

Riconoscere chi, riconoscere come

La riflessione filosofico-politica
nella crisi delle dinamiche di riconoscimento

di *Maria Laura Lanzillo*

L'obiettivo sarà tenere il 75 per cento più povero della popolazione statunitense e il 95 per cento più povero della popolazione mondiale occupati con ostilità etniche e religiose [...]. Se si riesce a distrarre i profeti della propria disperazione mediante pseudoeventi creati ad arte dai mass media, compresa qualche guerra occasionale, breve e cruenta, i super-ricchi non avranno nulla da temere.

R. Rorty, *Achieving our Country* (1998)

I

Riconoscimento e costruzione del potere moderno

La questione dell'Altro (cioè, del due che si oppone all'unità) è il cuore del pensiero prodottosi in Occidente da Parmenide ai giorni nostri. Da un punto di vista filosofico-matematico coincide con la questione dello zero, del nulla, del vuoto opposto al qualcosa¹; la filosofia teoretica lo nomina invece come il non-essere che si contrappone all'essere; per la riflessione religiosa si declina come la questione della materialità, buia e femminile, del male o del fato che si oppone alla divinità solare, maschile e creatrice; infine, per la riflessione filosofico-politica l'alterità è ciò che si oppone all'ordine politico e chiaramente si identifica con la morte e con la paura che ad essa inerisce.

Se ripercorriamo la storia della filosofia politica, emerge che tale questione attraversa in modo carsico tutte le teorie politiche prodottesi nel corso della storia dell'Occidente, riemergendo con evidenza e violenza nei momenti di crisi e di rottura. Se, poi, ci concentriamo sulla riflessione politica della modernità, risulta che il problema dell'Altro, di ciò che in prima battuta risulta esterno, oppositivo all'ordine politico del potere, è stato affrontato attraverso il concetto di riconoscimento, pensato – dal giusnaturalismo razionalista in poi – in modo tale da produrre necessariamente la relazione di inclusione-esclusione.

1. Cfr. C. Seife, *Zero: the biography of a dangerous idea*, Viking, New York 2000; trad. it. *Zero. La storia di un'idea pericolosa*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Tale relazione risulta interna, infatti, al meccanismo teorico su cui si è fondato lo spazio politico dello Stato, che istituisce una forte differenza fra chi è dentro lo Stato (lo spazio degli uguali) e chi non lo è (lo spazio degli altri), cioè fra chi è cittadino e chi no. Si innesca allora il meccanismo riconoscitivo che dà vita alla relazione biunivoca di identificazione-individuazione che determina i rapporti fra potere e individui nella forma della sovranità rappresentativa²: l'imposizione di obblighi da parte dell'autorità ha come controparte il riconoscimento di un'appartenenza formale allo Stato, inteso, appunto, come rappresentante di tutti i singoli cittadini. Il rapporto identificazione-individuazione determina nella politica moderna la costante produzione di spazio come sicurezza, una sicurezza garantita anche dalla dialettica fra lo spazio della sovranità (irresistibile e assoluta per definizione) e quello del soggetto (che rivendica diritti propri, intangibili, non "sfondabili" dal potere politico, né da altri soggetti); la dialettica fra autorità e libertà, che è dialettica di riconoscimento e che tende alla *reductio ad unum* nell'immagine europea dello Stato. Tale dialettica si è data nelle democrazie novecentesche come richiesta di riconoscimento di una sempre maggiore partecipazione e inclusione dei cittadini nello spazio di sicurezza dello Stato rappresentativo, che si è concretamente organizzato in un complesso di spazi di libertà, cittadinanza, forme giuridiche efficaci, diritti civili, politici, sociali, individuali e collettivi³.

La questione del riconoscimento individua dunque una ben precisa struttura di potere che ha posto in essere una dialettica essenzialmente di "normalizzazione" dei soggetti inclusi in questo processo.

Oggi, all'inizio del XXI secolo, di fronte all'emergere di quelle che vengono percepite come nuove forme di soggettività e che la realtà dimostra non essere incluse nel processo sopra descritto, nuovamente torna centrale nella riflessione politica la questione del riconoscimento. Si ha la percezione di domande di nuovi diritti e nuove

2. Per l'analisi della genesi di questo rapporto tautologico, vale a dire di un universale che è pensato volere, e dunque costruire, un particolare che a sua volta lo deve volere, rapporto che Carlo Galli vede originarsi nel *Leviatano* di Hobbes, cfr. C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del Leviatano*, in *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 81-106, in part. pp. 88-94. Su ciò cfr. anche M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, in part. pp. 133-8.

3. Per una efficace sintesi di questo processo cfr. il saggio ormai classico di T. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari 2002.

libertà avanzate da comunità, gruppi, individui, che però rifiutano la logica della *reductio ad unum* della rappresentanza moderna, della identificazione, della staticità, della normazione-normalizzazione che ad essa inerisce.

Come hanno posto in evidenza le riflessioni più avvertite e lucide sulla questione, ad esse per lo più si oppongono, da parte delle politiche sia nazionali sia internazionali, radicali strategie di esclusione. A questo proposito Zygmunt Bauman ha parlato del «principio del *divide et impera*»⁴; Alessandro Dal Lago di costruzione di «non-persone»⁵; ancora Abdelmalek Sayad ha ricostruito quella che definisce la «doppia pena del migrante», colui che nega la propria identità di origine da cui fugge, ma che non viene riconosciuto, e rimane quindi in una condizione di negazione della propria esistenza, di esclusione, anche nel paese d'arrivo, dove per lo più gli rimane attaccato il marchio, escludente dalla comunità degli uguali, dell'immigrato o, peggio ancora, del clandestino⁶.

