliano in senso pragmatista – come avviene nella Hegel *renaissance* degli angloamericani – quale filosofia integralmente soggettivista che mette a tema l'essenziale socialità della ragione umana come base per l'azione autonoma e responsabile, la sua razionalità pratica deve essere riproposta nel suo profondo significato istituzionale: la garanzia dell'autonomia dell'altro oltre che della mia è fondamentale per assicurare la mia stessa libertà e questo può avvenire solo grazie a istituzioni che mediano la relazione e delimitano le condizioni alle quali io posso vivere e riconoscermi come attore pratico. Sono le istituzioni e le regole sociali che ci mobilitano in ruoli e obbligazioni morali, a loro volta intrisi di valori entro dinamiche mosse e tormentate. Se per Hegel «la sostanza semplice della vita è la scissione»³, in lui le «superfetazioni di carattere ideologico e culturale»⁴ non possono non avere molto peso.

Con l'avanzare della modernità l'agire degli attori assume sempre più un carattere morale, perché solo un principio non solamente sociale ma morale, può resistere all'enorme potenza del denaro generata dal capitalismo. Il corpus di norme e di valori strutturato e condiviso che dà stabilità ai legami sociali è lo stesso preposto a formare soggettività consapevoli dell'interdipendenza, segnate dall'«essere con l'altro». L'apprendimento dell'essere con l'altro – per cui l'esperienza intersoggettiva è preconditione della formazione di legami sociali ma anche prodotto di quei legami – è apprendimento morale squisitamente democratico. Per questo non può bastare un'adesione al regime democratico solo su basi strumentali e utilitaristiche. Le società vitali realizzano forme di adesione che non sono mai identità diretta, tanto meno trascrizione meccanica di interessi di gruppo o di classe, perché le loro forme di adesione si alimentano di idee, di emozioni, di visioni comuni. Lungo tali percorsi Cortella sviluppa un interesse per il socialismo

2. L. CORTELLA, *I problemi irrisolti della negazione determinata: Rahel Jaeggi tra contestualità e trascendenza*, in «Consecutio Rerum» 3, 2017/18, pp. 335-336.

3. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 148.

4. A. ASOR ROSA, Appunti presi dalle Lezioni tenute nel corso del seminario su *Lavoro intellettuale e sviluppo capitalistico*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università La Sapienza di Roma, anno 1969-70.

che ha molte affinità con quello di Axel Honneth. Entrambi muovono dalla distanza dal duplice determinismo che ha caratterizzato i marxismi tradizionali: quello derivante da una filosofia della storia gravitante sulla lotta di classe come motore automatico della trasformazione e quello economico-tecnologico spinto dalle contraddizioni oggettive fondamentali.

Tale determinismo ha indotto il marxismo a trincerarsi dietro una grave *opacità* quanto alla considerazione delle ricadute politico-morali del capitalismo. La cosa su cui aveva tanto insistito Rousseau – e cioè l'importanza della sfera della sovranità popolare democratica – verrà, secondo le parole di Axel Honneth, «rapinata di ogni determinazione normativa, come se fosse un elemento trascurabile della riproduzione sociale»⁵. Così, però, i marxisti e i socialisti si sono ritrovati prigionieri di una costante «cecità giuridica» e, «privati della possibilità di pensare al nuovo regime della negoziazione democratica» dandosi obiettivi comuni fortificati dalla categoria di libertà, non hanno potuto più «disporre di alcun concetto cogente del politico, né del carattere emancipatorio dei diritti di libertà»⁶. Se, in un «monismo economicista disperante», l'unica prospettiva a cui ci si dedica è quella determinata dall'economia, non rimane più «nessun spazio legittimo né per l'autonomia dei singoli, né per la ricerca intersoggettiva di una volontà comune»⁷, in quella che si può definire «occlusione di un accesso normativo alla sfera politica»⁸ generata dalla propria stessa dottrina, la quale inibisce di pensare i diritti di libertà liberali (che sarebbero volti solo alla tutela della proprietà e della licenza di costruire patrimoni privati) come premesse, piuttosto che come ostacoli, delle libertà sociali.

Eppure, i primi socialisti, attraverso la scoperta di una contraddizione assai profonda tra un'interpretazione restrittiva della libertà limitata all'egoismo privato e all'individualismo – tipica del liberalismo conservatore – e l'ideale di una comunità *fraterna* e *solidale* intrinseco alle categorie della Rivoluzione francese, erano risaliti alla intensa ca-

5. A. HONNETH, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, trad. it. di M. Solinas, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 49 ss.

6. *Ibidem*.

7. *Ivi*, pp. 52 ss.

8. *Ibidem*.

rica normativa dei principi costitutivi dell'illuminismo e si erano dimostrati «perfettamente consapevoli della loro dipendenza normativa dalle innovazioni rivoluzionarie»⁹ attribuendo al socialismo proprio il compito di risolvere quella contraddizione, realizzando l'essere solidali, cioè non solo *l'uno con l'altro* ma *l'uno per l'altro*. Si trattava di un compito morale, non limitato alla subordinazione della sfera economica alle direttive sociali o alla questione di una giusta ripartizione delle risorse, perché investente la sfera dei valori e i contenuti delle condizioni di vita, in particolare la reale realizzazione del binomio libertà/fraternità, il che richiedeva di sovrapporre all'idea di imporre un sistema di redistribuzione più giusto l'accesa speranza di istituire una nuova *forma di vita*.

Sono queste, peraltro, le ragioni per cui Honneth, nel riflettere sulla possibilità della riproposizione oggi di un'idea di socialismo, la individua in primo luogo in una sorta di socialismo a forte valenza *morale*: «l'intuizione normativa alla base del primo socialismo – egli scrive – spinge ben oltre la visione tradizionale della giustizia redistributiva», perché spinge alla costruzione di «rapporti sociali nei quali le finalità della Rivoluzione francese – libertà, eguaglianza, fraternità – si realizzano in modo tale da coadiuvarsi reciprocamente, risolvendo l'enigma scaturente dalla necessità di conciliare i tre principi»¹⁰. Anche oggi, costretti come siamo ad abbandonare l'ipotesi di una «qualsivoglia regolarità storica» e «tramontata l'idea di una tendenza immanente del capitalismo all'autodistruzione e quella di una classe automaticamente portatrice di una società nuova», un socialismo rinnovato non può non nutrirsi, secondo Honneth, di una «corposa concezione etica», in grado di indurlo a ricorrere a una ricerca di tipo sperimentale che, nell'evitare le secche del monismo economicistico, valorizzi le spinte all'autodeterminazione politica e i «bisogni di intimità emotiva e fisica», pensandosi come «forma di vita 'sociale'» incardinata sul binomio libertà/solidarietà esaltante la relazionalità e l'intersoggettività dense di potenzialità inesprese¹¹. Ne può scaturire un socialismo *postmarxista*, emancipato «rispetto alla dominanza della sfera economica», che, secondo Lucio Cortella, colloca il suo tratto fondamentale nel «radi-

9. *Ivi*, p. 21.

10. *Ivi*, p. 38 ss.

11. *Ivi*, 130 ss.

camento primario non già sul valore dell'uguaglianza ma su quello della libertà, pensata però come una dimensione che si può realizzare solo sviluppando quella sua radice *sociale* individuata per primo da Hegel»¹².

Cortella aggiunge che, poiché qui la moralità «torna a riprendersi il suo primato sull'eticità»¹³, Honneth prende le distanze da Hegel che pure lo aveva molto ispirato in precedenza. Qui c'è un punto importante, vale a dire la possibilità offerta dalla riflessione sul socialismo di rileggere Kant e Hegel alla luce della questione dei valori, e dunque dei contenuti sostanziali, e dunque delle forme di vita, e di chiedersi se non si debba interrogare lo stesso capitalismo anche sotto il profilo della sua moralità. Per prima cosa dobbiamo prendere atto, e al tempo stesso sfumarla, della distanza tra Kant ed Hegel. Kant, infatti, con la sua teoria formale di valutazione dei nostri motivi morali che conduce a un perfezionismo astrattizzante, è il grande filosofo che pone le premesse per la delineaazione delle soluzioni secolarizzate contemporanee *à la* Rawls e *à la* Habermas, le quali sostengono la neutralità liberale nei confronti dei valori. Ma lo ha fatto alla ricerca della costruzione – non della decostruzione – dei fondamenti della moralità moderna, forgiando categorie di validità universale innalzate nel cielo dei valori. In questo percorso si è rivelato un Kant plurimo, con il Kant della *Critica della ragion pratica* (in cui dalla libertà assoluta di un soggetto incondizionato nascono il senso della critica fondamentale per l'autocostituirsi della modernità e l'idea dell'intellettuale universale) che coesiste con il Kant di *Cos'è l'illuminismo?* (in cui la libertà si costituisce anche come doverosa costruzione individuale e pertanto come interiorità illuminata dal valore della trasformazione di sé, premessa della trasformazione collettiva) e con il Kant della *Critica del giudizio*, in cui ci ha lasciato contributi *autoriflessivi* straordinari. Certo, è difficile negare che in questo percorso Kant è giunto «a schiacciare il bene sul giusto, con ciò riducendo il conflitto etico al conflitto tra una linea di condotta giusta e una solo apparentemente tale, precludendosi

12. L. CORTELLA, *La via normativa al socialismo. Considerazioni sul libro di Axel Honneth, L'idea di socialismo*, in «Teoria Critica – Seminario di teoria critica online», 30/6/2016, p. 3.

13. L. CORTELLA, *La via normativa al socialismo*, cit. Il riferimento qui è a A. HONNETH, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. di C. Sandrelli, Torino, Codice Edizioni, 2015.

la comprensione di quel conflitto ben più tragico che è il conflitto del bene con il bene»¹⁴. Tuttavia egli non ha mai perso di vista la crucialità della riflessione morale e valoriale, sostenendo principi molto forti: con la tesi che «il comandamento morale obbliga anche là dove non vi sia nessuna garanzia di reciprocità»¹⁵ si oppone drasticamente a Hobbes – «suo vero contraltare» – per cui «comportarsi correttamente nei confronti degli altri in assenza di garanzie di reciprocità è semplice autolesionismo»¹⁶. Né Kant ha mancato di riferirsi alla «felicità» – lo fa nella *Critica della ragion pratica* congiungendo felicità, armonia con la natura e sommo bene –, come pensano erroneamente, secondo Lucio Cortella, quanti (tra cui Rahel Jaeggi) non distinguono adeguatamente «fra l'appropriazione *contemporanea* della filosofia pratica di Kant e la modalità *storicamente* data (e metafisicamente 'spessa') in cui Kant espone la sua teoria morale»¹⁷.

Il punto è che noi moderni e contemporanei non abbiamo fatto davvero i conti con il secolarismo liberale e con l'ostracismo da esso dato alla discussione dei valori nella sfera pubblica, il che può, invece, avvenire con il socialismo *postmarxista* che sta a cuore a Cortella. Il secolarismo liberale ha fatto divenire di dominio corrente l'opinione secondo cui *de gustibus, et de valoribus, non est disputandum* (un'opinione apparentemente di senso comune, in realtà basata sulla fallace equiparazione epistemologica dei *valori* a *gusti* e a *preferenze*, compiuta in primo luogo dalla disciplina economica¹⁸). In effetti, il secolarismo liberale – che, con la speranza di neutralizzare le pulsioni distruttive delle guerre di religione, ha confinato le credenze metafisiche e le convinzioni assolute, dunque anche quelle valoriali, in un territorio extrapolitico e extrapubblico, nella sfera privata, operandone una sorta di privatizzazione che lega la loro apprezzabilità a uno statuto

14. A. FERRARA, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 66.

15. S. PETRUCCIANI, Lezione all'incontro *Etica > Kant – Nietzsche – Weber* della Scuola "Vivere la democrazia, Costruire la sfera pubblica" della Fondazione Basso, 17 marzo 2016.

16. *Ibidem*.

17. L. CORTELLA, *I problemi irrisolti della negazione determinata*, cit., p. 333, nota.

18. Si veda L. PENNACCHI, *Il soggetto dell'economia. Dalla crisi a un nuovo modello di sviluppo*, Roma, Ediesse, 2015.

di mutismo politico – coincide con un «deflazionismo filosofico»¹⁹. Il secolarismo, cioè, ritenendo che le questioni poste a decisione pubblica vadano formulate solo in termini che non richiedano di fare appello agli impegni morali individuali (ritenuti per definizione inconciliabili, incomparabili, non negoziabili), induce a calare un velo di trascuratezza e di sottovalutazione su dissensi pregni di credenze significative su cosa è vero e cosa è falso, cosa è giusto e cosa è ingiusto, cosa è moralmente apprezzabile e cosa no. L'esito di questa sottrazione al discorso pubblico delle questioni valoriali si risolve in una difficoltà di loro sottoposizione all'argomentazione, all'esame critico, alla verifica razionale, al dibattito collettivo, al dialogo intercomunicativo. L'esito può anche essere una sorta di deresponsabilizzazione delle credenze assolute (fino al limite delle aberrazioni del fondamentalismo e del terrorismo), ma anche una indifferenza, o una impotenza, di fronte al conflitto morale, filosofico, religioso. Le soluzioni secolarizzate, che pretendono di approcciare al meglio il *fatto* del *pluralismo dei valori*, si rivelano così particolarmente vulnerabili al *fatto* del dissenso e del conflitto tra valori.

Anche John Rawls e Jürgen Habermas – i quali nella contemporaneità hanno ribadito l'opportunità della neutralità sancita dal secolarismo liberale per poter convivere con il *fatto* del pluralismo dei valori, esprimendosi nella varietà attuale di culture, di paradigmi scientifici, di tradizioni, di religioni – nelle loro teorie di matrice kantiana hanno inserito molti anticorpi ad attutimento certo del relativismo ma anche del minimalismo valoriale. In fondo, i raffinati stratagemmi su cui fondono le loro visioni della giustizia – la «posizione originaria» per Rawls, la «situazione discorsiva ideale» per Habermas – sono comunque intuizioni con *forte contenuto e tono morale*, il che traspare dalle parole con cui Rawls spiega che ciò che giustifica la giustizia «non è il suo rispecchiare un ordine antecedente a noi dato, bensì la sua congruenza con la nostra più profonda comprensione di noi stessi e con le nostre aspirazioni»²⁰. Se la ricerca del modo di rendere amabile l'umano e di inibire il disgusto e la vergogna pervadono i progetti teo-

19. Per maggiori dettagli si veda L. PENNACCHI, *De valoribus disputandum est. Sui valori dopo il neoliberismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2018.

20. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. di U. Santini, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 45.

rico-politici di Rawls e di Habermas, non bisogna sottovalutare quanto il loro stesso proceduralismo – da Habermas rivendicato come *carico di idealizzazioni* – sia pregno di presupposti morali, non fosse altro perché le procedure stesse incorporano contenuti qualitativi, normativi e valutativi, incorporano, quindi, valori (o disvalori) attraverso i quali si può, tra l'altro, concorrere a ridefinire gli scopi per i quali le procedure sono state attivate. Le procedure sono fondative del gioco democratico, il quale ci appare *buono* perché teso ad assicurare valori costitutivi “a monte” della *forma mentis* moderna: l'eguaglianza, la libertà, l'autonomia. In questa tensione il gioco democratico approda “a valle” a risultati sentiti come altrettanto *buoni* e cioè la promozione del rispetto dei diritti, la neutralizzazione della violenza nei conflitti, la sollecitazione di virtù civiche.

È da rilevare la diversa posizione tenuta su queste tematiche dai filosofi postmodernisti e decostruzionisti. Le risposte che grandi filosofi del passato, come Kant e Hegel, e acuti pensatori contemporanei, come Rawls e Habermas, hanno dato ai pressanti problemi moderni possono essere sbagliate, superate, parziali o insufficienti. Ma ciò che conta sta nella qualità delle loro domande, più che nelle risposte: queste domande hanno una straordinaria *forza interrogatrice* e *autoriflessiva*, rimangono sempre aperte. I postmodernisti e i decostruzionisti, invece, chiudono con queste domande, si trincerano nell'orbita radicalmente antivaloriale e antiumanista di Heidegger, di cui una componente fondamentale è la critica del soggetto, il che li induce a demolire tutte le categorie correlate – costitutive della modernità – quali validità, soggettività, autonomia. Dai postmodernisti e dai decostruzionisti l'inquietudine contemporanea viene piegata a mimare il sarcasmo di Heidegger sull'umanesimo, posto che è un'illusione che con l'umanesimo «l'uomo si sia emancipato dai ceppi precedenti»²¹. Basti pensare a Lyotard²² che schernisce Adorno, eccessivamente immerso «ancora in una prospettiva umanistica». O basti pensare a Rorty²³ per cui l'inerenza dell'attributo della «contestualità» a ogni nostro enunciato teoretico

21. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo* in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1984, p. 99.

22. J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli, 1981.

23. R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, trad. it. di G. Boringhieri, Roma-Bari, Laterza, 1999.

e pratico sopprime la possibilità di attribuire significatività filosofica e validità a qualunque cosa diciamo intorno a «schemi concettuali», quali i valori, incommensurabili gli uni rispetto agli altri. Per non dire della condanna di Foucault di ogni tentativo critico che cerchi di orientare la lotta politica e sociale basandosi su valori e concetti universali, tipici del socialismo, come la *dignità umana*, la *giustizia*, la *verità*, l'*autonomia*, la *razionalità* e il suo sovrano disprezzo per ogni critica della neutralità della tecnica, preso dalla fascinazione per essa e dal mito della possibilità di ibridarsi con essa, per dare vita a «una contaminazione e un meticcio con le macchine» grazie ai quali la moltitudine cosmopolita rinnega la nostalgia per un luogo critico *verginale* e si colloca nel cuore profondo della tecnologia e della scienza fatte società, in cui il soggetto, trasfondendosi in una macchina, «ritrova la cooperazione che lo ha sostituito e moltiplicato»²⁴. A questo punto la stessa grande idea di Foucault, di mostrare che l'azione del potere non è mai unicamente regressiva ma più spesso produttiva e generativa, si disperde e l'intera riflessione sullo sfruttamento e l'alienazione viene considerata un'illusione, retaggio della regressione rousseauiana che avrebbe segnato Adorno e i pensatori del freudo-marxismo come Fromm e Marcuse. Questi pensatori, in una inaudita ingenuità critica, avrebbero continuato a nutrire valori e a credere che possano sussistere sacche di resistenza libere dall'intrusione del potere, «un luogo del grande Rifiuto»²⁵ focolaio della ribellione.

Eppure, proprio la riflessione scaturente dall'autointerrogazione sui valori del socialismo consente di intercettare una richiesta più generale che viene delineandosi con sempre più insistenza nel mondo contemporaneo a proposito del capitalismo, quella cioè di interrogarlo anche sotto il profilo *morale* e della sua *responsabilità etica*, risalendo ai fondamenti della sua legittimità, da rintracciare anche sul terreno della *democrazia economica*. Le domande vanno da quelle sul «fondamento etico lacerato del capitalismo» di cui parla Paul Collier a quelle sull'esigenza di liberazione dal «fondamentalismo di mercato» affidata a un «capitalismo progressista» su cui si industria da anni Jo-

24. M. HARDT, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, D. Didero, Milano, Rizzoli, 2001, pp. 340-341.

25. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 85.

seph Stiglitz, e coinvolgono anche l'esplicita volontà di ricostruzione delle «basi normative» del capitalismo di filosofi come Rahel Jaeggi e Nancy Fraser, le quali sostengono che nessuna pratica economica è neutrale, e pertanto scissa dalla normatività, e il capitalismo non va visto come semplice sistema economico ma come «ordine sociale istituzionalizzato»²⁶.

Branko Milanovic non la pensa così sul capitalismo, egli considera inevitabile l'amoralità del capitalismo ipercommercializzato e l'*esternalizzazione* della moralità – con cui si trasferiscono alla coercizione esterna delle regole e delle leggi i meccanismi di autocontrollo interni degli individui, meccanismi ormai morti o esauriti –, nella convinzione che «il comportamento amorale è necessario per la sopravvivenza in un mondo in cui tutti cercano di procurarsi quanto più denaro possibile e di arrampicarsi sempre più in alto nella piramide sociale»²⁷. Non a caso Milanovic condivide l'opinione settecentesca di Mandeville – contrastata da Smith e da Hegel – che il successo dipenda dallo stimolare negli individui il comportamento più avido e egoistico, accetta l'equiparazione delle preferenze non a valori scrutinabili ma a gusti insindacabili estendendo anche all'economia il detto *de gustibus non est disputandum*, condanna la critica di Karl Polanyi – ripresa da Jaeggi e da Fraser – alla mercificazione estesa e indiscriminata, perché essa sarebbe desiderata e voluta liberamente dagli individui, non «uno sviluppo innaturale che presagisce la crisi del capitalismo»²⁸. Così però Milanovic accetta in pieno i postulati del paradigma economico dominante (di matrice neoclassica ma spinti all'estremo dal neoliberalismo), la sua pretesa di neutralità e di scissione tra etica ed economia. Una pretesa contestata da un premio Nobel come Amartya Sen fin dai suoi esordi di studioso, con la critica dell'ipostatizzazione dell'agente economico come individuo isolato, esclusivamente autointeressato, ossessivamente massimizzante, perfettamente razionale sul piano strumentale, un agente che in sue celebri definizioni Sen bollò già negli anni Settanta del Novecento come «sciocco razionale» e

26. N. FRASER, R. JAECCI, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2018.

27. B. MILANOVIC, *Capitalismo contro capitalismo*, trad. it. di D. Cavallini, Roma-Bari, Laterza, 2020, p. 204.

28. *Ivi*, p. 217.

«idiota sociale», proprio perché ha come unico problema il mettere insieme dati mezzi con dati fini, senza riflettere né sugli uni né sugli altri e nell'ignoranza più totale della propria intrinseca socievolezza e dell'interazione con gli altri attori.

Ma quando – come nella situazione generata dal Covid-19 e ora dalla guerra in Ucraina – non si possono più ignorare le domande sul perché non creiamo direttamente lavoro nella misura e nella qualità necessaria invece di affidarci a un mare di trasferimenti monetari, perché tassiamo il reddito da lavoro più dei *capital gains*, perché non tassiamo adeguatamente le transazioni finanziarie, la ricchezza, il carbone, perché ci priviamo della manifattura domestica di beni fondamentali come i dispositivi sanitari e tutti gli altri beni pubblici, è evidente che la riconfigurazione anche ideale di cui abbiamo bisogno va molto al di là dei tradizionali dibattiti sulla minore o maggiore crescita o sulla minore o maggiore generosità dei rendimenti economici. Il punto è, ancora oggi, proprio questo: riflettere sui fini e sui valori (non assimilabili a preferenze di cui non si può discutere perché totalmente soggettive) è diventato imprescindibile in tempi in cui anche le drammatiche vicende ecologiche, ambientali, geopolitiche ci spingono a riscoprire una più profonda dimensione morale, fondata su una nuova presa di coscienza globale. Se si è riconosciuta nella devastazione pandemica la prima crisi economica dell'Antropocene, vuol dire che ciò che sta accadendo ha davvero un carattere dirompente. Vuol dire anche che il carattere accentuatamente etico-politico dei sommovimenti in corso chiama in causa in modo non banale la dimensione dei valori: da una parte dà alla denuncia dei guasti sociali e politici un forte significato morale, dall'altra dà alla moralità un elevato contenuto critico. L'agire morale – afferma Luc Boltanski – si presenta *tout court* come un *agire critico*.

