

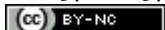
Quaderni di Scienza & Politica

n. 9 ~ 2020



DIPARTIMENTO DELLE ARTI
VISIVE PERFORMATIVE MEDIALI

ISBN: 9788854970090



AlmaDL
University of Bologna Digital Library

A cura di Matteo Cavalleri

Il due in questione.
Prospettive interdisciplinari sul
riconoscimento

Quaderno n° 9

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Coordinamento redazionale: Roberta Ferrari

Editore: Dipartimento delle Arti visive performative e medialì

Università di Bologna

ISSN della collana: 2465-0277

ISBN: 9788854970090

Comitato Scientifico Nazionale

Stefano Visentin (Università di Urbino), Fabio Raimondi (Università di Salerno), Paola Persano (Università di Macerata), Giovanni Ruocco (Università La Sapienza), Mario Piccinini (Università di Padova), Antonino Scalone (Università di Padova), Tiziano Bonazzi (Università di Bologna), Maurizio Merlo (Università di Padova), Ferdinando Fasce (Università di Genova), Sandro Chignola (Università di Padova).

Comitato Scientifico Internazionale

Daniel Barbu (University of Bucharest), Gerhard Dilcher (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), Brett Neilson (University of Western Sidney), Maura Brighenti (Università di Bologna), Carlos Petit (Universidad de Huelva), Ranabir Samaddar (Mahanirban Calcutta Research Group), George L. Stoica (University of Bucharest), Michael Stolleis (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), José M. Portillo Valdés (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea), Marco Antonio Moreno Perez (Universidad Central de Chile), Judith Revel (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Paolo Napoli (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris), Eric Michaud (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris), Jorge Olvera Garcia (Universidad Autonoma del Estado de Mexico).

Questo volume è stato sottoposto a doppio referaggio cieco come previsto per questa collana.

Il Quaderno n° 9

Il volume offre una raccolta di contributi nei quali differenti discipline – nello specifico antropologia, psicoanalisi, filosofia, diritto, storia delle dottrine politiche, storia orale e storiografia – riflettono sulle problematiche epistemiche – in termini di orizzonte di senso, contenutistici e metodologici – che l'utilizzo del concetto di riconoscimento impone loro. Obiettivo è quello di mettere in evidenza come l'alterità non si riduca ad essere mero oggetto del riconoscimento, ma imponga alle discipline un continuo riposizionamento rispetto al proprio statuto scientifico.

PAROLE CHIAVE: Riconoscimento; Alterità; Relazione; Differenza; Reciprocità; Conflitto.

In this collection of articles different disciplines – anthropology, psychoanalysis, philosophy, law, history of political thought, oral history and historiography – reflect upon epistemic questions – in terms of content, methodology and horizon of sense – emerging from the use of the concept of recognition. The aim of the volume is to highlight the way in which alterity cannot be reduced to a mere object of recognition but compels disciplines to continuously reposition themselves in relation to their own theoretical foundations.

KEYWORDS: Recognition; Alterity; Relationship; Difference; Reciprocity; Conflict.

Il curatore

Matteo Cavalleri vive e lavora a Bologna. È dottore di ricerca in filosofia. Fra le sue pubblicazioni: *La Resistenza al nazi-fascismo. Un'antropologia etica* (Mimesis, 2015) e *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano* (Ets, 2019). Ha inoltre co-curato il volume M. Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti 1958-2015* (il Mulino, 2017).

INDICE

Matteo Cavalleri, <i>La libertà del due</i>	11
Sandro Portelli, <i>Riconoscimento, storia orale, intervista</i>	19
Bruno Riccio e Federica Tarabusi, <i>Le politiche del riconoscimento nelle società multiculturali. Prospettive antropologiche</i>	25
Maria Pia Casalena, <i>La storia delle donne, la storia fatta dalle donne. Problemi di riconoscimento tra passato e presente</i>	45
Alberto Musso, <i>Il riconoscimento della personalità creativa nell'opera dell'ingegno</i>	61
Annalisa Furia, <i>Identità, differenza, comunità. Le teorie della lotta per il riconoscimento e il paradigma del dono</i>	77
Matteo Bonazzi, <i>Riconoscimento e legame sociale in psicoanalisi</i>	97
Matteo Cavalleri, <i>“Rende[re] di nuovo libero l'altro”. Il doppio senso del riconoscimento hegeliano</i>	113
Abstract	131

“Rende[re] di nuovo libero l’altro”.

Il doppio senso del riconoscimento hegeliano

Matteo Cavalleri

1.

In un illuminante articolo¹ di alcuni anni fa, Alessandro Bellan poneva una questione a nostro avviso centrale – preliminare e propedeutica – per una trattazione del concetto di riconoscimento che cerchi nel confronto, anche radicale, con le scienze sociali un luogo di concretezza, ovvero di indagine, in termini hegeliani, delle determinazioni che permettono di individuare il processo che porta al concrescere di una categoria². Processo che può svilupparsi non solo in relazione con ciò che si manifesta come naturalmente affine alla categoria in esame – qui quella di riconoscimento –, ma, anche, con ciò che gli si oppone (si pensi, ad esempio, al concrescere, nel sistema hegeliano, di vero e falso o di libertà e necessità). Paradossalmente, una determinazione concettuale che rischia di sfuggire dal movimento col quale concrescere, e quindi si fa concreto, il concetto di riconoscimento è proprio una categoria fondamentale del dibattito contemporaneo: quella di alterità. Ciò, in forza del ruolo e del luogo che il dibattito culturale e scientifico sempre più attribuiscono all’“altro”:

Il termine e il concetto stesso di “altro” pervadono la filosofia contemporanea e le scienze sociali. Evocato, nominato, atteso, ascoltato, l’altro si situa come in una posizione di filtro preliminare e di controllo selettivo rispetto a ciò che può esser pensato e detto: ciò che non passa questa barriera viene ineluttabilmente rigettato, respinto come non pertinente, o al meglio pertinente a un orizzonte di concettualizzazione pre-post-moderno, quindi ancorato

¹ Cfr. A. BELLAN, *Alterità, logica, dialogo. Per una logica speculativa del riconoscimento*, «Giornale di Metafisica», XXV/2003, pp. 353-370.