Ciò che va in crisi è il tradizionale concetto di identità del soggetto, una crisi che è prodotto di un percorso storico che parallelamente alla costruzione concettuale e politica della forma dell'identità nazionale ha lavorato fino ad emergere oggi con più evidenza nelle teorie e nelle pratiche che affermano l'esistenza di appartenenze plurime. Tale crisi è provocata proprio dallo sfrangiamento delle formule identitarie novecentesche, espresse nei termini di identità nazionale, di rappresentanza statuale, di cittadinanza legata al territorio e ai suoi confini, di fedeltà istituzionale. Non si è di fronte solo a mutamenti della semantica politica, ma a trasformazioni materiali che implicano una diversa collocazione dei soggetti sociali e politici sia nelle loro relazioni reciproche sia in quelle politico-istituzionali.

2

Riconoscimento e multiculturalismo

Il tema del riconoscimento, e la dialettica di potere che sottostà a questo concetto, è d'altra parte centrale anche nella riflessione sul multiculturalismo, a partire dall'ormai classico lavoro di Schlesinger,

4. Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 101.

5. Cfr. A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

6. Cfr. A. Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris 1999; trad. it. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

La disunione dell'America, fino alle riflessioni dei comunitari, tra cui Charles Taylor, Michael Walzer e, più recentemente, Will Kymlicka⁷. Di particolare rilievo per la riflessione che stiamo conducendo in queste pagine, credo sia il dibattito che hanno intrattenuto proprio sul concetto di riconoscimento Charles Taylor e Jürgen Habermas⁸.

Taylor ha sottolineato la duplicità implicita (e, dunque, ambigua) nella politica dell'uguale riconoscimento praticata dalle liberaldemocrazie, che è una politica che pretende di comprendere sia l'universalismo, «che sottolinea l'uguale dignità di tutti i cittadini e ha avuto per contenuto l'uguaglianza dei diritti e dei titoli»⁹, sia la differenza, poiché si fonda anche sul moderno concetto di identità, che «chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo»¹⁰. Il «peccato» inevitabile delle politiche liberaldemocratiche del riconoscimento è quello di «assimilare» il riconoscimento della differenza a quello dell'universalismo, prodotto del proceduralismo, cioè della tendenza tipicamente liberale (a giudizio di Taylor) all'applicazione uniforme delle regole che definiscono i diritti, che ingenera conseguentemente il sospetto su ciò che viene rivendicato come fine collettivo di una determinata comunità o gruppo. Tale pratica politica ha determinato la perdita di quell'autenticità che il liberalismo comunitario di Taylor si propone invece di recuperare: un'idea di politica che si costruisce sulla differenza dei valori etici delle diverse comunità che compongono la società, opponendosi in tal modo alla teoria liberale dell'universalità delle norme giuridiche e della privatizzazione delle credenze morali¹¹.

7. Cfr. come primi riferimenti A. M. Schlesinger, *The disuniting of America*, Norton, New York-London 1992; trad. it. *La disunione dell'America: riflessioni in una società multiculturale*, Diabasis, Reggio Emilia 1995; Ch. Taylor, *Multiculturalism and "the politics of recognition": an essay*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1992; trad. it. *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1983; M. Walzer, *Spheres of Justice: A defence of pluralism and equality*, Robertson, Oxford 1993; trad. it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*, Clarendon, Oxford 1995, trad. it. *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999. Per uno sguardo generale sulla questione del multiculturalismo statunitense cfr. R. Schmuhl, *L'America e il multiculturalismo*, in *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, a cura di T. Bonazzi e M. Dunne, il Mulino, Bologna 1994, pp. 105-119.

8. Cfr. J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

9. Ivi, p. 23.

10. *Ibid.*

11. A sostegno della propria argomentazione Taylor propone il caso, ai suoi occhi paradigmatico, della comunità francofona del Québec e delle rivendicazioni da

Semplificando radicalmente la complessità e l'ampiezza della discussione svoltasi fra gli intellettuali nordamericani, si può affermare che il paradigma comunitario del riconoscimento di fatto propone una strategia forte di esclusione di chi non fa parte della comunità, che richiede il riconoscimento, appunto, della propria esclusività. La teoria di Taylor della primazia dell'identità della cultura e della comunità nei confronti dell'universalismo particolare liberale rimane perciò del tutto interna al particolarismo della comunità¹².

