

“SCARTI DI UMANITÀ”.

Riflessioni su razzismo e antisemitismo

a cura di Francesco Migliorino, il melangolo, Genova 2010, pp. 13-35

Riflessioni sparse su identità, negazione, alterità.

(R.Finelli)

“Identità”, “negazione” e “alterità” costituiscono nella storia della filosofia, come appare a tutti evidente, un insieme di concetti e di definizioni profondamente legati. Costituiscono, possiamo dire, un unico *campo concettuale*, nel quale la funzione di ciascuna dipende dalla funzione e dal ruolo delle altre due, e viceversa.

Da tale intrinseca connessione deriva il darsi di una gamma di configurazioni, che si modificano a seconda delle possibili variazioni di significato di ciascuna delle tre funzioni, la cui trasformazione implica il riassetto dell'intero campo concettuale.

Lo scopo di queste pagine è di provare a presentare, in una forma, si badi bene, assai schematica, alcune delle variazioni più significative di tale campo che sono occorse nell'ambito della storia della filosofia e nell'ambito più vasto delle scienze umane.

Come vedrà il lettore, il percorso tracciato va da un sistema di relazioni segnato da un elevato grado di estrinsecità, per non dire ostilità, tra le categorie in questione per cui identità, negazione e alterità si implicano reciprocamente, ma l'una *fuori* dell'altra, fino a una tipologia di relazioni in cui le implicazioni reciproche appaiono di gran lunga più intrinseche, e l'una categoria si mostra più interiormente mediata con le altre, ad evitare discontinuità ed estremizzazioni di rotture, di natura non solo ontologica e logica, bensì anche antropologica ed etico-politica.

Come a dire che la schematicità astratta dell'esposizione non deve trarre in inganno. Perché nella forma teoretica del discorso filosofico, che qui viene svolto, si sedimentano e si riassumono, implicite, pratiche e modalità di agiti reali, che hanno connotato e continuano a connotare forme storiche del comportamento individuale e collettivo. A seconda del grado di estraneità, di assolutizzazione e contrapposizione, o, viceversa, di mediazione e di interiorizzazione reciproca, tra identità, negazione e alterità si sono costruite infatti forme di organizzazione dell'umano, che vanno dalla barbarie dell'esclusione e del saccheggio dell'alterità a raffinate immagini di una possibile

civilizzazione futura in cui si possa riconoscere l'*altro fuori di noi* solo perché si è riconosciuto, autoriflessivamente, l'*altro che è in noi*. Posto che, verosimilmente, solo tale ultima ipotesi, di un umanesimo che coniughi insieme le ragioni dell'interiorità con quelle della socialità – che stringa cioè l'approfondimento della complessità e contraddittorietà del proprio Sé con la capacità di non temere la peculiarità dell'altro – può contribuire a non cadere nella retorica di un filantropismo che indulge nell'elencazione, vieppiù moltiplicata, dei diritti umani o nella celebrazione di un amore sempre più ecumenico ed universale.

Visto da questo punto di vista il fenomeno storico dell'antisemitismo moderno, fino al dramma epocale dell'Olocausto, può essere considerato come l'espressione più esplicita di quanto un'identità bloccata e impedita nell'accesso alle parti più emotive, più morbide e bisognevoli del proprio Sé - di quanto cioè un'identità terrorizzata di prender contatto con il proprio corpo emozionale - possa volgere tale struttura interiore di terrore e dominio in un terrorismo esterno, avendo proiettato e collocato nell'altro il fondo negativo della propria identità. Senza ovviamente credere che accadimenti storici di una portata e di una radicalità come la persecuzione degli Ebrei possano avere, nella loro complessità, una spiegazione di una sola natura, come quella antropologico-psicologica che qui viene appena accennata. Ma senza neppure trascurare l'apporto che la filosofia dialettica, com'è quella che queste note propongono e che alla coscienza culturale media del nostro tempo appare come filosofia ormai datata e superata, appare invece apportare, almeno a parere di chi scrive, alla comprensione, del tutto attuale, della genesi e dei modi di un pensiero terrorizzante all'interno di un quadro storico di forte distruttività.

Nei limiti di questo saggio, saranno illustrate quattro topologie fondamentali del nesso in questione. Esse rimandano rispettivamente: *I*) alla filosofia greca antica, considerata assai sinteticamente nel suo orizzonte più classico; *II*) alla dialettica di Hegel; *III*) alla filosofia della differenza ontologica contemporanea; *IV*) all'antropologia psicoanalitica.

I. Identità, negazione, alterità nella filosofia antica.

La storia della filosofia antica e, in particolare, la storia della logica antica, è stata letta da taluni come un lento processo di affrancamento del pensiero da rigidità categoriali e da errori di definizioni che necessariamente dovevano caratterizzare una storia delle origini del pensiero riflessivo, che si autonomizzava da una cultura in qualche modo primitiva ed arcaica, in cui ad es. era ancora fortemente presente una concezione animistica e magica della funzione linguistica, non ancora sufficientemente capace di chiarire la distinzione tra realtà simboleggiata e natura simbolica del segno linguistico. Questa tesi sulla storia della logica antica, come processo di emancipazione e

di chiarificazione da un pensiero di sovrapposizione di piani e d'indistinzione arcaica a un pensiero capace di articolare la distinzione, e dunque la differenza tra diversi piani dell'agire umano, è stata avanzata a partire dagli anni venti del secolo passato da uno studioso italiano, Guido Calogero, che ha dedicato numerosi studi, in particolare sulla scuola eleatica e sulla logica aristotelica, a questo genere di problema¹. In questa prospettiva interpretativa la mossa di Platone contro Parmenide e la scuola eleatica è decisiva, perché significa la liberazione del non-essere dal divieto di pensarlo e pronunciarlo e l'immissione legittima della negazione all'interno dell'ordine del discorso e della scoperta e dell'articolazione del mondo. Per la scuola eleatica, ancora esposta a una mentalità magica in cui il nome è direttamente la cosa, è legato indissolubilmente alla cosa, pensare e dire il non-essere significava dire e pensare l'impensabile, un buco nero della realtà. Da ciò derivava la valorizzazione dell'essere come identità e permanenza che escludeva da sé ogni contaminazione con la negazione, concepita appunto come negazione, non-essere assoluto. Platone invece scioglie l'unicità eleatica dell'essere nella molteplicità delle idee, ordina e dà senso al mondo attraverso la tassonomia delle idee ed articola i legami delle idee tra loro attraverso il non-essere che ha perduto ogni valenza magico-sostanzialistica di nulla assoluto ed è divenuto non-essere relativo, ossia è divenuto simbolo linguistico della diversità, cioè della relazione di diversità tra domini diversi identificati e nominati da idee diverse. Con tale liberazione del non-essere Platone può avanzare la sua logica dialettica come metodo della divisione, ossia proporre una conoscenza come capacità di «dividere l'idea nelle sue specie, seguendo le sue articolazioni naturali ed evitando di spezzarne le parti come farebbe uno scalco maldestro»². La dialettica consiste nel sapere in quale modo un genere Come afferma nel Sofista le tre alternative fondamentali che può percorrere la divisione dialettica sono: 1° che un'unica idea ne comprenda e ne abbracci molte altre, che tuttavia rimangono esterne ad essa ed esteriore l'una all'altra; 2° che un'unica idea conduca invece ad unità molte altre idee; 3°) che molte idee rimangano completamente distinte tra di loro³. La dialettica è perciò conoscenza che consiste nel sapere in qual modo un genere possa comunicare con altri generi e quale invece no. Ossia è la capacità di «dividere secondo generi e non assumere per diversa la stessa forma o per identica una forma diversa»⁴

A questo fondamentale scioglimento del non-essere dalla rigidità eleatica, bisogna aggiungere l'ulteriore elaborazione critica che sul non essere compie Aristotele, prospettandolo come termine polisemico e indagandone appunto i molteplici significati.

