

L'etica degli altri. Violenza e riconoscimento nelle relazioni di cura

Gianluca Giachery*



Suggested citation for this article:

Giachery, G. (2012), «L'etica degli altri - Violenza e riconoscimento nelle relazioni di cura», in *Topologik - Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 12: 207-228;
URL: http://www.topologik.net/G_Giachery_Topologik_Issue_n.12_2012.pdf

Subject Area:

Educational Studies

Riassunto

Il tema del riconoscimento è centrale nello sviluppo della relazionalità educativa. Esso coinvolge quelle pratiche sociali e di cura che, nel segno della normatività, mantengono vivo il rapporto tra il singolo e la collettività. A partire da Hegel, l'intersoggettività viene svelata nella sua doppia funzione adattativa e conflittuale, facendo ulteriormente emergere la relazione problematica, già indicata da Kant, tra autonomia ed eteronomia.

Il saggio, richiamandosi, oltre che allo stesso Hegel, a pensatori della contemporaneità, quali Kojève, Foucault, Habermas e Honneth, analizza le differenti sfaccettature attraverso cui, nelle pratiche educative di cura, si costruisce la trama della dialettica formativa.

Parole chiave: pratiche di cura; socializzazione; riconoscimento; desiderio; conflitto; autonomia

Abstract

The Others Ethics - Violence and Recognition in Healths relationships

The theme of recognition is central in the development of the educational relationship. It involves those social and health practices which – based on normativity, keep the bond between the individual and collectivity going. Starting from Hegel, intersubjectivity is unveiled in its double adaptive and conflictual function, setting out the problematic relation – already delineated by Kant, between autonomy and heteronomy.

The essay referring to Hegel as well as to experts in contemporaneity such as Kojève, Foucault, Habermas and Honneth, analyses the different facets through which, in the health practices, the fabric of educational dialectic is woven.

Keywords: health practices; socialization; recognition; wish; conflict; autonomy

* Gianluca Giachery è dottore di ricerca in Scienze dell'educazione. È attualmente docente a contratto presso la Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Torino, dove collabora anche agli insegnamenti di area pedagogica. È membro della Segreteria di redazione della rivista "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura". Oltre a numerosi saggi su riviste e opere collettanee, ha pubblicato i volumi *Etica della padronanza. Le pratiche educative come pratiche di riflessività* (2009), *Idioti Reietti Delinquenti. Pedagogia, medicina e diritto tra Otto e Novecento* (2010), *Indignazione morale e profezia pedagogica. L'ultimo Horkheimer* (2012).

L'educazione ha un bell'essere, di diritto, lo strumento grazie al quale ogni individuo, in una società come la nostra, può accedere a qualsiasi tipo di discorso; si sa bene ch'essa segue nella sua distribuzione, in ciò che permette e in ciò che vieta, le linee segnate dalle distanze, dalle opposizioni e dalle lotte sociali. Ogni sistema di educazione è un modo politico di mantenere o di modificare l'appropriazione dei discorsi, con i saperi ed i poteri ch'essi comportano.

M. Foucault, *L'ordine del discorso*

L'educazione e le dinamiche della cura

L'evento formativo costruisce uno spazio di relazionalità che comprende al proprio interno quelle forme di confronto, di discussione e di socializzazione, che possono essere considerate i cardini del rapporto tra singolo e collettività. Se intesa come possibilità di apertura alle molteplici differenze poste dall'intersoggettività, la relazione educativa permette di affrontare e decostruire la trama dei rapporti sociali che, nelle attuali società capitalistiche, appaiono conflittuali. Per questo, la posizione educativa in un'ottica di critica socio-istituzionale non può eludere il conflitto ma, piuttosto, farlo emergere nella sua dimensione etica e valoriale, dando risalto al continuo confronto tra una prospettiva di autonomia e di scelta, e un'altra, invece, prettamente coercitiva. Nei contesti dell'educazione extra-scolastica, a contatto con soggetti che manifestano l'incipienza della frammentazione psicotica, nei luoghi, cioè, dove la cura emerge come possibilità di riscatto della condizione stigmatizzante, il rapporto tra autonomia ed eteronomia è un fattore che condiziona il processo stesso di cura. In ambito psichiatrico, ad esempio, l'educazione, che viene inclusa nell'alveo generale delle pratiche riabilitative, si gioca sul doppio livello dell'adesione del singolo a regole istituzionali spesso non condivise e modalità di resistenza ad esse, le quali – se sgravate della loro giustificazione clinico-patologica – producono il profondo e complesso senso relazionale tra educatore e paziente. Da questa prospettiva, ogni attore del processo educativo non può dirsi estraneo o sottrarsi alle dinamiche contraddittorie che la condizione sociale contemporanea produce¹. La regolatività dei sistemi istituzionali – che genera sempre più effetti positivi di controllo – pone domande cogenti e non facilmente districabili, dal punto di vista etico, in merito a questioni inerenti l'autonomia del singolo – fin dove, ad esempio, può arrivare la iatrogenia della cura –, il suo agire all'interno di un sempre più stigmatizzante ma, comunque, includente contesto sociale, la

¹Cfr. A. Erbetta (a cura di), *L'educazione come esperienza vissuta. Percorsi teorici e campi d'azione* (2005), nuova edizione, Como-Pavia, Ibis, 2011.

permanenza o meno di norme vissute come desuete o non più consone alla complessa stratificazione dei sistemi istituzionali di riferimento.

L'educatore che agisce nei luoghi della cura non può declinare le proprie prassi in una direzione esclusivamente clinica, magari anche aperta ad una prospettiva ermeneutica e comprendente², ma deve continuamente volgere il proprio sguardo al contesto sociale e, per questo, al rapporto problematico, e per certi aspetti irriducibile, tra dimensione etica e produzione delle soggettività. Che cosa vuol dire, a livello sociale, caratterizzare un soggetto come psicotico, schizofrenico, borderline, antisociale, depresso (ma l'elenco potrebbe, ovviamente, coinvolgere tutti quegli individui che Foucault designava come "gli uomini infami")? Quali sono le funzioni che – sempre a livello sociale – fanno emergere il doppio vincolo tra esclusione ed inclusione, e che manifestano la complessità del riconoscimento?

La prospettiva di autonomia del soggetto nelle pratiche di cura passa attraverso la manifestazione di ruoli (medico, educatore, psicologo, infermiere, paziente), che se da un lato stabiliscono delle condizioni di possibilità (ad esempio, nello sviluppo della relazione d'aiuto), dall'altro – come indicato da Hegel nella sua formulazione della *Anerkennung* – manifestano la dimensione di subalternità e di sudditanza dell'un soggetto nei confronti dell'altro. Si tratta, a ben vedere, di un doppio vincolo che designa uno spazio di reciprocità che, a sua volta, fa emergere relazioni di potere, che hanno come loro base costitutiva la *necessità* e il *bisogno*. Seppur in maniera che può apparire antinomica, la ricerca di autonomia del soggetto nel processo di cura (almeno nella nostra esperienza in ambito psichiatrico e di educazione degli adulti) passa per la verifica continua delle sue capacità adattative, considerate come forme dell'inclusione sociale. Essa passa, tuttavia, anche per la capacità di contenimento delle condizioni di manifestazione della follia (deliri o comportamenti considerati non idonei), su cui si costruiscono le forme sociali della medicalizzazione, finalizzate all'inclusività³.

Se, per questo, stare nel processo formativo e nella relazione che si fa attraverso l'educazione significa portarsi oltre il limite costrittivo che costantemente si interpone nella dialettica della pluralità, cercando di oscurare la differenza esistente tra le soggettività, il negativo che interviene a sottolineare l'esigenza dell'alterità è costituito dalla necessità di una partecipazione attiva – sociale e politica – capace di fare emergere la conflittualità come elemento formativo e individuativo delle contraddizioni

²Cfr. L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, trad. it. *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Milano, Feltrinelli, 1970, pp. 5-66; U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1979; R. Fadda, *La cura, la forma, il rischio. Percorsi di psichiatria e pedagogia critica*, Milano, Unicopli, 1997; P. Malavasi, *Tra ermeneutica e pedagogia*, Scandicci (Fi), La Nuova Italia, 1992.