Sui fini e sui valori l'Adorno irriso dai postmodernisti si esprime, in realtà, rimandandoci a ciò che noi sappiamo perfettamente essere *inumano*. Dalla «denuncia dell'inumano» secondo Adorno traiamo, se non la ricerca di soluzioni positive, l'aspirazione a sanare le falsità e le offese patite dalla vita: non si tratta solo di prevenire la crudeltà o di combattere la sofferenza e la fame, ci si dovrebbe poter mostrare fragili e deboli in amore «senza provocare in risposta la forza»²⁹. Ora,

29. T. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1994, p. 230.

è indubbio che la teoria dell'alienazione scaturente dal socialismo si presta, come tutte le teorie, ad abusi, come dicono i foucaultiani e i postmodernisti, e che una critica della vita alienata induce a ricorrere a concetti, e valori, come natura umana, bisogni, capacità, sui quali grava un rischio di essenzialismo. Ma una interpretazione essenzialistica di tali valori non è affatto ineluttabile. Il negativismo di Adorno – che Cortella ci ricorda non indica esplicitamente «un ideale di vita buona» ma lo fa «emergere dalle contraddizioni immanenti alla negatività della vita 'falsa'»³⁰ – e in generale la teoria critica della società consentono proprio di mantenere una attenzione e una pressione sulle *patologie* e le *umiliazioni* della vita sociale senza assumere alcun presupposto dogmatico intorno a una natura umana sana e individuando solo negativamente i limiti oltre i quali sembrano insorgere violazioni, dando, però, grande valore a ciò che è al cuore del socialismo e della teoria critica e che ai foucaultiani sembra irrilevante: alienazione, manipolazione, spettacolarizzazione, seduzione, imprigionamento solipsistico entro una tecnologia di cui è programmata anche l'obsolescenza. Le patologie sociali, essendo «metafore di una 'salute' collettiva compromessa», contengono sempre anche il loro opposto, «ovvero le potenzialità per il cambiamento»³¹. Ciò è presente, del resto, già a Kant che, nel non disdegnare di considerare la «fertile bassura dell'esperienza», ci indica come materia di approfondimento e di apprendimento «le *ecceденze esperienziali* e il *rimosso collettivo* difficilmente amovibile dalla molteplicità fenomenologica del mondo della vita»³².

Nell'approccio delle *forme di vita* le aspirazioni alla *floritura* personale, attraverso la realizzazione di valori, si saldano con le istanze normative e valoriali della società. C'è bisogno innanzitutto di demistificare tante cose che appaiono ovvie, *naturalizzate* come sono state dal neoliberismo, a partire dalla distorsione di ideali di autonomia e di creatività nell'esaltazione di una sorta di *io-impresa*, con la quale vengono giustificate il ridimensionamento dei sistemi di welfare e la generalizzazione della precarietà del lavoro. Il *positivo* – che rimane sempre indeterminato – si delinea come una specie di anticipazione che

30. L. CORTELLA, *I problemi irrisolti della negazione determinata*, cit., p. 331.

31. M. CALLONI, *Filosofia sociale, critica pragmatica e discorso pubblico*, in «Politica & Società», 3, 2016, p. 344.

32. *Ivi*, p. 340.

poggia su quelle che Rahel Jaeggi chiama «(contro)-immagini», dalle quali esso emerge «grazie alla mediazione offerta dalla prospettiva di ciò che non dovrebbe essere». Perché «all'interno di una società falsa non è possibile *fare* il bene, né è possibile riconoscerlo [...] esso non *esiste* neanche, pertanto non vi è a disposizione alcun criterio (controfattuale) indipendente per valutare l'agire retto»³³. Il positivo, quindi, più che assente, è *oscurato*, ma interno alla stessa realtà sociale.

Questa immanenza della normatività nella realtà lascia sul terreno molti problemi. Cortella rileva che Jaeggi, nel tentativo di non rimanere particolaristicamente legata alle norme di una data comunità (limite che lei imputa alla critica troppo «interna» di Walzer), ricorre al concetto di «norma giustificata» senza riuscire a precisare che cosa renda una norma «giustificata»³⁴. Tuttavia, dall'immanenza della normatività si configura una prospettiva critica fertile, molto diversa dal puro e semplice disegnare una lista di elementi da soddisfare perché si possa parlare di vita buona, secondo le teorizzazioni di Martha Nussbaum. Come già in Adorno, la critica determinata di momenti sociali trova «il suo metro di misura nell'idea, rinnovata ininterrottamente, di una società giusta» e il *negativo* «non è soltanto ciò che non *dovrebbe essere*, ma piuttosto ciò che non può sussistere senza contraddizione, ciò che non è pensabile, o meglio che non può vivere senza contraddirsi»³⁵. La sollecitazione *trasformativa* che ne risulta è, dunque, molto forte, investendo sia la realtà *carente*, sia le norme *correggibili*, poiché le trasformazioni dei concetti trascinano quelle della realtà e viceversa. L'efficacia dei valori e delle norme – come nel caso della libertà e dell'eguaglianza – sconfina sempre nella loro contraddittorietà o nella limitatezza della loro realizzazione: basti pensare alla responsabilità, nella pluralità dei suoi significati, o alla creatività, attribuita e al tempo stesso negata nel suo concreto esercizio. Ma tale contraddittorietà o tale limitatezza sono anche *risorse*: su di esse può fare leva la tensione trasformativa ed emancipativa. Le condizioni della facoltà di agire degli individui non sono mai date, le sfere di senso e le potenzialità in esse racchiuse sono ampie, così come rimane perennemente aperta la

33. R. JAEGLI, *Forme di vita e capitalismo*, trad. it. di M. Solinas, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016, p. 52 e p. 41.

34. L. CORTELLA, *I problemi irrisolti della negazione determinata*, cit., pp. 335-336.

35. R. JAEGLI, *Forme di vita e capitalismo*, cit. p. 54.

possibilità della trasformazione dell'esistente, verso un nuovo mondo migliore.

Nella *fioritura* l'abitare il mondo può trarre il suo significato dalle pratiche umane di relazione tra soggetti. Il nostro entrare e uscire dagli spazi interrelati in cui viviamo crea cesure, soglie, dimensioni di vestizione e svestizioni in cui mettersi a nudo e prepararsi a un cambiamento. La reciprocità di sguardi è essenziale: nell'istante in cui il gesto istituisce una relazione lo spazio vuoto si fa spazio interrelato, forma primaria di costruzione. Il donarsi non è mai una volta sola, è un continuo tornare dell'uno verso l'altro, sfruttando i margini dell'attesa. La ricerca di un *oltre* si configura come intrinseca arte umana, una pratica attraverso cui il soggetto risorge a sé stesso, alla propria storia, al proprio essere, con gli altri, nel mondo.

Jürgen Habermas ha mostrato sempre un notevole interesse critico per la teoria di Marx, che lo ha accompagnato nelle varie fasi di sviluppo del suo pensiero: dalla sua prima fase non marxista, al periodo che potremmo definire di adesione e ripensamento del “marxismo occidentale”, fino alla lunga stagione dei confronti critici con il pensiero di Marx, che si dipana dagli anni Sessanta fino ai giorni nostri¹.

L'ultimo importante confronto di Habermas con il pensiero di Marx è quello che si trova nella grande “storia della filosofia” – se così la si può considerare – scritta per illuminare nel modo migliore possibile il rapporto tra ragione e fede, che il filosofo ha pubblicato nel 2019, in coincidenza con il suo novantesimo compleanno². Nell'ampio capitolo dedicato al pensatore di Treviri, Habermas riprende e rielabora le principali critiche che, nel suo lungo percorso di studi, aveva mosso all'autore del *Manifesto*. Nelle pagine che seguono cercherò di ricostruire nel modo più chiaro possibile – cosa non sempre facile – le più recenti critiche di Habermas a Marx e di proporre qualche riflessione circa la loro validità.

1. Di questo lungo confronto mi sono occupato nel capitolo *Habermas, il marxismo e il comunismo* del mio libro *Pensare con Marx. Interpretazione e letture*, Roma, Carocci, 2022, pp. 79-98.

2. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

1. Società civile e Stato

Seguendo cronologicamente lo sviluppo del pensiero marxiano, il primo tema sul quale Habermas si sofferma è la critica dell'alienazione politica e sociale, che Marx sviluppa partendo dalla critica feuerbachiana dell'alienazione religiosa. Nella *Critica della filosofia del diritto hegeliana* del 1843 il pensatore di Treviri, utilizzando lo schema concettuale di Feuerbach, considera la distinzione e l'autonomizzazione dello Stato in rapporto alla società civile come una forma di alienazione delle qualità sociali degli individui, che vengono trasferite ad una istituzione da loro separata come lo Stato. Il superamento dell'alienazione perciò richiede, secondo il Marx del 1843, anche la cancellazione della differenza tra società civile e Stato e il riassorbimento della dimensione politica dentro quella sociale nel contesto di quella che Marx definisce come la «vera democrazia»³. La «vera democrazia», in quanto effettiva autodeterminazione del popolo, richiede infatti il superamento della separazione tra la sfera politica e gli altri ambiti sociali (lavoro, proprietà, scambi): la politica deve ritornare dal cielo sulla terra, deve cioè fondersi con le concrete articolazioni della vita e del lavoro, e non costituire una dimensione da esse separata e fittiziamente superiore (mentre nella realtà è effettivamente subalterna). Su questa linea, secondo Habermas, Marx continua a ragionare anche nel saggio sulla *Questione ebraica*, dove si trova l'affermazione perfettamente chiara e lapidaria che: «*Alle Emancipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst*». («Ogni emancipazione è un ricondurre il mondo umano, i rapporti umani, all'uomo stesso»⁴). Marx così continua: «Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come forze *sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta»⁵.

3. K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. it. di G. Della Volpe, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere*, Vol. III, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 3-143: 34.

4. K. MARX, *Sulla questione ebraica*, trad. it. di R. Panzieri, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. III, cit., pp. 158-189: 182.

5. *Ibidem*.

Ma in realtà, commenta Habermas, questo è mero feuerbachismo, con la sola differenza che al posto dell'uomo Marx mette la società che deve ridurre a sé lo Stato: «Questo è puro Feuerbach, dove al posto dell'«uomo» come «essere-di-specie» subentra una «società» che riasorbe in sé il potere dello Stato»⁶. Qual è dunque il problema di fondo che Habermas individua già leggendo questi primi scritti di Marx? Il problema è che Marx, secondo Habermas, tende a considerare la differenziazione come alienazione, cioè come una condizione di scissione che deve essere superata attraverso un processo di riunificazione. Per Marx la differenziazione tra il potere pubblico e la sfera privata, dove gli individui sono liberi di agire a loro piacimento, deve essere superata in un modo che a Habermas appare «*ganz undialektisch*»⁷. In altre parole, secondo il filosofo francofortese, ciò che Marx non vede è che «l'autonomia *privata* giuridicamente garantita in ogni moderna forma di società costituisce una condizione necessaria per l'esercizio democratico dell'autonomia *del cittadino* (e viceversa)»⁸. In sostanza, Habermas rimprovera a Marx di non avere colto il carattere progressivo della differenziazione caratteristica del mondo moderno tra società civile e Stato, sfera privata e sfera pubblica, e ribadisce la tesi da lui sviluppata in *Fatti e norme* della complementarità tra autonomia privata e autonomia pubblica. Per Habermas infatti, come ha chiarito con precisione Maeve Cooke in un testo dedicato a questo argomento, «l'autonomia privata è una condizione necessaria dell'autonomia pubblica, nel senso che solo gli attori il cui eguale status è garantito da un sistema di diritti soggettivi possono impegnarsi nella prassi dell'autolegislazione collettiva. Per contro, l'autonomia pubblica è una condizione necessaria dell'autonomia privata nel senso che il riconoscimento di ogni cittadino come portatore di diritti deve essere garantito attraverso l'esercizio dell'autonomia pubblica, che tipicamente genera un sistema di diritti soggettivi»⁹. Dopo aver rilevato quello che secondo lui è uno

6. «Das ist der pure Feuerbach, wobei an die Stelle des Gattungswesens "Mensch" eine "Gesellschaft" tritt, die die Staatsgewalt in sich zurücknimmt» (J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 2, cit., p. 631).

7. *Ivi*, p. 631.

8. «Die rechtlich gesicherte private Autonomie in jeder modernen Gesellschaftsform eine notwendige Bedingung für die demokratische Ausübung der staatsbürgerlichen Autonomie (und viceversa) darstellt» (*ivi*, pp. 631-632).

9. M. COOKE (cfr. *Private Autonomy and Public Autonomy: Tensions in Ha-*

degli errori capitali di Marx, Habermas di seguito aggiunge piuttosto curiosamente: «Non possiamo sapere se, nella teoria politica già pianificata alla fine della sua vita, ma rimasta ineseguita, avrebbe corretto questo errore»¹⁰.

Il primo punto critico che Habermas solleva contro Marx è dunque molto chiaro: secondo il pensatore francofortese, la differenziazione non è necessariamente alienazione. E ciò vale in particolare per la differenziazione tra società civile e Stato che caratterizza la società moderna e che secondo Habermas ha anche un valore emancipativo, così come lo hanno gli altri moderni processi di differenziazione.

2. *Naturwüchsigkeit e alienazione*

Come tutti sanno, Marx osserva infinite volte che, nel mondo capitalistico-borghese, i processi sociali si contrappongono agli individui come un destino estraneo e nemico. Gli individui finiscono pertanto per essere dominati dalle forze sociali che essi stessi hanno messo in movimento, diventano dipendenti da meccanismi e istituzioni che essi stessi hanno creato. Perciò il processo complessivo, di cui essi dovrebbero essere i soggetti, assume di fronte ad essi, secondo Marx, il carattere della *Naturwüchsigkeit*, parola difficilmente traducibile in italiano che designa un processo simile a un processo naturale, non più decifrabile come un prodotto delle azioni consapevoli degli individui. La situazione degli individui nella società *naturwüchsige* è così descritta da Marx nella *Ideologia tedesca*, in un passo famoso e importante che Habermas cita:

Il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la cooperazione non è volontaria ma naturale (*naturwüchsig*) non come il loro proprio potere unificato, ma

bermas' *Discourse Theory of Law and Politics*, in «Kantian Review» 25/4, 2020, pp. 559-582, trad. mia), così correttamente espone la tesi di Habermas, ma considera questa una lettura debole della tesi habermasiana, per ragioni che qui non possiamo indagare.

10. «*Wir können nicht wissen, ob er in der am Ende seines Lebens schon geplanten, aber unausgeführt gebliebenen politischen Theorie diesen Fehler noch korrigiert hätte*» (J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 2, cit., p. 632).

come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e dove va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire.¹¹

Secondo Habermas si può dire dunque che, per Marx, nella società moderna alla *Naturwüchsigkeit* di primo grado, cioè quella dei primitivi sottomessi alle potenze naturali, è subentrata una *Naturwüchsigkeit* di secondo grado, cioè quella degli individui sottoposti alle potenze sociali che essi stessi hanno creato. Ma proprio su questo tema della *Naturwüchsigkeit* si concentra un secondo aspetto della critica habermasiana, collegato al primo che abbiamo già messo in evidenza. Secondo Habermas, infatti, questo concetto marxiano (ampiamente utilizzato anche nella teoria critica di Adorno e molto valorizzato nelle interpretazioni “francofortesi” di Marx) è fuorviante, perché Marx lo utilizza «non solo per il carattere repressivo delle società di classe, ma anche in un senso più ampio e non specifico per il carattere non trasparente della complessità sociale in generale»¹².

La critica che Habermas solleva nei confronti di Marx è dunque, in sostanza, che il carattere di *Naturwüchsigkeit*, cioè di estraneità e di non trasparenza delle dinamiche sociali complessive cui gli individui sono sottoposti, non è riconducibile soltanto al fatto che essi vivono sotto il dominio dei rapporti di produzione capitalistici, ma è determinato anche dalla crescita della complessità e della imprevedibilità delle dinamiche sociali che costituisce una caratteristica generale della modernità e che permarrrebbe anche se fosse superato il capitalismo. L'errore di Marx, in sostanza, è di non distinguere tra queste due problematiche, di non differenziare concettualmente tra la non trasparenza della complessità e la oppressività dell'alienazione. «Fintanto che Marx si attiene al modello della autoalienazione di Feuerbach, egli usa l'espressione *Naturwüchsigkeit* in generale per l'autonomizzazione di

11. K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, in ID., *Opere*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 33.

12. «Nicht nur für den repressiven Charakter von Klassengesellschaften, sondern auch in einem weiteren, unspezifischen Sinne für den intransparenten Charakter gesellschaftlicher Komplexität überhaupt» (J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 2, cit., p. 643).

una realtà sociale obbediente alle proprie leggi nei confronti dei suoi appartenenti che agiscono in modo soggettivamente libero». In altre parole ciò significa, secondo Habermas, che

Marx ed Engels usano questo concetto di *Naturwüchsigkeit* critico dei rapporti di dominio in modo troppo inclusivo. Il concetto critico di *Naturwüchsigkeit* si fonde col concetto descrittivo di sovracomplexità perché, dal punto di vista delle persone colpite dall'opacità e dall'impotenza, la schiacciante crescita della complessità delle società moderne si fonde con la repressività dei rapporti sociali di potere e dei rapporti politici di dominio. Marx ed Engels sussumono entrambi i casi sotto la figura concettuale feuerbachiana di un "essere-di-specie", che oggettiva le proprie "forze essenziali" nel processo di produzione.¹³

Ciò che deve essere criticato, questo è il punto su cui insiste Habermas, non è il rendersi autonomo dei processi sociali rispetto alle intenzioni individuali, che è in un certo senso inevitabile. Ciò che deve essere criticato è il fatto che i poteri sociali e di classe si impongono in modo non trasparente limitando con ciò il potere comunicativo dei cittadini. Il problema è

che il potere sociale di coloro che dispongono dei mezzi di produzione si insedia in modo non trasparente nelle strutture formative costitutivamente trasparenti delle forme di vita sociali e culturali. Mentre il potere politico è pubblico, un potere sociale coperto nella società e nella cultura esercita un dominio non pubblico, in quanto limita la libera circolazione dei buoni argomenti e, in questo modo poco manifesto, impedisce ai soggetti che agiscono politicamente di utilizzare la loro libertà razionale.¹⁴

13. «Solange Marx an Feuerbachs Modell der Selbstentfremdung festhält, gebraucht er den Ausdruck „Naturwüchsigkeit“ allgemein für die Verselbständigung einer eigenen Gesetzen gehorchenden gesellschaftlichen Realität gegenüber deren subjektiv frei handelnden Angehörigen». «Allerdings gebrauchen Marx und Engels diesen herrschaftskritischen Begriff der Naturwüchsigkeit überinklusiv. Der kritische Begriff der Naturwüchsigkeit fließt mit dem deskriptiv verwendeten Begriff der Überkomplexität zusammen, weil aus der Sicht der von Intransparenz und Machtlosigkeit Betroffenen das überwältigende Komplexitätswachstum moderner Gesellschaften mit der Repressivität gesellschaftlicher Gewalt- und politischer Herrschaftsverhältnisse verschmilzt. Marx und Engels subsumieren beide Fälle unter die Feuerbach'sche Denkfigur eines „Gattungswesens“, das seine eigenen „Wesenskräfte“ im Produktionsprozess vergegenständlicht» (ivi, p. 647).

14. «Dass sich die soziale Macht derer, die über die Produktionsmittel verfügen, auf intransparente Weise in die von Haus aus transparenten Bildungsmächte der

I problemi contenuti in questo concetto di *Naturwüchsigkeit* e in una critica dell'alienazione troppo legata al modello feuerbachiano si riflettono anche sul concetto di emancipazione che viene sviluppato da Marx ed Engels. Per dirla con le parole di Habermas:

Poiché Marx ed Engels operano con un concetto iperinclusivo di *Naturwüchsigkeit*, essi delineano un concetto di emancipazione che va ben al di là di quanto ci si può aspettare dalla ragionevole autonomia di soggetti socializzati *nella* storia. Essi concepiscono il rovesciamento rivoluzionario in astratto come la sottomissione della base economica della società al controllo dei membri riuniti della società.¹⁵

Ma per Habermas è illusorio pensare che, superando la società di mercato capitalistica, gli individui sociali possano diventare pienamente padroni di un mondo sociale trasparente e rispondente in modo lineare alla loro comune volontà progettuale, ovvero liberarsi completamente dalle dinamiche di alienazione ed estraniamento attraverso un percorso di riappropriazione.

3. *Unidimensionalità del modello marxiano*

Il terzo punto problematico sul quale mi voglio soffermare è proprio quello che riguarda il modo in cui il processo di riappropriazione, cioè il processo di rivoluzionamento del mondo sociale esistente, viene pensato. A questo proposito Habermas ripropone la sua più antica e radicata critica a Marx, cioè quella di unidimensionalità. La tesi di Habermas è che Marx sostanzialmente resti sempre legato al paradigma

gesellschaftlichen und kulturellen Lebensformen einnistet. Während die politische Macht öffentlich ist, übt eine in Gesellschaft und Kultur verschleierte soziale Macht eine nichtöffentliche Herrschaft aus, indem sie das freie Flottieren guter Gründe einschränkt und auf diese unauffällige Weise die politisch handelnden Subjekte am Gebrauch ihrer vernünftigen Freiheit hemmt» (ivi, p. 646).

15. «Weil Marx und Engels mit einem überinklusive Begriff der Naturwüchsigkeit operieren, bringen sie freilich einen Begriff von Emanzipation ins Spiel, der weit über das hinausschießt, was von der vernünftigen Autonomie vergesellschafteter Subjekte in der Geschichte erwartet werden kann. Sie begreifen den revolutionären Umsturz abstrakt als die Unterwerfung der ökonomischen Basis der Gesellschaft unter die Kontrolle der vereinigten Gesellschaftsmitglieder» (ivi, p. 648).

feuerbachiano dell'autoalienazione, e quindi pensi anche la dinamica della critica e dell'emancipazione sociale a partire dal *paradigma del lavoro, ovvero dell'attività produttiva*: l'emancipazione infatti consiste nel fatto che gli individui sociali, così come nel capitalismo industriale hanno sottoposto al loro controllo le potenze naturali, nel socialismo/comunismo sottoporranno al loro controllo i processi sociali, superando quella *Naturwüchsigkeit* che li aveva precedentemente contraddistinti. È la stessa logica del padroneggiamento, derivata dal paradigma del lavoro, quella che vale in entrambi i casi. «Marx – secondo Habermas – comprende la prassi politica come una prosecuzione dell'attività produttiva»¹⁶. E l'emancipazione rivoluzionaria così pensata dovrebbe garantire sia quello sviluppo delle forze produttive per il quale i rapporti di produzione capitalistici erano diventati un ostacolo, sia lo sviluppo di relazioni di solidarietà tra gli individui.