Ma questo fondamentale passaggio del non essere dal non-essere assoluto al non-essere relativo e polisemico della filosofia platonico e aristotelica, se da un lato apre e libera la scienza antica come scienza della tassonomia del mondo attraverso generi e specie, dall'altro espelle un senso e una movenza radicale dell'alterità dall'orizzonte di quella cultura e di quel modo di

percepire il mondo. Espelle cioè una funzione strutturalmente interna dell'alterità nella costituzione e nella formazione dell'identità. Generi e specie costruiscono un mondo in cui l'altro è solo un altro genere o un'altra specie, cioè è solo un diverso, un differente, ma appunto omogeneo e riconoscibile nella continuità di uno stesso ordine di realtà, di uno stesso kosmos, mentre l'alterità eterogenea, lo *ἄλλοτριον*, designa ciò che è al di fuori di quel mondo ordinato e conoscibile, lo *ξένον*, da concepirsi appunto, nella varietà dei modi di pensare ciò che sta fuori, come l'esteriore, l'estraneo, lo strano, lo straordinario⁵. Nella filosofia antica il valore dell'identità, come salda permanenza di un ente all'interno dei propri confini, del proprio limite, appare prevalere su quello del divenire. E in tale prevalere dell'identico non si può non vedere, ancora e di nuovo, l'eco della valorizzazione parmenidea dell'essere. Certo tutto ciò è detto assai schematicamente ed assai en gros. Basti considerare che lo stesso Aristotele è fondamentalmente studioso del divenire e del movimento. E' osservatore e sistematizzatore del vivente, come testimoniano largamente i suoi scritti di fisica e soprattutto di biologia, specificamente nei quali l'ordine delle classificazioni e delle definizioni non s'esaurisce tutto nell'ordine fisso ed essenzialistico dei generi e delle specie. Ma rimane il fatto che anche Aristotele di fondo cerca di spiegare il variabile attraverso l'invariabile, il divenire attraverso l'identità.

Si potrebbe dunque affermare, a dire il vero in modo assai schematico, che nella filosofia antica l'identità come salda permanenza di un ente all'interno dei propri confini, del proprio limite, in una sorta di autarchia, di autosufficienza con le proprie forze, senza dipendenza dell'altro, appare permanere il criterio dominante d'interpretazione e di riconoscimento del mondo. Verosimilmente anche a testimonianza di quanto potesse valere per quella cultura un ideale fondativo d'ispirazione epico-aristocratica, in cui la virtù per eccellenza, l'*ἀρετή*, si conchiudeva appunto nella valorizzazione orgogliosa ed autosufficiente del proprio Sé.

Volendo con ciò dire che nella filosofia antica logica, ontologia ed etica appaiono come strettamente connesse. Cioché, se sul piano ontologico "reale" al massimo grado è ciò che non si altera e non si trasforma in alcun modo ma rimane coincidente con se stesso, sul piano logico "vero" è ciò che non si contraddice, ovvero ciò il cui opposto è impossibile.

Nota a margine: Calogero-Heidegger-Nietzsche

L'interpretazione che Guido Calogero ha avanzato durante gli anni venti del secolo scorso del passaggio dal non essere assoluto al non essere relativo come chiave di volta dell'emancipazione del pensiero greco dagli arcaismi magico-religiosi dei suoi inizi, si distingue in modo radicale

dall'esegesi che della filosofia greca ha cominciato a dare in quel medesimo periodo Martin Heidegger. La tesi calogeriana di un condizionamento profondo dell'origine della filosofia da parte della non-filosofia e di un progressivo autonomizzarsi della ricerca filosofica dalle modalità di un pensare e di un agire arcaico - in cui, essendo ancora assente la coscienza dell'arbitrarietà delle lingue, si facesse valere, come si diceva, una coalescenza, indistinta e simbiotica, tra *realtà*, *verità* e *parola*, per cui a determinati termini linguistici, come il «non essere», poteva ancora essere assegnata una forte pregnanza di realtà in senso assoluto – si inseriva in un'ampia e consolidata tradizione, di scuola sia germanica che anglosassone, che studiava la filosofia greca come evoluzione, in senso progressivo, dal “mito” alla “scienza”, ossia dai sistemi cosmogonici e dalla religiosità omerica all'illuminismo del concetto e del pensiero discorsivo-razionale.

Con argomentazioni in parte diverse, legate alla specificità delle categorie dialettiche del suo filosofare, di analoga impostazione era stata del resto l'interpretazione della genesi e dell'evoluzione della filosofia greca che Hegel aveva consegnato nelle sue *Lezioni di storia della filosofia* nel primo trentennio dell'800.

L'inizio, il «cominciamento» di qualsiasi processo, attinente sia alla natura che alla storia, per Hegel non può che essere povero di articolazioni e astrattamente *immediato*, privo cioè di una struttura ricca e multiversa. La categoria di «essere», di *essere* unico ed assoluto, in quanto indipendente da ogni *esistenza* particolare e determinata - la cui assolutezza ontologica e logica in Parmenide nasceva dall'impossibilità di mescolarsi in alcun modo con il non-essere, concepito anch'esso in senso assoluto come totale assenza di realtà – se aveva infatti per Hegel dato inizio, appunto con la scuola eleatica, alla filosofia e alla sua intrinseca capacità di sollevarsi dall'esistente particolare fino a pensare l'universale, aveva corrisposto a una modalità del tutto povera e astratta d'impostare filosoficamente il problema: un inizio talmente indeterminato da doversi necessariamente superare e togliere, per includere progressivamente dentro di sé tutte le determinazioni della realtà inizialmente lasciate cadere fuori di sé. Il cominciamento dunque come povertà e insufficienza ad essere, da superare attraverso tutto lo svolgimento della successiva filosofia greca, massimamente con i sistemi di Platone e Aristotele, e, di lì, attraverso tutta l'evoluzione e la maturazione della storia e della cultura occidentale.

Esattamente il contrario da quanto viene teorizzato un secolo dopo da Martin Heidegger. Il quale, come è ben noto a tutti, non foss'altro per la diffusione clamorosa che ha avuto la sua opera nella seconda metà del '900, ha concepito l'inizio della filosofia greca – l'inizio costituito dai pensatori presocratici come Parmenide, Eraclito, Anassimandro - come pienezza e pregnanza di *Essere*, o meglio come prossimità del *Dasein* al *Sein*, e come capacità dell'essere umano d'aver cura e d'intendere, in modo non concettuale, ma con *Befindlichkeit* (con disposizione emotiva) e

con pensiero poetico-rammemorante, il *Sein* (l'*Essere*). Salvo poi il pensiero greco a cadere subito dopo nella metafisica, quando con Platone e Aristotele, avrebbe trionfato un *logos* tecnico-concettuale, che dimentico della differenza ontologica che stringe ma anche separa l'Essere all'Ente, avrebbe preteso invece di definire la natura indefinibile dell'Essere, assegnandole identità e misura. Pretesa manipolazione dell'Essere da parte dell'essere umano, da cui sarebbe derivata l'inautenticità dell'intera cultura occidentale (non a caso Heidegger legge l'Occidente, *Abendland*, come «terra del tramonto»), animata sempre più da una volontà di potenza saccheggiatrice e manipolatrice del mondo-ambiente, che raggiungerebbe la sua acme nell'età moderna, nella quale l'attitudine a ridurre l'esistente a mero oggetto si rifletterebbe sull'essere umano medesimo, non potendo evitare di ridursi anche questi a mera cosa e a mera oggettualità in un mondo pervaso da un conoscere ed un agire solo utilitaristico-strumentale.

