

EMMANUEL RENAULT

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

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

\* Saggio edito per la prima volta.

Traduzione dal francese di Alessandro Toriello

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Lotta mortale e lotte di riconoscimento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Lavoro e dominio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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