Per Habermas, invece, l'emancipazione non è pensabile all'interno del paradigma del lavoro e della produzione, ma esige che si faccia ricorso a una logica diversa, quella del discorso e della comunicazione. L'emancipazione non si iscrive nella logica del padroneggiamento, ma in quella dello stabilire in comune, attraverso il confronto comunicativo, le regole della vita sociale. Arendtianamente, Habermas continua a rimproverare a Marx di non aver distinto sufficientemente tra *poiesis* e *praxis*, di non aver colto il punto che l'attività produttiva e quella politica, il lavoro sociale e la interazione comunicativamente mediata, si dipanano secondo logiche diverse e si sviluppano secondo processi di apprendimento differenti, non riducibili in nessun modo gli uni agli altri: «da un lato processi di apprendimento epistemici in termini di conoscenza empirica e teorica, dall'altro processi di apprendimento social-cognitivi e morali in termini di concezioni della giustizia»¹⁷. Il limite di Marx secondo Habermas sta proprio nel non aver distinto le logiche proprie delle due dimensioni: da un lato il progresso sul piano dell'agire strumentale, che si misura sulla risoluzione di compiti tecnici; dall'altro quello sul piano dell'agire comunicativo, che si mi-

16. «Marx versteht die politische Praxis als Fortsetzung der produktiven Tätigkeit» (ivi, p. 653).

17. «Auf der einen Seite epistemische Lernprozesse im Hinblick auf empirisches und theoretisches Wissen, auf der anderen Seite sozialkognitive und moralische Lernprozesse im Hinblick auf Konzeptionen der Gerechtigkeit» (ibidem).

sura, come Habermas aveva scritto nel saggio sulla ricostruzione del materialismo storico, al quale ancora nella sua storia della filosofia si richiama¹⁸, «sul conseguimento libero da violenza di un'intersoggettività dell'intesa»¹⁹.

Ma il non aver riflettuto su quanto le due dimensioni della *poiesis* e della *praxis* rispondano a logiche distinte ha prodotto all'interno della teoria marxiana delle conseguenze di non poco rilievo. La conseguenza più importante è che, mentre la forma della futura organizzazione produttiva è fissata con rigore dalla teoria (si tratterà di produzione e distribuzione pianificata basata sulla proprietà collettiva dei mezzi di produzione), le forme dell'organizzazione politica a venire non costituiscono un problema teorico, anche se è possibile parlarne incidentalmente come Marx fa, per esempio, quando commenta gli eventi della Comune di Parigi. Non diventano dunque tema teorico eminente né le forme della organizzazione politica attraverso la quale si dovrebbe articolare la volontà collettiva, né i principi normativi che dovrebbero legittimare questa organizzazione politica e ai quali la coordinazione comune dei processi politico-sociali dovrebbe essere ispirata. Resta senza soluzione, dunque, la questione concernente il modo in cui «si possa esercitare il controllo comune del processo di produzione sociale e quindi generare l'emancipazione della società. Saggiamente – ag-

18. *Ibidem*.

19. J. HABERMAS, *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976), trad. it. parziale a cura di F. Cerutti, Milano, Etas, 1979, pp. 35-36; secondo lo schema delineato in questo volume, l'evoluzione sociale risulta dall'intersecarsi di due processi di razionalizzazione che rispondono ciascuno a una logica propria e che si sviluppano secondo dinamiche che interagiscono, senza però che vi sia, come nel materialismo storico tradizionale, una dipendenza dei mutamenti sul piano del sapere pratico-morale da quelli che si verificano nella sfera della produzione. La razionalizzazione come potenziamento dell'agire razionale rispetto allo scopo si traduce fundamentalmente in aumento delle forze produttive; sul piano dell'agire comunicativo, invece, razionalizzazione significa «cancellazione di quei rapporti di violenza che, penetrati impercettibilmente nelle strutture comunicative, impediscono con blocchi sia intrapsichici sia interpersonali della comunicazione che i conflitti vengano sostenuti consapevolmente e regolamentati in modo consensuale». I progressi della razionalizzazione in questa prospettiva, quindi, non si misurano «sulla soluzione di compiti tecnici», ma «sul conseguimento libero da violenza di un'intersoggettività dell'intesa, cioè sull'allargamento della sfera di agire consensuale, allargamento che si accompagna al ristabilimento di una comunicazione non deformata».

giunge Habermas – Marx si astiene dal dare risposte»²⁰.

Questa difficoltà da Habermas rilevata nel pensiero di Marx, peraltro, consegue direttamente dal modo in cui il pensatore di Treviri pensa la costruzione e la organizzazione della nuova società post-capitalistica. Questa dovrà necessariamente conformarsi all'unico modello razionale da Marx precisamente identificato: economia pianificata con proprietà collettiva dei mezzi di produzione. Con questo assetto scompariranno le divisioni di classe (tra proprietari e non proprietari) e di conseguenza anche i conflitti politici che in quelle hanno la loro ultima radice. Dunque non ci sarà più bisogno di confrontarsi con il problema proprio del pensiero democratico moderno, cioè come e con quali regole governare il pluralismo e il conflitto politico, distinguendo ciò che in esso si può e si deve decidere dalle condizioni di base (assetto democratico) nell'ambito del quale il pluralismo e il conflitto politico possono dispiegarsi. Ma per Marx con la fine delle divisioni di classe sparirà anche il conflitto politico vero e proprio e dunque questo problema evaporerà e non ci sarà bisogno di tormentarsi su di esso. Certo, vi potrà essere conflitto da parte di coloro che volessero restaurare il vecchio ordine capitalistico, ma costoro in ultima analisi sono nemici della libertà (o del popolo) che vanno combattuti, perché vogliono restaurare la moderna schiavitù salariale, e non protagonisti di un legittimo pluralismo politico.

Ciò non vuol dire che nella società futura marxiana non ci sarà democrazia; al contrario. Vuol dire che non ci sarà democrazia politica pluralistica, mentre saranno assunte sicuramente in modo democratico le scelte che riguardano la gestione dell'economia collettiva, scelte che però assumeranno un carattere molto più amministrativo che politico.

Quella che Marx delinea, infatti, già a partire dal *Manifesto del partito comunista* che Habermas cita, è la prospettiva di una società dove il potere pubblico perderà il suo carattere politico, e dove perciò la regolazione della produzione sociale diventerà sostanzialmente un problema non politico ma tecnico, da affrontarsi cioè con gli strumenti di quella che il critico di Marx definisce una «rationale Technokratie».

20. «Auf welche Weise die gemeinschaftliche Kontrolle des gesellschaftlichen Produktionsprozesses ausgeübt und damit die Emanzipation der Gesellschaft herbeigeführt werden könnte. Klugerweise hält sich Marx mit Antworten zurück» (J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 2, cit., p. 650, nota).

«Al posto del dominio sulle persone subentrerà, come si chiamerà in seguito, l'“amministrazione delle cose”, ossia la gestione di processi elementari da parte di un'amministrazione razionalmente pianificante basata sulla consulenza scientifica»²¹. Come Habermas aveva scritto anche nel saggio sul socialismo pubblicato dopo il crollo del Muro di Berlino: «l'illusione sansimonista di una “amministrazione di cose” porta a ridurre il previsto fabbisogno di regole democratiche in materia di risoluzione dei conflitti, fino al punto che esso sembra poter essere affidato all'organizzazione spontanea e autonoma di un popolo concepito in termini russoiani»²².

Queste sono per Habermas le conseguenze assai problematiche derivanti dal fatto che Marx è sempre rimasto legato a un'idea *monodimensionale* della razionalità e dello sviluppo storico, dove la storia degli uomini è, come si legge nelle pagine dedicate a Hegel dei *Manoscritti del 1844*, concepita a partire dal filo conduttore del lavoro.

L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro.²³

In buona misura, la vicenda del confronto di Habermas con Marx è riconducibile all'insoddisfazione per questo monistico paradigma del lavoro, al quale il pensatore francofortese intende sostituire una visione chiaramente bidimensionale, dove lavoro e linguaggio, logica dell'efficacia e logica dell'intesa, sono cooriginarie, governate da dinamiche di sviluppo ben distinte e tali per cui nessuna delle due dimensioni esercita un primato sull'altra.

21. «An die Stelle der Herrschaft über Personen soll, wie es später heißen wird, die „Verwaltung von Sachen“ treten, also die Steuerung elementarer Prozesse durch eine rational planende Administration, die sich auf wissenschaftliche Beratung stützt» (ibidem).

22. J. HABERMAS, *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra. Cosa significa socialismo oggi?* in *Ib.*, *La rivoluzione in corso*, a cura di M. Protti, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 177-201: 189.

23. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ed. it. a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, p. 167.



13.
LUIGI VERO TARCA
PER LUCIO CORTELLA:
UNA PROPOSTA DI “GIOCO ETICO”

1. *Un gioco di reciproco riconoscimento filosofico*

L'esperienza filosofica mi ha insegnato che un discorso ha davvero valore nella misura in cui il *gesto* in cui esso consiste è coerente con il suo contenuto. Così, per rendere omaggio al collega amico Lucio Cortella, il cui pensiero ruota attorno all'idea del riconoscimento, ho pensato di proporgli un *gioco* che consiste appunto in una pratica di reciproco riconoscimento. Si tratta di un gioco *win-win*, la cui regola fondamentale dice che un giocatore vince solo se anche l'altro vince. Dal momento, poi, che in questa occasione il gioco sarà naturalmente di tipo filosofico, esso consiste nella elaborazione di una prospettiva che entrambi i dialoganti, per quanto portatori di concezioni diverse, possano accogliere pienamente. Il gioco ha termine appunto quando si raggiunge un discorso capace di esprimere un orizzonte di senso (uno scenario, un “film”, o un *mito*, potremmo dire) del quale tutti e due i giocatori si ritengono soddisfatti appunto perché in esso entrambi *si riconoscono*; così il gioco si conclude nella misura in cui i due giocatori si danno un reciproco riconoscimento di tipo filosofico. A tal fine offrirò dunque, della teoria cortelliana dell'*ethos* del riconoscimento, una lettura che scaturisce dalla mia prospettiva filosofica ma nello stesso tempo dovrebbe costituire, almeno nelle mie intenzioni, una valorizzazione del pensiero di Lucio Cortella.

Per dimostrare la piena legittimità di questo gioco, volendo incominciare con un tono scherzoso potrei ricordare come più volte mi sia capitato, in questi anni, di vedere delle locandine nelle quali il mio nome compariva come Lucio Vero: una evidente *sintesi* dei nostri due nomi; cosa che peraltro mi faceva piacere, in particolare pensando alla dinastia di Marco Aurelio... Sempre a mo' di premessa, ma questa volta in maniera un po' più seria, mi piacerebbe che questo “gioco”

fosse inteso anche come prima manifestazione esplicita di una “Scuola filosofica veneziana” che – pur conservando i singoli protagonisti la loro piena libertà e indipendenza per quanto riguarda pensieri, progetti e attività – giunge finalmente a riconoscersi (*sic!*) in una comune esperienza *con/divisa* (dove la barra sta a significare che autentica *condivisione* è quella che mostra la capacità, da parte dei differenti soggetti, di *dividersi*, in relazione ai punti di contrasto, in maniera concorde, cioè appunto *con-divisa*).

2. *Lucio Cortella: il riconoscimento come “dimora” dell’umano e quindi come valore fondamentale*

Un aspetto centrale della filosofia di Cortella consiste nella individuazione dell’*ethos* del riconoscimento come orizzonte ultimo del pensiero filosofico¹. Un pregio particolare di tale prospettiva consiste nel fatto che essa consente di conciliare l’esigenza, tipica del pensiero contemporaneo, di affrancarsi da ogni forma di assolutismo (liberandosi con ciò dal dogmatismo) con l’esigenza di tener fermo il tratto tipico dell’esperienza filosofica, cioè la determinazione di un orizzonte ultimo e quindi in qualche senso universale. Si tratta, in altri termini, di conciliare la consapevolezza che qualsiasi elemento posto come universale e definitivo (quindi valido a priori rispetto all’effettualità dell’esperienza storico-fattuale) rischia di rovesciarsi in un dis-valore (per via del suo imporsi dogmaticamente, cioè pregiudizialmente e quindi in maniera prepotente, ai soggetti in campo) con la salvaguardia del valore tipico del discorso filosofico, quello che consente di stabilire un elemento capace di restare saldo di fronte a qualsiasi negazione. In tal modo il pensiero filosofico riesce a conservare un carattere *valoriale* universale (il suo essere dotato di valore per tutti gli umani) pur senza appellarsi a un principio metafisico-dogmatico. La possibilità di individuare una “via giusta” resta, insomma, confermata, anche

1. Per questo mi riferisco qui, sostanzialmente, al suo recente libro *L’ethos del riconoscimento*, Roma-Bari, Laterza, 2023 (d’ora in avanti: *ER*), che peraltro eredita ampiamente il lavoro da lui svolto in precedenza. Salvo indicazione contraria nel presente saggio tutte le indicazioni, compresi i numeri di pagina, si riferiscono a quest’opera.

se questa non può venire determinata a prescindere dall'esperienza, giacché non consiste in un elemento metafisico e quindi dogmatico, bensì in una dinamica storico-pratica-antropologica e perciò in fondo anche naturale/biologica. Si tratta, più concretamente, di liberarsi da ogni principio che pretenda di valere come assoluto (cioè in maniera definitiva e a priori), sia che tale pretesa si istituisca a livello ontologico (metafisica classica), sia che essa presenti un carattere soggettuale (per esempio di tipo hegeliano), senza però che questo comporti l'abbandono del valore peculiare connesso all'esperienza filosofica.

Il primo aspetto di questa duplice istanza (quello che potremmo chiamare antidogmatico) è – come dicevo – tipico del pensiero contemporaneo, il quale ha ruotato attorno alla filosofia ermeneutica da un lato e a quella analitica dall'altro: due “scuole” profondamente diverse ma accomunate dall'intenzione di relativizzare ogni forma di sapere assoluto e con ciò di superare ogni forma di dogmatismo. Ciò in particolare grazie alla cosiddetta svolta linguistica, la quale ha consentito di ricondurre ogni aspetto del pensiero (anche di quello filosofico) alla dimensione del linguaggio e delle pratiche a questo connesse. (A questo proposito, nella presente circostanza mi pare giusto rievocare l'atmosfera che ha caratterizzato la vita accademica negli anni durante i quali si è avviato il mio confronto con Lucio Cortella all'interno dell'Università Ca' Foscari di Venezia). Oggi vediamo tutti come questa “totale relativizzazione” del pensiero filosofico presenti sempre più chiaramente, insieme ai tratti di una formidabile liberazione, anche i rischi di una estrema minaccia per l'umano. Ed è forse anche in relazione a ciò che pure nel pensiero di Lucio emerge con sempre maggior forza il secondo lato della duplice istanza, quello che chiede di tener fermo un principio filosofico capace di evitare le possibili derive irrazionalistiche, nichilistiche e addirittura dichiaratamente distruttive nei confronti delle culture e delle civiltà umane.

La mossa antidogmatica, compiuta riconoscendo il carattere essenziale, e quindi imprescindibile, per l'esperienza umana della dimensione storico-pratica, si rivolge in particolare alla pratica linguistica che caratterizza in maniera peculiare la vita dell'uomo. Solo in questo modo il pensiero riesce a liberarsi sia dal dogmatismo metafisico classico (ontologico-oggettuale) sia anche da quello implicito nella metafisica hegeliana di matrice speculativo-razionalistica; cioè quello che, pur riconoscendo il carattere soggettuale e storico della verità filosofica, lo riconduce tuttavia (e quindi in qualche modo lo riduce) alla

dimensione speculativa, pensata come dotata di (e perciò definita da) alcuni tratti definitivi e in-mutabili, i quali, appunto per questo, risultano essere a priori innegabili e immodificabili. Sulla base di questa acquisizione, la prospettiva filosofica che conserva i tratti ultimativi del valore universale/totale si può allora presentare come una sorta di ripresa dell'“universale concreto” di ascendenza hegeliana, depurato però dell'aspetto per il quale il suo fondamento resta pur sempre la dimensione del “pensiero” (salvo poi intendere correttamente che cosa si intenda con tale termine).

La risposta di Lucio Cortella alla duplice esigenza di cui si è detto (antidogmatismo completo ma pur sempre filosofico) consiste nel ricondurre ogni aspetto della vita umana, e quindi anche del sapere, all'*ethos* del riconoscimento (riconoscimento da intendersi naturalmente sempre come reciproco), il quale è appunto ciò che conferisce un fondamento solido e stabile all'infinita variabilità delle pratiche antropologiche e in particolare di quelle linguistiche. Perché l'*ethos* viene inteso come la «*dimora*» (p. 132) dell'essere umano, la quale per ciò stesso costituisce il valore originario che in quanto tale è il fondamento dell'*etica* (che non a caso è legata alla parola «*ethos*»), ovvero di ciò che accomuna tutti gli umani ed ha quindi valore per ciascuno di essi. È grazie a questa dimensione etica che risulta possibile esibire una giustificazione filosofica, cioè universale, del discorso sul senso/valore della nostra vita senza dover fare ricorso a un elemento innegabile che *si imponga* (*epi-histēmi: epistēmē*) alla fattualità del divenire storico-naturale contrapponendosi ad esso.

In questo modo l'esigenza della “relativizzazione” viene soddisfatta, appunto perché *ogni* aspetto della vita umana è ricondotto alle pratiche antropologiche del reciproco riconoscimento; *ogni* aspetto, quindi anche tutti quelli che hanno a che fare con il linguaggio, perciò pure la conoscenza, il pensiero, il sapere etc. D'altro canto il riconoscimento – che in quanto consiste in un insieme di usanze (cioè abitudini, costumi, istituzioni di ogni genere: cfr. p. 138) è senz'altro e interamente storico-fattuale – non va inteso come qualcosa di completamente indeterminato, proprio perché, essendo la *dimora* dell'umano, cioè lo spazio del suo «*abitare*» (p. 132), costituisce una condizione necessaria per la vita ‘umana’ e rappresenta quindi per questa un valore incondizionato. Si tratta di un fondamento che riesce a rendere conto della peculiarità della vita umana (caratterizzata dalla novità, dalla libertà, dalla idealità etc.) ma che, restando ancorato alla dimensione

naturale-biologica-storica, prescinde da ogni elemento metafisico o sovrannaturale (cfr. in particolare pp. 151-152). Ciò è reso possibile appunto dal fatto che tale dimora va pensata, per Lucio, come il luogo del riconoscimento, il quale proprio per ciò costituisce la fondazione ultima (etica) del valore del discorso filosofico da lui elaborato.

Se mancasse tale punto fermo e solido, il filosofo, limitandosi al primo aspetto (il carattere storico-fattuale di ogni esperienza umana) finirebbe per dare vita a un pensiero totalmente governato da casualità e accidentalità, perciò sempre e illimitatamente rivedibile e rovesciabile, quindi per principio problematico dal punto di vista etico-valoriale. Ma tutta questa infinita variabilità avviene all'interno di uno spazio *definito* da un principio "etico-valoriale", quale è appunto il riconoscimento (p. 134). Insomma, fenomeno umano si dà nella misura in cui si realizza la dinamica del riconoscimento reciproco; il quale assume sì forme anche estremamente diverse e infinitamente variabili – nonché innovative, quindi sempre libere (cfr. p. 152) – ma resta comunque identico a se stesso nel tratto costitutivo che tutte le unisce (sia pure in maniera anch'essa temporale-processuale): il fatto che i soggetti diversi sono uniti nella «ri-conoscenza» (p. 149) reciproca. È questo che consente alla filosofia di conservare l'elemento che *vale* (ha *valore*) a priori.

È il caso di ribadire che tale riconoscimento, proprio in quanto costituisce l'*ethos* (la dimora "originaria" dell'umano), è qualcosa di diverso da un atto di natura esclusivamente o anche solo privilegiatamente *conoscitiva* (cioè ridotto alla sfera del pensiero, quella teorica, razionale e simili); esso infatti riguarda le persone concrete, cioè il loro corpo, le loro affettività etc. pensati in tutta la loro concretezza e integralità². In questo senso può risultare più corretto dire che è il riconoscimento che costituisce e *definisce* l'esperienza umana, piuttosto che, come si è solitamente portati a fare, intendere il riconoscimento come ciò che si realizza tra soggetti umani, i quali sarebbero dunque già dati come tali (umani) prima e in qualche modo a prescindere dal loro reciproco riconoscersi.

2. Si veda, a questo proposito, quel passo conclusivo del capitolo finale di *ER* (cap. 21: *Conflitto, misconoscimento, duplicità del riconoscimento*, pp. 153-161) dove emerge, sia pure sinteticamente, il tema della persona concreta (p. 155; ma cfr. anche p. 134 in relazione alla «*persona morale*»).

3. La fondazione filosofica di questa “etica”: lo *elenchos* del riconoscimento

La domanda che si impone è: la fondazione basata sull'*ethos* del riconoscimento soddisfa il requisito caratteristico della fondazione filosofica, cioè quello della definitività? Cortella sa che una giustificazione davvero ultima deve fare i conti con il procedimento fondativo elentico (*elenchos*) che in qualche senso definisce il pensiero filosofico³ e con il quale tutti noi che abbiamo fatto parte di quella che ho chiamato “Scuola filosofica veneziana”, avendo questa come punto di riferimento il pensiero di Emanuele Severino, siamo stati chiamati a confrontarci seriamente. Il tratto peculiare della fondazione elentica consiste nel fatto che davvero giustificata è solo la verità che resta affermata/confermata persino dalla propria negazione, perché solo così essa risulta innegabile e con ciò dotata di valore universale. Tale è, emblematicamente, la formula severiniana «Il positivo si oppone al negativo», giacché anche chi intendesse negarla la confermerebbe, appunto con il suo stesso opporsi ad essa.

La forza della posizione elentica consiste non di per sé nel fatto che l'oppositore si contraddice⁴, ma nel fatto che anch'egli è costretto, proprio per riuscire a contrapporsi all'avversario, a *confermare* ciò che questi afferma. Certamente in tal modo egli si contraddice, ma la forza vincente della posizione elentica non consiste propriamente in ciò bensì nella circostanza che, contraddicendosi, egli conferma a sua volta ciò che pur vorrebbe negare⁵. In tal modo abbiamo a che fare con

3. Da Aristotele (*Met.*, Libro *I*), che esplicita e formalizza la linea di pensiero Parmenide-Platone, ad Agostino, che in qualche modo anticipa il *cogito* cartesiano, passando per la prova ontologica di Sant'Anselmo d'Aosta e appunto per il *cogito* cartesiano, fino allo spirito assoluto hegeliano e naturalmente, per venire ai nostri giorni, alla rilettura radicale compiuta, anche a partire dall'insegnamento bontadiniano, da Emanuele Severino.

4. Questo darebbe luogo a un circolo vizioso, quindi a una fondazione circolare (v. la nota seguente, n. 5). Di questo, Cortella, “scolaro” di Aristotele/Severino, è pienamente consapevole, come ha ribadito esplicitamente anche in varie occasioni pubbliche.