² Cfr. P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 14.

a soggettività costitutiva, trascendentalità, sapere assoluto e così via. L'altro viene cioè situato in una sorta di *no man's land*, in un territorio preriflessivo, un enclave extraconcettuale che gli consente di godere di uno statuto privilegiato di autonomia³.

Se, da un lato, quest'autonomia – verrebbe a dire quasi imposta e, quindi, subita – porta l'alterità ad occupare, e saturare, il luogo in cui si struttura il problema centrale delle scienze umane, ovvero quello del rapporto soggetto-oggetto⁴; dall'altro, l'extra-concettualità rivendicata, e non concettualmente argomentata, di questa stessa autonomia comporta, in una sorta di eterogenesi dei fini, la perdita di concretezza dell'altro, proprio nel momento in cui la sua “semplice” presenza viene rivestita di un valore normativo – si pensi, ad esempio, al progetto filosofico levinassiano dell'etica come filosofia prima, di centrale importanza nel dibattito novecentesco e successivo. Un progetto, quest'ultimo, che pone nel rapporto con l'alterità, con il suo volto, non solo il luogo di possibilità della libertà del soggetto, ma le sue stesse condizioni di esistenza: ne mette in questione l'effettività e la performatività⁵. Il problema, commenta giustamente Bellan, non consiste nella rivendicazione di questa extra-concettualità, *to to fenomenologica*⁶, ma nella modalità non critica, non concettuale, di pervenire alla legittimazione di tale condizione:

Ma questo “altro concreto”, che mi sta davanti, che mi richiede cura, attenzione, protezione, condivisione, com-passione, non è forse una dimensione cui *già da sempre* è stata riconosciuta la dignità di uno status extra-concettuale? Le difficoltà che insorgono quando nel discorso (critico, etico-politico, sociale...) si introduce l'alterità dell'altro, dipendono a mio

³ A. BELLAN, *Alterità, logica, dialogo*. p. 353.

⁴ Cfr. S. BORUTTI, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano, B. Mondadori, 1999, pp. 165-166.

⁵ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito* (1961), Milano, Jaca Book, 1980, p. 312: «Andare incontro ad Altri, significa mettere in questione la mia libertà, la mia spontaneità di vivente, il mio potere sulle cose».

⁶ Cfr. F. JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier, 1982. Robert Williams, ferme restando le molteplici differenze di declinazione, identifica due motivi guida in atto nella comprensione fenomenologica dell'alterità: «l'altro è epistemicamente inaccessibile, una cognizione mancata, e non soggetto ad alcun controllo o dominio cognitivo. Un certo solipsismo è strutturalmente connaturato alla condizione umana, o meglio, il solipsismo è una dimensione dell'intersoggettività: la dimensione della distanza epistemica. Un secondo motivo è che, nonostante la sua inaccessibilità e trascendenza, l'altro è “sempre già là”, e non può essere derivato da alcun io primario putativo, né per negazione né per affermazione» (R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, in L. RUGGIU – I. TESTA (eds), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 563-564).

avviso da un deficit di problematizzazione critica, da una grammatica concettuale inadeguata. [...] È cioè perfettamente plausibile e coerente che l'altro abbia uno status di extra-concettualità, ma questo, almeno, [...] non [dovrebbe, *ndr*] essere assunto come un'evidenza paradigmatica, come un puro fatto dotato di un'intrinseca normatività⁷.

Nella tipologia di scavo ontologico auspicato da Bellan, volto cioè ad «esporre criticamente l'ontologia implicita in ogni tentativo di istituire irriflessivamente e adialetticamente l'alterità dell'altro»⁸ e nel quale ne va del recupero della concretezza della sua stessa alterità – specialmente laddove se ne affermi la dimensione extraconcettuale – può giocare un ruolo centrale un affondo tramite il concetto hegeliano di riconoscimento. Con particolare riferimento alla sua tessitura logico-ontologica e alla sua vocazione epistemica. A patto di attraversare due passaggi del tutto contro-intuitivi e, proprio in forza di ciò, carichi di valenza euristica.

2.

Il primo passaggio, ben evidenziato da Lucio Cortella⁹, permette di individuare le potenzialità messe in atto dal concetto di riconoscimento nella determinazione concettuale non tanto della struttura della relazione etica con l'altro, ma nella delineazione delle condizioni di possibilità della sua conoscenza. La controintuitività di tale passaggio risiederebbe nel fatto che la natura reiterativa insita nell'atto del riconoscere comporterebbe la negazione della sua originarietà, definendolo come un «ritornare a conoscere» una «conoscenza precedente», che fungerebbe quindi come sua «condizione»¹⁰. Detto in altri termini, il riconoscimento sarebbe una «*conoscenza riflessa*»¹¹, in quanto si potrebbe riconoscere solo ciò – chi o cosa – si è già conosciuto. La topica del riconoscimento, quindi, si presenterebbe come un ritornare in uno spazio di conoscenza già allestito, per confermare – qui sta la riflessività della sua moda-

⁷ A. BELLAN, *Alterità, logica, dialogo*, pp. 354-355.