³Cfr. G. Giachery, *Etica della padronanza. Le pratiche educative come pratiche di riflessività*, Roma, Anicia, 2009, pp. 15-90.

esistenti. Una conflittualità, del resto, che, a partire dallo scarto inesorabile tra il singolo e il suo *alter*, non può che evidenziare il senso e il significato dell'intenzionalità delle stesse pratiche formative⁴. Si tratta, insomma, di puntualizzare uno sguardo critico-genealogico, capace di far emergere la problematicità dell'esperienza educativa, cercando di accogliere, anche a livello euristico, differenti proposte epistemologiche, tenute insieme dalla necessità di smontare, passandolo al setaccio, il dispositivo del discorso pedagogico⁵.

È possibile, al fine di circoscrivere la direzione critico-analitica delle prassi educative, sostenere che la morale può essere intesa come il luogo dove si misura la credibilità dei giochi di verità, dove il discorso dei particolari assume la sua validità nella distanza preordinata delle relazioni di potere? Una prima risposta si può rintracciare nell'attribuzione di senso della politica. Questa, infatti, se intesa come partecipazione e veridificazione delle soggettività, richiede attenzione verso i nuclei di adesione sociale che si solidificano attorno a imprevedibili rotture del sistema, lasciando trasparire la necessità dell'autonomia critica del pensiero⁶. In questo senso, ogni istante della nostra esistenza è politico, poiché ogni decisione, per quanto banale possa sembrare, si forma all'interno di un macrocontesto che ha già stabilito le norme politiche di adesione e di conduzione delle singolarità⁷. Le rotture, i salti, le resistenze delle soggettività, e ogni tipo di invarianza che eviti la prensione dell'ordine delle procedure e delle pratiche che determinano l'*ordine del discorso*, tutto ciò costituisce la somma delle vie di fuga che stabiliscono l'accesso del singolo ad una quota di partecipazione e di scelta nella vita sociale. Ciò che permette di dare significato al termine e alla pratica dell'autonomia si costruisce sul rapporto problematico tra determinato e indeterminato, tra esigenze di realizzazione del singolo e regolatività sociale⁸.

È solo attraverso la necessità del pensiero come forma critica e non strumentale, che si può dilatare il costitutivo senso di espropriazione di sé che vive la contemporaneità. Ogni tentativo di critica (nel suo permanere come ombra immanente all'oggetto dell'indagine educativa) deve evidenziare la tensione tra l'idealità dei fini educativi (cambiamento, acquisizione della

⁴Cfr P. Bertolini, *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, Scandicci (Fi), La Nuova Italia, 1988.

⁵Cfr. M. Foucault, *Le souici de soi*, trad. it. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 41-71; Id., *L'herméneutique du sujet*, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003. Si veda, inoltre, A. Mariani, *Foucault: per una genealogia dell'educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Liguori, Napoli, 2000.

⁶Cfr. C. Castoriadis, *Autonomie et aliénation*, trad. it. *Il progetto dell'Autonomia*, in Id., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Bari, Dedalo, 1998, pp. 165-180.

⁷Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Milano, Medusa, 2001, pp. 107-146.

⁸Si vedano, in proposito: F. Cambi, *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno*, Torino, Utet, 2006; M. Borrelli, *Pedagogia come ontologia dialettica della società* (1998), Cosenza, Pellegrini Editore, 2007; A. Erbetta (a cura di), *Decostruire formando. Concetti pratiche orizzonti*, Como-Pavia, Ibis, 2010.

capacità di giudizio, valore e scelta) e la resistenza del singolo alla loro realizzazione⁹.

Nella prospettiva di una radicalizzazione della critica teoretico-pedagogica nello spazio della *polis*, l'esperienza educativa si dispone all'interno di una scena che, per molti aspetti, richiama l'attrito che si genera tra i molteplici piani su cui si costituisce il rapporto tra educazione e politica¹⁰. Formazione ed educazione divengono *critica*, se sono capaci di tagliare lo spazio dell'incontro, di fletterlo fino a far uscire l'evidenza del continuo avvicendamento delle soggettività¹¹. Nella subalternità del rapporto io-altri, che è il negativo che – anche nelle pratiche di cura – permette di verificare l'attualità della teoria del riconoscimento, si situa una distanza che, a sua volta, permette di differenziare e nominare le soggettività. L'esperienza con soggetti psichiatrici, con adolescenti a rischio e con tutte quelle forme di marginalità considerate escludenti, induce a porre una riflessione di ampio respiro sul senso e il significato del riconoscimento nell'esperienza educativa e nei luoghi dove tale esperienza diviene cura.

Tra assoggettamento e differenziazione: il riconoscimento in educazione

L'incontro con l'altro costituisce il nucleo della prospettiva socio-esistenziale incardinata all'interno di codici comunicativi e di norme che regolano e distribuiscono le diverse funzioni dell'attività sociale. L'educazione, in questa prospettiva, appare come un complesso meccanismo che, se tenta di tenere insieme l'adattabilità del singolo al proprio contesto, rivela, nel suo farsi pratica che verifica continuamente i suoi presupposti, la fragilità stessa del rapporto io-altri. L'altro mi si pone dinanzi sempre come "altro da me", ossia nella sua differenzialità. Lungi dal credere che l'educazione sia solo la possibilità di manifestazione e di espressione delle potenzialità altrui, essa entra a pieno titolo a far parte di un "congegno" o dispositivo che fa emergere rapporti asimmetrici di potere e, per questo, conflittuali¹².

⁹Cfr. A. Bernhard, *Praxisphilosophische Pädagogik: Wissenschaftstheoretische und methodologische Standortbestimmungen*, in "Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali", n. 11, a cura di M. Borrelli e F. Caputo, 2012, pp. 79-93.

¹⁰Cfr. P. Bertolini, *Educazione e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003; A. Erbetta (a cura di), *Senso della politica e fatica di pensare*, Bologna, CLUEB, 2003. Per un'analisi critica del soggetto nella riflessione pedagogica, si rinvia a: M. Borrelli (a cura di), *Pedagogia critica*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2004, pp. 211-232; E. Colicchi (a cura di), *Il soggetto nella pedagogia contemporanea. Una questione, un compito*, Roma, Carocci, 2008, pp. 87-98; S. Tramma, *Educazione e modernità. La pedagogia e i dilemmi della contemporaneità*, Roma, Carocci, 2005.

¹¹Cfr. E. Madrussan, *Le pagine e la vita. Studi di fenomenologia pedagogica*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2008, pp. 45-57.

¹²Cfr. F. Cambi, *Il discorso del congegno pedagogico. Metateoria ermeneutica e modernità*, Bologna, CLUEB, 1986, pp. 101-135.

Lavorare quotidianamente con soggetti che presentano un disturbo di personalità o antisociale, permette all'educatore di situarsi all'interno di una scena dove la posizione conflittuale ed oppositiva spesso si verifica nel rifiuto – da parte di questi soggetti – delle regole relazionali delle istituzioni a cui si rivolgono. La loro posizione mette continuamente in discussione le forme di condivisione del progetto educativo, lasciando sovente in scacco l'istituzione nel suo complesso. Solo caratterizzati psicopatologicamente, costoro sono – come vengono definiti in ambito clinico – i “pazienti difficili da raggiungere”. Se visti, tuttavia, nella più ampia dimensione del riconoscimento, essi esprimono una differenzialità, una potente spinta di autonomia che, se li colloca su una linea di marginalità sociale, evidenzia, d'altro canto, il rapporto continuo tra singolarità e socialità. Essi non sono solo soggetti incapaci di esprimere adeguatamente il proprio ruolo all'interno della dinamica intersoggettiva, ma sono soggetti di desiderio a pieno titolo, i quali, cercando di sfuggire alla regolatività sovraordinata del mondo, non fanno altro che tutelare o, meglio, rivendicare la propria identità. Identificarli unicamente con la nominalità patologica, significa attivare uno sguardo assoggettante, che individua e, contemporaneamente, individualizza quei corpi – ossia la loro materialità produttiva –, relegandoli all'interno della poderosa macchina sociale delle inclusioni e delle esclusioni¹³.

La tematica del riconoscimento, anche in educazione, è in stretta connessione con la pratica della violenza e della coercizione. Di conseguenza, l'incontro tra due o più soggettività si posiziona sempre sul doppio registro della valenza adattativa e di quella, che convoglia su di sé diversi piani, del cambiamento¹⁴. L'intersoggettività, in quanto sistema di scambio, confronto e socializzazione, è inserita all'interno di un apparato, di una “società amministrata”, come l'hanno definita Horkheimer e Adorno¹⁵, che determina in buona parte la condizione di autonomia del singolo.

