

Riconoscimento e impossessamento del sé

di Roberto Finelli

I. I limiti del dialogo

Il riconoscere non deriva dal conoscere. Non è un ripresentarsi di un già conosciuto. Il riconoscere invece precede spesso il conoscere. Ne prescinde in ogni caso ed è radicalmente altro rispetto al conoscere.

Questo è l'esito più originale e caratterizzante, io credo, si possa estrarre, con la forzatura necessaria di una sintesi, dall'intero percorso di quella *Riabilitazione della filosofia pratica* che attraversa la cultura filosofica tedesca ormai da vari decenni. Ovvero la tesi che sostiene che nelle relazioni pratiche e intersoggettive che intercorrono tra gli esseri umani si dia un tipo di legalità strutturale, di razionalità – di *phrónesis* per usare il termine aristotelico – autonoma e d'altro genere rispetto a quella diversa tipologia di razionalità, nel lessico platonico-aristotelico definita come *epistème*, che costruisce ordine e legalità lungo l'asse teoretico-conoscitivo soggetto-oggetto. Ciò a muovere dal convincimento che nella relazione soggetto-soggetto/i entrino in gioco bisogni, finalità, procedure, figure dell'autocoscienza e dell'identità personale, profondamente diverse da quelle che regolano la relazione conoscitiva soggetto-oggetto. E che nella natura profonda, e non dichiarata, di quest'ultima – secondo la critica antipositivistica e antiscientifica che percorre larga parte della filosofia tedesca del Novecento, dall'ontologia esistenziale di Heidegger alla sociologia critica della Scuola di Francoforte – giaccia una pressoché inevitabile esposizione a un dispositivo di dominio e di gestione essenzialmente strumentale-manipolativa del mondo ontico.

Ma possiamo lasciare fuori dal discorso, per lo scopo che mi propongo con questo intervento, la versione *ontologica* della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* istituita da Martin Heidegger. La caratterizzazione dell'essere umano primariamente come cura, come situazione emotiva e come comprensione, di contro a una relazione soggetto-oggetto basata sulla semplice-presenza e su un conoscere solo rappresentativo, è infatti piegata e deformata, nella mia visione, dal peso arcaico dell'*Essere*, quale

categoria estenuata e superata dell'antico, che il filosofo della foresta nera non ha avuto timore invece di riproporre nella sua interpretazione critica della modernità. Quella heideggeriana è stata cioè una valorizzazione dell'*esistenziale-pratico* di contro al *teoretico-speculativo* troppo gravata dall'ipostasi arcaica dell'*Essere* e dalla concezione della verità come di-svelamento, come *alétheia*, perché la sua proposta possa essere veramente utile in una disarticolazione critica della modernità.

Quello che qui preme considerare, nell'ambito più generale della *Riabilitazione della filosofia pratica*, è invece la concezione della prassi come non istituita sulla differenza ontologica tra Esserci ed Essere, bensì intesa come agire comunicativo, come discorsività pubblica istituita sul riconoscimento reciproco dei diversi interlocutori e valorizzata anch'essa di contro a una prassi concepita solo come tecnica e agire lavorativo, che rinviano a loro volta a un conoscere solo scientifico-oggettivante.

Considerata da tale punto di vista – e ovviamente muovendo in primo luogo dall'etica del discorso di Jürgen Habermas e dell'impianto normativo a essa connesso – si può ben dire, io credo, che una buona parte della cultura della *Rehabilitierung* degli ultimi decenni abbia ruotato intorno alla riproposizione del dilemma e del dramma antico che s'è consumato tra Socrate e Platone, attorno al confronto e alla contrapposizione tra «dialogo» e «logos»¹.

Ovvero da un lato la civiltà socratica del dialogo, che, non del singolo *logos*, bensì dello scambio e del confronto tra i *logoi*, aveva fatto il valore gnoseologico ed etico supremo, la regola aurea dell'agire sociale e civile. Dall'altro la civiltà platonica che invece aveva opposto al dialogo la competenza e la supremazia del *logos* e della conoscenza delle idee. Da un lato una concezione della filosofia come democrazia, cioè come pensiero pubblico e plurale, dall'altro una visione *basileica*, regale, della filosofia, come comando dei pochi illuminati sui molti.

