

Esperienza e logica del riconoscimento in Hegel. Una visione aporetica.

di Carla Maria Fabiani¹

abstract

The aim of this paper is to focus on some unsettled aspects of Hegel's theory of Recognition, with particular reference to the analysis of its internal consistency. It is a widespread view that Hegelian *Anerkennung* is an experience of conscience which is intended to overcome the theoretical framework of Kant and Fichte. The question is whether Hegel provides an alternative to the metaphysics, and, in this view, the theory of Recognition plays a crucial role. However, not always Recognition is in operation.

[Filosofia morale, Filosofia Politica]

§1. Premessa

In questo lavoro ci proponiamo di evidenziare alcuni aspetti aporetici intorno a un tema oggi quanto mai pervasivo nella letteratura critica hegeliana. È a tutti nota la riabilitazione del *Riconoscimento*, e soprattutto della *Lotta*, messa in atto da A. Honneth², con intento etico-normativo dei conflitti sociali moderni, che segue a quella operata alla fine degli anni Settanta da L. Siep³, secondo la linea della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*⁴. In generale si ritiene che l'*Anerkennung* hegeliana sia un'esperienza di coscienza che segna il superamento della logica trascendentale di stampo kantiano e fichtiano⁵. La logica del *concetto* infatti intende riunificare le opposizioni non presentandosi perciò come forma propriamente sintetica del molteplice, così come si può intendere la funzione dell'Io penso kantiano. Il concetto si propone infatti come paradigma teorico e pratico alternativo a quello kant-fichtiano. Riprendendo l'opposizione fichtiana Io/non-Io, letta con la lente dell'assoluto schellinghiano (secondo il quale non sussiste differenza qualitativa fra Natura e Spirito essendo ciascuno contestualmente soggetto-oggetto/oggetto-soggetto ed essendoci fra i due termini una differenza piuttosto quantitativa che qualitativa), Hegel opera una sua originale rivisitazione della nozione di "esperienza di coscienza" esposta nella *Fenomenologia dello spirito*. La coscienza è sì presupposta alla scienza, ma non come suo *a priori*. La coscienza non è struttura cognitiva della soggettività. Viceversa, essa è posta storicamente e praticamente dall'attività dello spirito, il *Geist*, che si presenta in generale come "seconda natura" nei riguardi della vita biologica e animale dell'uomo. (Oggi si direbbe *bios* versus *zoè*). L'attività dello spirito – questa seconda natura antropomorfa – sorge 'nella' e non 'dalla' natura, e tuttavia da essa si autonomizza, producendo forme coscienziali specificamente antropomorfe, fino al sapere assoluto, totalmente libero dai limiti della natura e dalle dicotomie della coscienza. Hegel ritiene di aver individuato la linea logico-concettuale di autonomizzazione dello spirito dalla natura. Linea esposta dalla *scienza dell'esperienza della coscienza*, il cui *incipit* non a caso è proprio una esperienza, sebbene assai

¹Il lavoro che qui presentiamo è parte di una ricerca assai più ampia in corso di pubblicazione. cmfabiani@dialetticaefilosofia.it

² A. HONNETH, (1992), trad. it. C. Sandrelli, *La lotta per il riconoscimento*, Milano 2002; Id., (2001) *Il dolore dell'indeterminato, una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. A. Carnevale, Roma 2003

³ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg i Br 1979 (trad.it., a cura di V. Santoro, Lecce 2007)

⁴ M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. 1, 2, Rombach Freiburg 1971-1974.

⁵ Su questo punto cfr. L. SIEP, *Op. cit.*, pp. 69 e ss; R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 38 e ss.

elementare, di linguaggio e di riconoscimento. Ritiene poi di aver tracciato, sempre con la *Fenomenologia dello spirito* del 1807, un percorso pratico-conoscitivo che dalla “coscienza naturale” approda alla scienza. Scienza che per altro è il presupposto implicito della *Fenomenologia* (è il suo *in sé o per noi*) che viene giustificato nella sua validità epistemologica dalla effettiva rammemorazione del percorso di coscienza che appare nella storia. Possiamo cioè fare scienza (scrivere la scienza della logica) solo dopo aver ricordato il ciclo di esperienze di coscienza che ci hanno condotto al sapere assoluto. D'altra parte, l'esperienza del sapere assoluto si configura, rispetto alla scienza dell'esperienza della coscienza, come il punto di vista di chi racconta un cammino già fatto. La scrittura della *Fenomenologia* è presupposta perciò alla scrittura della *Scienza della logica*; tuttavia solo il superamento di attitudini coscienziali – cioè dicotomiche e ancora intrappolate nella natura – e con ciò il raggiungimento del sapere assoluto ci permettono di ricordare e scrivere l'intero ciclo fenomenologico. L'apparire (il rendersi manifeste) nella storia di esperienze di coscienza permette, nell'intento di Hegel, di non cadere in atteggiamenti metafisici: lo spirito è pienamente riconoscibile nel corso degli eventi storici. Le tappe del cammino di emancipazione dell'uomo da atteggiamenti legati al naturale fanno la storia umana, sono lo spirito. Inoltre, nessun dato estrinseco è surrettiziamente presupposto alla scienza logica: il presupposto fenomenologico infatti, alla fine della sua esposizione rammemorativa, si toglie, lasciando libero il sapere assoluto di autoesporsi in pure categorie logiche. Si intende, virtualmente libero di prescindere dalla sua propria storia.

Ci chiediamo allora se Hegel, nel suo intento di dialettizzare il fondamento della scienza logica, ricorrendo al *togliersi* del percorso fenomenologico, riesca a fornire un'alternativa valida al trascendentale e all'*a priori* kantiano, evitando però di ricadere in atteggiamenti metafisici⁶. In questo senso, l'esperienza coscienziale del riconoscimento diventa di primaria importanza: essa attiene squisitamente all'ambito fenomenologico, perché è un paradigma-movimento pratico-esperienziale. D'altra parte è un'esperienza che rende manifesto il concetto di *Geist*, spirito assoluto. Il concetto del riconoscimento infatti è espresso da Hegel con la classica proposizione chiasmatico-speculativa: “Io che è Noi e Noi che è Io”, possedendo una sua specifica valenza epistemologica: la circolarità e la logica del presupposto-posto⁷. È un principio pratico-morale, collocato nella modernità, la cui concreta applicazione costituisce la fondazione e la genesi delle istituzioni socio-politiche moderne (società civile e Stato)⁸. E ancora, l'*Anerkennung* è quel paradigma etico sul quale si forma, in età moderna, la soggettività *individuale* libera e autonoma, il soggetto morale kantiano radicalizzato da Hegel nella sua uscita da condizioni di minorità, nella sua emancipazione dalla paura di Dio, dell'oggetto e della natura⁹. E solo con il riconoscimento realizzato (*Anerkanntsein*¹⁰) il concetto di *spirito assoluto* è dato alla coscienza, venendosi a collocare in un contesto storico pienamente moderno.

Logica ed esperienza del riconoscimento farebbero perciò un tutt'uno, giustificando nel loro intimo apparentamento la corrispondenza dialettica fra *Fenomenologia* e *Scienza della Logica*.