Era quanto di fondo, con categorie diverse, aveva già teorizzato Nietzsche. Oltre il tempo e la tipologia umana degli àristoi, dell'aristocrazia greca, per la quale la vita è capacità di individuazione e di coincidere, di momento in momento, con il proprio più forte sentire, senza cedere a retoriche della fratellanza e della solidarietà, sta per il filosofo di Naumburg il tempo del concetto che, da Socrate in poi, ha preteso di soffocare ed imporre alla differenza sempre mutevole della vita pulsionale ed emotiva le fissità fallaci della verità, della scienza, dei valori morali. L'universalità del concetto non regge il confronto con il differenziarsi della vita e nell'opposizione dell'identità contro la differenza sta la genesi sia del falso filosofare che della mortificazione della potenza della vita. Di qui la cultura e le diverse figure della civilizzazione come impoverimento degli spiriti vitali ed epoca storica ininterrotta dell'essere umano comunitario e grupale.

Della lezione nietzschiana Heidegger non accoglie la centralità del corpo biologico e della sua costante riorganizzazione pulsionale che Nietzsche pone a principio del filosofare autentico e di ogni umano agire, fino allo stesso agire politico, ma ne accoglie la filosofia della storia come transito dell'umano dalla pienezza dell'origine allo svuotamento e all'inautenticità del presente. Alla vitalità del corpo e al costante riconfigurarsi del parallelogramma delle sue forze, Heidegger torna a preferire, secondo la sua formazione, prima cattolica e poi fenomenologico-ontologica, il primato dell'*Essere* e della sua differenza incommensurabile dall'*Esserci* e dall'*Ente*. Per inaugurare, a muovere da tale differenza ontologica, una critica della tecnica in particolare che non aveva più bisogno di far riferimento alla critica classica della modernità capitalista, egemone per tutto il Novecento, svolta dal *Capitale* di Marx.

Ma «tecnica» e «tecnologia», critica della razionalità strumentale e critica della produzione legata alla valorizzazione dell'astratto capitalista – insomma Max Weber da un lato e Karl Marx dall'altro – rimandano a contesti di senso e a visioni del mondo profondamente eterogenee. L'una,

quella weberiana, che riconduce la tecnica alla scelta dell'agire razional-calcolante proprio della soggettività moderna, ossia, dopo l'accettazione del rifiuto nietzschiano di ogni possibile struttura oggettiva della realtà umana, alla scelta decisionistica di un soggetto che sceglie tra forme possibili di comportamento. L'altra, quella di Marx, che affida il significato di tecnologia allo studio del rapporto capitalistico di lavoro in quanto sistema forza lavoro-macchina, in cui ciò che è in questione non è la supposta capacità manipolatoria e calcolante di un soggetto su un oggetto (cui conduce necessariamente la prospettiva soggettivistica di Weber) quanto invece l'erogazione di lavoro comandato o lavoro astratto, per il quale il soggetto è di fondo privato di ogni vero controllo e competenza sull'oggetto. Due modi d'impostare la questione, dunque, completamente diversi., se non opposti. Eppure la tecnica di Heidegger, il quale ha tradotto nel linguaggio dell'ontologia fenomenologica l'impostazione sul moderno di Weber, ha facilmente trionfato, nell'intellettualità, non solo europea, ma forse mondiale dell'ultimo quarantennio, sulla tecnologia di Marx. Con l'osservazione bizzarra, che ci viene d'aggiungere, che il fondamento di tale egemonia, in base a quanto detto sopra, possa, verosimilmente, ritrovarsi proprio nella potenza esercitata dalla riproposizione arcaica del mito dell'Essere, il cui valore suggestivo e sacrale - di parola che si fa cosa e principio di realtà - sembra sia riuscito ad occultare, attraverso la sua supposta e veneranda *differenza ontologica* e proprio agli occhi raffinatissimi degli intellettuali, la pregnanza di senso storica, sociale e politica, che si gioca nella *differenza tra «tecnica» e «tecnologia»*.

II. *Identità, alterità e negazione in Hegel*

E' solo con Hegel che dichiaratamente il paradigma identitario della filosofia antica viene dichiarato superato per riuscire a proporre una nuova concezione della dialettica, nella quale l'alterità costituisca una determinazione costitutiva dell'identità, non in quanto collocata all'esterno, sia come alterità omogenea che come alterità eterogenea, bensì in quanto collocata all'interno. Nuova concezione della dialettica, nella quale il principio di non-contraddizione non possa costituire più né il principio della scienza né il principio topologico della realtà. Per dislocare in modo nuovo il rapporto tra identità e alterità, secondo la costellazione di categorie di cui parlavo all'inizio, Hegel deve pensare in modo nuovo la negazione, affidandole una funzione nuova, rispetto a quelle trovate e assegnategli dalle logiche dell'identità.

A tale fine, la la torsione di senso e di funzione che Hegel assegna alla negazione è radicale. Con Hegel infatti la negazione non ha più il compito di separare e di escludere l'un l'altro i termini dei rapporti di negazione, bensì quello del legare e dell'unire. Ossia, nel linguaggio hegeliano, di infinitizzare il finito, dimostrando che l'altro che il finito ha fuori di sé e che lo delimita è in effetti un altro dentro di sé che, riconosciuto come tale, ossia interno, altera e dilata i confini del primo, appunto infinitizzandolo. Per far questo Hegel lavora criticamente sul concetto fondamentale della logica dell'identità, ossia sul concetto di «limite», caricandolo di una doppia negazione. Il limite infatti è la negazione dell'altro ma insieme è anche il confine, è il termine dove finisce, dove termina l'identico. Il limite è perciò carico di una doppia negazione, che è volta a negare l'altro verso l'esterno in quanto contemporaneamente nega il qualcosa verso l'interno. Per cui il limite, a ben vedere, è il luogo in cui il confine si toglie, si toglie la distinzione tra qualcosa ed altro e il qualcosa, alterandosi, si apre all'infinito.

Il limite è cioè il luogo in cui si autonomizza e si assolutizza la negazione rispetto ai termini che stanno dapprima in relazione di distinzione attraverso essa. E una negazione assoluta, ben diversamente dalla negazione relativa, o negazione semplice, della logica classica, è una negazione che, anziché negare ed escludere l'altro, è negazione che nell'assolutezza del suo negare è negazione autoriflessa: ossia campo dell'agire che è volto a sottrarre a sé medesimo ogni accenno di fissità e di permanenza che lo consegna a una qualche identità strutturale con sé, che rischi cioè di riconsegnarlo alla logica antica dell'identico che colloca l'altro al di là del suo confine.