5. Se, infatti, tale fondazione si limitasse a rilevare la contraddizione della posizione altrui, essa non avrebbe armi nei confronti di chi sostenesse proprio la contraddizione in quanto tale. La “partita” dello *elenchos*, infatti, riguarda essenzialmente il principio di non contraddizione, perché vede contrapposti precisamente il sostenitore

una posizione (quella affermata dal sostenitore del principio) che viene confermata da entrambi i contendenti, e che proprio per questo risulta universale e quindi invincibile (innegabile).

Ebbene, la prospettiva cortelliana gode di una fondazione di questo genere, come mostra la formulazione sintetica di essa che ora propongo. Il riconoscimento presenta un carattere elentico perché l'atto stesso del rifiuto/negazione di una posizione istituisce una relazione definita dall'esistenza di due poli ciascuno dei quali riconosce l'altro come *soggetto* che pretende di far valere la propria posizione contro ogni possibile oppositore, quindi in fondo anche rispetto a tutti gli altri soggetti (compreso appunto l'eventuale negatore del riconoscimento). In tal modo lo stesso oppositore del principio del riconoscimento, nel momento in cui si oppone ad esso, istituisce se stesso e il suo avversario come soggetti che si riconoscono reciprocamente come tali, confermando in tal modo entrambi il principio che uno intenderebbe negare. Più brevemente potremmo dire: contrasto può darsi solo ove vi siano due soggetti, soggetto può esservi solo laddove si dia reciproco riconoscimento (il quale si realizza anche nel caso in cui il rapporto possieda un carattere conflittuale). È qui che valore "etico" e fondazione filosofica coincidono; perché nel reciproco riconoscimento anche i nemici risultano concordi e quindi anche gli "sconfitti" risultano vincitori, almeno nel senso che anch'essi vengono riconosciuti nel loro ruolo di "soggetti umani"; ed è proprio questo che, in prospettiva e in qualche misura, consente il superamento del contrasto tra i soggetti e quindi la loro piena soddisfazione/autorealizzazione (p. 135 e p. 142). Ecco il valore filosofico della postura "etica": negare il riconoscimento significa negare il proprio stesso essere umani (p. 137).

4. *L'etica del riconoscimento nell'età della tecnologia oltre-umana*

Ma è davvero, tale fondazione, dotata di un valore filosofico indiscutibile? A una domanda così ampia non è possibile rispondere in

di tale principio e il suo negatore. Insomma, rilevare che la posizione del negatore del principio di non contraddizione risulta contraddittoria è ben lungi dal risolvere il problema, appunto perché la posizione dell'avversario è definita proprio dal fatto di non riconoscere il valore di tale principio (si veda la nota n. 8).

maniera adeguata in questa sede, dove mi limiterò quindi a osservare come a prima vista sembri che il valore etico di tale posizione venga garantito nella sua universalità solo nella misura in cui si presupponga l'intrascendibilità della forma di vita umana-riconoscente, cioè di quella forma di vita che ha come propria *essenza* proprio il tratto del riconoscimento. Ma che cosa garantisce che questa forma di vita sia destinata a imporsi comunque nel panorama della infinita variabilità storico-cosmica?

Per iniziare a comprendere il senso di questo interrogativo può essere utile chiedersi quale riconoscimento vi sia tra gli esseri umani e gli altri animali⁶. L'animale feroce, poniamo una tigre, che (a differenza di come si è comportato il lupo con il Santo di Assisi...) sbrana il filosofo che va a infastidirlo con disquisizioni sul fondamento elentico del reciproco riconoscimento, compie con ciò un atto di riconoscimento (un atto, cioè, che implica una reciproca "posizione" ed è per ciò destinato a determinare comunque una qualche forma di 'con-posizione')? Di solito ci sentiamo esonerati dal rispondere a questa domanda perché, pur ammettendo che il pasto della tigre non è esattamente una relazione di riconoscimento, diamo per scontato (quindi presupponiamo) che alla fine l'animale umano (il "riconoscente") finisca per prevalere rispetto a un animale così "irriconoscente"; come di fatto è avvenuto, e verosimilmente proprio grazie alla potenza conferita all'umano dalla capacità di collaborare che scaturisce precisamente dal reciproco riconoscimento⁷. L'uomo, infatti, non ha bisogno, per realizzarsi come tale, di ottenere il riconoscimento in senso proprio da parte dell'animale (al massimo deve garantirsi la sua innocuità), gli basta quello degli altri esseri umani (questo sì che gli è invece necessario per il suo porsi come umano), i quali sono in grado di imporre la loro forma di vita nei confronti degli altri animali, quelli irriconoscenti.

Questa parabola "bestiale" ci mostra che la teoria del riconoscimento garantisce la propria verità solo a condizione che si dia per scontata (e quindi si presupponga/postuli) la prosecuzione stabile di quella particolare forma di vita che è l'esistenza umana-riconoscente.

6. I quali peraltro vengono evocati nel testo di Cortella, per esempio, sia pure fuggacemente, a p. 151.

7. Si veda anche solo a p. 152, dove emerge pure il tema del rapporto tra ontogenesi e filogenesi.

La domanda suona allora: che cosa impedisce di pensare che possano realizzarsi, magari scaturendo proprio anche dal seno dell'esperienza umana, forme di vita profondamente diverse da quella dell'umano-riconoscente e addirittura in grado di soppiantare e sopprimere tale tipo di esperienza?

Il problema è reale, perché se l'equivalenza "forma di vita prevalente = essere umano riconoscente" *fino ad oggi* poteva forse essere assunta come un fatto definitivo, quindi come un *dato* indiscutibile, ora tale postulato incomincia davvero a vacillare. In effetti è difficile escludere che possano affermarsi, nell'evoluzione cosmico-storica, forme di vita che non risultino più caratterizzate dal reciproco riconoscimento tipico degli umani; e questo persino nel caso in cui esse scaturissero in qualche modo dall'umano. Si potrebbe per esempio ipotizzare che il riconoscimento interumano scaturisca semplicemente dalla paura reciproca e dipenda perciò, in fondo, da una sostanziale *equipotenza* dei vari soggetti in gioco. Il ragionamento sottinteso all'esperienza umana potrebbe insomma essere: se non rispetto/riconosco gli altri questi finiscono per danneggiarmi anche gravemente; sicché il rispetto/riconoscimento viene riservato in sostanza ai soggetti che, se non rispettati, potrebbero arrecare danno. Ma allora come si fa a escludere che possa nascere un "grande animale" talmente potente da non avere più nulla da temere da qualsiasi altro 'soggetto', compresi gli umani (pensiamo anche solo alle preoccupazioni legate all'*AI*: *Artificial Intelligence*)? Come si fa, insomma, a escludere il sorgere di una vita animale che perda il tratto tipicamente umano del riconoscimento reciproco? O perché il riconoscimento si dà ancora ma non si rivolge più agli animali umani, oppure perché viene meno il riconoscimento stesso.

Nell'età della tecnica dispiegata (o s-catenata, cioè illimitabile) una domanda del genere è tutt'altro che puramente teorica e dovuta a speculazioni di mera fantasia; perché (per dirla in breve) la tecnologia pone come realistica l'ipotesi del superamento della vita umana e quindi della sua sostituzione con forme di vita (l'oltreuomo?) che via via possono allontanarsi sempre più dall'esistenza umana-riconoscente. Gli umani fanno fatica a cogliere la portata di tale questione perché sono afflitti da una sorta di sguardo che è autocentrato e quindi essenzialmente retroflesso – cioè rivolto agli animali pre-umani, per dirla in gergo evoluzionista, dal cui riconoscimento pare che possano ormai tranquillamente prescindere – e non riescono quindi a rivolgere

lo sguardo agli organismi post-umani che già vivono e popolano la terra (quelli che io chiamo “tecnosauri”, “organismizzazioni”, “organismi spirituali”, e così via). Anche nell’ipotesi che le forme di vita postumane resteranno a loro volta vincolate alla logica del riconoscimento, questo non implica più che il riconoscimento tra di loro debba implicare pure il riconoscimento degli esseri umani che possiamo chiamare “naturalisti” (i “comuni mortali”, potremmo dire), i quali rischiano ora di vedersi precipitare in quel regno di ‘animalità sub-riconosciuta’ che oggi riserviamo solo agli animali considerati a noi inferiori e quindi ‘giustamente’ privati di autentico riconoscimento. È per questo che risulta possibile ipotizzare, come conseguenza particolarmente rilevante (e se vogliamo drammatica) di tale situazione uno scenario nel quale il riconoscimento si realizza attraverso forme estremamente nocive e quindi negative per i soggetti umani quali noi siamo; forme che causano trattamenti dis-umani, proprio come quelli che noi abbiamo riservato agli altri animali. Ma poi, che cosa garantisce che gli stessi soggetti-organismi prevalenti non inneschino anche tra di loro forme di vita definite da un *polemos* radicale (cioè volto all’eliminazione reciproca) piuttosto che dall’accordo che scaturisce dal libero riconoscimento? Non è un caso che, anche nei nostri colloqui pubblici (seminari recenti etc.), Cortella, posto di fronte a questi interrogativi, abbia confermato che il suo discorso si rivolge essenzialmente al fenomeno umano.

5. L’interpretazione valoriale, e in questo senso etica, della fondazione filosofica

Si impone dunque il compito di vedere come sia possibile una prospettiva filosofica per la quale l’aspetto etico, definito dal riconoscimento, sia in grado di comprendere, oltre all’attuale forma di vita umana, la vita in quanto tale e in generale l’esistenza. Questo richiede un ripensamento della giustificazione ultima – quella capace di fare i conti fino in fondo con il problema della negazione (quale è in particolare la fondazione basata sullo *elenchos*) e con ciò di garantire davvero un valore universale al discorso filosofico – per vedere se e in che modo essa contenga già in se stessa una valenza etica.

Tale ripensamento consta fondamentalmente di due passi. Il primo consiste nel comprendere come il procedimento fondativo presenti esso stesso un carattere *valoriale*, e in questo senso etico. L’osservazio-

ne decisiva, a tale proposito, presenta a sua volta due momenti.

Il primo è che a *valere* (avere valore) in via definitiva (quindi universale, totale, a priori etc.) può essere solo il *positivo* inteso in senso *valoriale*, il quale per definizione *pre-vale* (vale di più) rispetto a ciò che manca di quel valore e che proprio per questo si configura come *negativo* (ciò che vale di meno). In questa prospettiva, che il positivo sia meglio del negativo vale in maniera assolutamente tautologica, ed è per questo che il positivo si impone definitivamente/conclusivamente (*epistēmē*) rispetto al negativo.

Da ciò segue (questo è il secondo momento) che *la verità può prevalere conclusivamente sulla non-verità solo nella misura in cui questi due poli in qualche modo coincidono rispettivamente con il positivo e con il negativo valorialmente intesi*. Solo in questo modo, infatti, il polo costituito dalla verità può prevalere definitivamente su quello costituito dalla non-verità; appunto perché solo a tale condizione il principio filosofico-veritativo («Il positivo si oppone al negativo») ha davvero valore, dato che solamente intendendo i suoi due poli in senso propriamente *valoriale* il positivo viene inteso come ciò che *per definizione è preferito* rispetto a qualcos'altro, il quale per ciò stesso è “spreferito” ed è quindi, appunto, il negativo (in quanto “soccombe” rispetto al positivo). Dunque solo a questa condizione (cioè a condizione che la verità coincida con il positivo) la fondazione del valore della verità ha una validità propriamente definitiva e riesce quindi a giungere davvero a compimento (di-)mostrando che la verità è universalmente salva rispetto al negativo. Infatti, se si priva tale fondazione di questo aspetto valoriale, ogni altra giustificazione risulta esposta al rischio di soccombere nei confronti della negazione⁸.

8. Per esempio, a chi fa osservare al negatore del principio di opposizione che proprio così facendo egli conferma la verità di quel principio (si veda la nota n. 5), costui potrebbe ribattere che non è vero, perché egli afferma ma insieme anche nega quel principio, quindi quello che egli dice *non* è ciò che il principio enuncia. E così si potrebbe andare avanti all'infinito; in particolare perché – dal momento che le due posizioni *devono* essere differenti – qualunque motivo venisse addotto per dimostrare la preferenza di una posizione rispetto all'altra, l'avversario potrebbe sempre comunque addurre altri motivi a sostegno della preferenza opposta; in generale egli potrebbe sempre replicare che contraddirsi è meglio che non contraddirsi (come si sostiene per esempio in 1984 di Orwell). Oppure egli potrebbe limitarsi a troncare il dialogo dicendo che non ha tempo da perdere in chiacchiere inutili; o, più garbatamente, potrebbe semplicemente tacere, per esempio immergendosi in una meditazione profonda; ma poi, se

Si badi che, nell'interpretazione *valoriale* dell'opposizione, il negativo viene inteso anche come l'elemento *nocivo* che per ciò stesso implica la propria negazione, cioè il proprio rifiuto. L'esemplificazione paradigmatica di ciò è l'esperienza del dolore/dis-piacere, il quale si definisce appunto come *ciò che implica il proprio rifiuto*. Per converso il positivo viene inteso come *ciò che implica la propria ri-petizione*, cioè la richiesta (*petere*) che esso si dia di nuovo (*ri-*); esso è quindi, emblematicamente, il piacere. L'opposizione di cui parla la fondazione "valoriale", insomma, è in sostanza quella tra il piacere e il dis-piacere (dolore), quindi in fondo tra il bene e il male.

Ora, l'opposizione *valoriale* del positivo e del negativo di cui abbiamo detto va rigorosamente distinta da quella che si realizza tra due poli *contrapposti* – ovvero *posti* l'uno di fronte all'altro nella forma del contrasto ('*contra*-posti'), cioè in una maniera *negativa* e quindi almeno in qualche senso *necativa* (cfr. *nex*, *necis*), ovvero nociva, dannosa – perché, se l'opposizione viene intesa come *contrapposizione* (cosa del resto inevitabile, fin tanto che la differenza viene pensata come negazione)⁹, anche il polo positivo, proprio in quanto si contrappone a quello

fosse meno mite, potrebbe semplicemente eliminare fisicamente il fastidioso interlocutore filosofico. Anche in tutti i casi di questo genere, però, l'avversario resta tale solo se, qualunque sia il modo in cui sfugge alla 'presa' della confutazione filosofica, assume che fare ciò sia *meglio* (in qualche senso, e fosse anche solo per se stesso) che fare quello che fa l'avversario (cioè affermare il principio, ragionare filosoficamente, etc.). Se così non fosse, infatti, il problema sarebbe automaticamente risolto, giacché il filosofo (paladino della verità) non avrebbe più nulla da temere (almeno in quanto filosofo, cioè da un punto di vista teorico) da parte di una forma di vita che non avesse alcuna pretesa di essere (in qualche senso) preferibile ad essa. Voglio dire che l'autentico negatore del principio non conferma necessariamente il discorso filosofico, *a meno che questo comprenda l'assunzione di tipo valoriale*. Anche nel caso in cui il filosofo venisse eliminato 'consapevolmente', infatti, egli morirebbe da paladino della verità, quindi da vincitore, almeno nel senso che persino il suo implacabile avversario condividerebbe (fosse pure tacitamente) l'assunzione che vi è qualcosa che è meglio di qualcos'altro. In tutti i casi considerati, insomma, resta vero che anche l'avversario conferma l'opposizione del positivo e del negativo, ma appunto perché ora questi termini vengono intesi in senso propriamente valoriale; ed è appunto questa circostanza a dimostrare che solo l'interpretazione assiologico-valoriale dello *elenchos* è in grado di conferire autentica verità (cioè valore davvero definitivo/universale) al discorso filosofico.

9. Per il tema, cruciale, del rapporto tra differenza e negazione, come poi per tutta l'impostazione del discorso che propongo, chi fosse interessato ad approfondire la mia filosofia può incominciare a riferirsi ad alcuni miei scritti quali, in particolare:

negativo, viene a sua volta ad essere negativo¹⁰ (giacché ciò che nega qualcosa è per ciò stesso a sua volta contro-negato, venendo in tal modo ad essere un negativo). Il positivo e il negativo, filosoficamente intesi, risultano allora “opposti” solo nel senso che sono *posti* l’uno *di fronte* (*ob*) all’altro (*ob-positi*). In tal modo essi si differenziano sì, ma in una maniera diversa da quella che consiste nel negare il polo opposto.

Dalla circostanza che l’opposizione del positivo in quanto tale al negativo in quanto tale (quella espressa dal principio filosofico assoluto) va pensata in maniera diversa da una contrapposizione, segue che *in verità* il positivo in quanto tale (cioè il positivo che vale universalmente e quindi si differenzia rispetto alla *totalità* del negativo) si differenzia sì dal negativo, ma in maniera *pura*, ovvero mediante una *pura differenza* (la differenza libera/salva rispetto a ogni aspetto negativo-necativo). Ciò vuol dire che il positivo si *oppone* sì al negativo – si pone *di fronte* (*ob*) ad esso, cioè se ne differenzia – ma istituendo persino con esso una relazione che conferma il positivo nel suo essere tale (cioè positivo), facendolo in tal modo essere *puro* positivo; puro positivo che, *in verità* (cioè a priori), può *realizzarsi* solo assumendo la forma del pieno, perfetto positivo: il tutto-positivo¹¹.

Differenza e negazione. Per una filosofia positiva, Napoli, La Città del Sole, 2001; *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003 (scritto con R. Màdera); *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Treviso, Ensemble ‘900, 2006; *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, a cura di T. Masini, Venezia, Cafoscarina, 2016.

10. Come è confermato dal fatto che la stessa fondazione dell’opposizione elenctica, se viene pensata in termini contrappositivi, finisce per invalidare se stessa. Perché ciò che un’affermazione nega è, per forza, la sua negazione, ma la verità elenctica è definita dal fatto che persino chi la nega la afferma/conferma; sicché essa, se nega, nega qualcosa che la afferma, quindi in qualche modo nega se stessa (si veda la nota n. 12). Ciò mostra in che senso la verità filosofica debba liberarsi del tratto *confutativo* che di solito le viene automaticamente attribuito anche solo per il fatto che il termine «*elenchos*» significa originariamente “confutazione”.

11. Più precisamente, il positivo *pone* persino il negativo (lo lascia essere), ma lo pone come ciò che si autotoglie, appunto perché il negativo, negando qualcosa, *in verità* (cioè dal punto di vista dell’universale) nega anche se stesso. In tal modo il puro positivo si rivela ora come ciò che impone/consente a ogni determinazione di purificare se stessa da ogni negativo. Dall’altro lato, ma proprio per questo, anche il negativo *pone* il positivo, ma appunto nel senso che lo fa essere ciò che, svincolando in maniera pura ogni determinazione dal *necativo* (l’aspetto nocivo della negazione), si ‘con-pone’ pienamente-totalmente con ogni determinazione autopurificatasi da ogni necativo. In tal modo, infine,

In quanto si determina (cioè si realizza congiungendosi con una determinazione e costituendosi così come polo soggettuale), il positivo è originariamente esposto al rischio del negativo, e rimane quindi puramente positivo solo nella misura in cui si rapporta a ogni altro polo-soggetto in maniera puramente positiva. Ciò vuol dire che egli (il polo soggettuale in quanto positivo) si realizza come puro positivo (cioè come salvo dal rischio di costituirsi quale polo contrapposto/negativo) solo grazie al gesto che aiuta entrambi i poli-soggetti contrapposti (se stesso compreso) ad autopurificarsi rispetto alla carica negativa che ogni determinazione comporta quando si congiunge con il negativo. In concreto ciò significa che il soggetto è davvero (quindi puramente) positivo solo in quanto, aiutando ogni polo-soggetto contrappositivo (sé compreso) a liberarsi dalla propria carica negativa, riconosce/valorizza tutto il positivo presente in *ogni* polo-soggetto (compreso se stesso).

Ciò esige che si distingua sempre il positivo che potremmo chiamare “incarnato” (inteso cioè come un polo che partecipa del positivo ma insieme si determina differenziandosi da un altro polo-soggetto e può quindi contrapporsi ad esso) dal positivo in quanto tale (il positivo in sé, potremmo dire). Si badi che tutto questo vale anche per il soggetto che intenda testimoniare la verità filosofica; perché anche tale soggetto inevitabilmente unisce la testimonianza del positivo con elementi che, in quanto differenti dal positivo in sé, possono entrare in contrasto con dei tratti di altri soggetti presentandosi così come negativi.

Ma sopra abbiamo detto che la verità può prevalere *davvero* sulla non-verità solo nella misura in cui coincide con il positivo stesso. Da questo segue – ecco il secondo dei passi ai quali sopra ho accennato – che *anche l'opposizione tra la verità e la non-verità si distingue da ogni contrapposizione*.

La verità, in quanto è *altro* rispetto al puro positivo (in particolare perché è un *dire*, quindi un gesto umano), è originariamente esposta al rischio della contrapposizione, cioè della *contra(p)*-posizione. Essa

il positivo si ‘con-pone’ persino con il negativo, nel senso che questo viene ad essere ciò che, appartenendo al processo della separazione di ogni determinazione rispetto al *necativo*, contribuisce alla realizzazione del perfetto positivo nel quale il positivo giunge a compimento. Infatti, dal momento che il puro positivo è tale in quanto differisce dal negativo in sé, quindi dalla totalità del negativo, esso può realizzarsi solo presentandosi come pieno, completo positivo, cioè come tutto-positivo, ovvero come la *completa posizione reciproca* di tutte le determinazioni “pure” in quanto purificate.

prevale dunque rispetto alla non-verità *solo nella misura in cui coincide con quel puro positivo* che è salvo da ogni aspetto negativo-negativo. Come si diceva: la verità prevale *davvero* sulla non-verità solo se appartiene essa stessa a quel positivo *valoriale* di cui parla. Essa è dunque l'operare (in particolare linguistico) *puramente positivo* che si differenzia in maniera pura da ogni negazione 'con-ponendosi' con tutto, e testimoniando così il tutto-positivo. Una conseguenza particolarmente rilevante di tale esito è che la verità si differenzia (puramente) da ogni forma di negazione¹²: ogni negazione, *in verità*, è una contraddizione: *omnis negatio est contradictio*.

Questo implica che, nella misura in cui due posizioni si presentano in reciproco contrasto (l'una è negazione dell'altra), la verità è qualcosa che per un verso è in qualche modo testimoniato da entrambe, ma, per l'altro verso, resta da entrambe taciuto perché risulta *nascosto* nel loro parlare "negativo". Ciò che resta celato è la verità *assoluta*, cioè sciolta (*ab-soluta*) da qualsiasi vincolo pregiudiziale con qualsiasi determinazione, quindi anche con qualsiasi negazione. Questo carattere assoluto resta taciuto/celato nella stessa verità "in-negabile", almeno nella misura in cui il prefisso "in-" conserva una valenza negante/negativa. *In verità*, dunque, la verità si distingue dall'in-negabile.

Il gesto autenticamente veritativo si costituisce allora come lo svelamento (*a-lētheia*) di questo aspetto taciuto, e si presenta quindi, piuttosto che come negazione della non-verità, come testimonianza di quella dimensione nella quale i due poli contrapposti (la non-verità e la verità intesa come non-non-verità) si riconoscono in pieno. Verità assoluta, potremmo allora dire, è la conversione in positivo del negativo presente in quello "in-" ("non-") che definisce l'in-negabile. Ciò consente a questa impostazione filosofica di affrancarsi dal *primato/privilegio* della negazione senza però che questo comprometta il valore universale della verità (e quindi il suo essere salva rispetto alla negazione)¹³.