Tuttavia non sempre il riconoscimento è operante. Pensiamo soprattutto al tema della plebe nella *Filosofia del diritto* ma anche a talune esperienze precoscienziali dell'*Antropologia* hegeliana. Queste ultime potrebbero infatti illuminare alcuni aspetti aporetici del riconoscimento interpersonale, e cioè il fatto che non sempre si è disposti a riconoscere l'altro fuori e dentro di noi, per ragioni che attengono alla particolare condizione morale e psicofisica di ciascuno, all'individualità-irriducibilità e immediatezza con la quale si presenta, secondo Hegel, l'*anima* dell'uomo¹¹.

⁶ Su questo punto *cfr.*, L. Cortella, *Autocritica del moderno*, Padova 2002.

⁷ *Cfr.*, T. Rockmore, *Hegel's circular epistemology*, Bloomington 1986 e R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino 2004.

⁸ È questa la tesi principale del testo citato *supra* di L. Siep.

⁹ *Cfr.* F. Valentini, *Soluzioni hegeliane*, Milano 2001.

¹⁰ Su questo si veda l'intero testo di R. R. Williams, *Hegel's Ethic's of Recognition*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1997.

¹¹ Su questo *cfr.* C. M. Fabiani, *Anima corpo follia: la „scoperta“ dell'inconscio nell'Antropologia di Hegel*, in *Libertà: Ragione e corpo*, a c. di V. Cesarone, Messaggero, Padova 2006, pp. 269-284.

In questa sede tuttavia ci soffermeremo sul primo tema, di carattere etico-politico, chiedendoci se la tematica del riconoscimento abbia una sua inattaccabile coerenza interna, oppure sia fonte di aporie o meglio inaspettate aperture della sistematica hegeliana.

§2. La logica del Riconoscimento

Vediamo come si realizza il riconoscimento in alcuni testi hegeliani¹².

Esso ricopre innanzitutto due dimensioni antropologiche della soggettività, dove il soggetto del riconoscimento è qui sostanzialmente la *Begierde*, l'appetito-desiderio: «L'Io (umano) è l'Io di un – o del – Desiderio.»¹³

Ora, tale soggetto squisitamente antropologico, nel senso di non ancora storicizzato, che è l'*autocoscienza*, è costituito da una *Doppelsinnigkeit*¹⁴, ossia, letteralmente, dall'incrocio di due distinte dimensioni dell'*Anerkennung*: la dimensione propriamente *intersoggettiva* od orizzontale (da cui far derivare l'etico o l'esteriorizzazione del *Selbst - ausser sich* - e soprattutto l'etico moderno, cioè in sostanza una forma di socializzazione che non annulli il singolo, l'altro); e la dimensione *intrasoggettiva* o verticale del riconoscimento (da cui far derivare processi di interiorizzazione del *Selbst - in sich* - in cui la singolarità-irriducibilità dell'individuo a un altro è e resta insuperabile). L'incrocio di queste due dimensioni della soggettività¹⁵ può dar luogo a circoli virtuosi ma anche a circoli fortemente viziosi. Il punto d'approdo storico o la felice conclusione di questa complessa struttura antropologica del soggetto (cioè della *Begierde*) è il *Geist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*. In questo chiasmo manteniamo il “doppiosenso” antropologico di cui sopra (la *Doppelsinnigkeit*) – le due dimensioni – ma per così dire ci sporchiamo finalmente le mani con la storia (la storia presente, *Gegenwart*) e siamo quindi *Geist*, non più solo *Begierde*. Siamo uomini che portano ad effetto la storia e non più solo uomini “ricchi di bisogni”¹⁶.

¹² Abbreviazioni delle opere hegeliane citate nel testo: *Werke in zwanzig Bände*, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 Bd.e, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970 (1986), indicate con [W] e il numero del volume; *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft-Hegel-Archiv Bochum, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bd.e, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 e ss., indicate con [GW] e il numero del volume; *Jenenser Realphilosophie II: Philosophie des Geistes (1805-06)*, in *Jenaer Systementwürfe III, G. W.*, vol. VIII, hrsg. Von R.P. Horstmann, F. Meiner, Hamburg, 1976, trad. it., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, 1984 (1971)[J.R.P.II]; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), con le *Aggiunte*, in *W*, Bd. VIII, trad. it. in tre voll. (a cura di V. Verra et alii), Torino 1981 e ss., indicata con [Enz.] a seguire il numero del paragrafo seguito da A per *Anmerkung* e Z per *Zusatz*; *Phänomenologie des Geistes*, in *W*, Bd. III, pp. 11- 591, trad. it., E. De Negri, in 2 voll. Firenze (1933-36) 1973², indicata con [Phän]; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *W*, Bd. VII, trad. it. a cura di G. Marini, con le *Aggiunte* di E. Gans tradotte da B. Henry, Roma-Bari 2001, indicata con [Rph.] e il numero del paragrafo con A (Annotazione) o con Z (Aggiunta). Là dove previsto verrà segnalata prima la pagina tedesca e poi quella della rispettiva traduzione italiana.

¹³ È il soggetto kojèviano del desiderio-del-desiderio che materialmente dà avvio alla lotta per il riconoscimento, alla quale seguirà l'asimmetria fra servo/padrone. Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. di G. F. Frigo, Milano 1996, p. 18.

¹⁴ «Il doppiosenso [*Doppelsinnigkeit*] del distinto sta nell'essenza dell'autocoscienza, essenza per cui l'autocoscienza è infinitamente e immediatamente il contrario della determinatezza nella quale è posta. L'estrinsecazione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione [*Verdopplung*]ci presenta il movimento del *riconoscere* [*Anerkennens*].» (*Phän.*, 144-45; I vol. 153).

¹⁵ «L'autocoscienza è *in e per sé* in quanto e perché essa è *in e per sé* per un'altra; ossia essa è soltanto come qualcosa di riconosciuto [*als ein Anerkanntes*]. Il concetto di questa sua unità nella sua duplicazione [*Verdopplung*], ossia il concetto dell'infinità realizzantesi nell'autocoscienza, è un intreccio [*Verschränkung*] multilaterale e polisenso [...].» (*Ibidem*).