Evocando i due filosofi francofortesi, diviene essenziale, per comprendere al meglio la natura educativa del riconoscimento, evidenziare la contrapposizione tra ragione critica e ragione strumentale. Nell'epoca in cui la tecnicizzazione dell'apprendimento ha drasticamente ridotto gli spazi di confronto e, parallelamente, la possibilità di recuperare modalità non coercitive di riflessione sui processi stessi di conoscenza, la ragione critica è diventata una formula vuota, quasi a voler indicare l'impossibilità oggettiva di sospendere i tempi serrati della produttività tecnica. Chi non sta alla regola della competenza e dell'istruttività, viene considerato marginale e tagliato fuori dal

¹³Cfr. A. Dal Lago, *La produzione della devianza. Teoria sociale e meccanismi di controllo*, nuova edizione, Verona, Ombre Corte, 2000, pp. 47-75.

¹⁴Cfr. R. Massa, *Le tecniche e i corpi. Verso una scienza dell'educazione* (1986), Milano, Unicopli, 2003.

¹⁵Cfr. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, trad. it. *Dialettica dell'illuminismo* (1966), Torino, Einaudi, 1997.

processo formativo. Il richiamo di Adorno, poi, alla necessità dell'autoriflessività sulla propria condizione di individui storici e sociali, mettendo in discussione il surrogato mistico di una conoscenza che è divenuta mera esecutività, aveva colto nel segno rispetto alla rivalutazione essenziale del rapporto tra autonomia e razionalità¹⁶.

Il pensiero, scriveva Horkheimer in un saggio degli anni '50, ha bisogno di amore e di tempo; necessita cioè di prendersi cura del proprio oggetto di conoscenza, che non può bruciare le tappe di una completezza che corrisponde alla complessità del percorso formativo¹⁷. Ecco il monito di Horkheimer: “nel desiderio di educazione è insita appunto questa volontà di diventare padroni di se stessi, di non dipendere da forze cieche, da rappresentazioni illusorie, da concetti superati, da opinioni e fantasie invecchiate”¹⁸.

La tecnica, che ha il suo fulcro nell'iperproduttività della mercificazione capitalistica, elide qualsiasi tipo di riflessività, poiché non concede tempo: essa si propone come *velocità* che genera la violenza dell'esclusione. La qualità della rielaborazione in questo tipo di apprendimento deve essere veloce, deve bruciare i tempi della crescita e dello sviluppo, perché ogni competenza è intesa come capacità di annichilire la comprensione unicamente per eseguire un comando. Il richiamo horkheimeriano all'accelerazione nozionistica del sapere è fondamentale per evidenziare come anche nei processi educativi – e ancor più nella relazione di cura – la logica del riconoscimento condizioni in maniera immanente e pervasiva il rapporto intersoggettivo. In tal senso, richiamando l'attenzione alla materialità educativa, Massa scrive che il suo ordine

si intreccia a una complessa fenomenologia esistenziale, così come qualunque fenomenologia esistenziale è analizzabile soltanto in riferimento a una certa materialità

¹⁶Cfr. Th.W. Adorno, *L'educazione dopo Auschwitz*, in *Stichworte. Kritische Modelle*, trad. it. *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, SugarCo, 1974, pp. 121-143.

¹⁷Cfr. R. Fadda, *Sentieri della formazione. La formatività umana tra azione ed evento*, Roma, Armando Editore, 2002, pp. 24-27. Si veda, inoltre: E. Madrussan, *Briciole di pedagogia. Cinque note critiche per un'educazione come inquietudine*, Roma, Anicia, 2012, pp. 59-80.

¹⁸Cfr. M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, trad. it. *Studi di filosofia della società*, Torino, Einaudi, 1981, p. 183. “Il processo di formazione – continua Horkheimer – si è rovesciato in quello di rielaborazione. La rielaborazione – e in ciò sta la differenza fondamentale – non lascia tempo all'oggetto. Il tempo viene ridotto. Ma il tempo significa amore; a ciò cui concedo tempo, concedo amore; la violenza è rapida. Si potrebbe dunque sostenere che il concetto di *Bildung* nel suo senso più letterale è stato privato della sua sostanza per il fatto che non vi è più nulla che non sia formato, che nell'ambito umano non vi è più traccia di una natura non assoggettata, da formare, e che forse si tratta più di evocare questa natura, ciò che non è stato ancora completamente sottomesso alla programmazione e all'autodisciplina umana, che di estendere l'ambito della formazione, che sembra comunque farsi totale” (*ivi*, p. 190). Sulle trasformazioni del concetto di *Bildung*, in rapporto alla complessità della filosofia dell'educazione, si rinvia a: M. Gennari, *L'eidos del mondo*, Milano, Bompiani, 2012; M. Borrelli, F. Cambi (a cura di), *Teoria e prassi della Bildung. Un confronto italo-tedesco*, “Topologik. Rivista Internazionale di Filosofia, Pedagogia e Scienze Sociali”, numero monografico, n. 10, 2011.

educativa, in un gioco complesso di significazioni oggettive e soggettive che si rinviano l'un l'altra in una sorta di semiosi infinita¹⁹.

Il complesso gioco relazionale si situa nella possibilità comunicativa. L'infinita semiosi, cui si riferisce Massa, costituisce la trama della possibilità di comprendere (e non, invece, comprimere) i molteplici significati del rapporto educativo. Nella misura in cui viene ridotta a mero strumento, essa ricade inesorabilmente nell'alveo della *ragione strumentale*, ossia di quella dimensione di potere che, gerarchicamente, stabilisce a priori le regole partecipative, secondo la logica dell'inclusione e dell'esclusione. Se è vero che l'educatore – in qualsiasi contesto operi – non può fare a meno di evidenziare la propria funzione normativa (poiché insita nella sua destinazione sociale e professionale), è vero d'altro canto che solo comprendendo le manifestazioni della processualità materiale dell'educazione si può cogliere la strumentalità del rapporto tra educatore ed educando. La possibilità di dar parola all'altro è, in questo senso, fondamentale, poiché spacca il meccanismo unilaterale della diametralità tra gli attori del processo.

Comprendere dove si annidano le forme pervasive dell'assoggettamento può mettere in discussione il primato coercitivo dell'educazione²⁰. Dare parola, infatti, è un costrutto essenziale dell'agire comunicativo habermasiano²¹. Ma, accanto ad esso, un ruolo essenziale – nella direzione dell'autonomia – viene attivato dalla dimensione partecipativa. Essa, infatti, può frantumare la logica della direttività, poiché lascia spazio al desiderio, evidenziando – fenomenicamente ed esistenzialmente – il fatto che chi partecipa al processo di cura è un soggetto a pieno titolo. La comprensione che l'altro da me ha *sempre* un suo mondo della vita ricuce la discrasia che si crea tra la regolatività del rapporto educativo (declinato nei differenti contesti istituzionali) e la possibilità di far spazio al desiderio. Per questo, precisa Massa, la formazione “chiede di essere pensata nella sua specificità esistenziale, come regione ontologica propria, caratterizzata da proprie componenti strutturali”²².

Qual è, dunque, il ruolo del riconoscimento? Inchiavardato nel suo significato irenico e pacificatorio, esso non esprime adeguatamente la dimensione conflittuale che genera l'incontro relazionale. L'intersoggettività presuppone dei potenti sistemi di appropriazione dell'altro, presuppone cioè il suo continuo assoggettamento. Le individualità operanti nell'agire educativo sono costantemente compresse all'interno di un sistema che – *volens nolens* –

¹⁹Cfr. R. Massa, *La clinica della formazione*, in Id. (a cura di), *Saperi, scuola, formazione. Materiali per la formazione del pedagogista*, Milano, Unicopli, 1991, p. 99.

²⁰Cfr. S. Calvetto, *Potere, libertà, educazione. Appunti per una metodologia critica*, in “Paideutika. Quaderni di formazione e cultura”, n. 4, 2006, pp. 55-77.