Sono passaggi difficili e complicati si esprime tutta l'abilità sofisticata, più retorica che non convincente, della logica di Hegel. Ma a mio avviso è necessario ed opportuno saper distinguere tra l'antropologia e la logica di Hegel. Giacché nel primo ambito Hegel ha raggiunto, specificamente alla capacità di mettere in rete identità, negazione e alterità, acquisizioni fondamentali che sono divenute patrimonio culturale di un'umanità che si vuole emancipare da arcaismi identitari che si conquistano e si mantengono solo attraverso la contrapposizione all'altro da sé. Hegel è stato in grado cioè di comprendere che alla modalità della relazione all'altro si accompagna sempre una modalità specifica di relazione a sé. Ha compreso che l'identità di ciascuno di noi è sempre costruita attraverso il riconoscimento o il disconoscimento da parte degli altri e soprattutto ha raccolto nella Fenomenologia tutta una serie di rovesciamenti e scacci esistenziali cui si condannano scelte d'esistenza e di comportamento coniugate ai vari piani di esclusione o di opposizione all'altro. Da questo punto di vista si potrebbe dire che l'intera opera non-logica di Hegel è un inventario fecondissimo e quanto mai vario delle patologie, emozionali, conoscitive, culturali e sociali, che connotano l'umanità individuale e collettiva, ai diversi gradi dei suoi riconoscimenti posti attraverso forme d'identità che in qualche modo si contrappongono sempre

all'altro da sé. Ma appena Hegel trapassa dall'antropologico al logico, ovvero trapassa dall'analisi delle scissioni e delle opposizioni alle loro sintesi e ricomposizioni, per riunificare mette in campo una funzione assoluta e autoriflessiva del negare e dell'alterare che, anziché sboccare in una nuova logica, produce, attraverso forzature e ipostasi del linguaggio, una identità forzata. Una cosa è dunque la dialettica hegeliana come dialettica antropologica e come studio della scissione/opposizione verso l'altro che è in pari tempo scissione/opposizione verso sé. E una cosa è la dialettica hegeliana come logica, in cui nessun passaggio sintetico-riconciliativo è sufficientemente fondato.

III. Identità, negazione, alterità, nel pensiero della differenza.

Rimane il fatto che nell'idealismo di Hegel la negazione assoluta, nella sua funzione di autotoglimento del limite e della finitudine degli enti particolari, è ancora al servizio dell'identità, della riconciliazione, della identificazione. Alla fine del suo divenire, attraverso il superamento di tutte le sue configurazioni oppostive, il soggetto hegeliano è infatti definibile come il riconoscersi del Sé in ogni altro da sé, ossia come una totalità che ha integrato e ricondotto a coerenza tutte le sue componenti e tutte le sue funzioni parziali. Con la filosofia novecentesca della cosiddetta differenza ontologica prima e del differenzialismo francese poi, ossia con Heidegger all'inizio del Novecento e con Deleuze-Derrida alla fine del secolo, si ha invece un'ulteriore tipologia del campo di connessione tra identità, negazione e alterità. La negazione perde qui infatti ogni possibile utilizzazione e iscrizione all'interno del dominio dell'identità. La sua funzione è anzi quella di destabilizzare, di sottrarre senso e stabilità all'identità. L'estraneo qui si fa a tal punto radicalmente estraneo - l'altro diventa Altro talmente maiuscolo – per cui nell'identità di ogni ente o individuo si colloca un'assenza o un'eccedenza di senso, che introducono una differenza di piani inconciliabile tra l'identità presuntivamente coerente e consapevole del soggetto in questione e ciò che sta a fondo di quella medesima identità.. La filosofia della differenza sottrae qualsiasi legittimità alla funzione della sintesi e della coerenza tra parti. Scinde e sépara tra loro le facoltà trascendentali che Kant aveva assegnato all'essere umano, quale multiverso nell'unità, e introduce invece una tale eterogeneità e incommensurabilità di ordini all'interno del Sé, che tra essi non è possibile alcuno nesso di confronto e di dialogo. L'Essere, sottratto ad ogni legame con la sintesi e l'identità, è assolutamente indefinibile e inconoscibile. E' un fondamento senza fondo che si manifesta solo attraverso il gioco che la sua presenza/assenza disegna nel mondo che presume di vivere e di organizzarsi secondo strutture fondate e legalità identificabili. Un gioco, che ammette nella sostanza due possibili finali di partita: o la riduzione ad oggetto manipolabile che il soggetto identitario

subisce quando, soprattutto con la scienza e con la tecnica, vuole manipolare con regole e leggi l'Altro della vita, o l'effetto di spiazzamento e di estraniamento quando il senso e l'appello del grande Altro chiede alla logica identitaria di dar conto della propria ragione.

Nota a margine: Lacan, Kojève, Heidegger e la morte dell'identità.

Il pensiero della differenza si è svolto e continua a svolgersi secondo varie formulazioni. Un nodo centrale nel differenzialismo del '900 è costituito dall'opera di Jacques Lacan, che ha avuto un'influenza ben al di là dell'ambito prettamente psicoanalitico. In queste pagine svolgo qualche rapida considerazione sull'opera del pensatore e psicoanalista francese al solo scopo polemico di evidenziare quale grado di dematerializzazione spiritualistica, di allontanamento dalla corporeità, nonché di prossimità teologiche, possa raggiungere il differenzialismo, nel coniugare insieme identità, negazione e alterità. Basti pensare, a proposito di lontananza dalla materialità e dalla corporeità, che nel pensiero di Lacan, tra le molti fonti cui attinge il sulfureggiante maestro francese, s'intrecciano in particolare quella di A. Kojève e quella di M. Heidegger.

Il desiderio fondamentale, ciò che muove a vivere l'essere umano, per Lacan, nasce *con* il corpo ma non è *nel* corpo o *del* corpo, come avviene invece per Freud, per il quale la pulsione ha un'origine irriducibilmente biologico-corporea, e per tutta la psicoanalisi che accoglie l'origine prioritaria del corpo rispetto alla mente. Il desiderio, proprio e specifico della specie umana, è quello del riconoscimento. Ossia quello che cerca la risposta alla domanda: "chi sono?". Per cui, appunto, l'origine della vita umana non sta nel corpo e nei suoi bisogni materialistici, ma in un interrogarsi sulla propria identità, che appartiene ad una coscienza già in qualche modo riflessiva ed autoriflessiva. O, più precisamente, secondo lo stadio dello specchio, la cui prima versione Lacan presenta nel 1936 a Marienbad al XIV° Congresso dell'International Psychoanalytic Association, ciò che si dà nell'essere umano è una *prematurazione* della funzione conoscitiva, un'*eccedenza* del conoscere/vedere, rispetto alle altre funzioni somatiche⁶. Questa ipervalorizzazione della funzione scopica (la cui ragione Lacan acriticamente non spiega), accompagnata alla sottovalutazione e ad una presunta crescita ritardata delle altre funzioni corporee, produce l'identità immaginaria dell'Io (*moi*). Il bambino, inizialmente incapace di coordinazione motoria, è un corpo-in-frammenti (*corp morcélé*) e può dare essere ed unità a tale non-essere solo vedendosi riflesso come un tutto nello specchio. Questo significa che la nascita dell'Io, la sua identificazione, è sempre legata ad un'immagine che gli proviene da Altro, un'immagine idealizzata che corrisponde al Super-io. L'Io sta sempre al di là dello specchio ed è, nella sua sintesi fittizia, intrinsecamente Super-io, mentre il vero soggetto (*je*) sta sempre al di qua dello specchio, come condizione frustrante e disperante di

disgregazione e frammentazione in pezzi. «La coscienza si produce ogni volta che è data una superficie tale da poter produrre ciò che si chiama un'immagine. E' una definizione materialistica» (17). A partire da questa origine speculare, la vita dell'essere umano consisterà così in una serie infinita di identificazioni immaginarie con l'Altro da sé, con gli altri, e in un precipitare sempre di nuovo, data la realtà solo immaginaria di quelle identificazioni, nella realtà veracemente reale, oltreeché amarissima e insopportabile, della disgregazione: in un'altalena senza fine di transiti e di passaggi tra l'Io e il vero Soggetto. E, com'è noto, per Lacan la catena ininterrotta di identificazioni speculari o immaginarie potrà essere interrotta solo da quell'identificazione culturale o simbolica che costituirà per lui il nucleo del complesso d'Edipo.