Alle posizioni di Taylor controbatte Habermas che rivendica la neutralità etica di diritto e politica in età moderna e contemporanea: «la neutralità del diritto nei confronti delle differenziazioni etiche all'interno deriva semplicemente dal fatto che, nelle società complesse, l'insieme dei cittadini non può più essere integrato da un consenso sostanziale sui valori, ma soltanto da un consenso sulle procedure relative a una legittima produzione giuridica e a un legittimo esercizio del potere»¹³. Habermas ripropone una strategia di neutralizzazione politica delle culture e di piena giuridicizzazione dei rapporti fra cittadini di uno Stato. Per superare l'idea dello Stato-nazione, fondata anche sulla comunanza dei valori etici della comunità etnica che abita la nazione, afferma un'idea della comunità che abita lo Stato democratico di diritto, che si fonda sui «*principi costituzionali* ancorati nella *cultura politica* e non [sugli] *orientamenti etici* di una particolare *forma di vita culturale* prevalente nel paese»¹⁴. Nello spa-

essa portate nei confronti della Carta canadese dei diritti del 1982 (cfr. *ivi*, pp. 38-49). Su ciò cfr. F. Baroncelli, *Hanno le culture diritti sugli individui? Sul liberalismo olistico di Charles Taylor*, in "Ragion pratica", 1994, n. 2, pp. 11-31; *Id.*, *Il riconoscimento e i suoi sofismi*, in *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena 1997, pp. 147-60. Secondo la lettura di Baroncelli, la teoria di Taylor della primazia dell'identità della cultura e della comunità nei confronti dell'universalismo particolare liberale non risolve quello che è, invece, il problema centrale del pensiero politico dello Stato, cioè il "fuori", ciò che è al di là dei confini dello spazio di sicurezza.

12. Su ciò cfr. anche Bauman, *Voglia di comunità*, cit., pp. 93 ss., che riconosce l'uguaglianza e il rappresentare le divisioni come fattori centrali delle teorie multiculturaliste, fautrici perciò di un'ideologia conservatrice e di un atteggiamento esclusivista. Cfr. anche il recente e interessante saggio di R. Mordacci, *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, in "Etica e politica – Ethics & Politics", 2002, n. 1, http://www.univ.trieste.it/~dipfilo/etica_e_politica/, che sottolinea chiaramente le difficoltà a cui va incontro il paradigma del riconoscimento di Taylor, dal momento che «l'idea di creare continuamente nuovi membri futuri di una comunità affinché questa possa sopravvivere non soggiace forse a un'immagine *museale* della cultura, o peggio ancora a un'immagine *ecologica* dei gruppi culturali come specie rare che occorre ripopolare periodicamente?».

13. Habermas, Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 95.

14. *Ivi*, p. 99 (corsivo dell'autore).

zio dello Stato democratico di diritto l'unico valore riconosciuto come tale a livello politico è, in accordo con le posizioni di John Rawls, l'idea di giustizia. Su questa base Habermas ritiene possibile (e, potremmo aggiungere noi, necessaria) l'"assimilazione" degli immigrati alla comunità democratica dello Stato, riproponendo in tal modo l'ideologia universalistica della moderna costruzione statale, il rapporto inclusivo che rende l'altro uguale sul piano civico.

3

La dialettica del riconoscimento

1. Ritengo a questo punto necessario per meglio comprendere che cosa significhi oggi ripensare la questione del riconoscimento andare nuovamente a sondare, seppure sommariamente, la dialettica del riconoscimento, su cui Hegel fonda tutta la propria costruzione teorica, per verificare la possibile produttività che tale dialettica – al di là degli esiti sistematici che la connotano e che sono ovviamente storicamente determinati anche dall'epoca in cui Hegel scrive – offre ancora oggi alla riflessione¹⁵.

La sostanza-soggetto della *Fenomenologia* prefigura la concezione dell'unità di teoria e prassi, preludio alla razionalità del reale della *Filosofia del diritto*, vale a dire alla politicizzazione del reale stesso, alla possibilità dell'azione pratica. In Hegel il soggetto esiste solo se si nega come tale, se nega se stesso: il soggetto esiste solo nello Spirito, che si configura però non come annullamento del soggetto, bensì come sistema dei soggetti che esistono negandosi ed entrando in relazione con gli altri, cioè, concretamente, lavorando. Centrale nell'architettura hegeliana della *Fenomenologia* è, appunto, la dialettica del riconoscimento che si compie nella sezione *Autocoscienza* attraverso le figure della lotta fra il servo e il signore, dello stoicismo, dello scetticismo e della coscienza infelice. Dalla lotta che si scatena fra le due autocoscienze per il riconoscimento della legittimità del proprio desiderio (*Begierde*) a disporre del mondo escono le due fi-

15. A questo proposito non manca di interesse ricordare che uno dei principali studi di Taylor si propone di mostrare la rilevanza della filosofia politica hegeliana per l'analisi dei problemi che interrogano gli studiosi contemporanei della politica, in particolare per quanto riguarda la questione della soggettività e della sua libertà. Cfr. Ch. Taylor, *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1984. Per quanto riguarda l'influenza della filosofia hegeliana in Taylor cfr. Mordacci, *Charles Taylor: l'identità moderna tra genealogia e normatività*, cit.

gure del signore (colui che lotta e che non ha paura della morte) e del servo (colui che davanti al rischio della vita che la lotta comportava ha tremato e ha riconosciuto il signore come vincitore sottomettendosi e lavorando per lui).