¹⁶ La struttura antropologica della *Begierde* corrisponde esattamente alla “rappresentazione concreta di Uomo” che compare per la prima volta – dice Hegel – nel *System der Bedürfnisse*, nel sistema dei bisogni (cfr. *Rph.* § 183 e ss.). Sarebbe questo l'uomo “ricco di bisogni” ripreso poi da K. Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma 1974, p. 233). Tuttavia, per Hegel, l'autentica soggettività non si riduce al mero bisogno-desiderio-appagamento, (all'essere umano in quanto *ente generico non alienato*), ma proprio al movimento di alienazione-esteriorizzazione [*Entäusserung*] di sé nell'altro, che può anche andare incontro a esiti estraniati, [*Entfremdung*], da cui il Sé [*Selbst*] non torna più indietro (*in sich*): si rimane soggetti alienati, estraniati, dimidiati o disgregati, addirittura schizofrenici. Ritornare in sé dall'altro è tuttavia il movimento

L'Essere-per-Sé nega gli Altri; ma *essere* per Sé è essere anche per gli Altri. Dunque, negando l'Altro, esso nega se stesso. [...] Negazione dell'Altro. (Non è assoluta. Non è l'Altro a essere negato, ma la sua posizione all'inizio del movimento dialettico, in cui esso è puro Essere-per-Sé) [...] Il movimento dialettico è duplice; è una interazione. È l'uomo sociale, storico.¹⁷

Ricordiamo l'analogo *sillogismo* di Jena: « [...] ognuno ha come *scopo* quello di intuire sé nell'altro; ognuno è il sillogismo, del quale un estremo è fuori di lui (tolto nell'altro) ed ognuno è in sé — ma i due io, quello in me e quello tolto nell'altro, sono il medesimo.»¹⁸ Proviamo a rappresentare il sillogismo come segue:

$$\langle \{ [IO=(io=io)]=[ALTRO=(io\neq io)] \} = \{ [ALTRO=(altro=altro)]=[IO=(altro\neq altro)] \} \rangle = \langle \{ IO=ALTRO \} = \{ ALTRO=IO \} \rangle$$

Tale formalizzazione ha il solo scopo di rendere immediatamente fruibile e visibile la forma chiasmatica (incrociata) del doppio sillogismo hegeliano, ovvero di quel sillogismo (un giudizio concettuale, che unisce e non divide particolare e universale) in cui soggetto e predicato sono perfettamente interscambiabili e in cui sembra non valere il principio di non contraddizione aristotelico. In questo caso, dice Hegel: ognuno è l'unione sillogistica di sé e dell'altro. Abbiamo cioè una quadruplicazione dei termini (un doppio giudizio incrociato): Io e Altro assumono contemporaneamente la funzione di soggetto e di predicato. Prima considerati dal punto di vista dell'Io (l'Io soggetto e l'Altro predicato) e poi considerati dal punto di vista dell'Altro (l'Altro soggetto e l'Io predicato). Il processo però è unitario e simultaneo. Io sono contemporaneamente dentro e fuori di me, identico e diverso, me e l'altro. Avviene così anche per l'Altro, che a sua volta è un Io. Io e Altro sono un Io particolare e, tramite mediazione sillogistica, un Io universale, cioè un Noi. Tutto questo è trattato sotto il profilo del giudizio morale espresso dal *Selbstbewusstsein* che, comunque si ponga nei confronti dell'alterità – sia riconoscendola che disconoscendola – incappa nella contraddizione di un giudizio autoreferenziale. Giudizio che, solo se riconosciuto come tale, si tramuta in sillogismo. In questo senso, la violazione del principio di non contraddizione appartiene non al sillogismo completo, ma a tale giudizio morale, unilaterale. Vediamo in che senso.

Il processo di identificazione di me con me [IO=(io=io)] si identifica con il processo di esteriorizzazione o togliimento di me nell'altro [ALTRO=(io≠io)]. E questo, per Hegel, avviene in forma sillogistica, cioè si esprime un giudizio morale che si scopre unilaterale e autocontraddittorio, in virtù del fatto che lo si enuncia con la tacita pretesa che venga recepito *tale e quale* da un altro. Ma ciò è impossibile, poiché l'identificazione di me con me (io=io) corrisponde alla mancata identificazione di me da parte dell'altro (io≠io): cioè, quello che l'altro toglie al mio io, giudicando a sua volta il mio giudizio, sono pur sempre io; ovvero, io mi identifico inevitabilmente con ciò che l'altro toglie al mio processo di identificazione, alla mia identità, al mio *puro* IO. Io mi identifico con il suo controgiudizio. Io enuncio la mia coincidenza con me affinché l'altro la recepisca (altrimenti tacerei); non posso perciò rifiutare il suo controenunciato – risultato di una sua libera interpretazione del mio – considerandolo falso; d'altra parte non posso pretendere che il suo controenunciato sia lo stesso del mio. Delle due l'una o lo accetto modificando il mio enunciato di partenza o non lo accetto e allora non esprimo alcun giudizio di identità su di me.

Inoltre, il movimento è reciproco o speculare; la stessa cosa avviene anche per l'altro, anche l'altro è un IO (anche l'altro è un sillogismo speculare al mio). Il sillogismo completo dunque sarebbe:

$$\{ [IO=(io=io)]=[ALTRO=(io\neq io)] \} = \{ [ALTRO=(altro=altro)]=[IO=(altro\neq altro)] \}.$$

fondante dello spirito hegeliano, del *Geist*, il quale è soggetto saldo e intero proprio in virtù di questa sua virtuosa e ben riuscita circolarità.

¹⁷ Kojève, *Op. cit.*, p. 65.

¹⁸ *JRPII*, p. 220; p.104

La specularità dell'identità sillogistica sta nel fatto che anche l'ALTRO è IO (dal suo punto di vista) ed IO sono ALTRO (per lui). Inoltre, anche l'ALTRO attraversa un processo di identificazione di sé con sé tolto virtualmente da me. La prima parte dell'identità (in graffa) sarebbe IO, la seconda (in graffa) ALTRO. Ma, vige perfetta scambiabilità-sincronicità fra le due parti in parentesi graffa: cioè l'una è immediatamente l'altra e viceversa. L'IO non sono più io in quanto "me medesimo" e così l'ALTRO non è più solo l'altro da me medesimo. L'IO e l'ALTRO sono tali in sé e per sé, valgono come principi ontologici autonomi l'uno dall'altro; eppure, secondo Hegel, tale autosufficienza ontologica è alterata e/o alterabile, proprio nella misura in cui l'intercoscienzialità si interseca con l'intra-coscienzialità: allorquando tale intersezione (sillogistico-chiasmatica) rompe l'indipendenza delle due coscienze in questione, esse si tramutano in soggetti relazionali o spirituali. L'alterazione della tautologia "IO=IO" produce allora il *Selbst*, l'autentica soggettività.

Il chiasmo sarebbe perciò:

{[IO=ALTRO]=[ALTRO=IO]}=[IO=ALTRO].

Risolvendosi in un'identità paradossale fra IO e ALTRO. Che deriva dall'intera mediazione sillogistica:

<{[IO=(io=io)]=[(ALTRO)=(io≠io)]} = {[ALTRO=(altro=altro)]=[IO=(altro≠altro)]}> = <{IO=ALTRO}={ALTRO=IO}> ovvero IO=ALTRO. E non più IO=IO.

Tutto il processo di identificazione di me con me (tra la prima parentesi graffa) che comprende anche il punto di vista dell'altro su di me, si identifica con il processo di identificazione dell'altro con sé (seconda graffa), che comprende anche il mio punto di vista su di lui. Perciò possiamo chiasmaticamente incrociare i due termini. Possiamo cioè incrociare i due punti di vista, i due giudizi: IO/ALTRO=ALTRO/IO. Possiamo alterare l'identità tautologico-solipsistica dell'IO=IO. Tale alterazione, come è evidente, non è priva di conseguenze sul piano ontologico: l'identità autocoscienziale non è mai data una volta per tutte. L'identità del *Selbstbewusstsein* non può essere definitivamente sostanzializzata o fissata una volta per tutte. Essa non dipende solo da me o meglio dipende da come la mia attività intracosciente, si viene a incrociare (o meno) con quella altrui. Potremmo, da qui, intravedere una forte instabilità ontologica dell'*egoità*, cioè dell'identità sostanzializzata o ridotta a mera tautologia dell'IO=IO, a mera autoreferenzialità.