Ma qui intanto, prima che del significato della tripartizione tra «reale», «immaginario» e «simbolico» nell'opera di Lacan preme sottolineare il carattere appunto fortemente antinaturalistico e antipulsionale dell'impostazione lacaniana e di quanto abbia potuto pesare per tal verso la lezione dell'hegelismo antinaturalistico di Kojève.

E' cosa ben conosciuta l'influenza che nella cultura francese del '900 ha avuto la lettura che A. Kojève ha diffuso a partire dagli anni '30 della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Qui basti dire che è stata un'interpretazione quanto originale quanto assai poco fondata nel testo. Kojève si concentra, com'è noto, sulle sole pagine della famosa lotta per il riconoscimento che Hegel illustra nella sezione sull'autocoscienza a proposito della dialettica di signore e servo. E quelle pagine per l'interprete russo valgono come l'inizio: l'inizio della storia umana e la sua fuoriuscita dalla natura. Un passaggio, che vede da un lato il mondo naturale come caratterizzato solo dal "bisogno", ossia dalla necessità di riproduzione fisica e materiale degli individui viventi che lo compongono, e dall'altro il mondo umano, della storia e della cultura, fondato invece sul "desiderio", ossia sulla volontà di essere riconosciuto, ciascuno nella propria incomparabile ed irriducibile soggettività, da tutti gli altri. Da un lato il mondo dei corpi e della vita biologica legata alla nascita e alla morte, nel costante timore del non soddisfacimento del bisogno e del venir meno della vita, dall'altro il mondo degli esseri umani, capaci di superare la naturalità biologica, la paura della morte, e di gareggiare in lotta con gli altri simili, per imporre il riconoscimento del proprio sé. Salvo non esser capaci di rifiutare la naturalità e di accedere alla dimensione del riconoscimento tutti quegli esseri umani che, schiavi del corpo e della paura della morte, non lottano fino in fondo, fino alla morte, con l'altro per l'affermazione di sé: ma cedendo appunto di fronte all'altro, lo riconoscono come padrone, facendosene servi. Di qui l'asimmetria delle classi e la genesi, appunto, della storia umana come storia, secondo l'impianto marxiano, di classi e di lotta di classi.

Ora l'errore fondamentale di Kojève, almeno a parere di chi scrive, nella sua fretta di stringere insieme hegelismo e marxismo (pur muovendo, va detto, dall'ottima intenzione di coniugarli non

secondo l'ottica della "dialettica della contraddizione", cara alla tradizione del leninismo-stalinismo, ma appunto da quella, assai più feconda e meno destinata a tragedie storiche, della "dialettica del riconoscimento") è stato quello di imporre al testo hegeliano un inizio, che non è per nulla tale e che, non essendo tale, non consegna alla relazione del riconoscimento quel carattere di assolutezza e di radicale discontinuità tra natura e storia, tra "corpo" e "spirito" che Kojève le impone. La coscienza che giunge alla coscienza di sé, che si fa autocosciente attraverso il riconoscimento da parte di un'altra coscienza, vi giunge dopo aver percorso già una complessa serie di figure psicologiche, gnoseologiche, culturali della propria identità, pur non potendovisi fermare e riconoscere ma dovendo sperimentare, per ciascuna di esse, lo scacco e il rovesciamento delle sue credenze iniziali. «Coscienza sensibile», «percezione» e «intelletto» - le figure dell'identificazione che precedono quella dell'autocoscienza - costruiscono già vissuti di una coscienza capace di riflessione e d'interrogazione e che rimandano a segmenti e luoghi culturali già consolidati della storia della filosofia. La storia della cultura è dunque già ben iniziata, non foss'altro per la presenza e la funzione del linguaggio, vettore indispensabile di costruzione e di rovesciamento dialettico nella costruzione delle prime tre figure della *Fenomenologia*. Tant'è che, a ben vedere, la lotta tra signore e servo può connotare, forse anche nell'intenzione hegeliana, più il riferimento ad epoca storica determinata, come quella eroico-omerica dell'aristocrazia ellenica o come quella alto medievale del feudalesimo germanico, che non un riferimento alla storia tout court, al principio cioè e al fondamento della storia in generale.

Certo è indubbio che nel confronto tra la vita del corpo e la paura della morte da un lato e la vita dello spirito e l'assenza di paura della morte, al signore viene attribuita da Hegel una capacità di negazione assoluta della propria corporeità, che appunto gli garantisce, nel dominio e nel controllo della propria bisognosità, il dominio e la riduzione a servitù dell'altro. Ma è una capacità di dir no già preparata e introdotta, nella sua assolutezza, dall'operare della negazione linguistica, e delle sue versioni ontologico-logiche, nelle precedenti figure fenomenologiche della coscienza hegeliana. Senza inoltre dimenticare che il desiderio di essere riconosciuto in una lotta che non esita neppure di fronte alla morte, quale appartiene al signore, presuppone, più generalmente, quella necessità di identificarsi senza residuo nell'altro da sé, ovvero quel più ampio e generale «riconoscimento» o «riconoscersi nell'altro», che connota, come presupposto generale, il procedere del *Geist* hegeliano e che Hegel ha attinto dal milieu filosofico a lui contemporaneo, quali la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, la dottrina dell'Io/Non-Io di Fichte e la filosofia dell'identità di Schelling. Per cui il *Kampf um Anerkennung* della dialettica di signore e servo nella *Fenomenologia* dello spirito - anziché costituire l'inizio assoluto della vicenda umana, come pretende Kojève - appare rimandare a un contesto di presupposti, più generali come più determinati, che, relativizzando la sua portata,

mettono profondamente in discussione quella differenza radicale tra bisogno e desiderio, che Kojève istituisce in quel luogo del testo hegeliano e che Jacques Lacan ha assunto come asse fondamentale della sua teorizzazione.

Ma, oltre a ciò, in Lacan la differenza ontologica tra bisogno e desiderio si coniuga con la differenza ontologica tra Essere/Esserci/Ente (*Sein/Dasein*) di Heidegger e con la tesi, sempre heideggeriana, che il linguaggio sia una manifestazione dell'Essere ossia che la struttura della realtà sia di natura linguistica. Per Heidegger la differenza ontologica tra *Sein* e *Dasein* implica che l'essere appaia solo sottraendosi, solo sparendo: giacché ogni possibilità d'identificazione e di definizione ridurrebbe l'«Essere» ad «Ente», a mera cosa. Analogamente per Lacan l'essere umano stesso vive in una trama di assenza e di presenza. La sua vita è una pulsazione costante tra la morte e la frammentazione (*je*) e l'identificazione alienante (*moi*): un'alternanza tra non-essere ed essere, tra un «meno e un più d'identità». Se la funzione per eccellenza del linguaggio è quella simbolica, in quanto l'uso e la presenza della parola rimanda all'assenza della cosa significata, l'essere umano è intrinsecamente simbolico – è esso stesso simbolo – in quanto costituito da un'alternanza tra assenza e presenza di essere.