⁸ *Ivi*, p. 355.

⁹ Cfr. L. CORTELLA, *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, «Giornale di Metafisica», XXVII/2005, pp. 145-156.

¹⁰ *Ivi*, p. 145.

¹¹ *Ibidem*.

lità di conoscere –, tramite l'attribuzione di un senso o di una peculiarità nuovi – ulteriori e successivi¹² –, il quanto di conoscenza che era stato attribuito ad un oggetto da un atto conoscitivo primario. Vi sarebbe quindi una sequenza, difficilmente ribaltabile da un punto di vista cronologico, tra due movimenti del conoscere. Nel concetto di riconoscimento hegeliano – che struttura le singole relazioni di riconoscimento tra soggetti –, suggerisce Cortella, è invece ravvisabile un capovolgimento di questa sequenza, in grado non solo di metterne in discussione la successione temporale, ma la stessa logica. Infatti:

il riconoscimento è un atto che precede necessariamente la conoscenza. In altri termini, [...] la conoscenza ha come sua condizione una relazione di riconoscimento e che quindi condizione del conoscere è “aver riconosciuto” ed “esser stato riconosciuto”. Essenziale è che questi due lati del riconoscere (quello attivo dell'aver riconosciuto e quello passivo dell'essere riconosciuto) siano entrambi avvenuti, perché entrambi risultano necessari alla riuscita della relazione di riconoscimento¹³.

Stando così le cose, cose se che verranno analizzate nel prosieguo del saggio, il riconoscimento si presenta come il contesto epistemico necessario quindi non solo per confermare l'altro nella sua presenza, ma per conoscerlo in quanto altro. Ancor di più, per pensarlo. Va qui infatti fatto notare che la valenza epistemica attribuita al riconoscimento da Hegel investe la natura stessa della forma più alta del conoscere: il pensiero. Nel § 465 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), dove viene presentata la più compiuta attività dell'intelligenza, ovvero il pensare, leggiamo infatti che l'«intelligenza è *due volte*» – «ist *wieder*», annota Benedetto Croce, puntualizzando come la traduzione forse più plastica ed aderente all'originale sia «è *di nuovo*»¹⁴. E in questo «di nuovo», evidenzia con precisione Franco Chiereghin, si coglie l'eco del fatto che per Hegel «l'atto che qualifica l'intelligenza in quanto pensante

¹² Cfr. *ivi*, p. 146.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], in G.W.F. HEGEL, *Werke*, Bände 8-9-10, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, § 465, Band 10, p. 283; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 460 (d'ora in avanti, la pagina della traduzione italiana seguirà, tra parentesi, quella dell'edizione tedesca). Nell'edizione tedesca sopracitata il testo, per intervento curatoriale, è «Die Intelligenz ist wiedererkennend» (quella di Croce è quindi un'utilissima notazione di carattere filologico).

è il *ri-conoscere*, l'intelligenza che pensa è riconoscimento»¹⁵. Eco che i curatori delle *Sämtliche Werke* hanno voluto rafforzare, modificando il testo in «die Intelligenz ist *wiedererkennend*». Al di là delle ricostruzioni filologiche, ciò che risulta cogente ai fini della presente trattazione è il fatto che il conoscere in quanto pensiero necessiti di uno sdoppiamento, di una duplicazione, che – non potendosi esaurire in una mera declinazione cronologica – non ne inficia l'unità del movimento. *Wieder-erkennen*, sostiene Rüdiger Bubner, significa infatti «negare una estraneità in un primo tempo supposta. Ciò che si torna a conoscere, lo si conosceva già come ciò che si è già. Il riconosciuto appartiene dunque originariamente al proprio ambito vitale [e, quindi, conoscitivo, *ndr*] e da quello era scomparso solo temporaneamente»¹⁶. Parimenti, il riconoscimento conferma di caratterizzarsi non come una semplice conoscenza di secondo livello, sopraggiunta, ma come la grammatica e la dialettica stessa della conoscenza, assunta nella forma complessa del pensiero.

Il secondo, preliminare, passaggio controintuitivo deve fare i conti con una dimensione di carattere ermeneutico, ovvero con alcune correnti presenti nella storia delle interpretazioni della pagina hegeliana. Interpretazioni riassumibili, visto il contesto della presente indagine, nella lettura secondo la quale nell'incedere dialettico si nasconderebbe il dissolvimento dell'alterità. Per mezzo di una sua riassunzione nell'identità:

Un fraintendimento di Hegel che ha avuto molto seguito è quello secondo cui egli avrebbe ridotto l'altro a una negazione, ossia l'altro non avrebbe un significato affermativo. L'altro sarebbe puramente strumentale, verrebbe posto solo per essere eliminato nella negazione di una negazione che ristabilisce l'identità. Questo punto di vista non riconosce l'importanza dell'intersoggettività e della comunità come una relazione di tipo speciale e come irriducibili all'identità¹⁷.

L'altro, in una sorta di diaconia asimmetrica, verrebbe quindi ridotto a mero supporto per il movimento della doppia negazione, nel suo percorso verso la conferma

¹⁵ F. CHEREGHIN, *La funzione del riconoscimento nella genesi del significato*, «Giornale di Metafisica», XXVII/2005, p. 29.

¹⁶ R. BUBNER, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 164.