12. Cosa che resta confermata in maniera elentica; nel senso che, essendo la verità definita come ciò che viene affermato da ogni discorso, nella misura in cui si presenta come negazione (di un discorso), essa nega qualcosa che in qualche modo la afferma, e con ciò in qualche misura nega se stessa (si veda la nota n. 10).

13. L'innegabilità della negazione può venire espressa dalla seguente formula: "Verità innegabile è la negazione, perché anche la negazione della negazione è negazione". Da ciò è facile il passaggio al privilegio della negazione (quello per cui la negazione, in quanto salva rispetto al negativo, è la verità), con i suoi esiti completamen-

L'esplicitazione di queste distinzioni (tra verità in-negabile e verità assoluta, la quale naturalmente presuppone quella tra differenza e negazione, quindi anche tra differenza e pura differenza, tra positivo e puro positivo, tra negazione e negazione, e così via) consente appunto di raccogliere la formidabile eredità del pensiero filosofico (pensiamo in particolare a Hegel¹⁴) senza cadere prigionieri delle infinite trappole del dogmatismo. Tutto questo ci mostra come la “semplice” opposizione che costituisce il cuore della fondazione elenctico-filosofica presenti in realtà un volto composto di molte facce (e sia quindi polivalente, o polisemantica). Essa infatti evoca sia la *contrapposizione* tra due poli (positivi e negativi insieme), sia la *ob*-posizione del positivo in quanto tale rispetto al negativo (cioè il pre-valere a priori del primo rispetto al secondo), sia ancora la ‘*con-posizione*’ totale di tutte le determinazioni (il tutto-positivo), e così via. È dunque decisivo, perché la verità filosofica si compia, che tale polivalenza venga chiaramente alla luce e perda le proprie ambiguità.

6. *Il riconoscimento come fondamento dello spazio etico-valoriale*

Questo discorso che, riproponendo la dimensione propriamente concettuale della fondazione filosofica, potrebbe apparire a prima vi-

te nichilistici. La verità puramente positiva conserva il valore universale (anch'essa, infatti, resta *confermata* dalla negazione in generale), ma proprio perché *si libera* da ogni negativo-*negativo* differenziandosi puramente da ogni negazione. L'universalità positiva della verità si manifesta allora nell'onnietismo, il quale riconosce la verità di tutte le pro-posizioni. Perché il fatto che *in verità* ogni negazione sia una contraddizione (*omnis negatio est contradictio*), congiunto al fatto che ogni proposizione implica l'affermazione della propria verità (si ricordi Tarski: « $p \leftrightarrow V_{(p)}$ »), porta a questa conclusione: *la negazione della verità di qualsiasi proposizione è una contraddizione*. La verità assoluta è così la verità che si libera *universalmente* rispetto al negativo della negazione, dunque anche al negativo insito nella verità in-negabile, la quale *evoca* la verità assoluta, ma ne nasconde (tace) l'aspetto puramente positivo.

14. La questione del rapporto con Hegel, comunque decisivo in tutto il percorso cortelliano, meriterebbe una trattazione che qui non può essere svolta. Mi limito dunque (pensando in particolare a quanto detto a p. 148 di *ER*) a evidenziare che, nell'epoca tecnocratica post-umana, emerge chiaramente la necessità che l'opposizione del positivo e del negativo compia il passo che consente, alla pura differenza, di superare la contrapposizione tra i due poli in una maniera peculiare, quella appunto che è resa possibile dal pensiero della pura differenza.

sta come una *obiezione* al discorso di Lucio – una *confutazione* (*elenchos*) di esso – si presenta invece, in verità, come una sua potente conferma, perché convalida e rafforza (almeno per un aspetto decisivo) un tratto fondamentale del suo impianto, cioè l’affermazione che il fondamento del discorso filosofico, proprio in quanto è *valoriale*, è essenzialmente *etico*. Il fatto che, all’interno della mia filosofia, tale aspetto venga istituito da un punto di vista perfettamente razionale è ben lungi dal tornare a conferire alla “logica” un primato pregiudiziale (e pregiudizievole) rispetto alle altre sfere della vita umana, quelle che per semplicità possiamo raccogliere sotto il titolo di dimensione pratica. Da un certo punto di vista, anzi, accade proprio l’opposto, nel senso che l’introduzione, nella mossa elenctica, della dimensione valoriale, fa sì che lo stesso valore della “logica” venga *relativizzato*: esso viene posto *in relazione* alla dimensione esistenziale-vitale, segnatamente (come abbiamo accennato) all’esperienza del piacere e del dis-piacere (dolore).

Ma per giungere a una ‘con-posizione’ completa con il discorso di Cortella bisogna prestare attenzione a un altro aspetto. Qualcuno, infatti, potrebbe dire: si è mostrato che la verità filosofica ha di per sé una connotazione valoriale, e in questo senso etica, ma non che questa consista nella dinamica del riconoscimento che costituisce il cuore della proposta cortelliana. Ci si potrebbe insomma chiedere: che cosa ne è, del riconoscimento, lungo questa “nuova” strada? Senza riconoscimento non c’è propriamente etica, e allora che cosa hanno a che fare, il carattere valoriale della pura differenza e del puro positivo, con il valore etico del riconoscimento? La questione è decisiva, perché richiama in gioco l’esperienza umana, *definita* appunto dal riconoscimento.

Ebbene, la tappa successiva del nostro percorso consiste nel prestare la dovuta attenzione a un aspetto che peraltro in qualche modo è già emerso. Bisogna cioè comprendere che il positivo di cui si parla all’interno della rilettura della verità filosofica che ho proposto è non solo valoriale ma senz’altro etico, proprio nel senso del riconoscimento. Si tratta insomma di cogliere ora l’aspetto *relazionale* della verità elenctica intesa in maniera valoriale, e quindi anche la dinamica del riconoscimento che tale relazionalità comporta.

Come abbiamo visto, il rapporto tra due poli contrapposti è positivo nella misura in cui entrambi i soggetti coinvolti nel contrasto operano un’autopurificazione rispetto a tutti gli aspetti *negativi* (nocivi, dannosi) che caratterizzano tale contrapposizione. Ma questo equivale

a dire che ciascuno dei due poli è davvero positivo nella misura in cui aiuta l'altro ad autopurificarsi e quindi a realizzare compiutamente il proprio scopo "vero", cioè "universale". Ecco allora che il puro positivo, da nozione meramente astratta/concettuale/oggettuale, viene a presentarsi in se stesso come una figura relazionale che istituisce originariamente una dualità soggettuale. Dualità che è del tutto evidente nella contrapposizione ma che si conserva anche nel processo di autopurificazione¹⁵.

Va sottolineato, a questo proposito, che tale relazione bipolare (o "pluripolare") si riferisce a ogni/qualsiasi esperienza, dal momento che il puro positivo (in quanto tutto-positivo) è la verità universale. Nel presente contesto di discorso questo vuol dire che il puro positivo mostra la forma del reciproco riconoscimento. Il riconoscimento vale dunque in maniera davvero universale. La verità filosofica assoluta, in quanto in sé *valoriale*, è anche originariamente *etica*, cioè "riconoscente"; e tale essa resta qualunque sia la forma concreta che il riconoscimento venga ad assumere, quindi anche nel caso in cui esso dovesse risultare molto distante da quella dell'umano quale noi lo conosciamo.

7. *'Con-posizione' filosofica*

La prospettiva che ho brevemente presentato mi pare del tutto compatibile con l'originaria istanza cortelliana, dal momento che si mostra in grado di conciliare la verità definitiva con la variabilità assoluta dell'esperienza. Questo, in particolare, perché consente di "tradurre in positivo" l'opposizione (differenza) di due dimensioni (eternità e temporalità) che, in un'ottica negativa – intese cioè rispettivamente come 'in-mutabilità' e mutabilità (interpretata a sua volta come non-in-mutabilità e quindi come non-eternità) – risultano incompatibili. A questo proposito a me viene spontaneo parlare, sfruttando la creatività linguistica di Raimon Panikkar, di «tempiternità». Tale "conversione in positivo" è possibile solo all'interno di una prospettiva consapevole della pura differenza, appunto perché questa affranca

15. Come emerge per esempio nel già citato capitolo finale di *ER*; questione connessa al tema, ribadito anche in varie discussioni pubbliche, che in un certo senso si è portati a dire che il vero soggetto è la relazione stessa, piuttosto che i due poli di essa.

il parlare dall'aspetto *necativo* presente nella negazione, come accade con termini cruciali quali appunto "in-negabilità" e "in-mobilità". Solo a questa condizione, infatti, il pensiero dell'essere (unitario, totale, definitivo, onnicomprensivo, permanente, etc.) può essere diverso dalla negazione/esclusione della dimensione del movimento-variazione e quindi può risultare con essa compatibile; e solo a questa condizione il pensiero dell'essere può costituire un gesto linguistico/pratico/politico capace di determinare il reciproco riconoscimento.

In tal modo – e in conclusione, ma tornando con ciò alle battute iniziali – la prospettiva che ho qui sinteticamente esposto (quella del riconoscimento inteso come espressione della verità filosofica ultima che evoca la dimensione della pura differenza e del puro positivo) si presenta come una concezione che, pur essendo evidentemente legata al mio percorso filosofico e quindi forse lontana, almeno per alcuni tratti, dalla posizione di Lucio Cortella, mi pare capace di soddisfare le sue profonde esigenze filosofiche. Potrei infatti riassumere così la relazione tra le nostre (di Lucio Cortella e mia) posizioni filosofiche. Cortella afferma che il fondamento del sapere filosofico è il riconoscimento, quindi qualcosa di "etico", dal momento che il riconoscimento è lo *ethos*. Io (di)mostro che il vero sapere si fonda sull'opposizione positivo/negativo, che però va intesa in senso *valoriale*, e si presenta quindi come una dimensione originariamente etica e relazionale.

L'orizzonte filosofico sul quale potremmo convenire, allora, è il seguente: il fondamento del sapere è valoriale; e precisamente etico, per via del carattere bi-soggettuale (o multi-soggettuale) che la dimensione etica possiede necessariamente per via del rapporto tra il positivo e il negativo valorialmente intesi. La dimensione etico-valoriale implica dunque in quanto tale un gesto di ri-conoscenza reciproca, perché implica l'autopurificazione di ciascun soggetto grazie alla relazione con gli altri. Resta pure confermata, in questa prospettiva, l'idea cortelliana che il vero riconoscimento è diverso dall'unificazione dei differenti soggetti (Spirito unitario), esso consiste infatti ora piuttosto nell'armonia dei soggetti che scaturisce da tutti gli infiniti processi (pratiche) di puro riconoscimento che i viventi sono in grado di realizzare, in ogni situazione e ad ogni livello¹⁶. In tal modo l'autentico

16. Si veda, anche per questo tema, la parte conclusiva di *ER*.

riconoscimento filosofico, quello veritativo, avviene tra tutte le infinite forme di soggettualità, sia quelle animali pre-umane, sia quelle post-umane e in qualche modo post-animali.

Raggiunto questo spazio “astrale”, passo la parola a Lucio, perché (nella misura in cui ciò gli sarà possibile e gli farà piacere) dica la sua circa tale possibile conciliazione/‘con-posizione’. Se vorrà prendere parte a questo gioco gliene sarò grato, ma chiudo in ogni caso con una parola di ri-conoscenza per il lavoro da lui svolto in una vita di ricerca che ha condotto a risultati tanto interessanti e capaci di provocare un gioco per me davvero *divertente* (e poi forse anche reciprocamente “*convertente*”). Per invogliarlo a entrare a sua volta in gioco, potrei allora concludere tornando a sottolineare come anche questo mio gioco *win-win* possa essere inteso, in fondo, precisamente come una pratica di riconoscimento. Del resto, non discende proprio dalla “tua” filosofia (concedimi di chiudere rivolgendomi a te in maniera personale e confidenziale) la conseguenza che anche l’attività filosofica ha *davvero* valore umano nella misura in cui costituisce essa stessa una pratica di riconoscimento tra gli esseri umani?

14.
ITALO TESTA
LA VITA, IL RICONOSCIMENTO,
E LA STRUTTURA DUPLICE DEL DOMINIO¹

In questo articolo analizzo la figura del padrone-servo nella *Fenomenologia dello Spirito* sullo sfondo dell'ontologia di Hegel della vita come processo incarnato. Sostengo quindi che il tema di questa figura è la questione del dominio in generale, inteso come relazione sociale di assoggettamento che può assumere diverse configurazioni storiche. La dominazione è intesa come una relazione di disparità di status tra soggetti dominanti e dominati. Pertanto, la dominazione avrebbe un aspetto intersoggettivo, in quanto costituita da relazioni asimmetriche di riconoscimento, e uno materiale, poiché questa disparità di status di riconoscimento comporta l'estrazione di risorse fisiche e simboliche dai soggetti subordinati.

Figura e plot concettuale. La figura del servo-padrone è senz'altro uno dei motivi più celebri della filosofia di Hegel e fa la sua apparizione nella sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia dello Spirito*, l'opera del 1807 che segna il primo *exploit* pubblico di questo pensatore. Si tratta di una figura al centro di un'enorme fortuna postuma, che inizia ad imporsi soprattutto dopo la morte dell'autore. A fronte di una vasta e variegata ricezione, occorre in primo luogo sottolineare che una delle ragioni del perdurante fascino di questo motivo hegeliano sta appunto nel fatto che si tratta di una "figura", una *Gestalt*. Non una mera idea astratta, un principio formale senza tempo e senza carne, ma piuttosto una figurazione concettuale. Abbiamo qui a che fare con un intreccio, una narrazione che mette in opera dei concetti e presenta una figurazione logica. In quanto *Gestalt* dello spirito, la figura servo-pa-

1. Una versione precedente di questo testo è apparsa con il titolo *Life and the two-fold structure of domination: subjugation and recognition in Hegel's master-servant dialectics*, in «Intellectual History Review», 31, 2021, pp. 427-444.

drone peraltro non coincide con alcun periodo storico determinato. La relazione tra servo e padrone nella società greca, e in particolare romana, può essere letta come una matrice del discorso di Hegel, un'istituzione storica che esibisce alcuni aspetti caratteristici di tale figura, che tuttavia può attualizzarsi anche secondo altre fattispecie sociali e storiche. Anche per questo, probabilmente, il motivo hegeliano si è dimostrato capace di reggere al tempo, e ha fornito motivo ispiratore per l'analisi di fenomeni sociali e storici differenti. Non perché si tratti di un modello eterno, ma proprio perché tale figura ha a che fare con la logica con cui si dispiegano nel tempo, nella storia, le relazioni umane, esibisce cioè un plot concettuale che viene sempre di nuovo riconfigurato nel tempo dell'esistenza e che ci permette di leggere le storie umane che ne sono strutturate.

Il circolo della vita. La figura servo-padrone, e il concetto di riconoscimento cui si lega, sono presentate da Hegel sullo sfondo di un'ontologia della vita. La sezione *Autocoscienza*, infatti, inizia con l'analisi del «circolo della vita»². Le esistenze individuali sono manifestazioni di corpi organici, di corpi viventi. Ogni vita fa parte di un'infinità di altre vite, che sono legate le une alle altre, non bastano a se stesse. E ciascuna vita individuale è manifestazione della vita come processo globale, intesa come l'infinito movimento in cui le esistenze singolari prendono corpo all'interno di una certa specie vivente, si mantengono in esistenza e quindi si dissolvono, sono riprese nell'alveo indifferenziato della vita comune. Le vite individuali sono in questo senso finite – ciascuna è una manifestazione determinata dell'infinito processo della vita, da cui sorge e in cui è destinata a ritornare – e relazionali: esistono, già proprio in quanto corpi viventi, le une in relazione alle altre, all'interno di una determinata forma di vita – la specie umana nel nostro caso – e in rapporto alle altre forme di manifestazione della totalità della vita.

Corpo come incontro con l'altro. L'altro, gli altri, le altre esistenze individuali, noi le incontriamo quindi nel circolo della vita: gli altri sono per noi anzitutto gli altri membri della nostra forma di vita, gli altri esseri che condividono la nostra forma vivente. È inoltre attraverso il nostro corpo vivente che incontriamo gli altri: incontriamo le altre

2. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1995, p. 265 ss.

esistenze in quanto già «immerse nell'essere della vita»³, sprofondare nella sua matrice organica e corporea, in quanto sia io che gli altri siamo manifestazioni del processo vitale. Ed è inoltre in quanto viventi che noi facciamo esperienza del nostro limite costitutivo, della nostra finitudine, del fatto che siamo una vita tra le tante che esistono in un dato momento, e che siamo costitutivamente soggetti alla nascita e alla morte, in cui siamo preceduti e seguiti da un'infinità di altre vite.

Il principio costitutivo del riconoscimento. La sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia* introduce quindi la nozione di «autocoscienza» come a sua volta una manifestazione della vita, quale autocoscienza vivente. Anche l'autocoscienza – l'individuo che riflette su di sé, e agisce guidato da questa consapevolezza – è una manifestazione della vita, è cioè la manifestazione di una certa forma di vita – la nostra forma di vita umana – all'interno della quale diventa possibile un tipo speciale di relazione a sé: la relazione autocosciente, in cui un individuo vivente si relaziona a sé e si rappresenta questo suo auto-relazionarsi. È su questo sfondo che Hegel introduce il principio del riconoscimento: «l'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto»⁴.

Cosa significa dire che «l'autocoscienza è per un'altra autocoscienza», esiste solo in quanto è qualcosa di riconosciuto? Abbiamo già visto che, in quanto esseri viventi, noi non esistiamo separatamente dagli altri, le nostre vite individuali sono costitutivamente interconnesse, dipendono le une dalle altre per la loro esistenza, per il loro nascere, per il loro mantenersi in vita, e anche per il loro morire. Ma ora Hegel sta aggiungendo un punto ulteriore. L'idea è che non solo la nostra esistenza biologica ma anche il punto di vista interno di ciascun individuo – l'autocoscienza –, quel punto di vista con cui ciascuno si relaziona a sé come a un individuo che pensa e agisce, sia costitutivamente dipendente dagli altri: e in particolar modo, dipenda dall'esistenza di altri individui che siano a loro volta dotati di un punto di vista interno su di sé e sul mondo – dotati di un'autocoscienza individuale: l'autocoscienza è per un'altra autocoscienza.

Inoltre, qui non si tratta solo della dipendenza dal fatto dell'esi-

3. *Ivi*, p. 279.

4. *Ivi*, p. 275.

stenza degli altri: il fatto che ciascuna autocoscienza dipende dall'esistenza di altre autocoscienze, non possa iniziare a esistere né mantenersi in vita se non entro una forma di vita in cui vi siano altri esseri autocoscienti. Ad essere in gioco è un certo tipo di relazioni reciproche tra noi e gli altri, dalla cui esistenza dipende la possibilità stessa di sviluppare un'autocoscienza individuale. E queste relazioni reciproche sono ciò che Hegel chiama «riconoscimento» (*Anerkennung*). L'idea dunque è che le relazioni di riconoscimento costituiscano la vita autocosciente, nel senso che noi non potremmo rapportarci a noi stessi in modo autocosciente se non stessimo in relazioni agli altri in una forma che Hegel qualifica come riconoscimento. In questo senso la relazione reciproca di riconoscimento che sussiste tra noi e gli altri precede e rende possibile – costituisce – la relazione autocosciente che ciascuno individuo ha con se stesso. L'altro mi costituisce non solo in quanto io non potrei esistere senza gli altri, ma anche in quanto non potrei nemmeno pensare a me stesso, non potrei arrivare a prendere consapevolezza di me stesso come di un individuo vivente. L'autocoscienza esiste solo in quanto “qualcosa di riconosciuto”. Non solo il fatto che esisto, ma anche il fatto che penso – il *cogito ergo sum* – dipende sia dall'esistenza sia dal pensiero degli altri.

Fenomenologia della relazione. Nella *Fenomenologia* Hegel non offre una fenomenologia differenziata delle relazioni di riconoscimento e, come vedremo, si concentra piuttosto sulla dimensione conflittuale delle relazioni riconoscitive tra individui – la lotta per la vita e la morte – e sul tipo di rapporti di soggezione cui esse danno luogo. Hegel prende in considerazione in particolare la relazione tra servo e padrone – una relazione reciproca ma asimmetrica, dunque una relazione di riconoscimento disuguale: potremmo dire una forma negativa di riconoscimento, di riconoscimento mancato, deforme, non pienamente realizzato in tutte le sue potenzialità. Ma in altre sue opere Hegel offre una molteplicità di altri esempi, che sono utili per capire di cosa parla quando si riferisce ai rapporti di riconoscimento. Così ad esempio Hegel nell'*Enciclopedia* analizza nei termini del riconoscimento la relazione madre-bambino che si instaura già nel ventre materno (§ 405 e Annotazione); e nelle lezioni jenesi sulla filosofia dello spirito analizza in tal senso l'amore sessuale tra i viventi e il rispetto tra adulti autonomi – relazioni che sono sempre reciproche, e magari asimmetriche, come nel caso del rapporto madre-figlio, ma non presentano lo stesso tipo di negatività che si trova nella relazione di subordinazione;

oppure, come nel caso del rispetto reciproco, o di certe forme di amore, relazioni in principio tra uguali, e qualificabili positivamente quali forme di riconoscimento riuscito. Se c'è un tratto comune tra questi tipi di relazioni, sia quelle negative sia quelle positive, sia quelle che rappresentano forme mancate sia quelle che costituiscono forme riuscite di rapporto agli altri e a sé stessi, è che si tratta di interazioni incarnate, fortemente incorporate, cui possiamo prendere parte in quanto siamo immersi nella nostra carne, in quanto corpi viventi che si rapportano agli altri corpi e mediante ciò a se stessi. In secondo luogo, si tratta di relazioni connotate affettivamente: la paura che accompagna la lotta per la vita e la morte; l'amore, fiducia ma anche l'aggressività per quanto riguarda la relazione tra madre e figlio. Quando Hegel afferma quindi che l'autocoscienza è solo in quanto è riconosciuta, sta sostenendo che questo vasto spettro di interazioni riconositive incarnate gioca un ruolo costitutivo anche per la formazione e il mantenimento in atto del pensiero autocosciente individuale, nel senso che tali relazioni precedono e rendono possibile quest'ultimo.

Lo specchio dell'altro. Hegel dà concretezza figurativa a tali relazioni di riconoscimento utilizzando un'immagine che ha successivamente avuto molta fortuna nel pensiero filosofico, nella psicologia sociale e nella psicoanalisi, ma anche nelle neuroscienze, se solo pensiamo all'idea sottesa al modello dei neuroni specchio. È l'immagine del rispecchiamento, del "vedere sé nell'altro". Le relazioni di riconoscimento sono relazioni in cui noi vediamo noi stessi, ci rispecchiamo negli altri. Non solo ci vediamo negli occhi degli altri, ma guardiamo a noi stessi attraverso il modo in cui gli altri ci guardano, ci riconoscono: sono relazioni in cui attraverso il rapporto con gli altri, e l'immagine che di noi essi riflettono, giungiamo a riconoscere noi stessi. Come se appunto noi, in quanto esseri autocoscienti, non potessimo esistere antecedentemente al processo attraverso cui ci riappropriamo dell'immagine di noi in cui gli altri ci riconoscono. La nozione di riconoscimento è quindi legata a questo modello del rispecchiamento incarnato, del vedere se stessi con gli occhi dell'altro, per usare l'immagine che si affermerà con la psicologia sociale pragmatista di Georg Herbert Mead.