Mentre in Freud – e tale differenza appare sostanziale – l'essere umano è simbolo a sé stesso in quanto costituito insieme da un *sentire* e da un *conoscere*, ossia da un corpo che si relaziona ad una mente, e dove dunque c'è un problema costante di dialogo e di traducibilità, come d'incomprensione e di scissione, tra le due componenti, per Lacan l'uomo è essere simbolico, perché vive in una *costante* estraneità rispetto a se stesso: perché, rispetto alle sue presunte certezze d'identità, è invece costantemente parlata da Altro (*ça parle*), ovvero l'inconscio parla in lui. Con possibili allusioni, va aggiunto, ad una *vox dei* neppure troppo dissimulata, Lacan può così argomentare che il senso di ogni parola non sta nel significato cui rimanda ogni significante. Perché il vero significato di ogni parola si ritrova nella perenne domanda di riconoscimento. Il senso per Lacan è qualcosa che eccede sempre, che travalica il significato. Ed appunto per tale eccedenza il senso, quale alternanza tra il vuoto originario e il pieno fittizio dell'identità immaginaria, impone che il significato di un significante è sempre «un altro significante».

Per Freud il luogo del senso sta nel sentire del corpo, nell'avvicinarsi dei suoi sentimenti/emozioni, mai *mancanti ad essere* ma sempre pieni di emotività e di significatività. Invece per Lacan, data la riduzione del corpo a non-essere e data perciò l'impossibilità di ancorare il senso al sentire del corpo, il luogo del senso sta nel «non senso». Sta nel *non senso* di tutte le parole e i discorsi che pretendono di dare identità al soggetto, per via *immaginaria*, attraverso il susseguirsi di identificazioni speculari e simbiotici con l'altro/i. Perché solo la riduzione a non senso dell'identità immaginaria del *moi*, può aprire il vero senso del *je*, della vera soggettività, consistente

nella capacità di non fermarsi in nessuna delle forme identitarie ma di attraversare, senza complicità di permanenza, tutte le opportunità del divenire. Il senso infatti sta nel venire meno dell'«immaginario» e nella possibilità dell'accesso al «simbolico», quale coincidenza del soggetto con la sua condizione alternante di «più» e di «meno», di più di identità e di meno di identità, di essere e di non-essere. E d'intendere con ciò che la verità del soggetto umano sta nel *non cessare mai* d'identificarsi e, poi, nel superare l'identificazione: in un perenne domandarsi «chi sono?», che non può e non deve mai trovare una forma definitiva e rassicurante.

Sembra dunque assai verosimile poter dire che molto del pensiero e delle filosofie della differenza – molto cioè del pensiero postmoderno - prenda alimento dalla differenza tra Freud e Lacan, ossia dal modo in cui un pensiero come quello di Lacan, fortemente esposto alla seduzione, quando non alla mistica, del Nulla ha riletto e reinterpretato l'opera di Freud, più legata a quell'indagine sulla compresenza di corpo e mente, in cui, secondo l'indicazione di Spinoza, si circoscrive e si risolve l'antropologia dell'essere umano.

IV. Identità, negazione e alterità nella psicoanalisi.

La quarta figura topologica dell'intreccio tra identità, negazione e alterità rifiuta il Grande Altro, il farsi assoluto dell'alterità, e vede l'identità come esito dell'intreccio di due generi di alterità, che possiamo chiamare, nella loro eterogeneità, rispettivamente “alterità interna” e “alterità esterna”, o, con altre parole, dimensione verticale e dimensione orizzontale. La dimensione verticale rimanda alla verità fondamentale teorizzata dalla psicoanalisi ed oggi confermata dalle neuroscienze: ossia che il corpo precede la mente e che la funzione della mente, prima che essere quella vedere e conoscere il mondo esterno, è quella di soddisfare l'urgenza dei bisogni del proprio mondo interno e insieme di dare ordine e coerenza alla loro molteplicità. Da questo punto di vista, dell'anteriorità del corpo sulla mente, bisogna sottolineare che il corpo non è la mente, che il sentire non è il conoscere. Che dunque il sentire del corpo, cioè gli affetti e le emozioni, non possono mai essere completamente ridotti a pensiero rappresentativo e logico, ma che, viceversa, essendo il corpo fondamento primario della mente, è solo un certo raffreddamento, un certo contenimento dell'invasività delle passioni che può consentire l'accendersi e lo svolgersi del pensiero. Ma è proprio questo distanziamento dall'invasione caotica della passione a mettere in gioco l'altra dimensione dell'alterità che è quella costituita dalla dimensione orizzontale. Anche qui la psicoanalisi ha teorizzato cose fondamentali: giacché solo un rapporto di contenimento e di riconoscimento da parte di un altro fuori di me consente il nascere della mia identità, nel senso kantiano del termine come capacità di dare sintesi e coerenza all'esperienza. Solo se c'è inizialmente un'altra mente, in grado di dare nome e tollerabilità ai miei bisogni, in grado cioè di

contenere la mia mente, quest'ultima può nascere entrando in un rapporto di dialogo e di riconoscimento delle proprie emozioni. Altrimenti, senza questo riconoscimento e contenimento di una mente da parte di un'altra mente, la mente-pensiero non nasce. O meglio non nasce l'apparato per pensare i pensieri e al suo posto si genera un pensiero cosale ed espulsivo che, invaso dai bisogni, li avverte come urgenze e violenze inesorabili ed inelaborabili, rispetto a cui si può solo fuggire, rimuovendole da sé e proiettandole, come entità distruttive ed aggressive, come cose nell'altro o negli altri fuori di sé. In una condizione patologica dell'identità personale, da cui deriva appunto un pensiero che non pensa bensì che agisce, dando luogo ad acting out, in cui al posto della riflessione c'è l'azione espulsiva e proiettiva, comandata e dominata dalla pulsione.

Ma il riconoscimento del Sé da parte dell'altro-da-Sé, necessario a costituire l'identità, non si limita a questo atto iniziale. Giacché per tutta la vita il soggetto in questione rafforza la sua capacità d'individuazione mettendo a frutto la fiducia e l'amor di sé, il piacere di esistere, che deriva da tutte le diverse forme del riconoscimento altrui. Vale a dire che di tanto l'essere umano è capace di sentire il più proprio sentire, di tanto può procedere lungo il proprio asse verticale, di quanto il percorso del suo asse orizzontale è fatto di riconoscimenti e facilitazioni, invece che da rifiuti e negazioni.

In questa quarta figura l'identità dunque non sta in un nesso di opposizione rispetto all'alterità, né questa si può costituire come alterità e negazione assoluta. Alterità e identità si mediano reciprocamente. Qui l'identità risulta infatti dall'interagire di due alterità: rispettivamente l'altro-di-sé sull'asse verticale, o nesso mente corpo, e sull'asse orizzontale l'altro-da-sé, o rapporto ego-alter ego. Due alterità che non sono identiche tra di loro, perché collegate ciascuna all'estremità di due diversi assi di senso. Ma compartecipi entrambi, in modo indispensabile, alla produzione di un soggetto che trovi la sua ragion d'essere in un'esplorazione che è tanto del suo mondo interno quanto del suo mondo esterno.