Dialogo contro *logos* insomma, etica contro competenza e tecnica, verità della *polis* contro verità del *sophòs*, *phrònesis* contro *epistème*, in una opposizione di paradigmi che trova la sua coniugazione più moderna e attuale nella pragmatica della comunicazione di Apel e nell'etica del discorso di Habermas, dove appunto è il riconoscere, quale insieme dei diritti e dei doveri già da sempre impliciti e presenti nell'atto del comunicare e del dialogare, che si fa orizzonte insuperabile e cornice di possibilità del conoscere.

Ma è proprio tale riattualizzazione del confronto antico tra *dialogo* e *logos*, tra performatività democratica dell'atto linguistico nella comunan-

1. Su questo tema il riferimento d'obbligo è all'opera di Guido Calogero: cfr. le voci *Platone* e *Socrate* nei voll. XXV e XXXII dell'Enciclopedia Italiana; il *Compendio di storia della filosofia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1933; *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Edizioni di Comunità, Milano 1950.

za della *polis* e nobiltà speculativa della filosofia, a fare sorgere legittimamente il sospetto di quanto il paradigma del riconoscimento sia esposto ai limiti di un'antropologia signorile. Di una democrazia cioè come quella della *polis* antica istituita su uomini *liberi*, la cui partecipazione al comune dialogare e comunicare era fondata, quale retroverso della medaglia, sulla *libertà* dal lavoro manuale e su un regime di schiavitù. Cosicché proprio tali limiti strutturali di una democrazia, la cui virtù di simmetrie comunicative costituiva solo l'altro volto di relazioni asimmetriche e di dominio, sollecitano il sospetto che *l'etica del riconoscimento attraverso dialogo* sia fin dalle origini viziata da un'antropologia minoritaria che non solo distingue ma contrappone il discorso al lavoro e che, secondo tale contrapposizione di ambiti, appare del tutto insufficiente a risolvere i problemi della nostra contemporaneità.

In tale ambito di considerazioni sui limiti dell'etica del riconoscimento attraverso dialogo cade non a caso anche una riflessione sulla critica che Hannah Arendt ha mosso alla filosofia politica, quale pretesa superiorità del modo di esistenza filosofico, del *bios theretikòs*, sul modo di esistenza politico, sul *bios politikòs*. Arendt ha ben compreso quanto uno degli snodi fondamentali della filosofia antica sia costituito dal dramma della messa a morte di Socrate e dalla costruzione platonica di una teoria capace di proteggere il filosofo dalle passioni della moltitudine e da una democrazia inevitabilmente risolta in demagogia. Arendt ha cioè ben compreso, nel suo esplicito antiplatonismo, quanto la dottrina delle idee sia connessa a una destinazione *pastorale* – di comando cioè e di guida – della filosofia, istituita sulla differenza che viene posta tra coloro che sanno e coloro che non sanno². E quanto dunque la *politica dei filosofi*, di una filosofia intesa come conoscenza degli universali astratti, abbia condotto, fin da quei tempi antichi, a una svalutazione dell'azione e alla sopravvalutazione della teoria, ossia, in altre parole, al privilegio dell'Uno e dell'Identico a detrimento della città che, come dice Aristotele, «è una certa forma di molteplicità». Ma la distinzione che Arendt ha introdotto tra *lavoro*, *opera* e *azione*, per la quale solo l'ambito dell'azione, a differenza delle altre due sfere dell'agire, è intrinsecamente connesso al discorso ed è perciò intrinsecamente pubblico e intersoggettivo, mi sembra partecipi troppo radicalmente di una disposizione antimarxiana nello *svalorizzare* quel *valore-lavoro* che invece Marx ha posto al centro della comprensione della modernità. E mi pare che proprio per tale motivo la lettura arendtiana della politica e la teorizzazione della «vita activa» continui a iscriversi

2. Cfr. M. Abensour, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, in Id., *Per una filosofia politica critica*, trad. it. di M. Pezzella, Jaca Book, Milano 2011, pp. 199-228.

e attardarsi più nella tematizzazione e riflessione sull'antico che non nella comprensione del moderno.