¹⁷ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, p. 564 (n. 2).

dell'identità. Sia in ambito etico-pratico, sia in ambito logico-speculativo. All'interno della dialettica speculativa si nasconderebbe, secondo questa temperie critica, solo una "più sottile" forma di dominazione dell'alterità, ad opera di un'unità del tutto unilaterale. In gioco, ovviamente, vi è il rapporto tra identità e differenza, che Hegel esprime come identità di identità e differenza. In tale formula – vera e propria «croce del sistema di Hegel»¹⁸, per i suoi detrattori – la differenza si esporrebbe come il momento negativo della dialettica, presentandosi come opposizione all'identità; opposizione che è destinata ad essere negata nel susseguente momento di affermazione dell'identità, attraverso la negazione della negazione. Seguendo questa lettura, «la negazione della negazione (differenza) [...] ripristina l'identità originale, eliminando così la differenza. Inoltre, i critici osservano che qui la differenza è pensata dialetticamente per mezzo dell'identità e quindi è una differenza che è stata addomesticata. I critici cercano una differenza che non sia metodologicamente subordinata all'opposizione dialettica nella quale è padroneggiata da, ridotta a o eliminata dall'identità»¹⁹. Critiche che vengono mosse anche nell'alveo degli studiosi di estrazione hegeliana, come, ad esempio, quelle di William Desmond, per il quale la posizione di Hegel rispetto al binomio – non perfettamente sovrapponibile, ma sicuramente interconnesso – di differenza-alterità è di natura riduzionista. Hegel, infatti, non sarebbe in grado di riconoscere fino in fondo l'elemento di pluralità insito in e sviluppato dall'intermediazione con l'altro. Perdendo, così, la sua alterità:

La logica dell'automediazione dialettica include un riferimento a ciò che è altro, ma, parimenti, finisce sempre con l'includere quell'altro, come momento subordinato, in un intero maggiormente includente e automediante. [...] La duplicità del sé e dell'altro non è pienamente riconosciuta come base di una unione [*togetherness*] irriducibilmente plurale;

¹⁸ A. PEPPERZAK, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001, p. 14.

¹⁹ R. WILLIAMS, *Double Transition, Dialectic, and Recognition*, in P.T. GRIER (ed), *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 32. Tra le critiche cfr., ad esempio, quelle mosse da Gilles Deleuze: «la differenza viene posta in croce. [...] gogna ove solo può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, in quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, tr. it. G. Guglielmi, Bologna, il Mulino, 1971, p. 225).

tale duplicità si converte, dialetticamente, in un dualismo che deve essere mediato e incluso in un più alto e maggiormente accogliente processo di automediazione²⁰.

Ciò che invece si proverà di dimostrare è la posizione di equilibrio mantenuta, nella relazione hegeliana di riconoscimento, tra identità e differenza. Equilibrio che si traduce in una duplice postura – ancora una volta, sia logica sia etica – nei confronti dell’alterità. Rispetto alla quale occorre riconoscere, sincronicamente e puntualmente, le due istanze mosse dalle indagini fenomenologiche, ovvero «la distanza epistemica dell’altro» e il suo «esserci già e sempre»²¹. L’in più offerto dal concetto di riconoscimento hegeliano consiste nel dare supporto ontologico a tali istanze, in forza proprio, e qui sta la controintuitività del passaggio da farsi, del suo motore dialettico. La dialettica, infatti, mantiene ben fermi sia la distanza epistemica richiesta dall’altro, la sua non totale trasparenza e assimilabilità, sia il suo darsi da e per sempre, l’inaggrabilità della sua presenza: «la dialettica riconosce entrambi questi elementi ed evita che il riconoscimento venga ridotto o a un’identità di fusione che elimina la differenza, o alla differenza che rende la separazione ontologica dei soggetti assoluta e inoltrepassabile»²². Il *Boden* elettivo del processo attraverso il quale questo equilibrio, tramite il movimento dialettico, si forgia è quello della costituzione dell’autocoscienza. Come messo in evidenza dalla *Fenomenologia dello spirito*²³, la costituzione dell’autocoscienza prevede una duplicazione, o meglio, una duplicità di autocoscienze, per il fatto che l’autocoscienza si dà sempre e solo per un’altra autocoscienza. E, in questa duplicità, la distanza epistemica evocata dall’alterità viene confermata: «duplicità significa che entrambi i sé sono simili e tuttavia, nonostante questa somiglianza, epistemicamente inaccessibili l’uno all’altro»²⁴. La scena del riconoscimento,

²⁰ W. DESMOND, *Beyond Hegel and Dialectic*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 2-7.

²¹ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, p. 564.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in G.W.F. HEGEL, *Werke*, Band 3, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, pp. 137-177; *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1973, pp. 143-190 (d’ora in avanti, la pagina della traduzione italiana seguirà, tra parentesi, quella dell’edizione tedesca) e G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], § 424-437, Band 10, pp. 213-228 (pp. 423-428).

²⁴ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, pp. 564-565.