Tutto questo, dal punto di vista logico-linguistico – siamo sul piano del giudizio espresso dall'autocoscienza su di sé e sull'altro – corrisponde esattamente al movimento dell'*Anerkennung*, punto di vista pratico-esperienziale; corrisponde cioè al fatto pratico che la formazione della soggettività, secondo Hegel, avviene a partire da processi di identificazione di sé con sé che *inevitabilmente* attraversano l'alterità esterna e/o interna. L'IO per diventare se stesso (*Selbst*) attraversa un'alterità che non lo lascia però tale quale come al punto di partenza¹⁹.

Con il riconoscimento passiamo dal piano del giudizio-sillogismo al piano del fare, ma le coordinate rimangono le stesse.

Le diverse modalità con le quali si realizza o meno nella storia il riconoscimento, non vengono però sempre collocate da Hegel in età moderna, ossia possono anche essere il portato di sistemi sociali premoderni, dove i rapporti sociali fra gli uomini si basano su rapporti di dipendenza personale (si pensi alla dialettica *Signoria-Servitù*), quindi sulla mancanza di libertà individuale e di riconoscimento 'alla pari'. Il riconoscimento c'è ma è *dispari*, asimmetrico.

Tuttavia, situazioni premoderne – e questo è il punto – possono ripresentarsi pesantemente nella modernità, la quale, da questo punto di vista, si caratterizza come un'età costantemente impegnata nell'affermazione di *libertà individuali alla pari*.

Le ragioni per le quali oggi si riprende con una certa insistenza il tema del riconoscimento in Hegel sono dovute evidentemente al fatto che, proprio in Hegel, la tematica del soggetto, il *Geist*, si

¹⁹ Cfr. R.Finelli, *Un parricidio mancato*, cit.

struttura sul movimento antropologico dell'*Anerkennung*²⁰: il *soggetto* è saldo nella misura in cui è attraversato dall'alterità, in condizioni di massima reciprocità, senza che la sua identità venga materialmente soppressa; al contrario, il *soggetto* vacilla o tramonta definitivamente quando la sua irriducibilità ad altro viene tradita, per es., da una mancanza di reciprocità (*Signore-Servo*) oppure dal rifiuto di riconoscimento da parte dell'altro (il "cuore duro" dell'*anima bella*) o dall'esclusione materiale e culturale da processi di socializzazione (la *plebe* nella *Filosofia del diritto*). La crisi della soggettività moderna si presenta in sostanza come crisi di riconoscimento.

§3. L'*Anerkennung* tra moderno e premoderno

L'*Anerkennung* è per lo più intesa come principio pratico-morale nato sul terreno dell'età moderna in base al quale l'*individuo*²¹ è a pieno titolo il centro motore dell'etico, ovvero è principio di realtà e di formazione del tessuto sociale e politico della *bürgerliche Gesellschaft* e dello Stato politico. Libertà individuale riconosciuta universalmente-reciprocamente. L'*alterità* non è mai espunta, ma costitutiva del movimento del riconoscersi. La *mediazione* costituisce la trama logica che connette particolare e universale non come due termini separati, ma come due direzioni convergenti nell'*individuale*. La mediazione costituzionale fra i diversi *poteri* – l'organismo dello Stato della *Rechtsphilosophie*²² –, connessi all'interno dell'assemblea legislativa non come *membra disiecta*, ma come i diversi organi della medesima unità individuale. E questa unità è la forma nazionale dello Stato moderno-hegeliano o la veste squisitamente etico-politica dell'*Anerkennung*.

Pensiamo anche alla mediazione, in ambito civile, fra individuo *tout court* e *Stände* (ordini, ceti) o corporazioni civili: "masse universali", nelle quali gli individui stanno come nella loro seconda famiglia. L'appartenenza al ceto-ordine, per l'individuo, è mediata dall'arbitrio (in Occidente); altrimenti avremmo una casta e non uno *Stand*²³. Si pone di conseguenza il problema squisitamente politico dei ceti [*Stände*] nella sistematica hegeliana: da più parti si ritiene che la *Costituzione per ordini* sia solo la punta emersa di una più intima aporia²⁴ che inficia gran parte dell'architettura statale hegeliana. Cioè, in sostanza, si ritiene che il modello di Stato hegeliano sia inutilizzabile e al dunque povero di sviluppi teorici e pratici, nella modernità, proprio in quanto esso è invece affetto da una stridente giustapposizione di tempo moderno e tempo premoderno²⁵.

Noi non neghiamo l'aporia. Riconosciamo che la difficoltà rilevata sia presente nei testi hegeliani in termini strettamente filosofico-politici e non possa essere aggirata da chi voglia leggere, oggi, quei testi, con spirito critico, soprattutto alla luce della riabilitazione operata, per es., da un Axel Honneth.

²⁰ "Some of Hegel's thematic concepts are spirit (*Geist*), freedom, master/slave, and ethical life (*Sittlichkeit*). Recognition (*Anerkennung*) is an operative concept used by Hegel to show and develop his thematic concepts. Thus in his *Phenomenology of Spirit*, spirit originates in reciprocal recognition. Master/slave represent only the particular shape of unequal recognition and fail to exhaust the possibilities inherent in the concept." (R. R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, UCP, Berkeley/Los Angeles/London 1997, p.1n).

²¹ Dove si trova l'*individuo* nella sistematica hegeliana – ci potremmo chiedere: nella famiglia; o meglio, esso sorge quando *esce* dalla famiglia, cioè quando si emancipa dalla famiglia d'origine. In questo senso, quando Hegel dice che l'istituto della famiglia deve autodissolversi, si riferisce proprio alla sua funzione prettamente moderno-borghese di concepire non solo figli, ma figli in quanto individui autonomi e, di conseguenza, capaci di rompere ogni legame familiare d'origine. *Cfr.* § 238 *Rph.*

²² Lo Stato è l'intero civile che si organizza e sistema "in sé" e "per la coscienza", secondo una mediazione costituzionale - «Questo organismo è la costituzione politica» (*Rph* § 269) - che avviene tutta tramite l'azione del potere legislativo. In questo senso, la riproduzione dell'organismo civile è la riproduzione dello stesso ordinamento politico.

²³ *Cfr.* *Rph.* § 206 A e § 207 dove Hegel dice proprio «*anerkannt zu sein*» e «*die Rechtschaffenheit und die Standesehre*» riferendosi alla *mediazione* fra arbitrio individuale e appartenenza al ceto.

²⁴ Sull'emergere di aporie nella sistematica hegeliana dello spirito oggettivo *cfr.* M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundproblem und Struktur der Hegelschen «Rechtsphilosophie»*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1970.