La contraddizione che è nel mondo si evidenzia quando Hegel dimostra che in realtà il vero vincitore della lotta non è il signore, che è ineffettuale, ma il servo, che attraverso il proprio lavoro “forma”, entra in relazione con se stesso e con il mondo, si apre cioè all’universale. Con il lavoro, «appetito tenuto a freno», l’uomo si fa mondo e il mondo uomo e la storia è la storia del servo che lavorando si aliena (si fa altro da sé), ma in ciò trova se stesso, si sa come autocoscienza, uomo libero, e scopre che la realtà esterna è da lui formata. La storia è allora la storia dei servi, costruita sul patire, sulla durezza della lotta e del lavoro (da Hegel identificato con il modo di produzione capitalistico), che è però anche sapere l’universale e in questo sapere trovare la propria libertà.

Anche nella *Filosofia del diritto* ritorna la lotta a morte come snodo centrale per il riconoscimento non più di individualità precedenti logicamente lo spirito oggettivo, ma degli Stati ora compresi quali “totalità etiche”, individui assoluti reciprocamente escludentisi. Come la *Begierde* dei singoli scatena la lotta tra le coscienze, così l’energia del volere che regge lo Stato (la volontà di potenza) provoca la guerra fra Stati, che si pone sì come manifestazione della sovranità dello Stato – segno cioè che al potere spetta sempre il comando della morte –, ma anche come momento essenziale per la rigenerazione del soggetto politico, come momento di ricostituzione dell’individualità collettiva¹⁶. Lo Stato stesso è, nel movimento della dialettica hegeliana, mortale: il versante dialettico della modernità non considera più la guerra come un’accidentalità, ma come parte intrinseca della politica, la società e il mondo appaiono costruiti solo sulla morte, sull’alienazione.

La filosofia hegeliana “narra” della ragione crocifissa nel mondo, della ragione continuamente percorsa dalla propria negazione, cioè

16. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 141-64; Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1987, §§ 320-40. Sul problema della guerra in Hegel cfr. come primo riferimento M. Mori, *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Il Saggiatore, Milano 1984, pp. 83 ss.; D. P. Verene, *Hegel's account of war*, in *Hegel's Political Philosophy*, ed. by Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 168-80; C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976, in part. pp. 171-201; E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 419-41.

dello Stato che ha dentro di sé la contraddizione infinita, il lavoro o la guerra, che incorpora – comprendendola dialetticamente –, ma che non supera mai, tanto che ne rimane schiacciato nel suo presentarsi al tribunale del mondo. Il sapere assoluto della *Fenomenologia* diventa nella filosofia politica hegeliana la comprensione della concretezza statuale, il sapere che l'ordine si costruisce solo passando attraverso il disordine (e non escludendolo, ponendolo fuori dai confini dello Stato, secondo il movimento, invece, del modello razionalistico hobbesiano), che la ragione è continuamente percorsa dalla propria negazione, che nella sfera oggettiva la contraddizione permane¹⁷. La conciliazione hegeliana, il compiersi della soggettività nello Stato come riconduzione all'unità assoluta, è in definitiva il sapere del soggetto che sa la propria alienazione, la propria infinita negazione, è il sapere di se stessi, che comunque non si assolve e non si risolve, ma produce la razionalità del reale, costruita sullo spessore di tutta la storia del lavoro alienato degli individui. La contraddizione viene perciò risolta solo nel livello del sapere, solo nella filosofia: è lo sguardo del filosofo che comprende che la contraddizione è interna all'universale, ma lo sguardo del filosofo non muta, non risolve la realtà oggettiva.

Con il sistema hegeliano, dunque, si supera la scissione contrattualistica di molteplicità ed unità in una articolazione dialettica della molteplicità in unità attraverso la categoria del riconoscimento e la mediazione del lavoro e del conflitto, il cui intersecarsi configura lo spazio della società civile.

Non lo dimentico: resta aperta in Hegel la questione sociale, lo scandalo della plebe, la parte che non entra nel movimento dialettico e che incrina la totalità dell'assoluto, il circolo dello Spirito, insinuando nelle pagine della *Filosofia del diritto* quel «sentimento della sera», come lo definisce Hegel stesso nella *Prefazione*, sentimento di crisi della costruzione statale stessa, da cui partirà il giovane Marx nella sua radicale critica al sistema della società borghese e alla sua organizzazione politica¹⁸.

17. Su ciò cfr. da ultimo G. Duso, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, a cura di G. Duso e G. Rametta, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 171-85, in part. pp. 181 ss.

18. A questo proposito ritengo ancora importante rinviare al bel saggio di A. Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, in Id., *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 38 ss. che evidenzia proprio il fatto che è dopo Hegel che diventano centrali nella riflessione filosofica l'inquietudine, lo scandalo provocato dall'angosciante sentimento della sera di fronte a ciò che si oppone all'unità, al *logos*, allo Spirito, di fatto allo Stato e all'identità politica del soggetto costruita come unitaria, di cui esemplare è la moderna figura della cittadinanza.

2. La centralità del tema della negatività e del processo di riconoscimento viene riproposta, nei primi decenni del xx secolo, da Alexandre Kojève. Durante le sue celebri lezioni sulla *Fenomenologia* egli elabora la propria “filosofia della morte”, la «signora assoluta» della dialettica hegeliana¹⁹, recuperando al dibattito filosofico-politico del xx secolo la centralità dei temi della morte, del sacrificio, della violenza, della negatività, che saranno assunti dalla cultura novecentesca – anche “contro” lo stesso Kojève – in nome dell’azione e della sovranità in opposizione alla giuridificazione, alla neutralizzazione operata dalle istituzioni politiche, esito storico della riflessione teorica operata dal versante razionalistico-liberale del pensiero politico moderno²⁰.