Nota a margine: il «riconoscimento» nel pensiero di A. Honneth

Già J. Habermas, com'è noto, ha dato un grande rilievo, nell'ambito sia della storiografia filosofica che in quello della sua etica del discorso, alla categoria del "riconoscimento" (*Anerkennung*), come capace, a suo avviso, di individuare e definire un campo di relazioni pratiche che sfuggisse al dominio univoco imposto, durante il '900, dalla *praxis* marxiana all'intero campo dell'agire pratico. Rispetto a ciò non mi sembra vi sia dubbio nell'affermare che la centralità assegnata alla categoria del riconoscimento in questi ultimi anni da un autore come Axel Honneth sia stata determinata dalla necessità di superare i limiti e le insufficienze messe in

atto proprio dalla precedente tematizzazione dell'*Anerkennung*. Allievo di Habermas, Honneth ha infatti voluto concepire, di contro all'orizzonte *discorsivo* e *consensuale* dell'«etica del discorso» propria del maestro, un'etica del *conflitto* che, potesse realizzasse una sorta di *Aufhebung* della vecchia contraddizione marxiana: da riscrivere ora per Honneth, tenendo conto della perdita di senso, “postmoderna”, subita dalla centralità che, nella modernità, apparteneva alla struttura economica e alle soggettività collettive che in essa s'iscrivevano.

In tal senso, quanto a valorizzazione della dimensione del conflitto, non si può non riconoscere quanto Honneth abbia acutamente riflettuto su un'allargamento e, insieme, su una radicalizzazione, dell'elaborazione moderna del “concetto di libertà”, che valesse appunto a coniugare insieme *riconoscimento* e *conflitto*: senza ovviamente ripetere l'esegesi conflittuale, ma ancora gravata dall'ipoteca della lotta tra le classi, avanzata da Kojève.

Alla civilizzazione e all'antropologia liberale connotata dal valore fondamentale, ed unico, della *libertà* da un lato e alla civilizzazione comunista caratterizzata dal valore altrettanto unico e fondamentale dell'*eguaglianza* dall'altro, Honneth ha associato un'ulteriore determinazione di valore, consistente nella definizione della libertà come assenza, più profonda possibile, di censure, scissioni e rimozioni interiori. Essa, d'ispirazione palesemente psicoanalitica, rimanda al valore, né dell'autonomia né della solidarietà, ma dell'autenticità, quale possibilità per ciascuno di realizzare il proprio progetto di vita senza pagare l'alto prezzo di autoritarismi interiori, marcati da una condizione emotiva di pesante dualismo e scissione esistenziale.

Tale ultima determinazione del concetto di libertà – della “libertà come assenza di censura” sull'asse verticale di costituzione dell'individualità – appare costituire l'acquisizione più originale del pensiero di Honneth, in quanto ha messo a tema una dimensione, fino al suo contributo poco frequentata e meditata, anche da parte di autori di filosofia sociale e politica che, pur facendo del riconoscimento il principio di valore del loro discorso, lo hanno in genere coniugato in chiave comunitarista. Per cui l'etica del riconoscimento ha significato essenzialmente un insieme di pratiche sociali e giuridico-politiche capaci di espandere il circuito democratico e di accogliere le aspirazioni legittime di soggetti collettivi e di comunità discriminate a vario tipo, per motivi di razza, di lingua e nazionalità, di religione, di genere e sessualità.

Con Honneth invece il “riconoscimento” viene curvato in un senso più *esistenziale* e maggiormente legato all'interiorità personale. Si risolve nell'insieme di quelle relazioni di accoglimento o di rifiuto, *sull'asse orizzontale-sociale*, di una vita individuale che corrispondono *sull'asse verticale* alla maturazione di sentimenti personali di accettazione e stima o di rifiuto e di repressione del proprio sé. Si può dire insomma che in Honneth il riconoscimento

intersoggettivo e *interindividuale* si fa chiave d'accesso e di possibilità per il riconoscimento *intrasoggettivo* e *intrapichico*.

La radicalità del conflitto che Honneth ha inteso assegnare all'etica del riconoscimento, soprattutto rispetto, come dicevo, all'etica del discorso di Habermas, ha trovato dunque il suo fondamento nella *radicalità verticale e intrapsichica* dell'essere umano, ovvero nella possibile istituzione di pratiche e di istituti giuridici volti a consentire e a facilitare più il discorso del soggetto rispetto a se medesimo, più la possibilità del dialogo interiore tra le varie istanze di un singolo, che non, se non in seconda istanza, il discorso e il dialogo tra il sé e gli altri da sé. Come se, *finalmente* si potrebbe aggiungere, storicismo ed esistenzialismo, socializzazione e individuazione giungessero seriamente a fecondarsi insieme. E si potesse concepire l'identità del soggetto individuale nella capacità di attingere il proprio luogo del senso, certo nelle relazioni sociali e nelle identificazioni intersoggettive, ma, fondamentale, nella verticalità del proprio corpo emozionale che, affrancato da autocensure, disistime e misconoscimenti interiori, può costituire il vertice d'orientamento e di valutazione ultima del nostro vivere.

Qui dunque riconoscimento significa, in primo luogo un *esser riconosciuto* dall'altro/i come condizione di quel *riconoscersi* e accettarsi nella più propria individualità, che è condizione a sua volta del *riconoscere l'altro*, nel senso di lasciarlo andare libero nella realizzazione del proprio progetto di vita. Perché una individualità, che tendenzialmente coincide con la propria emotività e non la riduce ad oggetto di censura e manipolazione, non ha necessità di manipolare e ridurre ad oggetto l'altro da sé. Ma anzi trova nell'affermazione vitale e nell'autorealizzazione dell'altro lo sgombero da relazioni di dominio, di proiezione e di saccheggio dall'altro verso sé, indispensabili all'approfondimento verticale del proprio sé.

Solo che tale nodo dell'*esser riconosciuto* – *riconoscersi* – *riconoscimento dell'altro*, in cui si gioca la possibilità, finora utopica, di un concerto non asimmetrico di socializzazione e individualizzazione, a ben vedere, è assai ben più complicato, nella sua articolazione effettiva di pratiche possibili e d'istituti socio-giuridici realizzabili, della sua enunciazione concettuale e a parole.

Lo stesso Honneth, che pure ha attinto la versione più originale e avanzata dell'odierna *Anerkennungsphilosophie* attraverso la meditazione, come s'è detto, di un concetto di libertà sinonimo di autenticità esistenziale nel verso dell'individualizzazione verticale, appare non riuscire, nello svolgimento della sua tematica, a mantenersi all'altezza del programma antropologico ed etico-politico che s'era proposto. Condizionato, a parere di chi scrive, ancora dalla sopravvalutazione habermasiana dell'agire comunicativo sull'agire strumentale, e non attento ad approfondire il meccanismo contemporaneo del giungere a totalità in ogni sfera della

vita della sfera e del dominio dell'“economico”, non è riuscito ad impedire che la sua etica del conflitto tornasse a vestire di nuovo, anche se ovviamente contro la sua intenzione, i panni di un'etica del discorso. E questo, per dirla in modo assai rapido e schematico, perché nell'antropologia di Honneth la dimensione del corpo emozionale come principio e fondamento del senso della vita finisce per avere un peso troppo ancora marginale – vale a dire che non c'è un confronto, come in Freud, con il biologico e il pulsionale -, così come il riferimento all'antropologia del riconoscimento di Mead privilegia un modello di socializzazione in cui, io credo, sul *riconoscersi* prevalga il *riconoscimento dell'altro*: quale capacità iniziale e fondativa della vita del singolo di mettersi nei panni dell'altro, intendere le sue aspettative e uscire dall'assolutezza del proprio ego.

