

ROBERTO FINELLI

TRAME DEL RICONOSCIMENTO IN HEGEL

1. *Liebe e Selbstheit in Hölderlin*

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

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

¹ Cfr. D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992. Ma di D. Henrich va citato almeno anche il fondamentale *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975².

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

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

L'*hèn xài pân* per Hölderlin è infatti concepibile come unità che si dà solo attraverso la scissione e l'opposizione, in cui le polarità contrapposte hanno pari dignità e legittimità di vita e in cui dunque non si dà alcuna condizione di asimmetria e di dominio dell'uno sull'altro, dell'Io sul non-Io, del teoretico sul pratico, del razionale sull'emotivo, dell'individuale sul collettivo, del soggetto sull'oggetto, o viceversa. L'Uno è il bello, teorizza platonicamente Hölderlin, ma solo perché l'*hén* è *hèn diaphérōn heautō*, uno che differenzia se stesso⁴, concordanza che si produce attraverso la dissonanza. Armonia del discorde che, in quanto bellezza, è oggetto ed esperienza di amore e non di conoscenza concettuale.⁵

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

² Ivi, p. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1977², vol. II, pp. 531. Per una critica all'interpretazione del giovane Hegel come «romantico e mistico» e alla sua presunta valorizzazione dell'«amore» come fattore di unificazione ontologica e antropologica, cfr. E. Mirri, "Introduzione", in *ivi*, vol. II, pp. 336-51.

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

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

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

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

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

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

⁹ Cfr. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, cit., 36-37.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Cfr. D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, cit., p. 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. *Famiglia, diritto ed economia delle merci*

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Ivi, pp. 94-95.

¹⁷ Ivi, p. 40.

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

¹⁹ Ivi, p. 100.

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

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

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

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

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

²⁰ Ivi, p. 124.

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

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

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

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

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

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

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

²³ *Ibid.*

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

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

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

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

²⁴ Ivi, p. 157.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ Ivi, vol. I, p. 156.

³² Ivi, vol. I, p. 158.

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

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

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

³³ Ivi, vol. I, p. 146.

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

7. Un allargamento antropologico dell'etica

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

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

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

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

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

³⁵ Ivi, p. 267.

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

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

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

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

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

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