2. I limiti del conflitto

Sembra dunque evidente che, proprio a muovere da tale *disincarnazione*, che appare inerire strutturalmente al riconoscimento attraverso discorso – ovvero dalla sua essenziale risoluzione dell'agire nel comunicare – si sia generata la proposta teorica che ha avanzato il paradigma del *riconoscimento attraverso lotta e conflitto*. La proposta, cioè, che lega forme dell'identità personale sempre più profonde e meno indeterminate, ovvero sempre più capaci di individuazione per ogni singolo essere umano nei confronti di tutti gli altri, a istituzioni dell'essere sociale. Ossia, in termini più precisi, la proposta che vede la concomitanza dell'approfondirsi in senso verticale e infrasoggettivo dell'esperienza di ognuno con l'espansione in senso orizzontale delle sue relazioni sociali e intersoggettive.

Qui il riconoscimento dell'individualità più propria di ognuno, nell'irriducibilità del suo progetto di esistenza a quello degli altri, si accompagna al suo ingresso, attraverso pressione e lotta, in strutture della socialità sempre più ampie, che garantiscano, proprio con il loro carattere sempre meno angustamente privato e sempre più ampiamente pubblico, l'accogliimento e la valorizzazione di ogni specifico progetto di vita. Cosicché etica del riconoscimento attraverso conflitto qui significa una socializzazione che non solo, a differenza della *societas* antica, include nella sua cittadinanza tutti gli esseri umani, come eguali persone senza esclusione alcuna, ma che poi ulteriormente, a differenza dell'etica del discorso e del suo riconoscimento solo formale e discorsivo, include nel suo orizzonte il riconoscimento di ogni individualità nella sua propria individuazione, ossia nella particolarità concreta e incarnata del proprio progetto di vita. E appunto tale radicalizzazione del paradigma del riconoscimento nel senso di una sua incarnazione viene sintetizzata dalla messa in campo del valore dell'*autenticità* come ulteriore al valore classicamente kantiano e liberale dell'*autonomia*: nel senso di una radicalizzazione che vuole giungere a includere nell'essere riconosciuto l'accesso non impedito da censure e terrorismi interiori di ognuno al proprio fondo emozionale, ossia includere nell'essere riconosciuto quel vettore dell'individuazione verticale nella cui cura e valorizzazione si può riassumere l'esito più avanzato dell'antropologia del romanticismo e dell'esistenzialismo³.

3. Dell'ampia produzione di A. Honneth qui, per il merito del discorso, basti citare *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. di A. Carnevale, manifestolibri, Roma 2003.

Solo che un paradosso radicale stringe, almeno a mio avviso, e limita in un modo profondamente aporetico tale radicalizzazione del paradigma del riconoscimento. Il paradosso di richiamarsi, proprio per superare i limiti di un riconoscimento formalistico alla Kant, alla scenografia del riconoscimento messa in campo da Hegel nella sezione della *Sittlichkeit* delle *Grundlinien* del 1821. Giacché a mio parere in quella sezione dell'eticità, in cui Hegel consolida il suo assunto jenese⁴ di fare del riconoscimento il principio generale della filosofia pratica e il cui tema, com'è noto, è il percorso della relazione sociale di riconoscimento che dalla famiglia attraverso la società civile giunge allo Stato, il maestro berlinese non riesce mai a coniugare insieme e adeguatamente *socializzazione* e *individuazione*, concependo anzi modi e istituti della socializzazione moderna che per la loro natura astratta escludono l'individuazione.