Il problema che Kojève affronta essenzialmente è quello di domandarsi quando l’uomo sia veramente nato, cioè quando l’uomo si sia distinto dall’animale, dal mondo naturale, per costruirsi il proprio mondo, il mondo storico-sociale, che tuttavia è niente, poiché è un artificio. La ricerca di Kojève è quindi per il gesto antropogeno, l’atto che ha fatto dell’animale un uomo o, in termini hegeliani, un’autocoscienza. La lettura kojéviana della *Fenomenologia*, e in generale tutta l’interpretazione della storia che egli disegna negli anni Trenta del xx secolo durante le sue famose e affollatissime lezioni all’Ecole Pratique des Hautes Etudes²¹, ruota intorno alla dialettica servitù-signoria e alla lotta che ad essa è connaturata. In ogni momento della storia umana Kojève ritrova una lotta servo-signore, che potrà concludersi solo alla fine della storia. Si può dire che «l’Uomo è nato, e la Storia è cominciata, con la prima Lotta che porta all’apparizione di un Signore e di un Servo»²², e la storia è quindi sempre e solo storia della lotta antropogena fra il servo e il signore. La

19. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, sez. *Autocoscienza*, p. 161.

20. Cfr. come primo riferimento G. Bataille, *La souveraineté*, in Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1976, vol. VIII (trad. it. *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990).

21. È bene ricordare che Kojève propone un’interpretazione storica di tutte le figure dello Spirito della *Fenomenologia*, discostandosi dallo stesso Hegel che indica come figure “storiche” solo quelle della sezione *Ragione*, mentre le figure delle due sezioni precedenti, *Coscienza* e *Autocoscienza*, sono definite quali attitudini della coscienza.

22. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l’Esprit» professées de 1933 à 1939 à l’Ecole des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, 1962² (trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all’Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 214).

lotta avviene per la pretesa di riconoscimento che l'uomo porta in sé: l'uomo kojeviano si differenzia dall'animale proprio perché essere desiderante, che prova cioè non il desiderio di un oggetto, ma il desiderio di un desiderio, del desiderio dell'altro uomo, essenzialmente di essere riconosciuto come uomo, desiderio che diventa il motore della dialettica hegeliana²³. Proprio con questo suo desiderio l'uomo diventa altro rispetto alla natura, cioè libero e autonomo, poiché liberamente si soddisfa²⁴. È dal desiderio di riconoscimento che nasce la lotta: entrambi gli uomini vogliono essere riconosciuti dall'altro e entrambi non vogliono piegarsi a riconoscere l'altro. Quella che Kojève ci descrive è una lotta sanguinosa in cui l'uomo mette a repentaglio la propria vita; è tuttavia il rischio mortale che «costituisce l'autentica nascita dell'uomo, se si effettua in funzione del solo desiderio di riconoscimento»²⁵: «proprio nella Lotta [...] l'Uomo crea il proprio essere umano»²⁶.

La lotta perciò non può portare alla morte dei combattenti (situazione che determinerebbe l'annichilimento dell'individuo), ma deve terminare con la nascita dell'uomo, che è tuttavia una duplice nascita, la fondazione cioè della prima cellula del rapporto sociale: l'uomo (e

23. La centralità del desiderio e del riconoscimento nella costruzione del sé è un tema che negli stessi anni in cui si svolgevano le riflessioni di Kojève veniva elaborato anche da Jacques Lacan che, in una comunicazione tenuta al congresso di psicoanalisi del 1936, per indicare uno dei momenti della costruzione dell'identità del sé si serviva della metafora dello specchio, esemplificatrice dello stadio della lotta per il riconoscimento che si scatena fra mente e corpo nel soggetto. Cfr. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formation de la fonction du je* (1949) (trad. it. *Lo stadio dello specchio come formazione della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. 1, pp. 87-94). Anche il motivo kojeviano del «desiderio del desiderio» è stato, poi, ripreso da Girard, che lo considera però un caso particolare di ciò che egli definisce il «desiderio mimetico individuale», cioè il desiderio *secondo* il desiderio dell'altro, quel desiderio che è alla base della costituzione della struttura sociale, della sua degenerazione in disordine conflittuale per la brama di appropriazione e della successiva generazione del potere politico attraverso un nuovo atto di violenza (l'uccisione del capro espiatorio, parziale ripresa di un tema freudiano), che pone ordine nei desideri distruttivi degli uomini, bloccando una situazione per molti versi paragonabile al *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1986²). Per il «debito» di Lacan e Girard nei confronti del desiderio kojeviano cfr. in prima battuta R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, in A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948, 1991 (nuova ed.), pp. XIII-XVII.

24. Cfr. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1982 (trad. it. *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989, p. 226).

25. Ivi, p. 228.

26. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 682.

non la coscienza come in Hegel) compare come Signore e come Servo. Se con la lotta l'uomo nega, converte se stesso, con il lavoro nega, trasforma il mondo naturale, fuori del quale non può vivere, ma che non può, in quanto uomo, neppure accettare, poiché la Natura appare come il Nulla puro e immutabile. Le categorie che definiscono l'uomo hegeliano, nella lettura di Kojève, sono così quelle di Lotta e Lavoro e l'uomo è uomo solo quando esplica la sua Azione negatrice, e tuttavia, allo stesso tempo, creatrice del reale concreto²⁷.