²¹Cfr. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, trad. it. *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

²²Cfr. R. Massa, *La clinica della formazione*, cit., p. 98.

istituisce una materialità regolata da pratiche usuali, da gesti condizionati, da giochi linguistici normati secondo precise regole del discorso²³. Far emergere la latente conflittualità esistente nel rapporto con l'altro permette di comprendere che questi, per cercare i propri spazi di autonomia e salvaguardare così la propria identità, a volte è anche disposto a trasgredire le regole del gioco relazionale²⁴. Significa comprendere, inoltre, che non è sufficiente dire che se una regola c'è essa dev'essere rispettata. Nel rapporto educativo il dovere morale si scontra con la regolatività del ruolo e dell'istituzione: è qui, infatti, che vengono messi in discussione l'assunto trascendentale dell'"io devo" e la permanenza di istituzioni che sono pervasive e performative, poiché chiedono al soggetto di adeguarsi continuamente ad una condizione che non ha scelto.

Per questo, il riconoscimento costituisce la trama sottesa della materialità educativa, poiché attraverso di esso si manifesta la polisemicità relazionale che esalta l'opposizione tra autonomia e coercizione.

Riconoscimento e conflitto sociale: una lettura hegeliana

Lo scambio serrato e molteplice che avviene tra singolo e collettività è circoscritto all'interno della sfera che Hegel ha individuato nella categoria del riconoscimento (*Anerkennung*), come modalità veritativa dell'appartenenza dell'individuo alla moltitudine. Essa passa, da un lato, per la continua verifica dei poteri del singolo all'interno del proprio contesto e, all'opposto, per la verifica dei poteri della pluralità sul singolo²⁵. È un problema, questo, che coglie perfettamente il segno dell'ambivalenza esistente tra individuo e collettività, singolare e universale, unico e molteplice, dal momento che su queste oppositività s'instaura il legame sociale che costituisce il volano della

²³Cfr. M. Foucault, *L'ordre du discours*, trad. it. *L'ordine del discorso*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, pp. 11-41.

²⁴Cfr. E. Goffman, *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, trad. it. *Asylums. La condizione sociale dei malati di mente e di altri internati*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 151-194.

²⁵Questo aspetto è stato pienamente colto da Simmel, tramite una posizione che tende a intrecciare i tre parametri essenziali su cui si fonda il sociale: cultura, economia, politica. L'attenzione simmeliana si radica, infatti, sulla discrasia singolarità/pluralità e sulla sua possibilità differenziante. "La 'società' – scrive Simmel – esiste invece nel momento in cui al posto del suo centro incondizionatamente unico sorge una duplicità: da una parte una centralità generale, ma piuttosto allentata, con un fondamento in sostanza soltanto esteriore, anzi spaziale – il che spiega perché società del medesimo strato sociale, quanto più sono grandi, tanto più si assomigliano come nel loro insieme, pur nel multiforme variare delle persone; dall'altra parte piccoli centri speciali di conversazione, stato d'animo, interessamento comune, che però si scambiano incessantemente i loro membri. Ciò dà origine a quel continuo scambio d'impegno e disimpegno nella grande società che viene sentito, secondo l'indole del soggetto, ora come la più intollerabile superficialità ora come un gioco ritmico di grande attrattiva estetica". Cfr. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, trad. it. *Sociologia* (1989), Torino, Edizioni di Comunità, 1998, p. 63 (i corsivi sono nostri).

differenzialità insita nelle moderne teorie politico-sociali, almeno a partire da Hobbes.

Definire tale differenzialità²⁶, in base al riconoscimento, significa evidenziare due aspetti essenziali: 1. il riconoscimento è un costrutto ineludibile della socialità, poiché senza di esso non si avvererebbero né l'intersoggettività né il mondo della vita (in quanto, quest'ultimo, base dell'intersoggettività)²⁷; 2. a partire da questo punto, si comprende come la soggettività sia il piano di immanenza che determina – essendone determinato – la redistribuzione degli interessi normativi nel doppio legame singolo-pluralità. Ogni redistribuzione è finalizzata alla creazione di un equilibrio, che si svolge tramite la fluttuazione del conflitto (lotta per gli interessi del singolo) e la stabilizzazione dei rapporti tra i soggetti, attraverso regole dichiarate e l'individuazione del potere di adesione formale al sistema sociale. In questo modo, la regolatività diviene l'unico atto performativo della norma, che permette, a sua volta, l'identificazione e l'individualizzazione del singolo all'interno del proprio contesto di appartenenza. Identità e appartenenza sono concetti di per sé istitutivi di un ordine, che richiamano non tanto (o non solo) l'adesione a delle credenze di specie (ciò che costituisce la rappresentazione condivisa del sistema sociale come organismo funzionale e tendenzialmente equilibrato), ma a delle vere e proprie conformazioni di tipo culturale e politico. Identità e appartenenza, inoltre, si costruiscono sia attraverso il potere di esclusione della norma (stabilendo chi e che cosa sta al di fuori di essa per differenzialità), sia sul piano dell'inclusione tramite fattori di verifica formale del rispetto del patto di convivenza²⁸.

Se la norma è la struttura portante della socialità, che regola i nostri vissuti secondo il principio biopolitico della esclusione/inclusione²⁹, allora l'intersoggettività non è l'astratto universale di un equilibrio dato a priori, bensì il crogiolo di interessi che, nella loro redistribuzione, vanno persi o, comunque, non vengono inclusi all'interno del sistema. Per questo, divengono eccesso. Tale eccesso non scompare ma, in una sorta di processualità entropica, diventa esso stesso modello per un ulteriore scambio, per un'ulteriore ripresa degli scarti, che vengono marginalizzati o introiettati nel sistema di utilità di un determinato contesto sociale. La funzione del singolo si costruisce a partire da tale marginalizzazione, seguendo la traccia di un cortocircuito che si genera nel momento in cui la norma si eleva a

²⁶Il termine *differenzialità*, usato in questo contesto, implica una separazione tra saperi e discipline. Essa è lo scarto tra una delimitazione e l'altra, tra un piano e l'altro delle pratiche sociali, che si distinguono all'interno di categorie disciplinari evidenti, perché discorsivamente ed epistemologicamente individuabili.

²⁷Cfr. P. Bertolini, *L'esistere pedagogico*, cit., pp. 103-110.

²⁸Cfr. A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", n. 18, maggio-agosto 1996, pp. 295-328.

²⁹Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 93-133.

rappresentazione indiscutibile. In questo cortocircuito, la soggettività è pura disposizione, è il crocevia di molteplici interessi, poiché si abbassa drasticamente il suo potere di decisione. Inoltre, essa è gettata nella sua condizione di immanenza e, in parte, di indeterminabilità, a causa del suo porsi, in maniera fluttuante, come moneta di scambio di un equilibrio tra diverse forze.

È in questo scarto, in questa fessura di possibilità, che si genera il riconoscimento, poiché è proprio a partire dai movimenti silenziosi e dai tumulti sotterranei delle relazioni di potere tra interessi diversi, che conducono alla normatività del soggetto, che si evidenzia la funzione formativa e conflittuale del rapporto io-altri.

La formidabile macchina gnoseologica costruita da Hegel ha i suoi surrogati immediati nei concetti di riconoscimento, desiderio e violenza. Tutti e tre questi concetti sono continuamente velati dalla necessità di far emergere l'imperiosità dell'autocoscienza come assoluto che si determina per sé. In questo modo, Hegel stabilisce una prevalenza, quella dell'idealità della coscienza che proietta la sua immagine su un ulteriore sistema di costrittività (l'autocoscienza, appunto). Per far ciò egli ricorre alle ben note figure del Servo e del Padrone, alla loro continua reificazione attraverso una dialettica che non espunge mai i propri termini, pur negativizzandoli continuamente, perché l'uno ha sempre bisogno dell'altro per esistere. Hegel fornisce una rappresentazione a doppio legame dell'esigenza di affermazione del soggetto, a partire dall'ulteriore (e più alta) necessità di sopravvivenza. Tale affermazione apre le porte alla trasformazione in chiave moderna delle soggettività in singolarità eccipienti, ossia senza una particolare essenza ma, proprio per questo, necessarie.