Nell'eticità della famiglia, a dire il vero, c'è il riconoscimento, attraverso l'amore, della individualità, corporea e bisognevole-emozionale, di ognuno, ma solo in quanto *membro* di un organismo, parte di un collettivo, e dunque come tale effettivamente riconoscibile solo entro l'assunzione di ruoli e comportamenti precodificati⁵. Nella *bürgerliche Gesellschaft* la libertà moderna e il superamento della società cetuale premoderna e dei ruoli sociali che predeterminano la nascita e la collocazione del singolo produce la genesi del mercato e della circolazione delle merci come nesso sociale esterno e astratto dai singoli individui. Con la conseguenza che ogni individuo per partecipare della relazione sociale di scambio con gli altri deve entrare nella divisione sociale del lavoro, specializzarsi in una produzione specifica, produrre beni, competenze e servizi non per sé ma per il mercato e come tali universalizzabili e astratti dai suoi specifici bisogni. Cosicché è la qualità astratta della socializzazione, come per altro testimonia lo sviluppo del macchinismo e l'astrazione del lavoro, l'astrarsi e contrapporsi dei poli della grande ricchezza e della plebe, e non certo l'individuazione, il principio costitutivo della società civile moderna e della sua riproduzione. Ogni singolo deve specializzarsi, dividere la sua vita, sottoporla quindi ad un'astrazione per potere essere riconosciuto socialmente e poter riprodurre la sua esistenza. Ma questo significa appunto che nel «Sistema dei bisogni» hegeliano,

4. Cfr. L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, trad. it. di V. Santoro, Pensa, Lecce 2007.

5. «La famiglia, in quanto *sostanzialità immediata* dello spirito, ha per sua determinazione, la sua unità che *sente se stessa*, l'amore: sì che il suo principio è avere l'autocoscienza della propria individualità *in quest'unità*, in quanto essenzialità che è in sé e per sé, per essere in essa, non come persona per sé, ma come *componente*» (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, § 158, p. 148).

ossia nella società moderna strutturata sul mercato del libero scambio tra liberi soggetti, non si dà la doppia negazione che pure in tutta la filosofia di Hegel definisce e caratterizza situazioni di reciprocità e di riconoscimento simmetrico. L'individuo della libertà moderna nega insomma se stesso e le proprie singolari caratteristiche di vita, per affermare e riconoscere l'universalità dell'istituzione sociale, ma non avviene l'inverso, nel senso di un'istituzione sociale che neghi la sua universalità astratta per farsi luogo di riconoscimento del singolare e incomparabile progetto di vita del singolo individuo.

Il riconoscimento del Sé, secondo il divenire dialettico, dovrebbe procedere attraverso negazione della propria immediatezza e accoglimento dell'altro, per realizzarsi poi attraverso negazione della negazione: nel senso di un Sé rientrato in se stesso, ma, questa volta, riconosciuto dall'altro, come volontà autonoma e differenziata da tutte le altre, come singolarità che trova dentro sé stesso l'ordine e la nota armonica della propria vita. Cioè come un individuale che trova nell'istituzione universale non la massificazione e la cancellazione della propria vita, bensì il sostegno, affettivo, morale, economico, tecnologico a entrare in rapporto con sé medesimo senza padri esterni e senza padri interni. Senza moralismi e totalitarismi esterni, così come senza totalitarismi e repressioni interiori.

Invece nel testo delle *Grundlinien* hegeliane non c'è la compresenza di entrambe le polarità: della vita individuale, nel suo fondamento naturalistico e biologico-emozionale da un lato, e della vita istituzionale-sociale dall'altro. C'è solo il *riconoscere l'Altro* e non l'*essere riconosciuto dall'Altro* dell'istituzione: vale a dire non c'è il riconoscere nella bipolarità e nella reciprocità irrinunciabile della sua struttura⁶.