Base profonda dell'antropologia hegeliana è allora per Kojève l'idea che l'uomo non è altro che «un Nulla che *annienta* in quanto Tempo nell'Essere spaziale, mediante la *negazione* di questo Essere; [...] mediante la negazione che si chiama Azione (*Tat*) della Lotta e del Lavoro (*Kampf und Arbeit*)»²⁸: «il servo lavora, il padrone consuma (ossia gode), ma in entrambi i casi il desiderio è distruzione della naturalità»²⁹. L'uomo è solo azione negatrice dell'essere dato che tuttavia realizza il *Néant*, il Nulla: ciò significa che «lo stesso essere umano non è altro che quest'Azion; è la morte la quale vive una vita umana»³⁰, grazie al lavoro e alla lotta, che sono i due modi attraverso i quali si esplica l'azione. Dunque, la lettura kojéviana della *Fenomenologia* è in funzione quasi esclusivamente della dialettica signoria-servitù, che Kojève immerge nella storia, tradendo così Hegel – che l'aveva letta solo come un'attitudine della coscienza, non riconoscendole una dimensione storica –, proprio nel momento in cui sottolinea l'aspetto più originale della *Fenomenologia*. Ma anche il tradimento di Hegel assume un senso più profondo nel circolo logico che lo Hegel di Kojève disegna negli anni Trenta all'Ecole Pratique: l'attenzione estrema per la storia, il rendere concrete le figure hegeliane del servo e del signore sono dovuti al fatto che «in Kojève's reading, the social and political perspective always has priority»³¹. La storia del servo e del signore afferma che non vi è sé

27. Si può solo accennare in questa sede al fatto che un movimento molto simile a quello kojéviano si ritrova anche in Hannah Arendt che in *Sulla rivoluzione* (Comunità, Milano 1996, ed. or. *On Revolution*, Faber & Faber, London 1963) pensa la libertà non come diritto dato, ma attraverso il movimento desiderio-azione-libertà. Per Arendt, dunque, la libertà diventa espressione, pratica, di un'istanza desiderante, attiva, della persona.

28. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 219. Su questo passo cfr. anche R. Escobar, *Il luogo chiuso della sicurezza*, in "Scienza & Politica", 1994, n. 11, pp. 90-1.

29. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, cit., p. xvii.

30. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 682.

31. M. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, New York 1988, p. 102.

umano prima dell'interazione sociale, che l'umano è sempre un prodotto della lotta e del lavoro e che l'ordine politico si costruisce come spazio di sicurezza fondato originariamente sulla lotta. La lettura kojéviana è perciò una lettura "violenta" e di questo lo stesso Kojève è consapevole, poiché in una lettera del 7 ottobre 1948 a Tran-Duc-Thao egli descrive la sua stessa interpretazione come un'«oeuvre de propagande destinée à frapper les esprits»³². Nelle pagine kojéviane la violenza diviene un elemento di definizione fondamentale, proprio perché la sua lettura dell'evoluzione dell'uomo ha come fondale «la Nature, l'Histoire et la Violence pour trait d'union»³³: rappresentazione che permette a Kojève di "prestare" a Hegel un pensiero dell'azione³⁴.

3. Perché riprendere oggi la dialettica del riconoscimento hegel-kojéviana, una dialettica che è parsa finire o nella chiusura sistematica del pensiero hegeliano o nell'annuncio della fine della storia e, conseguentemente, dell'impossibilità dell'azione, che sembra concludere le lezioni kojéviane?

In antitesi a questa interpretazione, la mia lettura vuole, invece, sottolineare gli elementi di rottura, contraddizione, negatività e, anche – lo abbiamo visto soprattutto in Kojève –, conflitto che in tale dialettica permangono e che sfuggono a tutti i tentativi di chiusura logica e pratica posti in essere dalla dialettica stessa³⁵. Contro ogni pratica teorica e politica di esclusione, emerge nel concetto di riconoscimento sopra esaminato la persistenza di ciò che non si lascia ridurre all'omogeneità, che non si fa includere, ma che rimane inter-

32. Riportata ivi, p. 97.

33. J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible*, La Découverte, Paris 1988, p. 52.

34. Per una più ampia analisi di queste tematiche cfr. M. L. Lanzillo, *La fine della storia: l'eroe, il saggio, il sovrano. Hegel, Kojève, Bataille*, in "Fenomenologia e Società", 1995, nn. 2-3, pp. 228-43, e «La morte che vive una vita umana». Una discussione fra Alexandre Kojève e Georges Bataille, in *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 74-90.