Essere fuori di sé. Se prendiamo alla lettera quest'immagine del rispecchiamento, e il modello di costituzione dell'esistenza autocosciente che essa implica, possiamo affermare che la vita individuale è affetta da un raddoppiamento irriducibile. Gli altri stanno dentro noi e noi stiamo dentro gli altri. La vita degli individui è costantemente

te altra da sé, segnata da un movimento di raddoppiamento. L'altro è costantemente il mio doppio. È come se costantemente la nostra vita individuale fosse anche il prodotto degli altri, qualcosa di cui io non sono l'unico autore, un'opera che è anche opera altrui. In ciò vi è un aspetto liberatorio – non siamo soli, non siamo separati – ma anche un lato inquietante.

In questo senso Hegel scrive che «per l'autocoscienza, dunque, si dà un'altra autocoscienza. Essa è uscita fuori di sé»⁵. La vita individuale è sempre fuori di sé, esposta all'altro, già a partire dalla mera esistenza corporea, che dipende per il suo mantenimento dall'ambiente naturale e sociale. E questo è tanto più vero per la vita autocosciente. Nella *Fenomenologia* Hegel riflette in particolare sulla strutturale duplicità, o ambiguità, di questa dimensione del vedere sé nell'altro. Infatti, la relazione con l'altro è per un verso costitutiva della relazione con sé, della possibilità di trovare noi stessi. Ma per altro verso, implica la possibilità di perderci nell'altro, di smarrirci in esso; o anche, di essere catturati, fatti ostaggio dell'altro, senza poter ritornare a noi stessi, senza essere capaci di riguadagnare di qui un rapporto positivo con se stessi. È la possibilità della pura dispersione e dell'annichilimento, o della riduzione in cattività. Hegel offre una analisi logico-concettuale molto raffinata di questo movimento di duplicazione dell'autocoscienza e della sua strutturale ambiguità, del doppio movimento che lo costituisce e delle possibilità positive e negative che esso comporta, della possibilità di trovare ma anche perdere sé stessi che ogni confronto con l'altro comporta. Questa è dunque un'analisi concettuale dell'immagine del rispecchiamento riconoscitivo, inteso come momento costitutivo della vita individuale autocosciente.

I tre momenti del riconoscimento. Molto schematicamente, questo movimento può essere stilizzato in tre momenti – l'esser fuori di sé, la negazione di questo esser altro, e il ritorno a sé dall'altro – ciascuno dei quali è a sua volta duplice⁶. Anzitutto, l'essere fuori di sé, l'alienazione

5. *Ibidem*.

6. Per l'analisi della struttura logica di questi momenti, rimando alla magistrale analisi offerta da Lucio Cortella in *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca postmetafisica*, Guerini e Associati, Milano, 1995, pp. 106 ss., che mi ha introdotto dapprima alla questione dell'*Anerkennung* – che ho potuto conoscere prima della pubblicazione già da studente seguendo i corsi universitari a Ca' Foscari – ed è rimasta un costante punto di riferimento critico per la lettura che ho sviluppato in seguito.

inevitabile per la costituzione dell'autocoscienza, è qualcosa di massimamente ambiguo perché vedere se stessi nell'altro comporta sia il rischio di perdere se stessi nell'altro, sia il rischio di ridurre l'altro a mera proiezione di sé. Di qui un movimento reattivo – il secondo momento – che conduce l'autocoscienza a reagire a questo rischio di dispersione nell'altro attraverso un atto di negazione, con il quale tenta di ridurre l'altro a sé, non lo riconosce come un centro autonomo e indipendente ma tenta di asservire o annientare quell'altro che mette a rischio la propria identità. Quando questo movimento accade su entrambi i lati, nella forma di una negazione reciproca, esso dà luogo a un conflitto, che Hegel qualifica come «lotta per la vita o la morte». Ma anche questo atto di negazione è duplice e in sé contraddittorio, perché negando l'altro – negando all'altro il riconoscimento della sua indipendenza – io nego anche me stesso – nego la condizione di possibilità del riconoscimento della mia indipendenza, che dipende dal riconoscimento dell'altro. In tal senso la lotta per la vita e la morte delle autocoscienze che si negano reciprocamente è segretamente una contraddittoria lotta per il riconoscimento, in quanto ciò cui ciascuno aspira è il riconoscimento di sé da parte di quell'altro cui nega riconoscimento. Ecco perché per Hegel è necessario un terzo momento: il momento del ritorno a sé, in cui faccio ritorno a me stesso riconoscendo l'essere dell'altro come indipendente. Ritornare a sé comporta lasciare essere l'altro, smettere di negarlo e ridurlo a sé, lasciarlo libero. Questo poiché solo un altro che sia indipendente e riconosciuto come tale può darmi quel riconoscimento cui aspiro e che è necessario per il mio stesso autoriconoscimento quale essere indipendente. E questo terzo momento è a sua volta qualcosa che, per essere compiuto, deve accadere su entrambi i lati, in cui ciascuno tanto riconosce quanto è riconosciuto dall'altro come indipendente: che se fosse un movimento reciproco ma asimmetrico, in cui uno solo riconosce e l'altro è solo riconosciuto, come accade nel caso della relazione servo-padrone, non sarebbe possibile un compiuto ritorno a sé.

La lotta per la vita e la morte come metafora. Questa è la trama, il plot riconoscitivo, entro il quale si colloca la figura del servo-padrone. Quest'ultima non può essere compresa se non sullo sfondo della logica del riconoscimento che Hegel ricostruisce nei paragrafi precedenti. In base a quest'ultima, dunque, la lotta per la vita e la morte è parte integrante della logica del riconoscimento, ma non è l'ultima verità delle relazioni interumane, e la relazione servo-padrone è un esito possibile,

ma non l'unico, di tale conflitto. Ma soffermiamoci sulla «lotta per la vita e la morte». Quest'immagine dà corpo figurativo a quel momento di negazione che abbiamo visto essere costitutivo della logica del riconoscimento – il secondo momento, in cui ciascuno esclude, rimuove da sé tutto ciò che è altro. Ma negando l'indipendenza dell'altro, nega anche se stesso, le condizioni della propria indipendenza. Laddove questo movimento di negazione sia reciproco – sia tanto il fare dell'uno quanto il fare dell'altro – siamo in presenza di una situazione di conflitto interindividuale.

È importante notare che l'immagine della lotta per la vita e la morte è una traduzione metaforica di tale negazione reciproca. Secondo l'immagine della lotta per la vita e la morte, tale negazione reciproca è un conflitto in cui ciascuno mira alla morte dell'altro, ma nel fare ciò mette a rischio anche la propria vita, affronta il rischio della propria morte. Si noti che qui può trattarsi tanto di una morte reale quanto di una morte simbolica del sé. La lotta per la vita e la morte non è qualcosa che deve accadere realmente come processo biologico – non è necessario che vi sia effettivamente un conflitto in cui la vita biologica individuale è messa a rischio – ma è piuttosto una esemplificazione della struttura di ogni conflitto riconoscitivo, in cui è in gioco il senso di sé delle autocoscienze individuali. L'idea è piuttosto che il processo del diventare se stessi, in quanto comporta una necessaria alienazione, un essere fuori di sé, sia altamente pericoloso: è come se noi affrontassimo costantemente il rischio mortale, per la nostra identità, di non ritrovare noi stessi alla fine del percorso ma di perderci semplicemente nell'altro, esserne catturati e fatti ostaggio. Gli altri sono insieme coloro senza i quali non possiamo arrivare a conseguire un'identità individuale, ma insieme possono essere ciò che ci blocca e ci impedisce di guadagnarla in senso pieno.

La prova di sé e l'indifferenza alla vita. L'immagine della lotta per la vita e la morte permette a Hegel di meglio determinare la partita riconoscitiva di questa dinamica. Ciò che è in gioco, nella negazione reciproca, nel conflitto il cui il sé rimuove l'altro, è il tentativo di «*dar prova di sé, a se stesso e all'altro*»⁷. E dar prova di sé significa qui dar prova del coraggio di «non tenere alla vita»⁸: perché «soltanto ri-

7. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 281.

8. *Ivi*, p. 279.

schiano la vita si mette alla prova la libertà»⁹. La messa a rischio della vita, metaforica o reale, è dunque una situazione in cui, chi compie tale passo, ambisce a mostrarsi agli altri e a se stesso come indifferente alla possibilità di perdersi, disposto a correre tale rischio, secondo vari gradi che possono arrivare sino all'indifferenza rispetto alla morte naturale. Chi si trova in tale situazione, aspira ad essere riconosciuto non come mera cosa vivente, un essere soltanto attaccato alla vita, bensì quale essere "libero", capace di rischiare tutto, come una "persona" che antepone la libertà alla mera esistenza: aspira ad essere riconosciuto e a riconoscersi come un essere autocosciente indipendente, un'autocoscienza vivente.

Contraddizione della lotta. Ma in questa dinamica vi è, come già visto, qualcosa di profondamente contraddittorio, una tensione lacerante. Infatti, se la lotta si conclude con la totale perdita di sé, sino al limite della mia morte fisica, o con la morte di entrambi i contendenti, allora viene meno la stessa autocoscienza e la sua condizione materiale, giacché quest'ultima è qualcosa di vivente. Se invece la lotta si conclude con la morte dell'altro, e io gli sopravvivo, viene meno chi solo avrebbe potuto darmi quel riconoscimento cui aspiro, giacché uno, da solo, non può riconoscere se stesso come libero, ma ha bisogno degli altri per ottenere ciò: «l'autocoscienza ottiene il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza»¹⁰. La relazione servo-padrone, in questo contesto, è descritta come un differente esito possibile della lotta per la vita e la morte: vale a dire, quell'esito in cui uno dei contendenti, sottraendosi al rischio estremo, preferisce la vita alla libertà, e quindi per aver salva la vita, per non perdersi completamente e conservare almeno il suo esser cosa vivente, rinuncia a dar prova di sé e si sottomette all'altro. L'assoggettamento all'altro è però qui accompagnato da un atto riconoscitivo, giacché esso comporta riconoscere la signoria dell'altro su di sé, riconoscere l'altro come indipendente, libero, e accettare la propria condizione subordinata, la propria condizione servile. Siamo dunque in presenza di una relazione riconoscitiva intersoggettiva e intrasoggettiva reciproca ma unilaterale, asimmetrica, in cui l'uno è soltanto riconosciuto come indipendente ma non riconosce l'altro come tale – il signore, in quanto indipendente – e l'altro – il

9. *Ivi*, p. 280.

10. *Ivi*, p. 273.

servo – riconosce soltanto l'altro come indipendente ma non è riconosciuto dall'altro come tale.

Negatività costitutiva. La lotta per la vita e la morte è parte integrante della logica del riconoscimento, ma non è l'ultima verità delle relazioni interumane, e la relazione servo-padrone è un esito possibile, ma non l'unico, di questo conflitto. E tuttavia, a ben vedere la *Fenomenologia dello spirito*, anche nel seguito, si concentrerà quasi unicamente sulle forme difettive, asimmetriche e unilaterali di riconoscimento. Anche per questa ragione la figura del servo-padrone è rimasta forse la più celebre figura del riconoscimento. È lecito chiedersi come mai la dimensione negativa del riconoscimento abbia un peso così preponderante nella *Fenomenologia*. Alcuni autori, quali Tzvetan Todorov e Paul Ricoeur, hanno rimproverato a Hegel questa scelta, sostenendo che in tal modo egli finirebbe per espungere dall'analisi quelle forme di riconoscimento – quali l'amore filiale e la gratitudine – che non sono necessariamente attraversate dalla negatività, o perlomeno da una negatività non distruttiva¹¹. Ma come abbiamo osservato, Hegel è consapevole della molteplicità delle forme del riconoscere, e in altre opere analizza anche diversi aspetti delle relazioni riconoscitive e forme riuscite di esse. E tuttavia, l'importanza che egli conferisce alle forme conflittuali e negative nella *Fenomenologia* sembra non essere qualcosa di casuale e contenere una lezione. L'idea di Hegel sembra essere che la negatività è un fatto costitutivo delle relazioni interindividuali, che essa stessa può giocare un ruolo formativo, avere un peso nel processo di formazione del soggetto, e accompagnare anche il conseguimento di forme positive e riuscite di rapporto a sé. Ciò non significa che questo accada sempre e necessariamente, poiché vi possono essere forme di riconoscimento a basso grado di conflitto, e forme di conflitto che non hanno un esito formativo: in tal senso la negatività è una porta girevole, che rimane permanentemente aperta anche alla possibilità di risolversi tragicamente in un esito distruttivo.

Una concezione del dominio. Per un certo verso, la connessione tra la lotta per la vita e la morte, e la figura del servo-padrone, sono memori dell'etimologia della parola latina *servus*, che appunto è colui

11. Cfr. T. TODOROV, *La vita comune. L'uomo è un essere sociale*, trad. it. di C. Bongiovanni, Milano, Pratiche, 1998; P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2005.

che è stato conservato (*servare*) in vita, e cui, con un atto di grazia, il padrone ha risparmiato la vita. Da questo punto di vista la narrazione hegeliana ha sicuramente una qualche connessione con la questione della schiavitù nel mondo antico, come quell'evenienza storica che porta in essere alcuni aspetti paradigmatici della logica della autocoscienza. E tuttavia, la figura del servo-padrone, come si accennava, non è una semplice descrizione di questo momento storico, ma gioca un ruolo costitutivo per la concezione hegeliana della struttura sociale dell'autocoscienza e in quanto tale si presta ad essere esibita e incarnata anche da altri momenti storici. Dunque, quale è il tema della figura servo-padrone, se essa non parla soltanto della schiavitù come fenomeno istituzionale e storico del mondo, o delle relazioni servili nell'*ancien régime*? Il tema più generale di questa figura è la questione della *Herrschaft*, del dominio come relazione sociale di soggezione che può assumere diverse concrezioni storiche, di cui la schiavitù, la relazione servile, il dominio di classe, ma anche la subordinazione di un sesso all'altro, possono essere lette come particolari configurazioni. Nelle pagine della *Fenomenologia* del 1807 Hegel descrive tale relazione di dominio in termini meramente interindividuali, come relazione tra due individui, benché mediata da istituzioni – le istituzioni, nel diritto romano, della persona giuridica, della proprietà e della schiavitù. Ma in altri testi, come nell'*Enciclopedia* (Annotazioni ai §§ 433 e 435), la relazione di signoria-servitù viene usata per descrivere anche relazioni tra gruppi e classi sociali, segno questo che ad essere in questione è la struttura del dominio sociale in generale.

Relazione a tre. Per comprendere la relazione di dominio, occorre comprendere che si tratta di una relazione a tre posti. In gioco non è soltanto la relazione di assoggettamento tra chi domina e chi è dominato, ma anche il rapporto alla materialità della vita che si esprime entro tale relazione. Si tratta di una relazione tra il signore, il servo, e la «cosalità»¹². Questo per due motivi principali. Anzitutto, chi è assoggettato non è riconosciuto, come nel caso dello schiavo, o non è riconosciuto pienamente – come nel caso delle donne sino alla metà del secolo scorso – come avente lo status sociale di persona, ma è piuttosto considerato e trattato come una “cosa vivente”: come avente lo status di uno strumento animato, per usare la definizione dello schiavo che

12. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 283.

troviamo anche in Aristotele, o come qualcuno che non può assurgere pienamente allo status di persona. La rinuncia alla lotta per conservare la vita è la traduzione metaforica, nella immagine della lotta per la vita e la morte, di questa condizione: servo è chi è rimasto attaccato alla sua cosalità vivente e dipende da essa. Signore invece è chi acquisisce lo status sociale di persona mostrandosi indipendente dalla cosalità vivente, e quindi domina su quest'ultima in virtù del proprio status: e con ciò il suo status gli consente di dominare sul servo che da tale cosalità dipende e che a tale cosalità è assimilato nel proprio status subordinato.

In secondo luogo, la relazione tra servo e signore è mediata dalla cosalità nel senso che la disparità di status tra i due sta alla base del modo in cui si rapportano al mondo materiale. Tale disparità di status fa del signore il soggetto che in quanto libero ha signoria sulle cose, cui spetta la titolarità sociale del loro possesso: in chiave istituzionale, è una persona che può essere titolare di proprietà, possesso giuridicamente riconosciuto di cose. Mentre il servo, in quanto per status non persona, non può detenere proprietà. In secondo luogo, l'assoggettato, il servo, è il soggetto che lavora per il padrone, rapportandosi direttamente alla cosalità materiale e trasformandola con la sua opera. In tal modo, il signore si rapporta alla cosalità di cui detiene il possesso attraverso la mediazione del servo, poiché è il lavoro di quest'ultimo che appronta le cose affinché il signore possa utilizzarle.

Due aspetti del dominio: questa descrizione sembra essere *prima facie* molto legata alla situazione storico-sociale della schiavitù come istituzione storica. E tuttavia possiamo facilmente astrarre da quest'ultima. In effetti, Hegel sembra dirci più in generale che in ogni struttura di dominio vi sono due elementi intrecciati: un elemento intersoggettivo e l'estrazione di risorse materiali. Quanto al primo aspetto, il dominio comporta una disparità di status intersoggettivo. È cioè una relazione sociale asimmetrica tra dominanti e dominati. E tale relazione è di tipo riconoscitivo, in quanto è costituita da una relazione riconoscitiva unilaterale. In secondo luogo, questa disparità di status è ciò che permette all'individuo o gruppo dominante di estrarre risorse dagli individui o dai gruppi subordinati: permette una forma di sfruttamento. L'estrazione di risorse è in tal senso una realizzazione materiale e corporea dell'asimmetria riconoscitiva.

La lezione di Hegel, se vogliamo, è duplice a tale proposito. Per un verso, per comprendere che cosa è il dominio, abbiamo bisogno della

categoria del riconoscimento, vale a dire di una particolare analisi delle relazioni intersoggettive, delle relazioni costitutive che intercorrono tra i soggetti umani. Ma per altro verso, queste relazioni riconoscitrici non devono essere concepite come delle relazioni meramente spirituali, disincarnate, astratte dal mondo materiale e dalla configurazione del potere sociale. Giacché le relazioni di riconoscimento danno luogo a relazioni di dominio proprio nel modo specifico in cui mediano il nostro rapporto con i corpi viventi e la cosalità materiale: dando luogo a una forma di sottrazione di risorse ai dominati, ove tali risorse sono sia risorse fisiche – la fatica del lavoro che coinvolge il corpo biologico – sia risorse simboliche e istituzionali – il mancato riconoscimento dei subordinati quali soggetti a pieno titolo, dotati di un sé significativo e titolare di diritti individuali, sociali e politici.

Servitù volontaria. Ma cosa significa dire che il dominio ha un profilo riconoscitivo? Hegel sembra dire che il dominio è tale solo in quanto è riconosciuto. Il potere del signore, per essere tale, deve essere riconosciuto come tale dal servo. In una certa misura, ciò tocca un problema che Hegel non affronta esplicitamente, vale a dire la questione della servitù volontaria, affrontata già nel Cinquecento da Étienne de la Boétie. L'analisi di Hegel conduce forse alla conclusione che il servo è responsabile della sua subordinazione, in quanto ha accettato liberamente di sottomettersi? E che dunque basterebbe un atto di volontà per rovesciare questa situazione di assoggettamento?

La questione è in realtà più complessa. Anzitutto, come si è detto, la lotta per la vita e la morte è più una metafora del conflitto riconoscitivo che la descrizione di un evento puntuale, accaduto realmente. Non riguarda il fatto che ci sia stato un momento determinato, in cui un qualche individuo abbia accettato liberamente di subordinarsi. È possibile che ciò qualche volta accada, ma non è necessario che questo si verifichi perché il riconoscimento sia costitutivo del dominio. Il riconoscimento, l'accettazione che il potere richiede, non è qualcosa che si manifesta in un solo atto, una sola volta, ma è qualcosa di diffuso, distribuito e incorporato in una serie di atti, in un processo vitale, che raramente si manifesta in forma esplicita, e per lo più anzi è dato implicitamente. Inoltre, il tipo di accettazione del dominio di cui si parla, è qualcosa che è sì mediato dalla volontà, ma che si dà in diversi gradi, che spesso possono avere la forma di una mera acquiescenza passiva, di un'accettazione contro voglia o sotto spinta di forza maggiore. Ancora una volta, affermare che il dominio è mediato da relazioni di rico-

noscimento, è altra cosa dal sostenere che è semplicemente il risultato di una singola decisione libera. Tanto meno una mera decisione potrà sovvertire una situazione concreta di dominio. Quest'ultimo, come abbiamo visto, consiste in relazioni riconoscitive incorporate in forme di estrazione materiale di risorse: sicché la mera decisione di non essere più subordinati non può da sé ribaltare questa situazione, ma sarà semmai condizione necessaria ma non sufficiente dell'emancipazione dal dominio. Quest'ultima richiederà altresì il mutamento del contesto istituzionale, sociale e materiale che incorpora e attualizza le relazioni di dominio stesse.

L'analisi hegeliana della *Herrschaft* ci rende in ogni caso avvertiti di come il dominio si alimenti del nostro bisogno di riconoscimento, mobilitandone le risorse. Questa una lezione negli ultimi decenni è stata fatta propria anche dalla sociologia e dalla psicologia del lavoro. Pensatori quali Luc Boltanski, o per altri versi Fredric Lordon, hanno mostrato come nella società neoliberale contemporanea sempre più assistiamo a meccanismi di sfruttamento che capitalizzano il bisogno di riconoscimento degli individui¹³. Così la precarizzazione del lavoro passa anche per la promozione sui luoghi del lavoro dell'immagine degli individui come imprenditori di sé stessi, fautori del proprio destino. Si incentivano gli individui a far coincidere sempre di più tempo di lavoro e tempo di esistenza, promuovendo forme di autosfruttamento che, caso non infrequente, possono giungere sino alla disponibilità ad accettare di compiere gratuitamente determinate prestazioni, soprattutto nel caso dei lavori intellettuali, in cambio di un riconoscimento meramente simbolico del presunto prestigio che ad esse sarebbe legate – è questo il caso da tempo sperimentato dal sistema universitario, che promuove lavoro di ricerca sottopagato o gratuito cui volenterosamente i giovani si prestano in nome del riconoscimento della loro valenza intellettuale.