²⁵ *Cfr.* R. Finelli, *Tra moderno e post moderno*, Lecce 2005, p. 335-6.

Già nel 1843, il giovane Marx aveva – anche se in modo a sua volta fortemente aporetico – rilevato nello Stato hegeliano questa sorta di innesto di premodernità in un contesto affatto moderno. Marx parlava, a questo proposito, di un *ibrido* o del “ferro di legno”²⁶ a cui riduceva il sistema della rappresentanza per ceti della monarchia ereditario-costituzionale hegeliana.

E tuttavia, a nostro parere, Hegel ha ben presente non solo la distinzione economico-politica fra premoderno e moderno²⁷, ma vede bene anche la possibilità che la premodernità permanga o si riproponga in contesti in cui credevamo fosse destinata a scomparire del tutto. Cioè, a nostro avviso, vede la possibilità di mancati riconoscimenti, riconoscimenti asimmetrici – quindi la riproposizione di rapporti pregiuridici (stato di natura) ovvero di rapporti signoria/servitù – sia all’interno dello Stato-nazione sia nel rapporto internazionale fra Stati. Pensiamo, da una parte, al rigetto hegeliano della concezione disgregatrice del *Volk* se inteso come *moltitudine, oi polloi, i molti, i singoli, ecc.*: ciò darebbe luogo a una forma democratica di governo degenerata in olocrazia²⁸. La forma di Stato che Hegel ha invece in mente, come luogo moderno privilegiato del riconoscimento, è un tessuto di mediazioni fra “totalità parziali” e non fra singoli *ut sic*. In altre parole, il popolo in quanto “i molti” non garantirebbe la praticabilità politica e istituzionalizzata dell’*Anerkennung* (principio dell’eticità moderna), che invece si realizzerebbe meglio tramite il bicameralismo-cetuale della monarchia ereditario-costituzionale prospettata da Hegel.

D’altra parte, per quanto riguarda il rapporto fra Stati, Hegel si accorge della riproposizione di modalità pregiuridiche – ovvero premoderne – proprio nell’ambito dei rapporti internazionali: lo stato di natura esiste, secondo Hegel, nella misura in cui esistono condizioni di impraticabilità dell’*Anerkennung*. Lo stato di natura, perciò, non esiste *come tale*, come condizione presociale, di assoluta assenza del diritto, della norma, ma come: i) lotta per il riconoscimento a cui seguono rapporti premoderni di signoria/servitù, o in generale come ii) impraticabilità dell’*Anerkennung*.

In entrambi i casi, a nostro avviso, lo stato di natura viene a corrispondere alla premodernità.

Per ciò che riguarda invece il livello più propriamente *intrasoggettivo* (autocoscienziale, verticale) del riconoscimento, nella modernità, esso è affidato da Hegel all’*Anschauung*, proprio all’intuizione. Pensiamo al “male e il suo perdono” del sesto capitolo della *Fenomenologia*: l’Io intuisce la sua dualità e continuità con l’altro. Intuisce cioè la contraddizione in cui incappa un giudizio solipsistico, autoreferenziale, espresso sul proprio agire morale.

Il sì della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto *esserci*, è l’*esserci* dell’*Io* esteso fino alla dualità [*Zweiheit*], Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione [*Entäußerung*] e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; – è il Dio apparente in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere [*das reine Wissen*]²⁹.

²⁶ «Il rapporto razionale, il *sillogismo* sembra dunque che sia completo. Il potere legislativo, il medio, è un *mixtum compositum* di entrambi gli estremi, del principio sovrano e della società civile; della singolarità empirica e dell’universalità empirica, del soggetto e del predicato. Hegel concepisce in generale il *sillogismo* in quanto medio, come un *Mixtum Compositum*. Si può dire che nel suo sviluppo del sillogismo razionale diviene manifesta tutta la trascendenza e il mistico dualismo del suo sistema. Il medio è il ferro di legno [*das hölzerne Eisen*], l’opposizione resa occulta fra universalità e singolarità.» K. MARX, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad., cura e commento di R. Finelli e F.S. Trincia, Roma 1983, pp. 165-166. Da ora in poi citata come *Kritik*.

²⁷ Per es., fra *die Armut* ossia povertà *tout court* e *der Pöbel* ovvero “povertà sentita come ingiusta”; oppure fra *der Kampf um Anerkennung* e *Anerkanntsein*. Ma di questo vedi *infra*.

²⁸ Olocrazia o governo della plebe, dove quest’ultima però non è da intendersi nel senso della *plebe* moderna, ma classico-antico o nel senso dispregiativo di volgo. Possiamo qui solo accennare al fatto che l’uso del termine *Pöbel* in Hegel indica la figura moderna (inglese e francese) della plebe; l’uso invece latino di *plebs*, indica la plebe romana classica.

²⁹ *Phän*, Bd. III p. 493; v. II p. 196. L’andamento cristiano del testo è evidente. Anche se Hegel però demitizza il male assoluto: “le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciare cicatrici”. Cfr. su ciò l’*Aggiunta 3* al §24 di *Enz.*, dove Hegel rilegge filosoficamente il “mito mosaico del peccato originale”. Su questo cfr., C. M. Fabiani, *Il peccato originale della libertà. Un percorso hegeliano sulla natura umana*, in M. Signore (a c. di), *Libertà e determinismo. Un rapporto problematico*, PensaMultimedia, Lecce 2008, pp. 55-76

Ciò non toglie che tale presa di coscienza da parte del soggetto possa anche non verificarsi. L'immediatezza dell'intuizione non garantisce intersoggettività. La soggettività *interiorizza* l'alterità (è questo il principio dell'*Insichsein*), restituendone all'esterno il riconoscimento o il misconoscimento. Questo per dire che moralità ed eticità in Hegel sono tenute fortemente e problematicamente assieme proprio dal movimento dell'*Anerkennung*³⁰.

La direzione del movimento del riconoscersi non è lineare, e nemmeno biunivoca; essa è l'incrocio di due diverse direzioni: quella dell'intersoggettività (orizzontale) e quella dell'intrasoggettività (verticale). Il soggetto moderno che scaturisce dall'*Anerkennung* è perciò un soggetto costantemente impegnato in processi di identificazione di sé con sé che solo apparentemente hanno un esito di staticità e di chiusura. *Individuazione* e *socializzazione* non sono mai tenute separate e soprattutto mai è garantito – né sul piano logico né sul piano storico – il loro equilibrio reciproco.

§4. L'*Anerkennung* come esperienza di lotta e di perdono

Negli scritti sulla filosofia dello spirito di Jena che precedono la *Fenomenologia, der Kampf um Anerkennung* (o lotta per la vita o la morte), si presenta in sostituzione della nozione di *stato di natura*, il cui uso è fortemente criticato da Hegel, anzitutto perché lo stato di natura, dal punto di vista logico, presuppone surrettiziamente lo stato di diritto³¹.