A conferma del resto che sia *natura interna* che *natura esterna*, corpo proprio e corpi degli altri, rimangono nell'idealismo di Hegel luoghi e tappe da superare nella vita del *Geist*: non luoghi del *senso* bensì luoghi del *dissenso*, della esclusione reciproca di individuale e universale, e, come tali, destinati a non permanere e a essere risolti e conservati nella cornice delle relazioni della storia e della cultura. Secondo quanto ovviamente comandava a Hegel l'accoglimento della lezione cartesiana, rafforzata dalla dottrina fichtiana dell'Io, per la quale la natura è per definizione spazialità ed exteriorità, e mai luogo possibile del senso, appunto perché l'individuale si conchiude nel proprio corpo biologico che esclude dogmaticamente da sé ogni relazione e interesse all'altro/universale, e dove ogni altro è altro solo in quanto straniero ed estraneo.

6. Cfr. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit.

3. La libertà del «lasciar essere»

È opportuno dunque, almeno a mio avviso, rivolgersi ad altre pagine hegeliane. Non seguire l'indicazione di una riattualizzazione della *Filosofia del diritto* di Hegel, per quanto alleggerita da ogni curvatura logico-metafisica e provare a soffermarsi su un frammento di quel luogo fondativo ed eponimo del paradigma del riconoscimento che è il capitolo sull'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) nella *Fenomenologia dello spirito*. Ma non sulle pagine della dialettica di signore e servo bensì sui passi che immediatamente le precedono e nelle quali Hegel articola e definisce quel «puro concetto del riconoscere» (*reine Begriff des Anerkennens*)⁷ che rappresenta la teorizzazione più elevata, a mio avviso, ch'egli riesce ad assegnare al riconoscimento come principio della filosofia pratica, tanto da valere come criterio normativo e valutativo di tutte le forme manchevoli e deficitarie di riconoscimento che caratterizzeranno le numerosissime costellazioni storiche e culturali protagoniste del seguito della *Fenomenologia*.

In quella breve pagina Hegel descrive il formarsi dell'autocoscienza all'interno dell'orizzonte del riconoscimento in tre fasi. Nella prima fase un'autocoscienza attraverso l'incontro con un'altra autocoscienza fa esperienza del «fuori di sé»⁸, con una doppia movenza: perde se stessa perché si trova solo come esser altro e nello stesso tempo incorpora l'altro nel sé, «perché non vede l'altro come essenza, come vita autonoma, ma nell'altro vede se stessa». Dunque non trova mai il sé e l'altro insieme, ma o solo il sé o solo l'altro.

Così nella seconda fase l'autocoscienza in questione cerca di superare e togliere l'altro, distanziandosi e irrigidendosi di contro a esso. Ma facendo così torna a perdere se stessa perché l'altro è se stessa. «Essa deve togliere questo suo esser-altro; in primo luogo la coscienza deve procedere a togliere l'altra essenza indipendente e, mediante ciò, a divenir certa di se stessa come essenza; in secondo luogo provvede con ciò a toglier se stessa, perché questo altro è lei stessa»⁹. Dunque, attraverso la negazione e il togliimento dell'altro, l'autocoscienza non riesce a tornare autenticamente in se stessa.

È solo nella terza fase che l'autocoscienza ritorna autenticamente in se stessa, appropriandosi effettivamente di sé, ma solo in quanto nello stesso tempo il suo ritorno in sé coincide con il libero lasciar-andare dell'altro.

7. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 155.

8. «Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita fuori di sé» (ivi, p. 153).

9. Ivi, p. 154.

Questo togliere in doppio senso questo esser-altro in doppio senso, è altrettanto un ritorno in doppio senso *in se stessa*; perché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, riottiene se stessa, perché diviene ancora eguale a se stessa mediante il togliere del suo esser-altro; ma, *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa anche l'altra autocoscienza, perché era a se stessa nell'altro; nell'altro toglie questo *suo* essere, e quindi rende di nuovo libero l'altro (*entläßt also das Andere wieder frei*)¹⁰.

Vale a dire che solo quando l'autocoscienza riconosce l'altro nell'autonomia del suo progetto di vita, nel suo esser-per-sé, può giungere finalmente a riconoscere se stessa. Solo quando cessa di considerare l'altro come l'estraneità, come campo da cui difendersi o come campo da invadere e manipolare, riducendolo a ogni modo a sé, quell'autocoscienza può avere accesso e impossessarsi finalmente del suo più proprio e irriducibile sé, in quanto appunto non gravato da un legame simbiotico con l'altro da sé¹¹.