quindi, è pervasa da un'aleatorietà e imponderabilità costitutive. Incertezza che non può che minare il soddisfacimento del desiderio [*Begierde*] che muove entrambe le autocoscienze: «L'altro, da cui il sé dipende per il proprio riconoscimento, è accessibile solo indirettamente e non è soggetto a controllo. Quasi certamente, questa situazione impossibile accende la lotta per la vita e la morte ed evoca le condizioni iniziali di coercizione e compulsione»²⁵. Come si vedrà, la fuoriuscita da questo stallo, nell'indagine hegeliana, non matura su basi di carattere etico – seppur fornisca un utile fondamento per una potenziale etica²⁶ – ma di carattere ontologico. Ciò che ne va, nel desiderio e nel suo soddisfacimento, non è un possibile modo di esistenza, ma la condizione dell'esistenza stessa dell'autocoscienza in quanto tale: «l'analisi hegeliana dimostra che [...] azioni unilaterali sono inutili e che il ricorso alla coercizione è controproducente e fallimentare. Infatti coloro che vorrebbero ridurre gli altri in schiavitù sono condannati a ricevere da costoro, ridotti a "oggetti", il riconoscimento da cui dipende la propria identità di sé»²⁷. Da cui dipende, quindi, il loro essere autocoscienza, poiché è la duplicità dell'autocoscienza a garantire – nella relazione di riconoscimento pienamente sviluppata – l'individualità dell'autocoscienza stessa, che non può sussistere fuori – e prima – di tale relazione. Se queste sono le premesse, ciò che caratterizza lo sviluppo completo del riconoscimento non può che essere la reciprocità, attraverso la quale entrambe i sé, congiuntamente, rinunciano all'unilateralità della loro *Begierde*, lasciando quindi lo spazio ontologico affinché ciascun sé possa esistere, grazie a questa nuova relazione, come autocoscienza. Le due autocoscienze così prodotte si rivelano quindi non tanto come soggetti che, nella loro autonomia, si giocano nel riconoscimento, ma come i «termini di una mediazione nella quale ognuno è per sé sia rispetto a sé che all'altro, e inoltre è per sé solo attraverso l'altro»²⁸. Con le parole di Hegel: «ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun

²⁵ *Ivi*, p. 565.

²⁶ Cfr. S. HOULGATE, *Why does the Development of Self-consciousness in Hegel's Phenomenology make Recognition Necessary?*, «Archivio di filosofia», LXXVII/2009, p. 19.

²⁷ R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello spirito*, p. 565.

²⁸ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, «Archivio di filosofia», n. 2-3/2009, p. 114.

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 riconoscentesi*²⁹.

3.

In questa reciproca mediazione su due livelli, che è sempre diretta nei propri confronti e in quelli dell'altro, si plasmano – muovendosi, si è visto, all'interno di una condizione strutturalmente polemica³⁰ – le caratteristiche fondamentali della libertà hegeliana. O, meglio, della processualità che ne costituisce, proprio in quanto processo, la realizzazione³¹. Ludwig Siep individua quattro tratti caratteristici che, come vere e proprie tensioni dinamiche, muovono, nella loro interpolazione dialettica, questo processo: l'«autonomia [*Autonomie*]», l'«unione [*Vereinigung*]», l'«autosuperamento [*Selbstüberwindung*]» e il «lasciar libero [*Freigabe*]»³². Merito di Robert Williams è aver individuato la consustanzialità di tali caratteristiche alla relazione di riconoscimento, in quanto la libertà non può darsi se non come mediata intersoggettivamente proprio all'interno della topica del riconoscimento³³. L'autonomia, in Hegel, assume la forma di un movimento di rottura con la natura e la causalità che la innerva. Negativamente intesa, consiste nella liberazione dalla coercizione eteronoma di vincoli esterni (siano questi di carattere naturale, come le passioni, o derivanti dalla seconda natura, come i rapporti di dipendenza insiti nella coercizione legale); positivamente intesa, invece, si presenta come indipendenza e autodeterminazione. Detto ciò,

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 147 (p. 155).

³⁰ Nota correttamente Vinci: «l'autocoscienza è innanzitutto affermazione del proprio esser-per-sé, della propria uguaglianza con sé, non accettazione del carattere limitante dell'altro. Essa muove dalla condizione di Io puro e dovrà compiere una molteplicità di esperienze per arrivare al riconoscimento reciproco in cui otterrà il proprio compimento e la propria verità. Dentro la teoria del riconoscimento che troviamo nella Fenomenologia stanno dunque tanto la contrapposizione che il suo superamento, ma tale soluzione vivrà sempre nel conflitto, nell'estrema opposizione di due autocoscienze» (P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 114).

³¹ Ci sia concesso di rimandare, su questo, a M. CAVALLERI, *La libertà nella necessità. Studio sullo spirito oggettivo hegeliano*, Pisa, ETS, 2019, pp. 69-130.

³² L. SIEP, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, in L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, pp. 159-171.

³³ R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997, pp. 80-87.

Siep nota come qualsiasi processo di autonomia necessiti, per concretizzarsi, di originarsi e svilupparsi nel contesto intersoggettivo di una comunità. Ne discende che il movimento di unione – solo apparentemente in contrasto con l'autonomia – si costituisca non nei termini della fusionalità, ma in quelli della relazione: «l'altro cessa di essere un ostacolo o un limite per la libertà. Nell'unione con l'altro i limiti che dividono e separano il sé dall'altro [...] sono contestualmente preservati e superati»³⁴. In altri termini, l'unione si manifesta come la condizione dell'autonomia e della effettiva libertà dei singoli che si può dare, quindi, in termini solo relazionali:

Per superare questa contraddizione, è necessario che i due Sé che si fronteggiano, si pongano e si riconoscano nel loro *essere determinato*, nel loro *essere per altri*, come ciò ch'essi sono *in sé* o secondo il loro concetto: vale a dire, come essere non puramente *naturali*, ma *liberi*. Solo così si realizza la *vera* libertà; dato infatti che questa consiste nell'identità di me con l'altro, sono veramente libero solo quando anche l'altro è libero, e viene da me riconosciuto come tale. [...] È dunque necessario che gli uomini vogliano ritrovarsi l'uno nell'altro³⁵.