35. Sugli elementi di tensione che permangono nella affermata chiusura del sistema kojéviano cfr. anche G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, che discute il pensiero kojéviano a partire dalla rianimizzazione annunciata alla fine della storia (su ciò cfr. M. Ciampa, *Animali post-storici*, in *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985, pp. 129-48), che Agamben interpreta come apertura, teorica e pratica, di quel campo di «tensioni dialettiche sempre già tagliato da cesure che separano in esso ogni volta [...] l'animalità "antropofora" e l'umanità che in questa si incarna. L'uomo esiste storicamente soltanto in questa tensione» (p. 19).

no al processo stesso. È quello che Slavoj Žižek³⁶, riprendendo certamente la lezione lacaniana, ma anche alcune suggestioni che provengono da Jung³⁷, ha individuato come il “quarto” elemento, ciò che sottostà alla triade hegel-kojeviana e che da essa non si lascia espungere, ma che di essa anzi è la verità. Nel movimento dialettico l’altro, l’elemento che si oppone, non viene né annichilito, né ricompreso pienamente nell’unità, ma anzi è ciò che rende impossibile il pieno ricongiungimento con l’unità originaria che è infranta proprio dalla sua presenza. L’affermazione della sostanza-soggetto hegeliana, che nella lettura kojeviana diventa il cittadino dello Stato universale omogeneo, cioè il Saggio che sembra impossibilitato ad agire, viene svelata da Žižek come la rottura insanabile dell’unità originaria: l’unità che si ricostituisce al termine del processo dialettico di riconoscimento è fondata sul dirompente potere della negatività, è un’unità in cui la negatività stessa assume una positiva esistenza³⁸.

Suggestioni simili si possono ritrovare anche nella lettura della dialettica kojeviana signoria-servitù proposta recentemente da Yann Moulier Boutang³⁹. Benché l’autore assuma una posizione critica dell’interpretazione kojeviano-lacaniana della dialettica del desiderio (che invece, si è visto, è tra le fonti della lettura di Žižek), ugualmente sottolinea le conseguenze più radicali soggiacenti nella dialettica hegeliana della signoria-servitù così come letta da Kojève. Moulier Boutang pone, infatti, l’accento sul “no” del servo a desiderare il desiderio del signore, cioè a diventare (ad essere rappresentato) come lui, e interpreta la figura del servo a partire dalla differenza irriducibile che distanzia il signore dal servo. Ciò rompe il processo di identificazione su cui abbiamo visto costituirsi la logica del potere moderno. Il no del servo, a cui il signore oppone un identico e opposto no (il divieto cioè di sottrarsi al suo ordine), dà luogo alla

36. Cfr. S. Žižek, *The Hegelian Ticklish Subject*, in Id., *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London-New York 2000, pp. 70-123.

37. Cfr. C. G. Jung, *Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in Id., *Opere*, vol. 11, *Psicologia e religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, saggio in cui Jung tratta del problema del “quarto” a partire dal quarto lato dell’iconografia della croce della tradizione cristiana, lato che il gesto segna, ma che la voce non nomina, e che Jung identifica con il male, Satana. Nella lettura junghiana, questa contraddizione – la presenza di ciò che non viene nominato – starebbe a dimostrare che il diavolo, separato (secondo la classica interpretazione teologica) dalla Trinità e cacciato all’inferno, in realtà rimane consustanziale, vive di vita comune con le altre persone della Trinità.

38. Žižek, *The Hegelian Ticklish Subject*, cit., p. 96.

39. Cfr. Y. Moulier Boutang, *Le combat du maître et de l’esclave revisité*, in “Multitudes”, 2001, n. 6, pp. 47-55.

possibilità di una situazione segnata dalla scomparsa sia del signore sia del servo⁴⁰.

4

Nuovi riconoscimenti e nuove soggettività?

Questa nuova forma della soggettività, che si è vista emergere attraverso recenti e originali letture della dialettica hegeliana e kojéviana del riconoscimento, ma su cui anche, ad esempio, riflette, da un lato molta parte del pensiero femminile, dall'altro alcuni degli autori che si riconoscono nella corrente dei *Postcolonial studies*⁴¹, può forse essere una nuova forma di soggettività in grado di opporsi, sia sul piano teorico sia su quello pratico-politico, alla visione del soggetto come omogeneo, certo di sé e pieno dei propri diritti, quale è proposta sia dalle letture liberali in senso lato, alla Rawls o alla Habermas, sia dalle letture multiculturali alla Taylor, che, nonostante il tentativo di fornire risposte alla crisi dell'oggi, rimangono ancora del tutto interne all'immagine statica dei confini e della spazialità dello Stato moderno?⁴²

Se è possibile seguire questa linea di indagine, ciò che si presenta è una soggettività che rifiuta il principio identitario attraverso cui la modernità l'ha autorappresentata e ad esso oppone l'originario differire da sé (il quarto di Žizek, ma anche il debito contratto alla nascita con la propria madre, nostra origine e ugualmente da noi diversa⁴³) e che a partire da ciò riflette non sull'omogeneità artificiale della comunità politica, ma sullo squilibrio sociale che agisce positi-

40. Cfr. *ivi*, p. 52.

41. Come primo riferimento sulla complessità delle culture, sui processi di *métissage* e di ibridazione culturale, che sono stati evidenziati nella lettura dei *Postcolonial studies*, che negano l'idea di cultura come identità cristallizzate cfr. l'analisi svolta da S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, globalizzazione, cittadinanza, ombre corte*, Verona 2001, in part. cap. IV, e Id., *Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna. Gli studi postcoloniali*, in *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, a cura di R. Gherardi, Carocci, Roma 2002, pp. 85-100, in part. pp. 86 ss.

42. Sul concetto di spazialità inerente la costruzione statale cfr. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001.