La singolarità eccipiente del soggetto emerge anche come “sostanza passiva” in un passo indicativo della *Wissenschaft der Logik (Scienza della Logica)*, nel quale sembra tradotta – con altro linguaggio – l'opposizione servo/padrone, così come la si vede emergere nella *Phänomenologie des Geistes*:

Alla sostanza passiva sta contrapposta la sostanza che si riferisce a sé come negativa, la sostanza efficiente ovvero operante. Essa è la causa, in quanto nella causalità determinata mediante la sua propria negazione essa si è ristabilita dall'effetto, un riflesso che nel suo esser altro o quale immediato si conduce essenzialmente come quello che pone e per via della sua negazione si media con sé. Perciò la causalità non ha più alcun substrato cui possa essere inerente, e non è una determinazione di forma contrapposta a questa identità: ma appunto la sostanza, o l'originario soltanto è la causalità. – Il substrato è la sostanza passiva, che si è presupposta³⁰.

³⁰Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, trad. it. *Scienza della Logica*, Vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1968, p. 640.

Come non riconoscere nel rapporto sostanza passiva/sostanza operante (o efficiente) il rapporto che intercorre (con lo stesso eccesso di negatività) nella dialettica Servo/Padrone? Come, del resto, non riconoscere in questa stessa contrapposizione la rilevanza che sorge tra animalità e vita, da un lato, e tra vita e morte, dall'altro? La sostanza efficiente, negandosi, si media con sé e, raggiungendo questa posizione, nella costante contrapposizione tra azione e reazione, genera la sostanza passiva, di cui non può fare a meno (essendone effetto), che ritrova in se stessa le forme della propria unità. Essa è, nello specifico, coscienza che rientra in se stessa e diventa autocoscienza, *Selbstbewußtsein*. La tripartizione hegeliana riconoscimento-desiderio-violenza (dove, tuttavia, il terzo termine viene nascosto dalla preminenza strumentale dei primi due), segna il passaggio essenziale verso la costituzione del soggetto inteso come campo che risalta l'essenza dialettica della relazionalità. Come scrive Kojève,

l'uomo reale e vero è il risultato della sua inter-azione con gli altri; il suo Io e l'idea che egli si fa di se stesso sono 'mediati' dal riconoscimento ottenuto in funzione della sua azione. E la sua vera autonomia è quella che egli *mantiene* nella realtà sociale mediante lo sforzo di questa azione³¹.

La singolarità si tramuta nella subitanità dell'azione e nel suo riconoscimento, in quanto agente, all'interno di un tessuto (complesso, stratificato) di relazioni. D'altra parte, la totalità dell'autocoscienza fa comprendere che essa non basta per se stessa, ma necessita del riconoscimento altrui per essere identificata. L'autocoscienza è anche movimento, ossia "è la riflessione dell'essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall'esser-altro"³². Vale a dire che la coscienza, avvertendo l'indeterminazione dell'oggetto derivante dalla contraddizione tra sensazione, percezione e intelletto, ritorna verso di sé scoprendosi come soggetto, ricercando, quindi, nel se stesso dell'autocoscienza l'unitarietà delle tre forme di conoscenza del mondo.

Il soggetto, dunque, ha bisogno di percepirsi come individualità ma, al contempo, non può fare a meno di relazionarsi con il mondo (che è contingente), né col tempo determinato (inteso anche come *locus historicus*) che lo dispone come realtà³³. Non è un caso se, proprio su questo punto, Marx

³¹Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, p. 29.

³²Cfr. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, trad. it. *Fenomenologia dello spirito* (1960), Vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1993, p. 144.

³³Il punto prospettico dell'osservazione hegeliana è la figura del filosofo che si storicizza, che si fa atto osservante la sua propria condizione (quindi autocosciente) di *Selbst*. Egli appartiene all'evento epocale del pieno ingresso sulla scena del mondo della borghesia. Per questo, scrive Kojève, "occorre che il Filosofo, l'Uomo sia nel fondo stesso del suo essere non soltanto *contemplazione* passiva e positiva, ma anche *Desiderio* attivo e negatore". Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 209.

innesta una delle sue critiche alla filosofia hegeliana, definendone i contorni attraverso l'utilizzo del concetto di *alienazione* che, sia nel *Capitale* sia, parallelamente, nei *Grundrisse*³⁴, assume un ruolo centrale nel suo pensiero. Il passaggio alla costituzione relazionale del soggetto, che è fondamentale nell'architettura della *Fenomenologia*, individua nella "concupiscenza" o "appetito in genere" l'unità essenziale dell'autocoscienza. Ciò significa che l'autocoscienza per riconoscersi ha bisogno di essere a sua volta riconosciuta e, in secondo luogo, che l'unità di questi due momenti è rappresentata dal desiderio³⁵.

La funzione del desiderio e la costruzione dello spazio sociale come relazionalità

Il desiderio (*Begierde*) sorge nel momento in cui l'unità dell'autocoscienza non è più pura astrazione ma ritorna in se stessa: qui c'è la necessità del riconoscimento, che passa, a sua volta, per lo *speculum* dell'alterità. Infatti, scrive Kojève, "alla base dell'Auto-coscienza, cioè dell'esistenza veramente *umana* (e, dunque, in fin dei conti, dell'esistenza filosofica), non c'è la contemplazione puramente cognitiva e passiva, ma il *Desiderio*"³⁶. Poiché l'uomo è un essere biologico, la separazione tra *bíos* e *zōé* (tra vita organica e sociale) non è che una costruzione che impegna l'essere a pensarsi necessariamente fuori dallo stato di natura, interrelato con altri esseri operanti nel medesimo contesto sociale. La socialità è lo spazio materiale nel quale si verifica il confronto tra le autocoscienze, ma è anche il luogo della ricerca di appagamento (*Befriedigung*): l'uomo, in quanto ente che desidera, direziona continuamente il proprio *conatus* verso l'appagamento del desiderio.

Negli anni in cui Hegel scrive la *Fenomenologia*, si fa strada una nuova interpretazione della fisiologia umana ad opera del medico francese Xavier Bichat. Questi vede contrapporsi nell'organismo due forze che lottano, in maniera ininterrotta, per la supremazia: da una parte la vita, dall'altra la morte.

³⁴Scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, commentando Hegel: "È il filosofo – dunque proprio un'astratta figura dell'uomo estraniato – che si pone come la regola del mondo alienato: tutta la storia dell'alienazione e tutta la revoca dell'alienazione non è, dunque, che la storia della produzione del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico, speculativo". Cfr. K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844*, trad. it. *Opere filosofiche giovanili* (1950), Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 262.

³⁵"La coscienza ha ormai, – scrive Hegel – come autocoscienza un duplice oggetto: l'uno è immediato, l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che peraltro *per l'autocoscienza* è contrassegnato col *carattere del negativo*, e il secondo oggetto è se stessa, oggetto che è la vera essenza e che inizialmente è dato solo nell'opposizione al primo". Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 145. Da questo movimento dialettico, che combina le due evidenze della "certezza sensibile" e della "percezione", emerge l'autocoscienza come "eguaglianza di se stessa".

³⁶Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 208.

Nel teatro dell'*Anatomie générale*³⁷, opera fondamentale del fisiologo, egli dispone la sua teoria della lotta, portando l'esempio di decine di cadaveri sezionati, la cui osservazione minuziosa aveva come punto d'arrivo l'individuazione di una tensione incessante tra una "vita di dentro" (organica) e una "esterna" (sociale). Nell'*incipit* di un'altra sua opera, scrive:

La misura della vita è dunque, in generale, la differenza che esiste tra lo sforzo delle potenze esteriori e quello della resistenza interna. L'eccesso delle une annuncia la sua debolezza; il predominio dell'altra è indice della sua forza³⁸.

La vita biologica permane nell'attesa del suo *negativo*: se l'organismo è teatro di una lotta tra due elementi inconciliabili, come non vedere nella limpida descrizione hegeliana della supremazia degli attori del riconoscimento una trasposizione di ciò che avviene a livello fisiologico? Se, infatti, il desiderio è sottrazione e, come tale, dispendio, allora la ricerca dell'altro non può che essere confermata dalla necessità di appagamento. In virtù di questa negatività che è l'altro, l'appagamento passa, per Hegel, attraverso la sottomissione del desiderio altrui.

Nella vita – scrive il filosofo – che è l'oggetto dell'appetito, la *negazione* è: o *in un altro*, vale a dire nell'appetito; o è come determinatezza verso un'altra figura indifferente; o è come universale natura inorganica di quella vita. L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza³⁹.