Come si può chiaramente intuire, il movimento d'unione verso l'altro non solo media e rende possibile l'autonomia, ma anche l'autosuperamento. Ancora meglio, rende possibile l'autonomia proprio in forza dell'autosuperamento dell'essere «puramente naturali» da parte dei soggetti; autosuperamento talmente necessario ai fini della libertà da esigere, in determinati casi, il rischio della propria e altrui vita³⁶. Scrive al riguardo Siep: «la cancellazione dei confini verso gli altri appare sempre come una sorta di de-individualizzazione, una rinuncia agli sforzi di marcare e delimitare il proprio di ciascuno»³⁷. Il guadagno dell'autonomia del soggetto, quindi, mediato dall'unione con l'altro, permette il superamento dell'assolutezza del sé, del suo posizionamento irrelato e solipsistico. Ma, e qui sta la peculiarità del riconoscimento hegeliano, nella *Selbstüberwindung* il soggetto del superamento non è il sé. Quest'ultimo rappresenta il termine *ad quem* di un'azione che è mossa dall'unione con l'altro

³⁴ *Ivi*, p. 81.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], § 431Zusatz, Band 10, p. 220 (*La filosofia dello spirito*, tr. it. A. Bosi, Novara, De Agostini, 2005, p. 273).

³⁶ Cfr. *ibidem*: «la libertà esige pertanto che il soggetto autocosciente non lasci sussistere la sua propria naturalità, né sopporti la naturalità d'altri, ma che piuttosto – indifferente nei confronti dell'essere determinato – ponga in gioco, in singoli immediati conflitti, la propria e l'altrui vita».

³⁷ L. SIEP, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, p. 160.

e, quindi, dalla stessa relazione di riconoscimento: «L'autosuperamento non è sotto il controllo del sé. Il termine "autosuperamento" designa un possibile cambiamento nel sé che accade nell'impatto con l'altro»³⁸. L'esito di questo impatto è un sé decentrato rispetto al proprio egotismo, che lascia quindi lo spazio all'altro di esistere. E questo spazio liberato assume la forma della *Sittlichkeit*; la negazione della naturalità della *Begierde* permette la nascita della seconda natura, ovvero dell'eticità nella quale la libertà raggiunge la concretezza e l'universalità dell'idea:

In questo stato di libertà universale, io sono, in quanto riflesso in *me*, immediatamente riflesso nell'*altro*, e inversamente, rapportandomi all'*altro*, mi rapporto immediatamente a *me stesso*. Noi assistiamo perciò qui alla straordinaria divisione dello spirito in diversi Sé, che sono in sé e per sé completamente liberi, indipendenti, assolutamente rigidi, resistenti; ed al tempo stesso tra loro identici, quindi non indipendenti, non impenetrabili, ma per così dire confluiti insieme. [...] Questa unità [...] costituisce la sostanza dell'eticità³⁹.

Anche l'ultimo movimento del riconoscimento, quello della *Freigabe*, del lasciar libero, può essere caratterizzato duplicemente, proprio come il suo correlato: l'autonomia. Negativamente, infatti, il lasciar libero corrisponde alla rinuncia di qualsiasi tentativo volto al dominio dell'altro. Positivamente, significa lasciare lo spazio ontologico affinché l'altro possa essere, e possa essere nella modalità d'esistenza che preferisce. La *Freigabe*, in altri termini, è il riconoscimento dell'essenza dell'alterità dell'altro, ovvero della differenza della differenza. Ma, questa alterità, nel suo essere lasciata libera, permane in relazione, anzi, necessita di una relazione – seppur mossa dal "lasciare che" – per poter essere. Non porta alle estreme conseguenze la distanza epistemica: non comporta alienazione, inaccessibilità assoluta o indifferenza. Se l'effettività della libertà consiste nell'essere presso di sé nell'altro da sé, la libertà dell'altro – seppur mediata nella relazione – deve essere sancita. Pena l'impossibilità della mia stessa libertà. La *Freigabe*, quindi, è la manifestazione, l'espressione, della riuscita dell'autosuperamento dell'egoticità del soggetto. Nella loro combinazione, *Freigabe* e autosuperamento confermano la natura non monolitica ed agglutinante dell'unione e, quindi, dell'eticità stessa:

³⁸ R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 82.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], § 436 Zusatz, Band 10, p. 227 (*La filosofia dello spirito*, p. 279).

il processo di unione con l'altro non è la fusione con l'altro in una universalità indifferenziata, come criticato da Levinas. Piuttosto, l'unione è una relazione nella quale i sé non solo rimangono liberi, ma si liberano reciprocamente dal controllo, dalla manipolazione e dalla coercizione. La *Freigabe* è una condizione dell'unione e l'unione, nel senso non dominante e non totalizzante proposto da Hegel, è il risultato di una mutua e reciproca *Freigabe*. In altre parole, l'unione intesa da Hegel non sfocia nella soppressione o nella cancellazione dell'alterità, ma, piuttosto, ne è la manifestazione⁴⁰.

Asserire che la *Freigabe* sia la condizione dell'unione, significa proporre un'idea di riconoscimento dell'alterità dell'altro che non può essere intesa nei termini di una preservazione nei confronti di una totalità soverchiante, nella perimetrazione di *enclaves* all'interno dell'unità. Ma significa, in modo molto più radicale, individuare nell'atto di lasciar libero la grammatica stessa della costruzione dell'unione. La sua dinamica immanente. Tale dinamica muove da un gesto di uscita, di sbilanciamento dal proprio baricentro da parte di un'autocoscienza, in forza della presenza agente di un altro: «per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita *fuori di sé*»⁴¹. In questo cadere fuori da sé, però, l'autocoscienza non solo si perde, ma si conferma, si ritrova, seppur nella mediatezza di una relazione ora inaggrabile, poiché «nell'*altro* vede *se stessa*»⁴². Questo movimento di uscita-ritorno è caratterizzato, sottolinea Hegel, da un «doppio senso»⁴³, poiché agisce sempre sia nel sé sia nell'altro: «l'autocoscienza nel negare l'indipendenza dell'altra diventa certa di sé, ma in questo modo toglie anche se stessa, dal momento che l'altra le è uguale. Quindi lo stesso togliere ha un doppio senso: è un negare l'altro e un negare sé»⁴⁴. Ma, tornando finalmente in sé, l'autocoscienza esperisce un «ritorno»⁴⁵ che ha nuovamente un doppio senso, un ritorno, cioè, che non si esprime come un movimento di riconferma e rientro al sé come dopo un semplice appagamento di un bisogno, ma come un gesto di liberazione dell'altro: «l'autocoscienza se mediante il togliere riconquista se stessa, nello stesso

⁴⁰ R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, pp. 84-85.