Dominio e assoggettamento. Un ulteriore aspetto importante della analisi hegeliana riguarda ciò che chiamerei il carattere formativo dell'assoggettamento. L'assoggettamento è anche costitutivo di una certa forma di soggettività. Tradizionalmente questo aspetto è stato

13. Cfr. L. BOLTANSKI, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, trad. it. di F. Peri, Torino, Rosenberg & Sellier, 2014; F. LORDON, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, trad. it. di I. Bussoni, Roma, DeriveApprodi, 2015.

tematizzato, in particolare nella analisi marxiste e postmarxiste, nei termini del carattere formativo del lavoro. Il lavoro è un processo attraverso il quale la soggettività prende forma e, in qualche misura, dà forma attivamente a se stessa. La *Fenomenologia* sembra appunto proporci un modello secondo cui il lavoro servile è sì una forma di assoggettamento, ma insieme è un'attività attraverso cui il servo dà forma a se stesso e si emancipa, conquistando così progressivamente, e con fatica, quell'indipendenza che gli è negata dal signore, il quale si rivela invece a sua volta sempre più dipendente dal servo.

Verità del servo e verità del corpo. Il signore, infatti, realizza la sua signoria, la sua indipendenza, in quanto si relaziona alle cose come ad oggetti da consumare, nella forma del godimento immediato. Ma per poter fare ciò, ha bisogno del servo, che con il lavoro del proprio corpo trasforma le cose e le rende adatte al consumo immediato del signore. Si noti che il riconoscimento del signore da parte del servo è anche qui descritto non come un mero atto spirituale libero e puntuale, ma come un processo che è insieme simbolico – dare forma all'oggetto – e materiale, perché il servo riconosce il signore in quanto lavora per lui attraverso il suo corpo, elaborando la materia e trasformandola simbolicamente.

Judith Butler ha osservato che in tale processo è come se il signore si distaccasse dalla cosalità vivente, delegando al servo la cura della sua corporeità e del suo commercio con le cose materiali – come se gli dicesse: «che tu sia il mio corpo»¹⁴. Ma d'altra parte, questa delega non è totale, perché il signore, per poter consumare e godere i beni che il servo gli prepara pronti all'uso, deve rapportarsi a questi nella forma del godimento, di nuovo con una certa forma di attaccamento corporeo in quanto individuo vivente. Un attaccamento che è anzi ancor più grezzo e immediato di quello del servo, il quale attraverso il lavoro mette a freno i suoi appetiti naturali e vi dà forma, li disciplina, in tal modo distaccandosi dalla loro presa immediata. Mentre il signore, che in virtù del suo status è affrancato da questa disciplina del corpo e del sé, è preda degli appetiti più immediati e animali.

In questo senso si inizia a capire perché il signore ha la verità della sua indipendenza e libertà nel servo: dipende dal suo riconosci-

14. J. BUTLER, C. MALABOU, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, a cura di G. Tusa, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

mento, e dipende dal suo lavoro per poter consumare le cose. Scrive Hegel: «la verità della coscienza autonoma è la coscienza servile»¹⁵. E l'attività della coscienza servile, che Hegel descrive come il suo lavoro, sarà dunque il processo attraverso cui «la servitù si trasformerà nel proprio rovescio, e diverrà la vera autonomia»¹⁶. Attraverso tale attività, la coscienza servile, mentre dà forma alle cose che lavora, intuisce in esse il prodotto della propria attività, e così si vi riconosce la forma dell'indipendenza guadagnata attraverso il lavoro. Il lavoro, come processo di trasformazione della cosalità, è così il tramite di una forma di autoriconoscimento, in cui attraverso l'oggetto lavorato la coscienza servile giunge in qualche modo – seppur difettivo – ad appagare parzialmente il proprio bisogno di riconoscimento, dando alla propria cosalità vivente la forma della soggettività. E in un certo senso, la verità del servo è la verità del corpo: la coscienza servile è la verità di quella signorile in quanto consiste in una forma di soggettività che si costituisce non astraendo dal corpo e delegandolo ad altri, ma piuttosto incarnandosi in esso e dandovi forma attraverso il lavoro e la sua disciplina formatrice.

Paura e soggettivazione. È qui però importante ricordare che il lavoro è qui inteso come attività formatrice, e in particolare come formativo di soggettività. In tal senso l'attività formatrice di cui parla Hegel non è soltanto il lavoro materiale, ma più in generale anche il lavoro simbolico, linguistico nel suo carattere espressivo, costitutivo di soggettività vivente. In secondo luogo, tale attività formatrice è momento di soggettivazione, del divenire soggetto, in quanto connesso ad una forma di assoggettamento. Hegel rileva questa connessione quando sottolinea la presenza di due elementi interconnessi: l'attività formatrice che si manifesta nel lavoro, e il momento della paura. La paura è qui il momento in cui la coscienza subordinata, che ha rinunciato alla libertà per aver salva la vita, ha tremato di fronte al signore quale latore di morte, come di fronte a chi, con un atto di grazia può conservarne la vita, ma può anche liberamente sopprimerla. Qui la paura è una forma di dipendenza dal potere del signore, dal suo potere di vita e di morte. È una forma di coscienza che manifesta l'assoggettamento ad un potere estraneo.

15. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 287.

16. *Ibidem*.

Ma insieme, attraverso la paura, tale coscienza sta in rapporto a se stessa. La paura, in quanto paura della propria morte, è una tonalità emotiva attraverso la quale tale la coscienza servile è posta di fronte alla propria vita come ad una totalità: «essa ha avuto angoscia dinanzi alla totalità della propria esistenza perché ha avuto paura della morte, cioè del signore assoluto»¹⁷. E in ciò realizza la propria costitutiva finitezza, la propria mortalità, vale a dire, il fatto di essere una vita naturale soggetta al nascere e al morire. In tal modo, l'assoggettamento diventa anche un processo attraverso il quale si fa esperienza di sé, attraverso cui una vita individuale conosce un percorso di soggettivazione. Il lavoro, in quanto attività formativa, è in tal senso *l'embodiment* progressivo della paura in quanto relazione a sé come a un tutto, come a un soggetto indipendente.

Cosa fare di Hegel? Emancipazione o resistenza? È interessante notare, in conclusione, come questo snodo sia stato diversamente letto nella storia del pensiero, e soprattutto sia stato visto come qualcosa in cui è in gioco una partita politica decisiva. Sulla scia di Marx, ma anche di Kojève, l'attività formativa è stata nella tradizione marxista identificata con il lavoro sociale, e quest'ultimo letto come processo di emancipazione dall'assoggettamento al dominio. In tal senso, la figura servo-padrone è stata letta come una trasfigurazione simbolica della subordinazione di una classe all'altra, e la lotta per la vita e la morte come lotta di classe. È questa la linea di lettura per cui la questione politica è quella dell'emancipazione, e quest'ultima va concepita come emancipazione dall'assoggettamento tramite il lavoro.

C'è però un'altra linea di lettura, che passa attraverso Nietzsche, e quindi Bataille e Derrida, che rovescia la prima. Secondo quest'ultima, quando Hegel proclama che il servo è la verità del signore, in effetti finisce per affermare la sconfitta dell'istanza del godimento, dell'eccesso, a favore della necessità del corpo incatenato, disciplinato, inibito¹⁸. È come se Hegel, con questo, eternasse la schiavitù del lavoro, la necessità del lavoro come fatica, la dilazione del godimento, l'inibizione del desiderio, rifiutando la possibilità di una esistenza corporea sovrana, affrancata dal lavoro e dalla fatica. Una prospettiva che, *mu-*

17. *Ibidem*.

18. Cfr. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, intr. a cura di G. Vattimo, trad. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1971, pp. 325-358.

tatis mutandis, ha avuto un certo peso anche nelle teorie della fine del lavoro che hanno criticato il paradigma produttivista di tipo hegeliano e marxista, l'antropologia dell'*homo faber*, in nome di un'antropologia alternativa, un'antropologia della sovranità e dell'eccesso, o più prosaicamente dell'*homo ludens*. Anche qui la partita politica è ancora quella dell'emancipazione. Ma quest'ultima sarà emancipazione non attraverso il lavoro, ma dal lavoro.

Infine, una terza linea di lettura, di ispirazione più foucaultiana, sostenuta da autori quali Judith Butler, ha sottolineato che la coscienza servile, più che una questione di emancipazione, liberazione dall'assoggettamento, pone un problema di resistenza attraverso l'assoggettamento. Nel senso che i meccanismi di regolazione propri dell'assoggettamento, della subordinazione a un potere dominante, sono gli stessi meccanismi attraverso cui i soggetti sono costituiti e mantenuti in vita. La questione politica non sarebbe più emanciparsi dall'assoggettamento – attraverso o oltre il lavoro – poiché quest'ultimo è visto come costitutivo di ogni forma di esistenza umana e della stessa soggettività. La questione politica sarebbe invece quella di liberarsi attraverso il potere e l'assoggettamento, conducendo quest'ultimo ad una moltiplicazione e proliferazione performativa che ponga in essere una serie di contropoteri e soggettività alternative.

Ma se il problema politico decisivo sia tornare a dare dignità al lavoro e promuoverne l'aspetto formativo (*liberazione dall'assoggettamento tramite il lavoro*), oppure trovare una forma politica e sociale che consenta di emanciparsi dalla costrizione del lavoro (*liberazione dall'assoggettamento del lavoro*), o infine, se la vera posta in gioco consista nel produrre performativamente un nuovo spettro di forme di soggettività che sfuggano alle maglie costrittive della regolamentazione sociale (*liberazione tramite l'assoggettamento*), è infine questione cui Hegel non può rispondere, ma che tocca a noi risolvere e affrontare a seconda di ciò che vogliamo e possiamo fare delle nostre esistenze e del mondo sociale in cui sono immerse.

15.
CARMELO VIGNA
SUL RICONOSCIMENTO.
(IL LATO PRATICO DELLA FIGURA)

Nota previa

Come contributo alla *Festschrift* in onore di Lucio Cortella offro queste pagine. Un po' speciali. Si tratta – *nelle righe in corsivo* – degli appunti (inediti) che avevo steso (a.a. 2002/2003) per preparare uno dei seminari di “Filosofia della pratica”, organizzati dalla Cattedra di filosofia morale, tenuta in quegli anni a Venezia Ca' Foscari dal sottoscritto. Allora mi occupavo della “cifra” del riconoscimento e frequenti erano gli scambi con Lucio, interessato anche lui all'argomento. Lucio era molto attratto dai “Francofortesi”, e in particolare guardava a Honneth (allora giovane allievo di Habermas). Di qui la sua insistenza sul lato pratico delle dinamiche del riconoscimento, lato da me forse allora un po' trascurato, almeno ai suoi occhi. Tanto che convenimmo di discuterne insieme in un incontro seminariole *ad hoc*.¹ Le annotazioni sono, come ho sopra anticipato, i miei appunti preparatori in relazione a quell'incontro. A quelle annotazioni ho aggiunto ora una serie di (breve) osservazioni per attenuarne l'andamento drastico e laconico, tipico di un pro-memoria strettamente personale.

1. *Anzitutto una distinzione: la relazione di riconoscimento può essere investigata secondo il suo lato teoretico e secondo il suo lato pratico. È infatti una situazione di fatto e, insieme, una dinamica relazionale.*

1. Lucio ha ora pubblicato una preziosa raccolta dei suoi saggi sul nostro tema con il titolo *L'ethos del riconoscimento* (Laterza, Bari-Roma 2023).

Cominciavo con un... “riconoscimento” delle istanze di Lucio. Ora un poco chiarisco: siamo *di fatto* sempre in relazione ad altri. La relazione di riconoscimento è *un certo tipo* di relazione ad altri. *Ri-conoscere* implica certamente il lasciare apparire, e quindi un certo *vedere*. Dunque, atteggiamento teoretico. Ma riconoscere implica sempre *quel* conoscere che pure *accoglie*. Dunque, atteggiamento pratico (nel contempo).

2. *Lato teoretico: ri-conoscere come conoscere di nuovo. Si riprenda l'epagoghé (induzione) aristotelica. Secondo A., si conosce astraendo l'universale dal particolare, noto per primo, ma si conosce anche assumendo il particolare nell'universale, una volta noto. In questo secondo modo propriamente si ri-conosce. La conoscenza di un altro essere umano è sempre un ri-conoscere, perché un essere umano è già da sempre conosciuto da un altro essere umano (una coscienza si apre sempre e solo se intenziona un contenuto trascendentale).*

Ho dilucidato più volte questo nodo speculativo². Un contenuto *trascendentale reale* è solo – per la coscienza – un'altra coscienza. Tutto il resto da noi sperimentato è un che di empirico. E poiché una coscienza aperta si dà (la mia, almeno), devo supporre un “tu” a fondamento del mio “io”. Impensabile, infatti, che una coscienza nella sua trascendentalità si appunti solo su un contenuto empirico. Un contenuto empirico renderebbe vuota la trascendentalità *come orizzonte*. Ma una trascendentalità vuota (come orizzonte) è impossibile, perché l'intenzionalità è necessariamente relata a un contenuto, ossia è sempre intenzionalità di...

3. *Lato pratico del riconoscere: ri-conoscere come donarsi. Ri-conoscere la soggettività trascendentale d'altri significa lasciarsene in-cludere, almeno come primo movimento intenzionale. Significa, cioè, rinunciare alla rivendicazione immediata della propria trascendentalità e lasciare che la propria trascendentalità diventi contenuto dell'orizzonte dell'altro come trascendentalità.*

2. Rimando al mio *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015.

Riconoscere la trascendentalità d'altri (essere oggetto dello "sguardo" d'altri o essere "guardati" – si ricordino le celebri analisi sartriane di *L'Être et le Néant*) è in qualche modo "consegnarsi" ad altri, giacché ci si lascia "avvolgere" da quello sguardo al modo in cui un "oggetto" lo è. Certo, qui si tratta di un oggetto molto speciale, cioè di un oggetto che è in realtà un "soggetto". Perciò la relazione – da parte dell'oggettivato – implica la *libera accettazione* di tale condizione. Altrimenti la relazione cade. Questa libera accettazione fa della relazione di riconoscimento una relazione (anche) "pratica".

4. *Un altro lo si è da sempre già incontrato. Altrimenti una coscienza non sarebbe esistente. Quindi la coscienza, in quanto già esistente, ha sperimentato il donarsi di un altro. Questo stesso non può dirsi immediatamente della coscienza esistente. Cioè non può dirsi che essa abbia inevitabilmente compiuto il movimento reciproco. Infatti: mentre non è pensabile una coscienza che non abbia avuto in dono una trascendentalità, è pensabile una coscienza che non abbia donato in cambio la propria. Si tratta di un concetto limite, è vero. Quello stesso che in teologia è il demoniaco, il quale è precisamente caratterizzato dalla mancanza del dono di sé ("Non serviam!"), successivo (idealmente) al dono ricevuto dall'altro da sé.*

Questo *secondo* movimento rinforza – per così dire – la praticità della relazione riconoscente, perché rende ancor più esplicita la messa in campo della propria libertà. La negazione della reciprocità (nel riconoscere) è una negazione come auto-negazione, giacché nega quello stesso che il negante ha prima accolto come cosa preziosa. Appunto, l'esser da qualcuno riconosciuto. Questa auto-negazione è la realizzazione più seducente della libertà, perché qui la libertà si sa come un che di assoluto: può dire di no a qualsiasi cosa, fosse pure qualcosa di buono per sé. Affiora la hegeliana "immane potenza del negativo". Quanto al "Non serviam!", si tratta dell'espressione messa (simbolicamente) in bocca a Satana dalla tradizione spirituale cristiana.

5. *La reciprocità del ri-mettersi in altro rende possibile la relazione intersoggettiva vera e propria. Ossia è la forma compiuta della pratica trascendentale. Intendo qui per pratica trascendentale la relazione originaria in cui la trascendentalità che ogni soggettività è*

inevitabilmente, si compie come desiderio di trascendentalità (desiderio trascendentale che possiede un oggetto a lui conveniente, ossia un altro oggetto trascendentale, quale altri è).

La reciprocità del riconoscersi è propriamente la “norma” etica delle relazioni intersoggettive. Come tale, se praticata, può essere considerata la “pratica della ragion pratica” nella sua pienezza. Quindi può esser trattata come il fine dell’etica. La cifra ha evidenti echi kantiani. Ma, prima di tutto, ha evidenti echi religiosi (almeno quanto alle religioni del Libro). E poi, ha evidenti echi più genericamente sapienziali. Tutte le grandi tradizioni sapienziali conoscono la cosiddetta “Regola d’oro”, che nella sua versione positiva (“Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te”) è una formulazione del riconoscimento reciproco come legge universale delle nostre relazioni³.

6. *L'assenza di reciprocità impedisce questo compimento. Tale compimento resta, comunque, latente, quando la coscienza si atteggiava in modo riconoscente, pur non essendo riconosciuta; diventa impossibile quando la coscienza rifiuta per prima il riconoscimento come relazione all'altro.*

Ho chiamato altrove (v. sopra nota n. 2) “coscienza oblativa” la coscienza che, pur non riconosciuta, continua a mantenere un atteggiamento riconoscente, in attesa che l’altra coscienza a sua volta accetti di riconoscere. È una figura importante, e pure “realistica”. Essere “oblativi” significa infatti, mantenere aperta la possibilità del riconoscimento reciproco, e soprattutto testimoniare la verità pratica della ragione umana.

7. *La reciprocità non può accadere che sul piano delle relazioni intenzionali. Ossia la relazione tra coscienze non può prendere l'andamento delle relazioni causali. Ogni volta che questo accade come intenzione (perché una intenzione di tal fatta non può mai diventare*

3. Rimando qui alla raccolta di saggi contenuta nel volume *La regola d’oro come etica universale*, curato dal sottoscritto e da S. Zanardo, Milano, Vita e Pensiero, 2005.

reale), accade una contraddizione pratica. Il conflitto pratico, in altri termini, non è solo l'esito dell'intenzione causale della relazione tra coscienze, ma è, prima ancora, conflitto fra intenzione ed esecuzione nella coscienza medesima. Si tratta propriamente di una contraddizione performativa: una coscienza trascendentale non può volere una relazione causale e, nel contempo, realizzare una relazione semplicemente intenzionale.

La differenza tra relazione causale e relazione intenzionale tra coscienze è la differenza tra una relazione (anche solo intesa) di potere e una relazione di riconoscimento. Nella relazione di potere il termine della relazione è un oggetto manipolabile, ossia un "effetto" del potere causante, nella relazione di riconoscimento il termine della relazione è un soggetto onorato nella sua signoria. I due tipi di relazione non sono compatibili come "modelli". Questo non vieta che nelle concrete relazioni umane le scelte relazionali possano risultare "confusive". L'agente, cioè, può mescolare di fatto atteggiamenti per sé affetti da contrarietà pratica (teoricamente i due modelli sono impossibili).

8. *La relazione intersoggettiva come relazione trascendentale implica una inevitabile kenosi delle coscienze. Esse devono reciprocamente (e liberamente) annichilarsi come trascendentalità immediatamente volute e attendere d'essere riconsegnate a se medesime dall'altro. Il riconoscimento è dunque una pratica del morire per poter vivere.*

La kenosi delle coscienze è concepibile come pratica della verità del desiderio, solo se sta nella forma della "transizione". Transizione alla reciprocità del riconoscimento, che è la relazione della vita umana piena, giacché entrambe le coscienze sono – nel riconoscimento reciproco – intenzionate nella loro trascendentalità signorile. La condizione di "transizione" è, dunque, una sorta di sentiero rischioso, giacché la kenosi di una coscienza potrebbe non incrociarsi con la kenosi dell'altra, e senza questo incrocio la coscienza kenotica cadrebbe in una forma di autodistruzione. Solo la fede in un "terzo" che garantisca, in ultima istanza, il successo della transizione, rende pensabile senza contraddizione pratica la scelta kenotica.

9. *Il morire per poter vivere può essere un vero morire. Altrimenti non accadrebbe il movimento intenzionale relativo. Può darsi cioè che l'altro non mi restituisca a me stesso. D'altra parte, il morire per poter vivere non può essere un vero morire. Altrimenti l'intenzione del "morente" sarebbe contraria alla vita. Il che è impossibile, perché contraddittorio. Anche volere il nulla è un certo volere (e qui si avrebbe a che fare con volere il nulla, non con il non volere nulla). L'aporetica pratica è qui di grande interesse.*

È inevitabile che il modello del reciproco riconoscimento esiga un Garante in senso assoluto. Esigere non è, però, lo stesso che dimostrare speculativamente. Questa distinzione va comunque tenuta ferma, senza nulla togliere alla forza pratico-esistenziale di una fede nella vittoria della vita sulla morte (in ultima istanza, mediante un Garante).

10. *Essa non può essere risolta nel cerchio dell'immanenza. Perché il secondo lato non potrebbe in nessun modo essere garantito. Può garantire il secondo lato solo la supposizione di una garanzia trascendente. Essa, tuttavia, resta nella forma della semplice possibilità per la filosofia. Quanto basta per rendere intelligibile il modello teorico. La pratica del modello esige invece che sia implicata la fede nella realtà della garanzia.*

Il Garante assoluto non può essere un che di immanente al finito. Sarebbe esso stesso un "mortale". Di qui l'oltrepassamento dell'immanenza, perché il modello pratico del riconoscimento reciproco non implichi contraddizione. Che un Garante assoluto esista, può essere certo creduto, ma non può essere dimostrato a partire da una semplice esigenza pratica. L'esigenza pratica è, infatti, una forma di privazione. E la privazione può ben esistere, anzi spesso esiste nella vita umana. Ciò che non esiste e che non può esistere è la contraddizione reale. Si rammenti ora che la dimostrazione dell'esistenza necessaria di qualcosa, per togliere la (una) contraddizione è compito della ragion teoretica, non della ragion pratica. E la ragion teoretica nel dimostrare non si impianta sulla privazione, ma sulla contraddizione (da togliere).

11. *Questo schema può in qualche modo illuminare la forma del morire empirico, cioè la morte come evento biologico. Anche il morire*

biologico è in certo modo un consegnarsi ad (in) altro (fosse l'altro pure inteso erroneamente come il nulla).

Se il morire biologico viene assimilato alla kenosi del riconoscimento, acquista una certa “comprensibilità”. La kenosi del riconoscimento reciproco può, anzi, essere vissuta come una sorta di “allenamento” in vista della “buona” morte, cioè di una morte piena di speranza. Di contro a una morte disperata, perché vissuta come annichilamento.

12. *Questo schema può anche illuminare la forma della nascita a questo mondo. La nascita è infatti un accadimento come un passare da altro.*

Si tratta di una illuminazione meno potente, perché nella nascita è nascosto per noi ciò che vien prima, mentre nella morte è nascosto ciò che vien dopo. E se per ciò che vien dopo noi possiamo immaginativamente usare di ciò che vien prima (per congetturare il dopo), per ciò che vien prima siamo privi di qualsiasi indicazione indiziaria. Possiamo persino supporre senza contraddizione (e senza pratica ripugnanza) che prima (di noi) non vi sia nulla (di noi). Che dopo la morte non vi sia nulla (di noi), in qualche modo ci ripugna pensarlo, abituati, come siamo, al sapore della vita.

13. *La relazione pratica di riconoscimento è, nel contempo, un nascere e un morire. Si nasce da altri in quanto altri ci riconosce; si muore in altri in quanto altri è da noi riconosciuto. Quando il movimento si compie per intero, si ha una circolazione di morte e vita, dove la morte è però per la vita (e non viceversa).*

Questo dire non contraddice quanto è stato prima osservato, se si intende l'accadimento dell'esser riconosciuti come un nascere “relativo”, cioè come un nascere della signoria in ciò che è già lì (la mia esistenza nel mondo).