In quei testi, al posto dello stato di natura abbiamo una lotta fra „capifamiglia“ (o capibanda o capitribù)³² in un contesto sociale in cui – almeno virtualmente – sia assente il mercato e la proprietà privata della terra. Siamo nella premodernità: l'individuo non è riconosciuto giuridicamente come *persona*. I soggetti che si confrontano per essere riconosciuti (ognuno a scapito dell'altro), sono figure sociali che appartengono a sistemi di produzione rusticamente patriarcali e preindustriali. La lotta ingaggiata è finalizzata al riconoscimento del *possessore* di terra in stabile *proprietario*: le modalità della lotta hanno però come scopo l'eliminazione violenta dell'altro. Il riconoscimento reciproco così non si realizza. Non si perviene a un ordinamento giuridico e giuspolitico che *garantisca* a tutti la stabilità della proprietà privata della terra: affinché vi sia proprietà privata, dietro ai contendenti deve già esserci un barlume di giuridicità istituzionalizzata. Cioè, alle loro spalle deve già esserci un terzo, che sia fuori della lotta, e in cui essi siano ricompresi, eventualmente anche a loro insaputa o contro la loro esplicita volontà. Esso è il *Volksgeist*, il “grande individuo” o l'opera etica dello spirito o “seconda natura”. Ma è anche il tiranno che, con l'uso della forza, dà origine all'unità statale.

La “lotta per il riconoscimento” (quella che nella *Fenomenologia* dà luogo a *Signore/Servo*) assume una valenza etica e antropologica di più ampio respiro e originaria, pur rimanendo espressione di contesti economico-politici premoderni. Essa fonda storicamente il rapporto di *dominio* fra esseri umani che entrano nella storia *non* come tali – cioè come *uomini eguali per natura* – ma come individui potenzialmente *dispari*: servi o padroni.

³⁰ Cfr., fra gli altri: M. Moneti, *Moralità e soggetto in Hegel*, Pisa 1996, soprattutto alle pp. 381 e ss. «[...] gli individui umani, ancorché finiti, sono pure sempre *soggetti*, e questo li pone in una relazione anche *interiore*, immanente, con il Soggetto che si manifesta nella storia. E ciò in più sensi. [...] Questo tribunale interiore è un frammento di assoluto; esso resiste alla propria dissoluzione nel fiume impetuoso della storia, la cui direzione sfugge alla volontà e al sapere degli uomini.» (Moneti, *Op. cit.* pp. 470 e ss.); F. Valentini, *L'uomo è quel che fa*, in “Pólemos”, Anno I, Febbraio 2006, Stamen Roma, p. 22: «Si può dunque parlare di “individualismo” hegeliano, ma in un senso affatto particolare. Anzitutto è individualismo dell'opera e non dell'individuo. [...] Quest'opera tuttavia si emancipa dall'agente per diventare opera di tutti e di ciascuno o Cosa stessa [...]. E tuttavia, malgrado questo movimento che sfugge al mio controllo e alla mia intenzione, io rimango responsabile della mia opera.»

³¹ Significativamente già nella nona tesi della *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801), Hegel affermava: «*Status naturae non est iniustus et eam ob causam ex illo exeundum.*» (W., II, p. 530). Per il commento cfr. F. Chierighin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Trento 1980, p. 101 e ss.

³² Su ciò si veda: G. Planty-Bonjour, *Introduction a Hegel, La première philosophie de l'esprit (Jéna 1803-04)*, Paris 1969, pp.40 e ss

Senza questa lotta a morte di puro prestigio, non ci sarebbero mai stati esseri umani sulla terra.³³ Detto altrimenti, allo stato nascente, l'uomo non è mai semplicemente uomo. Sempre, necessariamente ed essenzialmente, egli è o Signore o Servo.³⁴

Da qui prende poi le mosse la concezione emancipatrice del *lavoro* (affidata al servo) che avrà effetti visibili anche e soprattutto nella modernità³⁵.

Dunque, l'avvenire e la Storia non appartengono al Signore guerriero che o muore o si mantiene indefinitamente nell'identità con se stesso, bensì al Servo lavoratore.³⁶

Kojève attribuisce un potere fortemente liberatorio all'attività lavorativa: *die Arbeit* è l'autentica *Befreiung*. La soggettività moderna – l'uomo integrale e libero – sorge con e nel lavoro, a partire dal lavoro del servo, figura premoderna e non-riconosciuta e tuttavia anticipatrice, proprio nella sua attività, di moderni e pieni riconoscimenti.

A nostro avviso, il tema del lavoro in Hegel non ha, e comunque non mantiene fino in fondo, un carattere *definitivamente* liberatorio: esso libera il soggetto da condizioni di dipendenza personale, lo libera dalla premodernità, e però non è la vera e autentica *liberazione*³⁷, la quale si realizza, per Hegel, su di un piano *culturale*³⁸, teoretico, filosofico-speculativo. Il mondo moderno – il mondo del lavoro, della ricchezza, del denaro – è e resta senz'altro un mondo estraniato e intimamente disgregato³⁹. La soggettività che scaturisce dalla modernità non sarà più sottomessa al signore, non avrà più paura della morte, dell'oggetto, di Dio; sarà emancipata da condizioni di minorità. Eppure sarà una soggettività sempre a rischio di estraniamento [*Entfremdung*] e perciò costantemente impegnata in processi di identificazione di sé con sé tramite *riconoscimento*, riconoscimento dell'altro in e fuori di sé.⁴⁰ È tale *alterità* a renderci individui e soggetti di riconoscimento, individui pratico-morali, *Geist*, cioè soggetti relazionali e non *anime belle*. L'alterità è costitutiva dell'essere umano, il quale è natura e spirito, sé e altro da sé, interno ed esterno⁴¹. E sebbene "Hegel, però, non am[i] il dualismo"⁴², a nostro avviso, non riesce a chiudere la Storia, cioè a risolvere definitivamente il *due*, perché non intende risolverlo *definitivamente*, così come invece sembra invece suggerire Kojève⁴³.

Prova ne è proprio l'ultima figura del sesto capitolo della *Fenomenologia*, dove la garanzia del riconoscimento è affidata all'*Anschauung*, cioè proprio all'intuizione – un fattore verticale e di immediatezza e non orizzontale e di mediazione del *Sé* – di chi prende coscienza della originaria e profonda dualità dell'Io e solo perciò perdona l'altro, cioè se stesso. Basta che una delle due autocoscienze *pronunci-enunci* il perdono affinché il riconoscimento sia valido e operante.

E tuttavia, le garanzie di riuscita non sono mai date a priori, così come non è escluso che il perdono possa anche non riuscire.

§5. Riconoscimento e *plebe*. Un caso di *forclusione sociale*

³³ Kojève, *Op. cit.*, p. 21

³⁴ *Ivi*, p. 22.

³⁵ In ogni caso, a nostro avviso, quando Hegel parla di "lotta" si riferisce sempre a contesti premoderni.

³⁶ Kojève, *Op. cit.*, p. 37.

³⁷ Su questo si veda più in generale: M. Moneti, *La nozione di lavoro in Hegel. Contenuti tematici e collocazione sistematica*, in «Verifiche», numero 1-2/3-4, anno XXIX, Trento 2000, pp.28-58 e 163-194.