È dunque solo la rottura dell'approccio e dell'atteggiamento fusionale, in cui l'altro è solo una continuazione, senza distanza e autonomia, del mio sé a consentire, per lo Hegel di questa pagina, il vero riconoscere: un riconoscere che consiste nel doppiosenso (*doppelsinnig*) di lasciare libero se stesso solo e perché, contemporaneamente, si lascia libero l'altro di essere e vivere secondo la sua più propria misura. Con altre parole si potrebbe dire che il soggetto nasce solo quando abbandona una condizione trascendentale preedipica, in cui l'altro è solo una continuazione/integrazione del proprio sé, che esiste e compare solo per il soddisfacimento della bisognosità del soggetto in questione. E quando appunto attraversa e vive invece la costellazione edipica che, per mezzo dell'intervento del terzo, rompe la relazione fusionale a due e, nel contesto di una relazione triadica, obbliga l'individuo a maturare progressivamente una cura e una responsabilità personale della propria bisognosità. È quanto il miglior Lacan, alleggerito dalle sue fumoserie metafisiche e dai suoi giochi verbali, ha tematizzato con il passaggio dall'immaginario al simbolico, collocando nello stadio dello specchio un'identità dell'Io che si compie solo attraverso una relazione indifferenziata con l'altro e invece nella fase della legge edipica l'interruzione di una propensione corriva al principio di piacere, pronta, per soddisfare un godimento immediato, ad ogni sorta di manipolazione dell'altro e di sé.

Il riconoscimento va inteso in tal senso come compimento di un processo alla fine del quale dovrebbe nascere la capacità di un soggetto di *riconoscere la propria bisognosità* e di farsene curatore responsabile, senza delegarne il soddisfacimento ad altri. Un riconoscimento cioè che dovreb-

10. *Ibid.*

11. Cfr. C. Iber, *Autocoscienza e riconoscimento nella 'Fenomenologia dello spirito'*, in "Post-filosofie", 3, gennaio-dicembre 2007, pp. 9-28.

be portare alla fin fine al disconoscimento di madri e padri, giacché ciascuno dovrebbe essere padre a se stesso, accogliendo come fondo ontologico della propria legge di vita, prima che obblighi e norme esterne, la norma interiore del proprio sentire che lo allontana da estremizzazioni e passioni unilaterali e lo consegna all'armonia e alla forza del proprio «conatus».

Con il puro concetto del riconoscere Hegel riesce a rovesciare la definizione di libertà che Kant ha posto alla base dello Stato di diritto e dell'intero ambito dell'agire pubblico raccolto sotto il temine di legalità: ossia che *la mia libertà termina dove comincia quella dell'altro*. E a introdurre, nel mondo moderno, quel nuovo intendimento di cosa significhi libertà connessa a una concezione della soggettività la cui identità non è assunta come razionalmente presupposta alla Kant bensì è prodotta e posta solo dalla mediazione con l'alterità: riassumibile cioè nel principio che *la mia libertà comincia solo dove comincia quella dell'altro*.

Ma, si badi assai bene, un principio da svolgere certamente non nel verso di una pur possibile interpretazione cristiana, vale a dire dell'amore come rinuncia a sé, come sacrificio, e come dedizione all'altro, né nel verso della morale comunista e della sua esaltazione univoca e fallimentare del valore dell'eguaglianza contro quello della individuazione e della differenza. Bensì come tipologia di un agire da porre a base, potremmo aggiungere noi, di una nuova morale del futuro, di un'etica *postliberale* e *postcomunista*¹², per la quale l'attrazione e la relazione verso l'altro deve essere accompagnata costantemente da un distanziamento, per la quale cioè vicinanza e distanza siano compresenti. In un riconoscimento reciproco dove i due poli, il Sé e l'Altro da sé, siano capaci entrambi di lasciar essere l'Altro, *accanto* a sé, ma nel compimento del suo più proprio e irriducibile progetto di vita e dove quindi, parafrasando le parole penetranti di quel singolare e originalissimo teorico e clinico della psicoanalisi che è stato Wilfred R. Bion, ciascuno può stare e rimanere con l'altro solo se non ha paura di rimanere solo con se stesso.