La vita è il puro astratto, è il negativo assoluto frutto dell'intermedietà, che trova nella caduta chiasmatica spazio-temporale della soggettività la propria ragione. L'essere radicato dell'uomo genera il desiderio e questo, a sua volta, la necessità di appagamento "mediante la realizzazione di un Riconoscimento universale"⁴⁰. Ecco, allora, nelle parole di Hegel, l'esperienza del

³⁷Cfr. X. Bichat, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Paris, 1801. In proposito, si vedano: R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 25-44; M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, trad. it. *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 144-169.

³⁸Cfr. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*, Paris, 1800; cit. in R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 26. Circa l'innovazione cui giunge Bichat, ci si attiene, qui, a quegli aspetti, che segnano l'emergere, in Hegel, di un'attenzione al tema della "lotta" nella (e per la) vita. La morte come evento di rilevanza scientifica, è contrapposta al significato della vita, che deve essere, quindi, ricercato non tanto nella sua manifestazione di potenza, quanto nell'attrito sempre presente con l'evento-morte. Del resto, è la morte, anzi, quell'attrito ad illuminare sulla fragilità del corpo umano, ma anche sulla sua immanenza. Si veda la descrizione che del vitalismo di Bichat ne fa un altro grande fisiologo: L. Figuiet, *Conosci te stesso. Nozioni di fisiologia*, Milano, Fratelli Treves, s.d., pp. 682-686.

³⁹Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 151, *passim*.

⁴⁰Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 211. L'appagamento diviene in Hegel la cifra costitutiva del desiderio in quanto movimento (l'*enérgeia* aristotelica, il *conatus* spinoziano, la volontà di potenza nietzscheana), in quanto cioè reale rapportarsi della vita con se stessa. La verità del desiderio è la finalità dell'autocoscienza che fagocita, ssume in sé il desiderio dell'altro, ossia la sua verità. Questo circolo

riconoscimento: “Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l’esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l’unità loro: Io che è Noi, e Noi che è Io”⁴¹.

In sostanza, la costituzione dell’esperienza d’altri si realizza attraverso l’esperienza di “ciò che lo spirito è”, ossia: “l’autocoscienza raggiunge l’appagamento solo in un’altra autocoscienza”⁴². La socialità (il riconoscimento delle autocoscienze) si manifesta nell’espressione dell’animale politico uomo, non solo attraverso la relazione, l’intersoggettività e lo scambio, ma anche attraverso la *sottomissione*. In questo senso, a spaccare uno dei tre termini ipostatici della dialettica – proprio nel mezzo – sta la violenza. L’autocoscienza desiderante (e desiderata), che non può trattenere la sua spinta, si volge alla ricerca di altri e, nel momento in cui avviene l’incontro, la sua tendenza primaria è quella di sottomettere. Questo atto ha il suo fondamento nell’istinto di sopravvivenza, quindi, nella lotta costante tra i due opposti vita e morte⁴³.

Nella *Scienza della Logica*, proprio nel capitolo della *Sezione terza* della *Dottrina dell’essenza*, dedicato alla realtà, Hegel si sofferma sull’incidenza della violenza, nel rapporto tra azione e reazione determinante la sostanza passiva. Il passo mette in luce la lotta serrata che si genera nell’opposizione negatività/positività esistente tra vita e morte.

La violenza è l’apparire della potenza, ossia è la potenza come un esterno. Un esterno è però la potenza solo in quanto la sostanza causale nel suo agire, cioè nel suo proprio porsi, in pari tempo presuppone, cioè pone se stessa come un tolto. Viceversa quindi l’azione della violenza è anch’essa un’azione della potenza. Il passivo è il per sé stante, che è soltanto un posto, un rotto in se stesso, – una realtà, che è condizione, e precisamente la condizione ormai nella sua verità, cioè una realtà, che è soltanto una possibilità, o viceversa un essere in sé, che è soltanto la determinatezza dell’essere in sé, soltanto passivo⁴⁴.

Questa condizione di passività (che è “il per sé stante”) è l’evidenza di una violenza che si determina in quanto potenza, e che costringe il passivo a stare nella realtà. Essa è la sua condizione di verità ma, parimenti, è anche la condizione che determina un ente sottomesso (lo *ypokeímenon* che,

(desiderio-autocoscienza-appagamento) diventa autosufficiente nel momento in cui ritorna continuamente su se stesso, riproducendo le motivazioni che, ad esempio, per Marx costituiscono la base sociale dello sfruttamento ad opera del lavoro. Scrive Hegel: “l’appagamento sussiste mediante il togliere questo Altro, e affinché il togliere ci sia, ci deve essere anche questo Altro”. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 150, *passim*.

⁴¹Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 152.

⁴²*Ivi*, p. 151.

⁴³Su questa opposizione, com’è noto, Freud concentra la riflessione dell’ultima e prolifica parte della propria opera. Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929-1930), trad. it *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere*, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 553-630.

⁴⁴Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., p. 641, *passim*.

letteralmente, è “ciò che viene messo sotto”, a fondamento), lasciando aperto lo spazio delle sue molteplici possibilità. Così come nella dialettica innescata dal desiderio, ciò che è riconoscimento deve essere anche riconosciuto, il passivo s’instaura come realtà a partire dal suo “toglimento”, *ma* solo attraverso la violenza dell’atto che lo pone come tale⁴⁵. Pertanto:

La sostanza passiva per mezzo della violenza vien soltanto posta come quello che in verità essa è; posta cioè come quella che, essendo il semplice positivo o la sostanza immediata, appunto perciò è soltanto un posto; il *prae*, ch’essa è come condizione, è la parvenza dell’immediatezza, parvenza che viene in lei cancellata dalla causalità agente⁴⁶.

La violenza diventa il presupposto necessario per il riconoscimento delle soggettività nella formula compiuta dell’autocoscienza (cioè della sua unità nell’Idea assoluta). Tuttavia, proprio perché la violenza è presupposta, torna in secondo piano, viene cancellata dalla “causalità agente” nel rapporto azione/reazione⁴⁷. Il suo inarcarsi sulla duplicità del riconoscimento indica (nella triade riconoscimento-desiderio-violenza) la sovrapposizione di coppie che richiamano sempre un duplice legame: azione/reazione, attivo/passivo, servo/padrone, vita/morte. Sono oppositività che si possono definire *diagrammatiche*, perché investono la costruzione della soggettività; in secondo luogo, perché individuano delle appartenenze; infine, perché tengono insieme un sistema di rappresentazioni generative. Nel momento in cui l’agire umano è segnato dall’immanenza del desiderio, si rileva, attraverso il processo di causalità sempre ricercato da Hegel, la forma di un duplice assoggettamento sia verso il desiderio altrui sia verso il movimento che quest’altro genera nei confronti del primo soggetto. Si sviluppa così una lotta che, in Hegel, tende a spiegare le “epoche del mondo” come una continua affermazione dell’organico (quindi di ciò che è produttivo) sull’inorganico (su ciò che è improduttivo, sulla nuda vita che è, per il filosofo, “inessenziale”).

⁴⁵A quello quindi cui la violenza accade, – precisa Hegel – è non solo possibile di far violenza, ma questa gli deve anche esser fatta; quello che ha potere sopra l’altro, l’ha soltanto perché è la potenza di quello, potenza che si manifesta costì sé e l’altro” (*ibidem*). Ovviamente, l’attenzione alla *potenza* rinvia alla sua centralità in Spinoza. Nell’*Ethica*, III, prop. 7, egli afferma: “la potenza o sforzo di qualsiasi cosa, con cui essa da sola o con altre, fa o si sforza di fare qualcosa, ossia la potenza o lo sforzo con cui tende a preservare nel suo essere, non è altro che l’essenza data, cioè attuale, della cosa stessa”. Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), trad. it. *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981, p. 140, *passim*.

⁴⁶Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., p. 641. La violenza in Hegel è, dunque, *necessaria*. Essa, scrive Morfino, “non è reale, non è *wirklich*, non solo per il fatto che non è lei ad agire, *wirken*, ed a produrre un effetto, *Wirkung*, cioè non è il motore del processo, ma anche perché il suo accadere è l’effetto di un’illusione ottica prodotta dall’ultimo livello della logica binaria delle categorie metafisiche (“Wirkung und Gegenwirkung”), illusione di una dualità che si risolverà nell’unità dell’Idea”. Cfr. V. Morfino, *Il tempo della moltitudine Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 177.