14. *Se uno dei due termini che si relazionano in modo riconoscente è il soggetto assoluto, si apre la possibilità della infinita pro-*

secuzione della relazione di reciprocità riconoscente. È la forma propria del paradisiaco. Per la filosofia anche questo sta solo come una possibilità.

L'introduzione del soggetto assoluto come implementazione esigenziale del modello provoca una evidente dilatazione della cifra del riconoscimento reciproco. Un soggetto assoluto, infatti, non può aver limiti nel riconoscere e quindi può far da fondamento a una finitudine moltiplicabile all'infinito (potenziale). Di solito, la concezione dello stato paradisiaco è dai credenti delle religioni del Libro pensata così. La filosofia può solo aggiungere che si tratta di un possibile per la ragione. Ossia: che non si tratta di alcunché di irragionevole.

15. *Una (modesta, ma non troppo) surrogazione di questa condizione è costituita dall'affidamento della garanzia del movimento di reciprocità riconoscente ad un "terzo" immanente. Nascono da qui tutte le relazioni di giustizia, dove le dinamiche del riconoscimento sono praticate condizionatamente o mediatamente. Nelle relazioni di giustizia non ci si dona all'altro, ma propriamente al "terzo" immanente (l'istituzione, ad es.). E solo per suo tramite (v. la figura del contratto) all'altro.*

Una via di comprensione del "giusto" come del "terzo" che presiede alle relazioni umane, può essere percorsa, appunto, ipotizzando l'implementazione *immanente* del modello relazionale di riconoscimento reciproco. Il giusto è qui la regola che bonifica il modo di agire delle parti in relazione. Non è una parte o l'altra a potersi erigere a giudice della relazione, infatti, proprio perché "parte". L'esclusione della "parte" a titolo di giudice allude potentemente alla convinzione che nelle relazioni tra noi si tratta di *convenire* in un luogo simbolico che ci *accomuna*. Questo luogo è, appunto, il giusto. Ma possiamo anche aggiungere che questo luogo è il bene, almeno nel senso che il giusto è il bene di tutti.

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI LUCIO CORTELLA (1980-2023)

a cura di GIULIO AZZOLINI

MONOGRAFIE

1981

Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas, Napoli, Guida

1987

Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania, Roma, Jouvence

1995

Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica, Milano, Guerini e Associati

2002

Autocritica del moderno. Saggi su Hegel, Padova, Il Poligrafo

2006

Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa, Roma, Meltemi

2011

L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel, Genova-Milano, Marietti 1820 (trad. ing.: *The Ethics of Democracy. A Contemporary Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Albany NY, Suny Press, 2015)

2020

La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico, Roma-Bari, Laterza

2023

L'ethos del riconoscimento, Roma-Bari, Laterza
Cristianesimo e modernità: religione, etica e politica, Milano-Udine, Mimesis

CURATELE

2005

(con A. BELLAN e M. RUGGENINI), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma, Donzelli

2009

Teoria critica e metafisica, Milano-Udine, Mimesis

2011

(con F. MORA e I. TESTA), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Milano-Udine, Mimesis

2018

Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan, Milano-Udine, Mimesis

CONTRIBUTI A VOLUME

1989

La riabilitazione ed i limiti della "phronesis", in E. BERTI, L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, l'Aquila-Roma, Japadre, pp. 23-29

1992

Filosofia e dialogo: Habermas e il ruolo della struttura dialogica nella costituzione del sapere filosofico, in M. OSTINELLI, V. PEDRONI (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Milano, Franco Angeli, pp. 79-105

1994

Il neoaristotelismo tedesco, in G. DALLE FRATTE (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Roma, Armando, pp. 143-162

Per una razionalità pratica dialogica, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano, Franco Angeli, pp. 69-91

1997

La logica hegeliana come ontologia della temporalità, in L. RUGGIU (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Milano, Guerini e Associati, pp. 222-234

1998

Hegel: libertà e storia, in C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 289-317

2000

L'ethos della modernità, in A. FERRARA, V. GESSA-KUROSCHKA, S. MAFFETTONE (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Napoli, Liguori, vol. 1, pp. 345-359

2001

Dialettica dell'eticità moderna, in M. CALLONI, A. FERRARA, S. PETRUCCIANI (a cura di), *Pensare la società. L'idea di filosofia sociale*, Roma, Carocci, pp. 127-146

2002

Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 373-396

2003

Comunicare le cose. Adorno e il linguaggio, in M. RUGGENINI, G.L. PALTRINIERI (a cura di), *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Roma, Donzelli, pp. 65-75

Etica del discorso ed etica del riconoscimento, in C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 225-248

L'anelito verso la verità della cosa. La metafisica dell'ultimo Adorno, in M. RUGGENINI, R. DREON (a cura di), *Tra Venezia, Milano e Trieste. A Tito Perlini*, Padova, Il Poligrafo, pp. 35-45

Libertà come ethos, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, pp. 129-138

2004

Commento a V. Melchiorre, *Struttura trascendentale della soggettività: una ricognizione ermeneutica a partire dal Qohelet*, in R. BODEI, G. CANTILLO, A. FERRARA, V. GESSA-KUROSCHKA, S. MAFFETTONE (a cura di), *Ricostruzione della soggettività*, Napoli, Liguori, pp. 201-206

Hegel e il problema filosofico della modernità, in L. RUGGIU, J.M. NAVARRO CORDÓN (a cura di), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Milano, Guerini e Associati, pp. 175-184

Il fondamento della normatività. Discutendo con Axel Honneth, in E. BONAN,

C. VIGNA (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 75-94

2005

Dire il non-identico. Adorno e il linguaggio, in M. FERRARI, A. VENTURELLI (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Firenze, Olschki, pp. 83-94

Adorno e Heidegger. Un'introduzione (con A. BELLAN), in *Adorno e Heidegger*, cit., pp. IX-XVII

Dialettica e ontologia. Adorno e Heidegger a confronto, in *Adorno e Heidegger*, cit., pp. 13-30

2006

La teoria politica e l'uguaglianza dei moderni in F. BATTISTIN (a cura di), *Che cos'è la politica. Dialoghi con Alessandro Biral*, Padova, Il Prato, pp. 41-46

Prefazione, in A. BELLAN, *Trasformazioni della dialettica*, Padova, Il Poligrafo, pp. 9-15

2007

Identità e riconoscimento in G. CACCIATORE, V. GESSA-KUROSCHKA (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Roma, Meltemi, pp. 193-197

2008

Adorno: l'intreccio di libertà e natura, in M. FAILLA (a cura di), *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, Roma, Manifestolibri, pp. 107-121

Per una teoria politica del riconoscimento, in SEMINARIO DI TEORIA CRITICA, *Che cos'è la politica?*, Roma, Meltemi, pp. 79-98

2009

Amicizia e riconoscimento, in M. D'AVENIA (a cura di), *La necessità dell'amicizia*, Roma, Armando, pp. 131-139

Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel, in *Teoria critica e metafisica*, cit., pp. 21-47

Le "meditazioni sulla metafisica" nella Dialettica negativa di Adorno (con A. BELLAN e A. CICALLO), in *Teoria critica e metafisica*, cit., pp. 105-182

La logica di Hegel è una metafisica?, in C. CHIURCO, I. SCIUTO (a cura di), *Verità, fede, interpretazione. Saggi in onore di Arnaldo Petterlini*, Padova, Il Poligrafo, pp. 219-229

2010

La natura comunicativa della moralità, in D. PAGLIACCI (a cura di), *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino*, Roma, Città Nuova, pp. 167-186

2011

Introduzione. Metafisica e politica. Dall'ontologia parmenidea alla ragione sociale.

Il percorso filosofico di Luigi Ruggiu, in *La socialità della ragione*, cit., pp. 9-20
Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista, in *La socialità della ragione*, cit., pp. 189-207

La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica, in R. DREON, G.L. PALTRINIERI, L. PERISSINOTTO (a cura di), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 557-572

2012

La modernità, la tecnica, l'etica, in G. PASQUALE (a cura di), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, Roma, Carocci, pp. 407-414

2013

Formazione e scomposizione di una teoria. Storia e prospettive del concetto di reificazione, in A. BELLAN (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 17-43

Il riconoscimento come reificazione. Sartre e la critica dell'intersoggettività, in *Teorie della reificazione*, cit., pp. 241-278

2014

Autonomia e sradicamento. La dialettica della libertà moderna, in M. BIANCHIN, M. NOBILE, L. PERISSINOTTO, M. VERGANI (a cura di), *La vita nel pensiero. Scritti per Salvatore Natoli*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 351-362

Comunicazione e sfondo etico, in I. PADOAN (a cura di), *Comunicazione e linguaggi non verbali*, vol. 1, *Psicomotricità, Musicoterapia e Performance*, Lecce, Pensa MultiMedia, pp. 25-40

Oltre la tolleranza: il riconoscimento dell'altro, in P. COSTA (a cura di), *Tolleranza e riconoscimento*, Bologna, Edizioni Dehoniane, pp. 19-30

Una teoria del riconoscimento, in F. GREGORATTO, F. RANCHIO (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 21-40

2016

Freedom and Nature: The Point of View of a Theory of Recognition, in I. TESTA, L. RUGGIU (eds.), *"I that is We, We that is I". Perspectives on Contemporary Hegel. Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism*, Leiden-Boston, Brill, pp. 169-180

2018

"Das Geistige allein ist das Wirkliche". Über den Hegelschen Begriff der Wirklichkeit, in L. ILLETTERATI, F. MENEGONI (Hrsg.), *Wirklichkeit. Beit-*

- räge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 263-280
- La libertà dell'altro. Tra Hegel e Adorno* in *Alterità, dialettica e teoria critica*, cit., pp. 77-97
- 2019
- L'esposizione di un fallimento. Il mancato riconoscimento del signore e del servo nella Fenomenologia dello spirito*, in J.M.H. MASCAT, S. TORTORELLA (a cura di), *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento*, Pisa, ETS, pp. 99-108
- 2020
- La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia*, in L. ILLETTERATI, A. MANCHISI, M. QUANTE, A. ESPOSITO, B. SANTINI (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova, Padova University Press, pp. 597-614
- Modernità, razionalità e illuminismo. Il punto di vista della teoria critica*, in M. OSTINELLI (a cura di), *Modernità, scienza e democrazia*, Roma, Carocci, pp. 26-36
- Sapere assoluto e riconoscimento. Hegel e la conclusione intersoggettiva della Fenomenologia dello spirito*, in A. CICATELLO, C. AGNELLO, G. PALUMBO, R.M. LUPO, R. CALDARONE (a cura di), *Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*, Palermo, Palermo University Press, Vol. 2, pp. 105-118
- 2021
- Oltre la Diskursethik. L'incompiuto progetto habermasiano di un'etica della specie*, in C. ROSCIGLIONE (a cura di), *Conoscenza, linguaggio e azione. Studi in onore di Francesca Di Lorenzo*, Palermo, Palermo University Press, pp. 99-113
- 2022
- L'eredità normativa della religione* in SEMINARIO DI TEORIA CRITICA, *Genealogia del pensiero post-metafisico. Riflessioni su Una storia della filosofia di Habermas*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 61-75
- 2023
- La reificazione in Hegel, Marx, Lukács*, in G. FAZIO, E. PIROMALLI (a cura di), *Filosofia politica e teoria critica. Scritti in onore di Stefano Petrucciani*, Roma, Castelveccchi, pp. 27-40

ARTICOLI SU RIVISTA

1980

Recensione ad AA.VV. Religiosi e laici di fronte al problema dell'Apocalisse, in «Prospettive Settanta», pp. 167-168

1981

Critica e superamento della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer, in «Fenomenologia & Società», vol. IV, 16, pp. 478-495

1982

Tra democrazia e tecnologia: Karl Popper e il problema della prassi politica, in «Prospettive Settanta», vol. 1, pp. 81-109

1984

Etica e politica: riflessioni sulla storia di un rapporto non risolto, in «Esodo», vol. VI, 4, pp. 8-27

Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca, in «Fenomenologia & Società», vol. VII, 2, pp. 19-41

Riconciliazione tra Chiesa e Cultura? La difficile soluzione di un rapporto conflittuale, in «Esodo», vol. VI, 1, pp. 43-46

1985

La dottrina sociale, in «Il Progetto», vol. V, 25-26, pp. 28-32

1986

Tecnica ed etica, in «Il Progetto», vol. VI, 33, pp. 13-17

Recensione a: G. Bien, La filosofia politica di Aristotele; R. Bubner, Azione, linguaggio e ragione; J. Ritter, Metafisica e politica, in «Il Progetto», vol. VI, 33, pp. 135-136

Recensione a J. Habermas, Teoria dell'agire comunicativo, in «Archivio di Studi Urbani e Regionali», vol. XVII, 27, pp. 209-212

1987

I debiti cristiani della modernità. Riflessioni sul processo di secolarizzazione, in «Esodo», vol. IX, 4, pp. 36-43

1988

Parole/chave: giustizia, in «Il Progetto», vol. VIII, 48, pp. 87-89

Secolarizzazione e politica, in «Esodo», vol. X, 3-4, pp. 7-19

1989

Filosofia e dialogo: Habermas e il ruolo della struttura dialogica nella costituzione del sapere filosofico, in «Cenobio», vol. XXXVIII, 3, pp. 197-219

1994

La riscoperta dell'eticità nel neoaristotelismo tedesco, in «Il Quadrante Scolastico», vol. XVII, 60, pp. 36-42

L'ermeneutica e il trascendentale, in «Teoria», vol. XIV, 2, pp. 63-86

Per una razionalità pratica dialogica, in «Fenomenologia & Società», vol. XVII, 1, pp. 5-27

1995

L'ordine perduto e la sfida della complessità, in «Esodo», vol. XVII, 4, pp. 8-11

1996

Heidegger e l'attesa di un Dio, in «Esodo», vol. XVIII, 2, pp. 26-30

La teoria critica dalla dialettica alla dialogica, in «Fenomenologia & Società», vol. XIX, 1-2, pp. 210-230

L'idea di una dialettica senza metafisica. Max Horkheimer e il concetto di teoria critica, in «Cenobio», vol. XLV, 3, pp. 245-259

Recensione a S. Petrucciani, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, in «Fenomenologia & Società», vol. XIX, 1-2, pp. 243-245

1997

La salvezza nell'epoca della morte di Dio, in «Esodo», vol. XX, 2, pp. 12-17

Le condizioni extrapolitiche della politica, in «Esodo», vol. XIX, 1, pp. 19-21

L'eredità della metafisica, in «Fenomenologia & Società», vol. XX, 2, pp. 57-64

1999

Secolarizzazione del Dio metafisico. Hegel e l'incarnazione, in «Filosofia e Teologia», vol. XIII, 1, pp. 100-111

2000

Il linguaggio e il suo altro. Possibilità e limiti della concezione ermeneutica del mondo, in «Fenomenologia & Società», vol. 23, pp. 52-68

Il nomadismo della modernità, in «Esodo», vol. XXII, pp. 14-18

2001

La solitudine nell'epoca post-moderna, in «Esodo», vol. XXIII, pp. 34-37

Pluralità e oggettività del vero, in «Filosofia e Teologia», vol. 24, pp. 52-60

Religione e fondamentalismo, in «Periplo», vol. IV, 2-3, pp. 52-53

Responsabilità come ethos, in «Filosofia e Teologia», vol. 15, pp. 219-229

2002

La razionalità del linguaggio. Conseguenze filosofiche del paradigma ermeneutico, in «Ars Interpretandi», vol. 7, pp. 29-45 (trad. ing.: *The Rationality of Language. Philosophic Consequences of the Hermeneutic Paradigm*, in «Ars Interpretandi – Jahrbuch für juristische Hermeneutik – Journal of Legal Hermeneutics», Muenster, Lit Verlag, vol. 7, 2003, pp. 55-70)

2003

Religione e fondamentalismo, in «Esodo», vol. XXV, pp. 6-8

2004

Democrazia, etica, verità, in «Esodo», vol. XXVI, pp. 37-40

Recensione a V. Marzocchi, *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia di K.-O. Apel*, in «Fenomenologia & Società», vol. XXVII, 3, pp. 144-146

2005

Dialettica e ontologia. Adorno e Heidegger a confronto, in «Iride», vol. XVIII, 44, pp. 139-155

Modernità della religione, in «Esodo», vol. XXVII, pp. 4-7

Originarietà del riconoscere, in «Giornale di Metafisica», vol. XXVII, pp. 145-156

Proceduralismo delle regole ed eticità sostanziale. Universalismo, comunità, riconoscimento, in «Ars Interpretandi», vol. 10, pp. 25-50

Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento, in «Fenomenologia & Società», vol. XXVIII, 2, pp. 3-19

2007

La giustizia delle regole, in «Esodo», vol. 30, pp. 4-7

2008

La théorie critique de la dialectique à la dialogique, in «Europe», vol. LXXX-VI, 949, pp. 185-208

Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre, in «Quaderni di Teoria Sociale», vol. 8, pp. 15-32

Tramonto del diritto naturale, in «Esodo», vol. XXXI, pp. 53-57

2009

Recensione ad A. FERRARA, *La forza dell'esempio*, in «Jura Gentium», vol. VI, pp. 15-18

2010

Alterità, oggettività, violenza. La dialettica di Hegel tra crisi e riaffermazione del soggetto, in «Giornale di Metafisica», vol. XXXII, 2, pp. 259-276

2011

È necessario un fondamento religioso della politica? Riflessioni a partire dalla «teologia politica» di Hegel, in «Filosofia e Teologia», vol. XXV, pp. 517-532

2012

Un'etica possibile per le democrazie contemporanee, in «Prometeo», a. 30, pp. 28-33

2013

Apprendere se stessi. La formazione del sé fra desiderio e conflitto, in «Tròpos», vol. VI, pp. 11-23

La razionalità del reale. Problematicità e attualità di un'equazione hegeliana, in «Spazio Filosofico», vol. 8, pp. 239-246

2014

Da Hegel a Kierkegaard (e ritorno), in «NotaBene», vol. IX, pp. 247-260

2015

Paradigmi di teoria critica, in «Politica & Società», vol. IV, pp. 333-353

2016

La via normativa al socialismo. Considerazioni sul libro di Axel Honneth "L'idea di socialismo", in «Micromega – Il rasoio di Occam», pp. 1-11

2017

I problemi irrisolti della negazione determinata: Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza, in «Consecutio Rerum», a. II, n. 3, pp. 330-337

Il contenuto morale delle istituzioni, in «Iride», vol. XXX, 80, pp. 195-200

2018

Crisi o trasformazione della democrazia?, in «Esodo», vol. XXXX, pp. 22-26
Idea e realtà del socialismo. Honneth, Marx, Hegel, in «Politica & Società», vol. VII, pp. 353-370

Libertà nella storia e libertà dalla storia. I problemi irrisolti dello spirito oggettivo, in «Pòlemos – Materiali di filosofia e critica sociale», vol. XI, pp. 15-29

2020

Dal dialogo ermeneutico al riconoscimento, in «Ars Interpretandi», vol. XXV, pp. 13-25

Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno a confronto con Hegel, in «Il pensiero», vol. LIX, pp. 39-55

Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno, in «Quaderni di Teoria Sociale», vol. 1-2, pp. 49-65

2021

Un realismo in prospettiva post-metafisica, in «Politica & Società», vol. X, pp. 153-174

VOCI ENCICLOPEDICHE E CAPITOLI MANUALISTICI

1987

Voci su *Comunismi; Parzialità; Pubblico/Privato*, in G. Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, Roma, Edizioni Lavoro, pp. 66-74, 394-398, 464-468

2006

Voci su *Agire strumentale/agire comunicativo; Discorso; Etica del Discorso; Filosofia pratica; Giudizio pratico; Habermas; Kritische Theorie; Marcuse; Morale-Etica; Prudenza*, in *Enciclopedia Filosofica*, Milano, Bompiani, pp. 178-178; 2989-2990; 2990-2991; 4275-4277; 4841-4842; 5105-5109; 6123-6124; 7004-7005; 7615-7616; 9091-9093

2019

Capitoli su *Schopenhauer; Kierkegaard; Destra, sinistra hegeliana e Feuerbach; Nietzsche; Dilthey e lo storicismo tedesco; Bergson e lo spiritualismo; Weber; Croce e l'idealismo italiano; Gentile*, in A.D. Conti, S. Vellotti (a cura di), *Gli strumenti del pensiero. La filosofia dai presocratici ai nuovi media*, Roma-Bari, Laterza, vol. III/A, pp. 4-36; 37-57; 58-91; 244-293; 294-309; 310-323; 324-352; 374-396; 397-413

Capitoli su *Husserl e la fenomenologia; Heidegger – Essere e tempo; Il secondo Heidegger; Gadamer e l'ermeneutica; Sartre e l'esistenzialismo; La Scuola di Francoforte; Habermas; Wittgenstein*, in *Gli strumenti del pensiero*, cit., vol. III/B, pp. 548-581; 582-614; 615-641; 642-658; 659-681; 742-768; 789-806; 843-869



INDICE

Giulio Azzolini e Giorgio Cesarale	
<i>Introduzione</i>	5
1. Isabella Adinolfi	
<i>Il problema dell'autore in Simone Weil.</i>	
<i>La dialettica tra personale e impersonale</i>	9
2. Giulio Azzolini	
<i>Hegel nel comunismo italiano degli anni Settanta</i>	29
3. Giuseppe Barbieri	
<i>Ethos, straniamento, brivido. Qualche convergenza dal</i>	
<i>recente dibattito storico-artistico sul problema del riconoscersi</i>	47
4. Marina Calloni	
<i>L'elevato e l'ignobile. Svelare l'inautenticità:</i>	
<i>Adorno vs Heidegger</i>	59
5. Giorgio Cesarale	
<i>Individuo, società e Stato nel «meccanismo»</i>	
<i>della Logica di Hegel</i>	83
6. Alessandro Ferrara	
<i>La giustizia come libertà (sociale), e il problema del pluralismo</i>	105
7. Roberto Finelli	
<i>Il «concetto puro del riconoscere».</i>	
<i>Applicazioni critiche di un paradigma hegeliano</i>	119
8. Federica Gregoratto	
<i>Promessa di riconoscimento. Un piccolo teatro hegeliano</i>	135

9. Stefano Maso	
<i>Volontà, riconoscimento, adeguamento</i>	155
10. Paolo Pagani	
<i>L'esistenza d'altri a partire da Sartre</i>	167
11. Laura Pennacchi	
<i>Il dialogo sul socialismo tra Lucio Cortella e Axel Honneth</i>	189
12. Stefano Petrucciani	
<i>Marx nella storia della filosofia di Habermas</i>	203
13. Luigi Vero Tarca	
<i>Per Lucio Cortella: una proposta di "gioco etico"</i>	215
14. Italo Testa	
<i>La vita, il riconoscimento, e la struttura duplice del dominio</i>	235
15. Carmelo Vigna	
<i>Sul riconoscimento. (Il lato pratico della figura)</i>	253
<i>Bibliografia degli scritti di Lucio Cortella (1980-2023),</i> a cura di Giulio Azzolini	261



Finito di stampare
nel mese di novembre 2023
per i tipi de “il nuovo melangolo”
dalla Microart - Avegno (Ge)