Ma qual è dunque la condizione di possibilità del farsi reale di tale tipologia e concettualizzazione pura del riconoscere? Da dove dobbiamo cominciare per dare carne e concretezza a questa scenografia estrema e utopica di esseri umani che si riconoscono reciprocamente come liberi rispetto all'altro e rispetto e se stessi e che si sanno consapevolmente come tali?

Forse ritornare *en passant*, nella schematicità di questo mio intervento, a Fichte, a colui cioè che nell'ambito della filosofia tedesca moderna per

12. Mi permetto di rinviare al mio *Una libertà post-liberale e post-comunista*, in *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa, Lecce 2005, pp. 319-45.

primo ha introdotto, in modo esplicito e concettualmente argomentato, la tematica e la pratica del riconoscimento. Com'è noto in Fichte il riconoscimento è connesso all'«esortazione» (*Aufforderung*)¹³. Vale a dire che, affinché l'essere razionale possa divenir consapevole della sua libertà, c'è bisogno che un altro lo riconosca come tale esortandolo a non considerarsi come limitato e condizionato, in modo passivo, dal mondo esterno e oggettivo e ad assumersi invece come principio di una libera causalità. Così per il filosofo tedesco io posso riconoscere me stesso solo se precedentemente sono riconosciuto come tale da un altro, che mi scuota e mi risvegli da una mia condizione di esistenza naturalistica, e chiusa nella dipendenza dal mondo oggettivo, per esortarmi all'autodeterminazione razionale. E appunto, nel verso di questo ritorno alla prima formulazione moderna del tema del riconoscimento come principio di una filosofia pratica, meriterebbe domandarsi come poter tradurre e attualizzare ciò che è implicito nella riflessione di Fichte e cioè che *condizione trascendentale del riconoscere l'altro*, come del riconoscere me stesso, sia l'*essere riconosciuto*.

Io credo si possa provare a rispondere a mezzo di una *materializzazione*, di una *incarnazione* dell'intero paradigma del riconoscimento, posta in essere attraverso la messa in scena della corporeità in tutta la sua polisemia fisico-psichica, organico-pulsionale, e che valga a sottrarre anche il riconoscimento attraverso conflitto a tutte le ipoteche di riconoscimento solo giuridico-formale, come ancora troppe volte risuona il discorso di Honneth. Con l'opera di questo autore, com'è evidente, nel passaggio da un riconoscimento attraverso dialogo a un riconoscimento attraverso conflitto, la riflessione ha provato a includere nella tematica orizzontale del riconoscimento discorsivo la verticalità dei sentimenti di stima e disistima, di accoglimento o di rifiuto del proprio sé. Ma senza giungere ad allargare le modalità e le istituzioni del riconoscimento democratico fino all'inclusione del biologico e del pulsionale, come all'inizio aveva fatto sperare la tematizzazione honnethiana: la quale, anche nel riferimento all'interazionismo simbolico di G. H. Mead, più che non alla metapsicologia freudiana, sembra privilegiare anch'essa, alla fin fine, un modello di socializzazione giocato più sul riconoscimento orizzontale dell'altro che non sul riconoscersi idiosincratico del sé¹⁴.

Mentre, a mio avviso, per radicalizzare verso un'etica materialistica il paradigma del riconoscimento e farne il principio di senso di una nuova

13. J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della Dottrina della scienza*, trad. it. di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 28-37.