³⁸ «La quale cultura è un progressivo allontanarsi dall'immediatezza, dalla fattualità, da ciò che comunemente chiamiamo "naturale"» (F. Valentini, *L'uomo è quel che fa*, in "Pólemos" Anno I- Febbraio 2006, Stamen Roma, p. 24.)

³⁹ Cfr. F. Valentini, *Soluzioni hegeliane*.

⁴⁰ Cfr. P. Vinci, *L'azione e il suo perdono*, in "Pólemos", *cit.*, pp. 42-43.

⁴¹ «L'animo dell'uomo e la natura sono il Proteo che continuamente si trasforma [*Das Gemüt des Menschen und die Natur sind der sich stets verwandelnde Proteus*] ed è una riflessione che viene molto naturale quella che le cose non sono in sé come si presentano in modo immediato.» *Enz.*, §28Z

⁴² Kojève, *Op. cit.*, p. 193.

⁴³ *Ibidem*.

Se la “lotta per il riconoscimento” non è, a nostro avviso, facilmente utilizzabile per spiegare i conflitti insiti nella modernità⁴⁴, l’*Anerkanntsein* – l’esser-riconosciuto – è invece il paradigma che dovrebbe regnare nella modernità. Dovrebbe. Ma come si presenta il conflitto in età moderna? E come si presenta la sua eventuale risoluzione? Il piano è strettamente politico ed economico-politico. Pensiamo soprattutto ai *Lineamenti* del 1821⁴⁵.

Abbiamo due ambiti politici ben distinti: quello nazionale-interno e quello internazionale-esterno. Nel primo, il conflitto o la possibilità di esso si manifesta come forza *sovversiva* dello Stato costituzionale: un elemento – una classe, un potere, ecc. – si erge a interprete *unico* dell’interesse generale della nazione, senza passare per la *mediazione* dell’assemblea legislativa e dell’annessa divisione costituzionale dei poteri. Lo Stato (quello Stato particolare) va così incontro al suo declino. L’organismo non regge all’imporsi di *una* funzione sulle altre. Il conflitto sovversivo non solo e non tanto impedisce il riconoscimento politico, piuttosto lo rifugge o lo combatte dall’interno. Esso annulla o rende vana la *Vermittlung* costituzionale, cioè proprio l’*Anerkanntsein* vigente.

Il secondo ambito è quello dello scacchiere internazionale del mondo, dove vediamo sorgere il problema della *guerra* ovvero di quello che Hegel – non senza una certa enfasi – considera da una parte come il necessario processo di formazione degli Stati moderni (essi sorgono, si formano e si stabilizzano tramite l’esercizio della violenza) e dall’altra come la prova dell’inagibilità pratica per ciascuno di essi dell’esercizio della propria sovranità particolare. Sebbene ciascuno Stato sia da considerarsi proprio come un *individuo* riconosciuto da tutti gli altri, all’atto pratico, tale riconoscimento reciproco non si realizza o almeno non si realizza stabilmente. La mondialità tende a metter in difficoltà la vita dello Stato-nazione; ovvero, lo stato di natura si manifesta proprio in ambito mondiale, nel rapporto conflittuale fra nazioni.

Le conseguenze insite in entrambi i casi lasciano ben intravedere tutte le debolezze proprie della forma nazionale di Stato, in sostituzione della quale, verosimilmente, Hegel non ne propone altre. Ciò che va evitato è un ritorno indietro, a condizioni politiche premoderne, cioè al cosiddetto stato di natura. Lo scenario tuttavia, per ciò che concerne il *futuro*, rimane totalmente incerto.

In questo contesto squisitamente moderno dell’*Anerkanntsein* (dove sussiste un mercato e un diritto nazionale e un mercato e un diritto internazionale), sorge il problema della *plebe* (*der Pöbel*). La sua genesi è strettamente economico-politica e il suo terreno è quello della *bürgerliche Gesellschaft*⁴⁶. Ora, la plebe non è *die Armut* – ma è disoccupazione tecnologica e “povertà sentita come ingiusta”: *der Pöbel* è neoformazione economico-sociale ben individuata da Hegel, che scaturisce sostanzialmente dalla sostituzione dell’uomo con la macchina nel processo lavorativo. Tale espulsione di masse di lavoratori di fabbrica dal processo produttivo (si ricordi la “bestia selvaggia” di Jena), ha una ricaduta più generale in termini sia di politica economica, sia di politica in senso stretto, sia, infine, in termini di riconoscimento. Rende impraticabile la stessa *Anerkennung*. Questa emorragia sociale è il segno di un sistema economico strutturalmente in disequilibrio, poiché tendenzialmente portato alla crescita produttiva del lavoro complessivo sociale ma, contemporaneamente, portato alla divaricazione distributiva della ricchezza prodotta (da una parte il *lusso* e dall’altra la *plebe*). Tutto questo provoca cicliche crisi settoriali sulle quali il governo non può non intervenire, con misure di prevenzione (soprattutto con un sistema di imposizione fiscale generalizzato, anche se tendenzialmente *invisibile*).

Il sorgere della *plebe* mette in crisi il sistema degli *Stände* ma anche il sistema *liberale* della ricchezza: essa è un elemento sovversivo in seno alla riconosciuta eticità dello Stato moderno

⁴⁴ Come invece sembra suggerire la riattualizzazione della *Filosofia del diritto* di Hegel operata da A. Honneth.

⁴⁵ Rinviando principalmente al testo di E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Milano 1988; a D. Losurdo, *Hegel e la liberà dei moderni*, Roma 1992, pp. 204 e ss., e al già citato Valentini, *Soluzioni hegeliane*. Per quanto riguarda la funzione dell’*Anerkanntsein* nei *Lineamenti* hegeliani si veda l’intero testo di R. R. Williams, *Hegel’s Ethics of Recognition*.

⁴⁶ Cfr., C. M. Fabiani e G. Forges Davanzati, *La teoria hegeliana dello sviluppo capitalistico. Miseria e lusso negli scritti di Jena, la “plebe” nei Lineamenti di filosofia del diritto*, in “SPE. Storia del pensiero economico”, anno IV, n. 1-2007, pp.5-26.

hegeliano. Se il punto di vista della plebe – il “negativo in generale” – dice Hegel, si costituisse a “ordine” nell’assemblea legislativa, la monarchia costituzionale-ereditaria e il sistema degli *Stände* andrebbero incontro al declino. Essa mette in crisi l’assunto smithiano della *mano invisibile*. E le misure di politica economica proposte da Hegel (carità, aumento dell’occasione di lavoro, colonizzazione sistematica di altre terre) lasciano il problema aperto poiché danno letteralmente luogo a un *cattivo infinito* (riproduzione *ad infinitum* del fenomeno della plebe: e cioè proprio ciò che volevasi evitare). Essa, infine, non partecipa dell’*Anerkanntsein*: la plebe è riprodotta come irriproducibile. Potremmo dire che essa rappresenta un caso di *forclusion*e in campo etico e sociale. Il riconoscimento le è precluso all’atto stesso del suo concepimento. Addirittura la plebe non parla, cioè non ha un linguaggio suo proprio; essa ha solo “il sentimento del torto” o dell’ingiustizia subita.