⁴⁷Su queste due categorie, fondamentali nella storia del pensiero moderno, si veda: J. Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d’un couple*, trad. it. *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, Torino, Einaudi, 2001.

L'altro diventa, dunque, necessario. Cosa accade quando due autocoscienze s'incontrano? Vi è "l'operare dell'una" che ha importanza quanto l'"operare dell'altra", non solo ma, a differenza della fase iniziale in cui l'autocoscienza si poneva per se stessa, senza la necessità del confronto, "ora l'oggetto è un oggetto capace di essere per sé e indipendente; né l'autocoscienza è in grado di disporre per sé di esso, se esso stesso non opera in se stesso cioè ch'essa opera in lui"⁴⁸. Queste due autocoscienze (che sono alterità), nel momento stesso in cui si riconoscono, non possono più fare a meno l'una dell'altra.

Ciò che nella *Fenomenologia* prende forma è la consapevolezza che senza il riconoscimento, quindi senza il desiderio dell'altro (che si esprime in una regola di potere e di normatività), senza la sua continua appropriazione non è possibile l'emergere di alcuna relazionalità. Nonostante l'inesausta ricerca della mediazione, ossia di una sintesi che porti in evidenza tutti gli elementi del processo, Hegel sottolinea l'imprescindibilità del termine negativo, quindi di ciò che deve essere soppresso e ricostruito all'interno della relazione. Questo processo genera una notevole mole di energia, producendo la conflittività, che si ritrova nello scarto delle sequenze con cui Hegel riporta l'attenzione sul termine "medio" della dialettica. "Ciascun estremo", scrive, ciascuna autocoscienza, "rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione. *Essi si riconoscono come reciprocamente riconoscenti*"⁴⁹.

La lotta, dunque, sopraggiunge nell'atto di identificazione del desiderio altrui. Nel suo costituirsi, essa non risparmia la necessità della sottomissione, perché, in fondo, è proprio ciò che fa emergere la dialettica: la comparsa del negativo (in quanto "toglimento") è finalizzato alla proposizione di una sintesi comprensiva di tutte le parti, cioè di una sintesi che possa andar bene per tutti gli attori in gioco. Ciò è espresso nella formula: "l'un estremo è solo ciò che è riconosciuto, mentre l'altro è solo ciò che riconosce"⁵⁰.

Individualità, riconoscimento, intersoggettività

Cosa accade, dunque, nel processo di riconoscimento come è inteso da Hegel? Due individui si trovano di fronte ed emergono, di conseguenza, due autocoscienze, ognuna delle quali sa di essere-per-sé, ma non ancora per-l'altro. Solo nel momento in cui questi due individui entrano in relazione, è possibile il riconoscimento, altrimenti ognuno di essi è "coscienza calata nella

⁴⁸Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 154.

⁴⁹*Ivi*, p. 155.

⁵⁰*Ibidem*.

vita”: nella misura in cui diventano “l’un per l’altro”, è qui, in questo scarto, che si genera la lotta per il riconoscimento. Ogni individuo è certo del proprio “essere-per-sé” ma deve essere certo, parimenti, del rischio che corre nel riconoscimento, rischio che è legato letteralmente al pericolo di annullamento della propria identità.

“E soltanto – scrive Hegel – mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà la prova che all’autocoscienza non è l’essere, non il modo immediato nel quale l’autocoscienza sorge, non l’essere calato di essa nell’espansione della vita”⁵¹. Infatti, è solo nel momento in cui l’autocoscienza si mette a rischio che la vita assume su di sé l’onere della completa indipendenza: un individuo che non abbia rischiato alcunché, certo “viene riconosciuto come persona”, sostiene Hegel, ma non ha il riconoscimento di “autocoscienza indipendente”, quindi viene negato nella sua dimensione di autonomia.

Il tema della morte, nelle pagine della *Fenomenologia*, gioca un ruolo essenziale e rinvia immediatamente alla lotta tra organico e inorganico, tra *bios* e *zōé*. In questa contesa, si genera l’indipendenza da altri, che è propriamente la verità dell’autocoscienza. L’essere che sopravvive nel confronto con l’altro proietta l’individualità realizzata (ossia il particolare) nell’universale (ossia nel mondo): tale individualità così costituita è l’essere autoconfermantesi per sé, che non ha più bisogno dell’altrui riconoscimento.

Un filosofo e psicoanalista lacaniano come Slavoj Žižek parlerebbe, a questo punto, di una sorta di perversione del potere in Hegel: si manifesta cioè nell’autorealizzazione dell’individuo la forma del godimento assoluto, che permette, ad esempio, all’elemento sottomesso del rapporto sadomasochista di sentirsi realizzato nell’attimo in cui riesce a raggiungere l’orgasmo, ma, svanita l’inebriatura momentanea, torna ad aver bisogno delle attenzioni del proprio “padrone”. La realizzazione dell’autocoscienza hegeliana è pura transizione, per il fatto che essa (la quale sa benissimo di non poter fare a meno dell’altro), rendendosi conto dei rischi di impotenza che altrimenti corre, mantiene l’altro in vita, lo “conserva” pur sopravvivendogli nella lotta serrata per la supremazia⁵². In questa condizione, solo il Signore-Padrone ha coscienza della propria destinalità, poiché è l’unico ad essersi confrontato con la morte, a non esser perito e, infine, a necessitare della soddisfazione del proprio desiderio: è solo attraverso tale soddisfazione che il Signore raggiunge il compiacimento. Tuttavia, si tratta di un soddisfacimento effimero, poiché, essendosi il Signore confrontato con il limite primo e ultimo dell’esistenza,

⁵¹ *Ivi*, p. 157.

⁵² “L’Auto-coscienza – scrive, in proposito, Kojève – esiste *in sé* e *per sé* nella misura e per il fatto che esiste (in sé e per sé) per un’altra Auto-coscienza; essa cioè esiste solo come entità-riconosciuta”. Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 23.

non può più desiderare altro⁵³. Il desiderio è nulla senza godimento, così come il piacere non si può realizzare se non nella forma di un reciproco annullamento.

Una chiara rappresentazione cinematografica della reiterazione incondizionata del desiderio si trova ne *L'occhio del diavolo* (1959) di Bergman. In esso Don Giovanni, trovandosi all'inferno, è costretto a ripetere la stessa scena da più di duecento anni: una donna entra nella sua stanza, si avvicina a lui, gli sussurra parole compiacenti ma, mentre sta per rendersi disponibile all'amante, ecco che essa scompare. Il diavolo, che ha un insopportabile orzaiolo nell'occhio, propone a Don Giovanni un patto: andare sulla terra, sedurre una giovane vergine così che l'orzaiolo scompaia, in cambio il diavolo assicura a Don Giovanni che, finalmente, dormirà un lungo sonno senza incubi. Nonostante, tuttavia, la certezza nella riuscita della missione, Don Giovanni non seduce la fanciulla ma se ne innamora, mentre il suo aiutante (il Leporello mozartiano, *alter ego* in chiave materialista del servo hegeliano) riesce dove il suo padrone ha fallito: infatti, seduce e possiede la madre della fanciulla. Di per sé il fatto di possedere una donna è il sogno di Leporello ed è suo motivo di invidia, nell'opera di Mozart, nei confronti dei continui successi di Don Giovanni. Nonostante tutto, proprio grazie all'azzardo di Leporello, l'orzaiolo nell'occhio del diavolo scompare e – secondo il copione di una perfetta *Aufhebung* – Don Giovanni può permettersi il sonno tanto agognato.

Il vero fulcro dell'opera bergmaniana (così come, *a latere*, di quella mozartiana), non è Don Giovanni (il Signore) bensì proprio Leporello (il Servo), il quale lascia il suo padrone a tormentarsi nella propria “coscienza infelice” di ripudiato amante, mentre egli gode realmente del suo materiale proponimento, ossia, nell'ottica hegeliana, della propria opera⁵⁴.

Che cos'è, dunque, il godimento se non la pura negazione della cosa stessa? Il Signore che gode nega se stesso nella cosa goduta e, così facendo, perde una parte di sé e della propria potenza. D'altra parte il Servo, che appronta gli oggetti e il cibo di cui si serve il Padrone, cerca di conquistare la sua condizione di libertà attraverso l'utilità del lavoro. Questo, infatti, sostiene Hegel, a differenza dell'appetito del Signore che è puro sentimento, pura negazione dell'oggetto, permane nel tempo: l'opera della produttività prende il sopravvento sul godimento.