14. Mi permetto di rinviare al mio *Riflessioni sparse su identità, negazione, alterità*, in F. Migliorino (a cura), *Scarti di umanità. Riflessioni su razzismo e antisemitismo*, il melangolo, Genova 2010, pp. 13-35.

filosofia politica e sociale, bisogna, almeno in questa fase della discussione, lasciar tacere la filosofia e le scienze sociali e lasciar parlare la psicoanalisi, specificamente la scuola inglese kleiniana-bioniana, perché solo di lì possiamo attingere, a mio avviso, una antropologia dell'intersoggettività inconcepibile senza l'intreccio, fin dall'inizio, con un'antropologia della infrasoggettività. Perché solo con quella tradizione psicoanalitica possiamo intendere, e penso ovviamente alla tematica di Bion, come l'essere contenuti da un altro contenitore, l'essere cioè la mia mente d'emozione e di coscienza pensata da un'altra mente, sia la condizione trascendentale a che si costituisca una soggettività capace di riconoscere e di agire la propria vita pulsionale, il proprio progetto di vita, e capace perciò di lasciar essere l'altro, senza necessità di manipolarlo e farne uso. Altrimenti, senza quell'iniziale e fondativo riconoscimento, si dà luogo a un apparato per pensare distorto e patologico che usa e manipola i pensieri solo in senso difensivo o proiettivo, destinandosi a una pratica conoscitiva che frequenta solo superficiali ed exteriorità ed è priva di ogni attitudine all'interiorità.

Il paradigma del riconoscimento, per potersi mantenere all'altezza di un'etica della trasformazione, deve incarnarsi e materializzarsi, attraverso un congiungimento dell'asse intersoggettivo dell'essere umano con l'approfondimento e la circolarità del discorso sull'asse infrasoggettivo. Ed è proprio su questo snodo – di come connettere istituti e pratiche sociali con il riconoscimento dell'autenticità di ognuno – che a mio avviso la filosofia sociale e politica del futuro avrà il compito di riflettere.

Anche qui, credo, utilizzando e mediando indicazioni preziose della tradizione dell'idealismo tedesco con acquisizioni teoriche e antropologiche della tradizione psicoanalitica. Giacché è di nuovo Hegel che ci ha insegnato quanto e come uno dei problemi fondamentali della modernità consista nell'impossibilità che il singolo individuo della società civile, chiuso nella dimensione privata del proprio interesse economico, possa sapere ed essere competente dell'universale e dell'interesse generale. Perché il privato dell'economico è per principio ontologico estraneo al pubblico della dimensione statuale. Tant'è che Hegel rifiuta l'istituzione della rappresentanza per elezione e ripropone, aporeticamente, nella sua delineaazione dello Stato moderno, la mediazione, arcaica e impossibile, della vecchia struttura sociale premoderna degli *Stände* e delle *Korporationen*.

Ma appunto, muovendo da questa necessità di mediazione tra individuale e universale, si può pensare al *gruppo*, utilizzando anche le indicazioni della psicoanalisi in tal senso, come orizzonte fondamentale e di base di un processo d'individuazione che si svolga attraverso la relazione e l'alterità. Come luogo, cioè, di una socializzazione volta a procurare un'identità collettiva che distingua e autonomizzi rispetto alle identità degli altri – che dia cioè la forza e la dignità di un riconoscersi e di un differenziarsi

rispetto alle altre collettività – ma che, nello stesso tempo, sia prodotta attraverso un riconoscimento interno dei tempi e delle specificità di vita di ognuno. E questo perché lo spirito di gruppo, fecondato dalle pratiche del reciproco riconoscimento, assume come propria norma costituzionale la proporzione interiore tra le proprie differenze, anziché il comando della legge universale dello Stato, nella sua distanza sempre e necessariamente astratta e impersonale.

Lo spirito di gruppo, che non è limitato al rapporto a due della passione amorosa ma che può valere a contenere nella cornice dell'amicizia e di un fine comune le valenze distruttive dell'invidia e della competizione, può così, forse, costituire una qualche fragile, ma pure significativa, indicazione per fuoriuscire dalle estenuazioni, ormai logore e non più praticabili, della tradizione del liberalismo da un lato e del comunismo dall'altro, e proporre una tipologia del riconoscimento il cui contenuto essenziale sia, nell'adesione distante all'alterità, l'educazione al riconoscimento e all'impossessamento di sé.