43. Come primo riferimento sul tema dell'eccesso, del debito originario che fonda l'individualità di ognuno indagato dalla riflessione femminile del pensiero della differenza cfr. I. Dominijanni, *L'eccedenza della libertà femminile*, in *Motivi della libertà*, a cura di I. Dominijanni, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 47-88; D. Sartori, *Dei diritti e dei rovesci. Una lettura della Dichiarazione dei Diritti del 1789*, in Diotima, *Approfondire dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli 2002, pp. 71-106.

vamente la politica. Una soggettività che alla sicurezza dei confini e dell'autoidentificazione come costituzione-isolamento del sé oppone la contaminazione, l'ibridazione, il contatto, l'esodo da sé e dalla propria *majesté*⁴⁴.

Una soggettività che abita una realtà nuova, come è quella che si sta disegnando, una realtà che è "liquida"⁴⁵, in cui l'elemento dominante è il movimento. All'omogeneità del sistema statale si oppone un'idea di complessità delle culture, intese quali «processi negoziali in atto»⁴⁶, un'idea di "culturalismo", secondo la definizione di Appadurai⁴⁷, che, contro la visione del multiculturalismo che vede la creazione di comunità chiuse, afferma la «politica dell'identità mobilitata a livello dello Stato nazionale»⁴⁸; si oppone cioè a un'idea di cultura come sostanza o bagaglio "etnico" naturale che ognuno di noi porterebbe con sé, e si impone come la forma della differenza culturale⁴⁹. Se affrontata in questi termini, la questione multiculturale allora suggerisce, seguendo le analisi di Stuart Hall, che il momento della differenza – la negatività hegel-cojeviana, il quarto momento di Žizek, il no del servo di Moulier Boutang, il tema del debito originario evidenziato dal pensiero femminile della differenza – diventa essenziale per ridefinire oggi la democrazia come uno spazio realmente eterogeneo⁵⁰.

Risulta di stringente attualità per la riflessione filosofico-politica la

44. Cfr. su ciò l'analisi di Y. Moulier Boutang, *Raison métisse*, in "Multitudes", 2001, n. 6, pp. 9-14.

45. Uso questa espressione nel senso dato ad essa da Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press-Blackwell, Cambridge-Oxford 2000 (trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002).

46. J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, *Etnografia, letteratura e arte nel xx secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999², p. 313.

47. Cfr. A. Appadurai, *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996 (trad. it. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001, p. 31). Poco oltre Appadurai definisce il culturalismo «la deliberata mobilitazione delle differenze culturali al servizio di più vaste politiche nazionali o transnazionali» (p. 32).

48. Ivi, p. 32.

49. Cfr., innanzitutto, J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001 (trad. it. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001); U. Hannerz, *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna 2001; R. Braidotti, *Genere, identità e multiculturalismo in Europa*, in Ead., *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*, Luca Sossella editore, Roma 2002, pp. 165-201.

50. Cfr. S. Hall, *Conclusion: the Multicultural Question*, in *Un/settled Multiculturalism. Diasporas, Entanglements, Transruptions*, ed. by B. Hesse, Zed Books, London-New York 2000, pp. 209-41, in part. pp. 235 ss.

percezione che le cosiddette nuove appartenenze, che ancora appaiono almeno parzialmente indefinite, anche perché mettono in crisi il fondamentale concetto di confine sul quale si fondavano quelle precedenti, impongono alla nostra modernità “liquida” di ricominciare a pensare l’Altro e ad uscire da una relazione con l’Altro fondata sull’assimilazione o sull’esclusione. Questa è la nuova sfida che l’odierna dimensione storica pone al pensiero politico e a cui per lo più le politiche occidentali, ma anche molta parte della riflessione intellettuale, rispondono con le cosiddette politiche della tolleranza⁵¹; credo invece che risposte più feconde a questa sfida possano venire anche dalle implicazioni più radicali che ineriscono alla dialettica del riconoscimento di matrice hegeliana. Intendo con ciò sottolineare la persistenza di quelle che Hegel, riprendendo un movimento dell’inno cristologico della *Lettera ai Filippesi* di Paolo⁵², nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* definiva «ferite», di quelle opacità, solo attraverso le quali lo Spirito «guadagna la sua verità».

Fuori dal lessico hegeliano, passare oggi attraverso le “ferite” della nostra modernità significa provare a immaginare ancora una volta lo spazio del “comune”, uno spazio senza confini, attraversato non più dall’ideologia universalistica dei soggetti uniformi, ma da quelle che oggi ci si ripropongono quali nuove e reali, e quindi anche complesse e contraddittorie, domande di politicITÀ che non possono che suggerire nuove politiche di riconoscimento sia della differenza costitutiva di ogni soggettività sia della maggiore uguaglianza e giustizia fra tutti coloro che fanno parte di un comune orizzonte.

«La direzione lungo il sentiero degli uomini non è un significato arbitrario o di parte, imposto a una storia resa allora astratta, ma è la direzione stessa di una storia che ebbe inizio in terra greca. Riconoscerla è il compito di colui che rifiuta l’oblio dell’origine»⁵³.

51. Su ciò mi sia consentito rimandare ai miei *Tolleranza*, il Mulino, Bologna 2001, e *Ridefinire la tolleranza nell’epoca della globalizzazione?*, in *Politica, consenso, legittimazione*, cit., pp. 107-20.

52. *Fil.* 2, 6-11.

53. Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, cit., p. 41.