Il lavoro – scrive Hegel – è appetito tenuto a freno, è un dileguare trattenuto; ovvero: il lavoro forma. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa forma dell'oggetto stesso,

⁵³Cfr. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, Manifestolibri, 2003.

⁵⁴Si veda, a tal proposito, la lettura del personaggio di Don Giovanni fatta da due prospettive differenti, una letteraria, l'altra filosofica: G. Macchia, *Vita avventure e morte di Don Giovanni*, Torino, Einaudi, 1978; U. Curi, *Filosofia del Don Giovanni. Alle origini di un mito moderno*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

diventa qualcosa che permane; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza⁵⁵.

Quindi, nel caso del Signore che vince sul suo nemico nella lotta per la supremazia, si tratta di una sussunzione puramente dialettica dell'altro. In realtà, come Marx ha ampiamente mostrato, tale sussunzione si tramuta nell'atto dello sfruttamento provocato attraverso il lavoro, nella dipendenza che il servo dimostra nei confronti del padrone (e nella dipendenza, viceversa, che questi evidenzia nei confronti del suo alter)⁵⁶. Si viene a creare così un doppio legame: il Signore ha bisogno del Servo, tanto quanto questi ha bisogno del primo. Per questo, scrive Kojève, “all'uomo della Lotta non serve a niente uccidere il suo avversario. Egli deve sopprimerlo ‘dialetticamente’. Deve cioè lasciargli la vita e la coscienza e distruggere solo la sua autonomia. Deve sopprimerlo solo in quanto opposto a lui e agente contro di lui. Detto altrimenti, deve asservirlo”⁵⁷.

In questo senso, Žižek coglie nel segno, quando scrive che il teatro della *Fenomenologia*, nella sua rappresentazione-rappresentabilità, ha gli stessi canoni della drammatizzazione dell'isteria. Come nell'isteria il soggetto crea i propri sintomi corporei a partire dall'impossibilità del linguaggio ad esprimere il malessere psichico, così in Hegel tematiche quali “Servo-Padrone”, “coscienza infelice”, “libertà assoluta”, “non sono – scrive Žižek – astratte posizioni teoriche, ma riflettono sempre una sorta di drammatizzazione esistenziale di una posizione teorica. La drammatizzazione evidenzia la non verità della posizione teorica, portando in primo piano le precondizioni implicite”⁵⁸.

Ciò significa che in ogni posizione teorica hegeliana c'è sempre un implicito, un non-detto che deve essere scoperto e smascherato e poiché, come ha scritto Foucault, nessun pensatore può fare a meno di confrontarsi con Hegel, allora sia il campo della drammatizzazione sia quello dell'implicito rientrano a

⁵⁵Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 162. “Senza la disciplina del servizio e dell'obbedienza – continua Hegel – la paura resta al lato formale e non si riversa sulla consaputa effettualità dell'esistenza. Senza il formare la paura resta interiore e muta, e la coscienza non diviene coscienza per lei stessa” (*ivi*, p. 163). Solo al borghese operoso e dedito al lavoro, sembra ricordare Hegel, è concessa la vera coscienza indipendente, perché attraverso il lavoro egli si è confrontato con la paura della fine e l'ha superata: l'opera è permanenza, ossia testimonianza. Il Signore vive la paura della fine solo attraverso il godimento e, quindi, la negazione dell'oggetto: in questo modo gli è impossibile prospettarsi, se non idealizzata, una qualsiasi permanenza nel mondo.

⁵⁶Scrive Marx: “L'importante nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*”. Cfr. K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 263.

⁵⁷Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 29.

⁵⁸Cfr. S. Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, trad. it. *L'isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, Milano, Mimesis, 2003, p. 14, *passim*.

pieno titolo nel circolo dell'ermeneutica infinita che fa da sfondo alla *Fenomenologia*.

Quali sono, dunque, le immediate ricadute socio-educative della teoria hegeliana, dando per acquisito, come fa Axel Honneth, che nella tematica del riconoscimento è radicato un fondamento di conflittualità? Innanzi tutto, il riconoscimento, nello scontro per l'affermazione, pone un problema di supremazia: qual è il limite normativo entro cui si agisce in un determinato contesto sociale? Tale limite è costituito dal contratto politico-giuridico che permette la convivenza di tutti nel medesimo consesso. Il discorso di Honneth, fondandosi sul dualismo oppositivo riconoscimento/misconoscimento, parte dal presupposto che il riconoscimento (in quanto necessità primaria di ogni individuo) ha bisogno di attese sociali, che vengano giustificate nell'ambito di una struttura etica definita e, tendenzialmente, stabile. La difficoltà sta nel tentativo di conciliare il versante formale della norma (l'universale) con le esigenze del singolo (il particolare). La norma, infatti, non ammette ingerenze e si modifica solo a partire da una violenza capace di torcere le soggettività e di svelare i presupposti che le regolano.

Nella critica immanente dei processi di serializzazione sociale delle identità, ritroviamo il problema della pratica educativa nel suo rapporto con le categorie pedagogiche dell'autonomia, della coercizione, dell'adattamento, della normatività e del cambiamento: è possibile una chiarificazione genealogica della morale a partire dal rapporto tra educazione e costituzione sociale delle soggettività⁵⁹?

Il riconoscimento, posto come categoria immanente ai processi di individuazione del singolo nel rapporto io-altri, rimanda alle evidenze morali (il rifiuto, il disgusto, la vergogna) che caratterizzano altrettante figure sociali (il folle, il disadattato, il marginale, il disabile, l'immigrato). Tali figure sembrano essere la conseguenza immediata di una conflittualità, esplicita o implicita, tra diversità e normalità, connessa alla percezione dell'alterità, che si ha nel rapporto sociale⁶⁰.

In questo caso, come sottolinea Honneth, non è peregrina l'attenzione posta da Hegel al problema dell'individualità nello scambio intersoggettivo, poiché è proprio in questa condizione che ci si sperimenta come soggetti agenti: qui si attivano le forme del conflitto e della socialità nella loro declinazione di

⁵⁹Cfr. M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 257-281.

⁶⁰Cfr. Su questi temi, su un piano di continua interrogazione sul rapporto io-altri-mondo, ha indagato Goffman. Cfr. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 29-93 e 127-164; Id., *Interaction Ritual – Strategic Interaction*, trad. it. *Modelli di interazione*, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 51-122; Id., *Stigma. Notes on The Management of Spoiled Identity*, trad. it. *Stigma. L'identità negata*, Verona, Ombre Corte, 2003.

confronto ma anche di supremazia⁶¹. Nella logica hegeliana della *Fenomenologia*, il riconoscimento non è il risultato immediato di una richiesta di affermazione sociale, bensì una necessità che si sostanzia attraverso la lotta tra due termini, tra due individui, tra due autocoscienze. In questo senso, il conflitto e la lotta esistono, in qualche modo, *a priori*, perché è nel contesto sociale che s'invera quell'astrazione che per Hegel si reifica in una vera e propria "lotta per la sopravvivenza". I risultati di questa lotta e della sua asprezza sono sotto gli occhi di tutti: lo sfruttamento, in questo senso, non è una categoria desueta, ma vale ancora per designare lo "stato di cose presenti". Nelle pratiche di cura, il senso della domanda etica, proponendola nella dimensione educativa, riporta alla luce la responsabilità problematica della ragione critica e dell'autoriflessività nella partecipazione tra più soggetti che dispiegano la propria autonomia attraverso la decisione e la scelta.

Porre in educazione la domanda sul significato dell'agire morale, o su quello di individuo e persona, in una società che costantemente distingue tra chi ha diritti e chi non ne ha; o, ancora, sul significato della follia, del disagio e della marginalità in contesti sociali che sono di per sé escludenti, tutto ciò ha il ben preciso significato di evidenziare il carattere euristico della conoscenza e delle pratiche educative: interrogare, porre domande, costruire forme dialogiche e di compartecipazione.

⁶¹Scrive Honneth: "nel corso della formazione della propria identità i soggetti sono in certo modo sottoposti alla necessità trascendentale di affrontare, in ciascuno degli stadi della socializzazione, un conflitto intersoggettivo il cui esito è il riconoscimento delle loro pretese di autonomia finora prive di una conferma sociale". Cfr. A. Honneth, *Kampf und Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002, pp. 85-86.