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146 (p. 153).

⁴² *Ivi*, p. 146 (p. 154).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 113.

⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146 (p. 154).

tempo, però, reintegra l'altra, perché nel negare l'altra toglie se stessa»⁴⁶ e, così facendo, «rende di nuovo libero l'altro»⁴⁷, donando lui lo spazio d'esistenza per la propria libertà: «il riconoscimento è infatti un negare se stesso per affermare l'altro, è un immolare la propria autonomia – *in forza* della propria autonomia – di fronte a un altro, è cioè un riconoscerlo come realmente autonomo»⁴⁸.

Donazione, quest'ultima, che non muove dall'altruismo di un soggetto originario, ma, paradossalmente, dalla logica stessa che porta all'autoaffermazione dell'autocoscienza: il riconoscimento dello spazio ontologico dell'altro non è sancito a partire dall'azione di riconoscimento di un singolo, poiché l'operazione di Hegel consiste nel percorrere la via opposta: «egli mostra come gli "altri" debbano essere necessariamente presupposti quali condizioni del singolo»⁴⁹, ovvero, della sua autoaffermazione. Ritorna, qui, la centralità della reciprocità sopra menzionata, all'interno della quale si definiscono i concetti di indipendenza e alterità, per il medio della negazione. La compenetrazione delle due autocoscienze è tale che non solo l'una è momento essenziale della realtà dell'altra, ma anche della dinamica della loro riflessività, del rapporto che entrambe intrattengono con se stesse. Ovvero, del loro non essere più semplici coscienze, ma autocoscienze legate da un movimento che è sempre doppio, ovvero che agisce sull'altro e sul sé:

due autocoscienze si rapportano l'un l'altra non come cose in un rapporto causale, né come forze in azione reciproca; il rapporto reciproco tra autocoscienze è qualcosa che va oltre: per ciascun individuo l'altro è un momento della sua stessa autorelazione. Entrambi sono dipendenti non solo dalla relazione dell'uno all'altro, ma anche dall'autorelazione, dall'autocomprensione dell'altro. Nessuno può cambiare senza che l'altro, con il quale è in relazione, cambi con lui. L'amico, ad esempio, diventa un altro attraverso il cambiamento dell'amico. Per questo un tale rapporto non è semplicemente un'azione reciproca, ma un «doppio senso»⁵⁰.

Nella relazione di riconoscimento, quindi, il verso della relazione è sempre duplice

⁴⁶ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 113.

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146 (p. 154).

⁴⁸ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, in C. VIGNA (ed), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 379.

⁴⁹ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 375.

⁵⁰ L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, tr. it. V. Santoro, Lecce, Pensa Multimedia, 2007, pp. 168-169.

e sincronico: ciascun soggetto si relazione a sé, tramite la relazione all'altro, e si relazione all'altro grazie alla relazione a sé. Fondamentale, quindi, che non vi sia nessuna diaconia, nessuna asimmetria: entrambi i relati debbono muoversi all'interno dell'intera relazione, la debbono compiere tutta, sia nella conferma del sé sia nella conferma dell'altro. Solo grazie a ciò il riconoscimento non si trasforma in una mera forma di dipendenza reciproca – forma relazionale caratteristica, per Hegel, di dinamiche intersoggettive denotate da libertà formale e universalità astratta, come espresso, ad esempio, nel sistema dei bisogni della società civile – ma incarna «il vettore grazie al quale si ottiene la reciproca indipendenza. L'alterità che inizialmente è un mero star-di-fronte come un oggetto da consumare, e che in un secondo momento si manifesta come un non-oggetto, un'autonegazione, un soggetto, si rivela poi come quell'autonegazione che è condizione della mia indipendenza e della propria»⁵¹. Se il riconoscimento pieno, seppur necessariamente mediato, di entrambe le indipendenze non si pone, ci si trova di fronte a «un riconoscere unilaterale e ineguale»⁵², come quello espresso dalla relazione tra servo e signore, ove «manca il momento per il quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso se stesso, e per il quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro»⁵³. Ciò che avviene è una sincronica inadempienza: il signore, infatti, pretende la negazione dell'indipendenza dell'altro, senza negare la propria; il servo, contestualmente, nega la propria autonomia, senza esigere che il signore faccia altrettanto con la propria. E solo paradossalmente si compie il riconoscimento del signore da parte del servo, poiché quest'ultimo, senza la reciprocità d'azione del signore, non raggiunge lo statuto di autocoscienza e, quindi, non è in grado – ovvero non ne ha autorità ontologica – di riconoscere il signore in quanto autocoscienza. A rigore, quindi, non si è qui di fronte ad un riconoscimento asimmetrico, ma ad un fallimento completo della relazione di riconoscimento. Relazione che ottiene il proprio campo d'esistenza solo se entrambe i soggetti rinunciano alla «*logica dell'autoconservazione e del dominio*» in forza dell'adesione ad una logica superiore,

⁵¹ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 382.

⁵² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 152 (p. 161).