Da queste assai sintetiche considerazioni sulla plebe, possiamo tuttavia affermare che l’eticità moderna, in termini hegeliani, si presenta certamente tutta fondata sull’*Anerkennung*. E quindi lo Stato hegeliano è moderno, nella misura in cui realizza appieno il principio del riconoscimento: individuazione e socializzazione si incrociano sempre, determinando via via equilibri dinamici, cioè ponendo in essere soggettività antropologicamente appagate (in senso kojéviano) e capaci di incidere sulla *Gegenwart*. Tuttavia, l’esito a cui accenna il sorgere della *plebe* rende inefficace e ineffettuale proprio l’*Anerkennung*. La soggettività della *plebe* sembra proprio non emergere, almeno in termini politico-istituzionali. Essa rimanda problematicamente allo scacchiere internazionale del mondo (proprio con il *cattivo infinito* della colonizzazione). Lo Stato hegeliano perciò non è pienamente moderno: il principio dell’*Anerkennung* allora non funziona. Lo Stato non supera le aporie sorte in seno all’intelletto astratto della società civile e dell’economia politica classica. Si potrebbe però anche aggirare l’aporia che si manifesta nell’eticità politico-statuale hegeliana. Invece di considerare lo Stato hegeliano uno “Stato etico” – espressione che per altro Hegel non utilizza mai⁴⁷ – ovvero uno Stato a tutti i costi razionale, un “modello” di Stato, si potrebbe cogliere l’originalità della sua analisi politica nella capacità di comprendere bene il moderno e la centralità giocata in esso dall’*individuale* (per via di *distinzione* dal premoderno) e di vedere, contestualmente, l’aporia (il *cattivo infinito*) strutturale che lo contraddistingue. Se il giovane Marx andava dicendo che

Hegel non è da criticare perché descrive l’essenza dello Stato moderno, come essa è, ma perché egli presenta ciò che è, per l’*essenza dello Stato*. Il fatto che il razionale è reale, ha la sua prova proprio nella *contraddizione dell’irrazionale realtà* che in ogni luogo è l’opposto di ciò che essa asserisce ed asserisce l’opposto di ciò che essa è.⁴⁸

Il vecchio Hegel anticipatamente rispondeva

Così dunque questo trattato, in quanto contiene la scienza dello stato, dev’essere nient’altro che il tentativo *di comprendere e di esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale*. Come scritto filosofico esso non può far altro che essere lontanissimo dal dover costituire uno *stato come dev’essere*; l’insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo stato com’esso dev’essere, bensì piuttosto com’esso, l’universo etico, deve venir conosciuto.⁴⁹

In effetti, la plebe è un problema aperto in seno all’*Anerkanntsein*, ma non ci sembra possa essere considerata una *contraddizione*, ovvero una negazione determinata che si risolve in una presa di coscienza superiore, in un contesto più concreto, in questo caso nell’etico della polizia, della corporazione e dello Stato. La plebe – e qui Hegel è molto chiaro – è il “negativo in generale”, negazione astratta (il dire di no) verso il potere dello Stato. La plebe eventualmente rischia di diventare potere inorganico, informe, di massa, nei confronti del potere organico dello Stato. Essa è

⁴⁷ Cfr., C. M. Fabiani, *Su alcuni problemi d’interpretazione della critica di Marx a Hegel: la Kritik del 1843*, Rivista semestrale "DIRITTO E CULTURA" fascicolo 1-2/2002 pagg. 213-226.

⁴⁸ *Kritik*, p. 136.

⁴⁹ *Rph.*, *Vorrede*, p.25; p. 15.

popolo nel senso dispregiativo del termine: *oi polloi*, moltitudine, volgo, i *Lazzaroni partenopei*. La sua potenzialità politica ed etica non accenna nemmeno a formarsi: essa è quantità (*die Menge*) e non qualità. È l'elemento della società civile che rappresenta la sovversione ma sempre sotto traccia. Non è un soggetto di diritto (o addirittura una classe): gode del *Notrecht* riconosciute dall'alto perciò non risultato di una sua conquista⁵⁰.

Dunque, nonostante che Stato e società civile hegeliani siano configurati e strutturati sulla dinamica qualitativa del riconoscimento, sorge la plebe, da fattori economico-politici che creano inorganicità/disorganicità e mancanza di spirito, vuoti di riconoscimento.

Inoltre, Hegel non attribuisce alla plebe piena coscienza dell'aporia, essa ha solo "il sentimento del torto subito" e per di più non ha linguaggio proprio. Ci chiediamo allora come potrebbe essere riconosciuta la plebe, visto che l'*enunciare* il riconoscimento nel linguaggio (filosofico-politico) costituisce il fattore decisivo affinché sorga intersoggettività sul piano dello spirito soggettivo e oggettivo, sul piano cioè della coscienza umana individuale e della coscienza collettiva.

La plebe poi non ingaggia alcuna lotta per il riconoscimento. Hegel non la mette nelle condizioni di lottare. Questo dovrebbe farci riflettere sulla sua incompatibilità *ex-ante* con l'*Anerkennung* in quanto tale. In questo senso diciamo che la plebe è aporia e non propriamente contraddizione. In questo senso diciamo che essa è forclusa, cioè esclusa *ex-ante* e non invece esclusa dal riconoscimento. Certo, è Hegel che la pone in questi termini. Si potrebbe obiettare che, dopo di lui, un Marx lo abbia poi smentito. E quindi, sarebbe il sistema hegeliano, almeno all'altezza dello spirito oggettivo, a incorrere nell'aporia.

A nostro avviso, è invece degno di nota proprio il fatto che plebe e riconoscimento (come riconoscimento operante) siano compresenti e non si escludano a vicenda perché, aporeticamente, sono prodotti dallo stesso processo di socializzazione economico-politica che avviene tutta sul terreno del sistema dei bisogni, ma che acquisisce configurazione etico-politica con la mediazione delle corporazioni, della polizia, dei ceti. Una mediazione che lascia un residuo pseudonaturalistico e meccanicistico, non-spirituale (la bestia selvaggia di Jena, il mondo estraniato, il mondo liberale e inintenzionale della ricchezza, la mano invisibile, l'utile e la plebe), un'eccedenza che nell'ottica hegeliana è e resta un'irrazionalità, seppure mantenuta sotto controllo. Una serpe in seno del razionale e 'divino' Stato monarchico-costituzionale hegeliano. Il fatto è che Hegel mostra di esserne perfettamente e lucidamente consapevole. Una mancata *Aufhebung* – che non si realizza perché a monte non si pone alcuna contraddizione – si aggira nel sistema hegeliano.

Sta a noi eventualmente giudicare se sia un errore irreparabile ed esecrabile – l'ennesimo – della dialettica hegeliana o piuttosto se sia il frutto di una visione spietata eppure pienamente riuscita del processo di formazione delle società e degli Stati moderni.

⁵⁰ Cfr. D. Losurdo, *op. cit.*, p. 204 e ss.