Riprova, del resto, delle difficoltà cui l'*Anerkennungsphilosophie* di Honneth si trova nel mantenersi coerente sul piano delle soluzioni all'altezza della problematica che pure ha originalmente concepito, è il tentativo, che egli ha compiuto, di riattualizzazione degli istituti della socializzazione avanzati dalla tripartizione hegeliana dell'eticità nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Alla tripartizione hegeliana di famiglia, società civile e Stato, Honneth fa corrispondere, com'è noto, tre distinti livelli di individualizzazione del singolo, fondati rispettivamente su bisogno, interesse ed onore. Nella famiglia l'individuo vede il riconoscimento dei propri bisogni attraverso i sentimenti dell'amore e della cura reciproca. Laddove nella società civile entra in un rapporto di scambio e di reciprocità con i propri simili attraverso il lavoro e dunque, weberianamente, attraverso la dimensione cognitiva della razionalità rispetto allo scopo. Per giungere infine con lo Stato (più specificamente con la corporazione) ad un ambito di universalizzazione sociale più concreta, nella quale le relazioni tra i singoli non vengono mediate dalla circolazione del denaro e dallo scambio delle merci, ma dal farsi etico del lavoro, ossia dal suo essere riconosciuto nella sua dignità e nel suo valore ad essere esercitato in vista del bene comune di tutti.

Ora, a mio avviso, in tale attualizzazione della tripartizione hegeliana, che Honneth propone “senza che sia fatto uso né delle disposizioni metodologiche della Logica né della concezione portante dello Stato”⁷, egli non solo reinterpreta in un senso tutto moderno l'istituto della *Korporation*, che è proprio invece di una società premoderna e cetuale, ma soprattutto disloca e giustappone in due ambiti sociali diversi, a segno delle difficoltà della sua soluzione, quel nesso dialettico di valore di scambio e di valore d'uso, concernente il lavoro e le merci, della cui inscindibilità e della cui articolazione reciproca Marx ha fatto la chiave di volta della sua interpretazione critica della modernità. Laddove Honneth non si perita di tornare a concepire - paradossalmente dopo la configurazione del moderno in Marx - una sfera della socializzazione in

cui il lavoro viene valutato e scambiato per il suo valore astratto e monetario, le cui rigidità e durezza verrebbero mitigate e compensate da un'altra sfera, compresente con la prima, in cui il lavoro tornerebbe invece ad essere valutato dal punto di vista opposto della qualità e della dignità del suo valore d'uso. Come se fosse concepibile un insieme sociale che vivesse secondo ambiti così eterogenei, l'uno basato sull'ordine della *quantità*, l'altro su quello della *qualità*!

Ma è il tentativo di riproporre l'intero impianto dell'eticità hegeliana, anche se presuntivamente affrancato dalle strutture portanti del sistema filosofico di Hegel, che rivela, a mio avviso, quanto in Honneth il nesso autodeterminazione/socializzazione torni a privilegiare, secondo il precedente modello di Habermas, le condizioni *comunicative* dell'autorealizzazione dell'individuo. Giacché a me sembra, per dirla in termini, va detto, assai schematici, che nella filosofia hegeliana del diritto non accada propriamente che le possibilità di individualizzazione di un soggetto crescano con l'allargamento, progressivo, della sua cerchia di socializzazione. Individualizzazione significa, proprio per quanto ha teorizzato sulla libertà lo stesso Honneth, capacità della mente di dialogare, senza censure, con il proprio corpo emozionale quale luogo del senso e del sentire, ossia capacità della mente di non rimuovere la sua natura originaria di nascere ed essere sempre *mente di un corpo*. Invece nell'antropologia hegeliana mi sembra che il conoscere si faccia progressivamente asimmetrico rispetto al sentire, ossia che la mente conoscitiva si decentri dalla mente affettiva, che lo spirituale sia superamento del naturale e che la relazionalità intrapsichica si subordini a quella orizzontale-comunicativa.

Insomma principio costitutivo della *Bildung* hegeliana a me appare essere il superamento della naturalità corporea, il cui processo, se universalizza la volontà singola nello stesso tempo la mutila di quel criterio del riconoscersi, in quanto nesso mente-corpo irriducibile e incomparabile a tutti gli altri, che solo consentirebbe di mantenere relazione ma anche distanza dai ruoli che la volontà generale le assegna⁸.

La socializzazione attraverso riconoscimento non giunge nella *Filosofia del diritto* ad includere nei suoi istituti l'unicità della storia di vita del singolo. E di questo si ha prova non solo per la natura astratta e impersonale dei meccanismi di socializzazione attuata dall'economico di cui Hegel mostra di avere piena coscienza nella configurazione del *Sistema dei bisogni* ma anche per la riproposizione anacronistica di istituti, a mio avviso, premoderni come gli *Stände* e la Corporazione, nei quali il singolo può essere riconosciuto solo a patto di conformarsi incondizionatamente a tipologie di prassi già predisposte.

Ma che il vettore orizzontale di formazione della soggettività, attraverso il riferimento all'altro-*da-sé*, prevalga alla fine sul vettore verticale della formazione, in un dominio asimmetrico della relazionalità comunicativa, è quanto io credo si possa dire non solo per Honneth, malgrado, torno

a dire, l'acquisizione estremamente positiva da parte sua della fondazione allargata in senso verticale della libertà moderna, ma per l'intero movimento tedesco di *Riabilitazione della filosofia pratica* che, nella rivalutazione della saggezza pratica, della *fronesis* aristotelica, contro l'*episteme*, il sapere teoretico-scientifico, non ha tenuto sufficientemente conto di quella relazione con l'altro-di-sé, costituito del corpo emozionale, che la nuova filosofia pratica doveva riuscire a includere per farsi valere contro la ragione positivista. Specificamente per quanto riguarda l'*Anerkennungsphilosophie* di Honneth se ne potrebbe dunque concludere "che se da un punto di vista antropologico l'idea di applicare la categoria del riconoscimento anche alla relazione verticale al corpo, rappresenta una novità rispetto al periodo storico-filosofico precedente, da un punto di vista epistemologico la teoria del riconoscimento è però ancora condizionata dalla scoperta fondamentale del movimento della *Rehabilitierung*, vale a dire la categoria della razionalità comunicativa"⁹.

¹ Cfr. G. Calogero, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967

² Platone, *Fedro*, 265d

³ Platone, *Sofista*, 253d

⁴ Ibidem

⁵ Cfr. B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli, pp. 57-72.

⁶ Per uno sguardo complessivo sull'opera di J. Lacan cfr. D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁷ Ivi, p. 42.

⁸ Mi permetto di rinviare su ciò al mio saggio, *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «post filosofie», numero dedicato a *Riconoscimento, dialettica e fenomenologia a duecent'anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, gennaio-dicembre 2007, pp. 47-70. Ma su questo tema cfr. anche L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, tr.it. e intr.a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 288 sgg. Ed ancor prima dello stesso autore, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegel in Jena*, in Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., p. 159 sgg.,

⁹ V. Santoro, *Filosofia pratica e storia*, Pensamultimedia, Lecce 2007, p. 194.