⁵³ *Ibidem* (pp. 160-161).

quella della «*rinuncia di sé e dell'autonegazione*»⁵⁴. Ma, si è visto, la rinuncia della naturalità del dominio coincide con la conferma, da parte del soggetto, dell'autonomia. Autonomia che, però, per essere raggiunta ha bisogno di una inaggirabile mediazione intersoggettiva, quella dell'unione. Unione che Hegel concepisce non come unità esteriore, di soggetti sussistenti come già dati «*al di fuori della loro unità*»⁵⁵, ma come la condizione della loro stessa esistenza, per la quale l'uno è momento necessario dell'altro. E viceversa. Stando così le cose, la logica che anima il riconoscimento non si presenta come «*alternativa a quella dell'autoaffermazione*», ma ne costituisce il presupposto: «è solo grazie a essa che l'autocoscienza può realmente istituirsi e consolidarsi. *La verità ultima dell'autoconservazione è il riconoscimento*»⁵⁶. Ma, se tale verità, come sempre nel sistema hegeliano, a) si struttura non come un dato o un possesso – «la verità non è moneta coniata, la quale, così com'è, possa venir spesa o incassata»⁵⁷ –, ma come un processo che esige la propria attualizzazione e, in forza del quale, la verità non è altro che ciò in cui essa si produce e manifesta⁵⁸; b) e tale processo, per essere tale, deve strutturarsi come una relazione di reciprocità pervasa da un doppio senso; c) allora il riconoscimento si istituisce non solo come la verità della mia autoaffermazione e autonomia, ma anche di quella dell'altro. Nel modello di riconoscimento hegeliano, quindi, non solo non si cela una dinamica che porta alla corrosione dell'alterità dell'altro, in nome di una più alta ricomposizione identitaria. Ma, nella relazione di riconoscimento, si istituisce una relazione in grado di confermare l'altro nella propria autonomia. Ovvero, nella propria libertà. Una libertà che, condividendo con la verità la medesima struttura ontologica, non si presenta come data, ma si attualizza nella processualità della propria realizzazione. Realizzazione che, si è visto, necessita della mediazione della relazione di riconoscimento. E con ciò si spiega il fatto che l'altro debba essere reso di nuovo libero. Non perché gli sia stata sottratta

⁵⁴ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 383.

⁵⁵ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 41 (p. 32).

⁵⁶ L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 383.

⁵⁷ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 40 (pp. 30-31).

⁵⁸ Cfr. A. NUZZO, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, in G. DUSO – G. RAMETTA (eds), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 157.

una libertà originariamente posseduta e ora da risarcire, ma perché la realizzazione della libertà è il prodotto di un *wieder*, di un raddoppiamento, ovvero non preesiste alla mediazione intersoggettiva che la istituisce.

Di più, la prospettiva hegeliana del riconoscimento permette una concettualizzazione dell'alterità che non muove da presupposti etico-pratici, ma dalla stessa natura dell'esperienza fenomenologica dell'autocoscienza:

L'autocoscienza deve essere riconosciuta da un altro sé in quanto sta in relazione con ciò che le è *altro* ma, tuttavia, in questa relazione con l'alterità, deve relazionarsi a *sé*. Nella *Fenomenologia*, quindi, il riconoscimento è una dimensione necessaria dell'autocoscienza in quanto in quell'opera *l'autocoscienza non viene prima*, ma emerge da ed è inseparabilmente connessa alla coscienza di ciò che è *altro* da sé. La derivazione hegeliana del riconoscimento nella *Fenomenologia*, in altre parole, è puramente fenomenologica, non è morale, politica o religiosa. Questo dà alla sua posizione un enorme vantaggio, in quanto non presuppone null'altro che non l'esperienza stessa della coscienza. Non si fonda su imperativi morali o religiosi che potrebbero divenire oggetto di disputa da parte della coscienza naturale. Detto ciò, la posizione fenomenologica di Hegel fornisce un punto di partenza neutrale per lo sviluppo di principi morali, etici e politici. Hegel mostra che l'autocoscienza necessita del riconoscimento perché è intimamente relata all'alterità e deve essere in grado di trovare se stessa nella relazione con quell'alterità⁵⁹.

L'altro è quindi altro libero e autonomo a partire dal suo realizzarsi come altro all'interno della relazione reciproca di riconoscimento: «lo sviluppo del riconoscimento nel pieno e mutuo riconoscimento deve quindi interessare non solo la più profonda conferma del sé, ma deve contemplare anche il processo grazie al quale lasciare l'altro essere veramente altro e indipendente»⁶⁰. Confermando, così, la struttura intima della libertà dello spirito hegeliano, che si attua come «indipendenza-dipendente»⁶¹, come «unità» che lega intrinsecamente «autocoscienze per sé essenti»⁶², fornendo loro la topica relazionale⁶³, ovvero il riconoscimento, nella quale svilupparsi

⁵⁹ S. HOULGATE, *Why does the Development of Self-consciousness in Hegel's Phenomenology make Recognition Necessary?*, p. 19.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 19-20.

⁶¹ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, p. 114.

⁶² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 145 (p. 152).

⁶³ A questo avviso, Cortella nota correttamente come lo spirito, ovvero «sostanza assoluta [...]»: Io che è Noi, e Noi che è Io» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 145 (p. 152)) si manifesti come il vero soggetto del riconoscimento: «Non basta la presenza di due autocoscienze perché si avvii quel processo [di riconoscimento, ndr]. È necessario piuttosto l'istituirsi di una logica oggettiva, di una relazione oggettiva

nella «perfetta libertà e indipendenza della loro opposizione»⁶⁴.

fra di esse, che si rivela come il vero soggetto del riconoscimento. Si tratta di un terzo elemento in gioco» (L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, p. 384).

⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 145 (p. 152).