

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
SCUOLA DI ROMA

SEMINARI E LEZIONI
CICLO 2016

DIALETTICA DELL'EMANCIPAZIONE

Paolo Vinci *Teoria e prassi del negativo in Hegel*

Jamila Mascat *Genealogie dell'emancipazione contemporanea*

Relazione di Federica Pitillo

Nelle giornate del 20, 21 e 22 aprile 2016 si sono tenuti i seminari organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Scuola di Roma sul tema *Dialettica dell'emancipazione*. Il Prof. Paolo Vinci ha presentato una relazione sul problema del negativo nella filosofia hegeliana, declinandolo nella duplice prospettiva storico-politica e logica. La Prof. Jamila Mascat ha tematizzato il concetto di emancipazione nel pensiero francese della seconda metà del XX secolo.

1. Teoria e prassi del negativo

La relazione del Prof. Vinci ha preso le mosse dalla considerazione che la specificità del pensiero hegeliano risiede nel tentativo di esporre (*Darstellen*) un processo logico-storico. In riferimento al tema del seminario, sono state sviluppate le seguenti questioni: a) emancipazione; b) negatività.

a) Emancipazione

All'inizio dell'intervento è stato sottolineato come la *Fenomenologia dello spirito* delinei un discorso sull'emancipazione privo di connotati di classe, in quanto descrive la libertà di tutti e di ciascuno. Sebbene molti interpreti abbiano individuato nel servo la figura dell'emancipazione *par excellence*, Vinci ritiene che sia piuttosto il *Gewissen*, ovvero il soggetto moderno che genera la dinamica del riconoscimento, a incarnare il concetto di emancipazione. È stato poi notato come la dialettica servo-signore non si riferisca a un momento storico determinato, bensì a una struttura antropologica atemporale. Il riconoscimento possiede una sostanza storica, che si realizza soltanto al livello del *Gewissen*, figura che incarna sostanza e autocoscienza. Così, se nella dialettica

servo-signore l'accento è posto sulla struttura logica del riconoscimento, è soltanto nel *Gewissen* che tale struttura trova la propria realizzazione storica.

Il problema dell'emancipazione nel pensiero hegeliano è stato svolto a partire dal confronto con Marx, il cui concetto di rivoluzione è innervato da una spinta emancipativa dichiarata. In tal senso, può risultare interessante far retroagire Marx su Hegel, per tracciare un profilo del concetto di emancipazione nella filosofia del pensatore di Stoccarda. Nelle pagine de *L'Ideologia tedesca* si legge:

nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l'allargarsi dell'attività sul piano storico universale, sono stati sempre asserviti a un potere loro estraneo (oppressione che essi si sono rappresentati come un dispetto del cosiddetto spirito del mondo, ecc.), a un potere che è diventato sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come *mercato mondiale*. Ma è altrettanto empiricamente dimostrato che col rovesciamento dello stato attuale della società attraverso la rivoluzione comunista (di cui parleremo più avanti) e l'abolizione della proprietà privata che con essa si identifica, questo potere così misterioso per i teorici tedeschi verrà liquidato, e allora verrà attuata la liberazione [*Befreiung*] di ogni singolo individuo nella stessa misura in cui la storia si trasforma completamente in storia universale. Che la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipenda interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali [*wirklichen Beziehungen*], è chiaro dopo quanto si è detto. Soltanto attraverso quel passo i singoli individui vengono liberati dai vari limiti nazionali e locali, posti in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo e messi in condizione di acquistare la capacità di godere [*Genüßfähigkeit*] di questa produzione universale di tutta la terra (creazione degli uomini)¹.

Sulla scorta di tale citazione è possibile individuare due elementi filosofici decisivi nella visione marxiana dell'emancipazione: da una parte, l'idea che nella società borghese vi sia un'inversione, un rovesciamento (ciò che è soggettivo diventa oggettivo, ciò che è umano diventa cosale ecc.), d'altra parte, la separatezza tra l'attività degli individui e gli individui stessi. In tale quadro, l'emancipazione si presenta come riappropriazione, ovvero come superamento dell'alienazione. Marx individua quattro forme di universale ipostatizzato, cui corrispondono altrettante forme di emancipazione: a) l'alienazione religiosa (Dio); b) l'alienazione politica (Stato); c) la filosofia come forma di alienazione; d) l'alienazione economica (Capitale). L'emancipazione assume dunque nel pensiero marxiano un carattere soggettivistico, appropriativo e finalistico. Tale visione è stata oggetto di critica; Vinci ne individua il limite di fondo nella condizione di costante incompiutezza in cui si trova il soggetto finito, che appare segnato da una mancanza costitutiva. Per tale ragione, il concetto marxiano di emancipazione non appare adeguato a descrivere la condizione storica attuale.

Prima di affrontare il problema del negativo, Vinci ha tracciato una breve panoramica delle critiche novecentesche a Hegel in relazione al tema dell'emancipazione, riferendosi, in modo

¹ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 27-28.

particolare, a quattro grandi pensatori: 1) in *Ragione e rivoluzione* Marcuse sottolinea i limiti del pensiero hegeliano che non è in grado di cogliere le forme sociali dello sfruttamento e dell'alienazione contemporanee, poiché non dà conto della perdita di sé degli individui nel mondo a una dimensione. 2) Bloch evidenzia nella riflessione hegeliana il predominio del passato e della memoria, una sorta di malia dell'anamnesi che inibisce l'azione. Hegel sarebbe dunque il pensatore della nőttola di Minerva, di una filosofia che arriva sempre *post festum*, da cui deriverebbe, in ultima istanza, un atteggiamento politico conciliatorio. 3) Adorno ritiene che il concetto hegeliano di *Geist* non faccia altro che assegnare un nome nobile al dominio del tutto sulla parte, del collettivo sul singolare. La totalità hegeliana sarebbe, dunque, una falsa totalità. Tuttavia tale atteggiamento rappresenta il sintomo di un problema del nostro tempo, quello di una mediazione radicale che non tollera nulla fuori di sé. 4) Heidegger ha dedicato numerosi studi al pensiero hegeliano e, in modo particolare, al suo concetto di negatività², di cui ha evidenziato i limiti. Un primo punto di critica concerne la triade da cui prende le mosse la *Scienza della logica*: la negatività non può sorgere dal nulla, poiché il nulla è il medesimo dell'essere, dunque non può darsi differenza. Inoltre, Heidegger ritiene che il pensiero hegeliano presenti un concetto di negatività indebolito, poiché il negativo tenderebbe a dissolversi nella positività dell'assoluto. Tra le righe è possibile cogliere l'invito a pensare il rapporto essere-nulla in termini più radicali, nella convinzione che l'essenza del nichilismo non coincida col nulla, piuttosto con la sua dimenticanza. Per Heidegger il negativo hegeliano è un negativo linguistico (il "non" del giudizio). Limitandosi al negativo proposizionale, Hegel manca, in ultima analisi, di interrogarsi sull'origine della negatività, che rimanda invece a una dimensione prelinguistica, non necessariamente riassorbibile all'interno del *logos*.

b) Negativo

La filosofia hegeliana non presenta un concetto univoco del negativo, ma pone l'interprete di fronte a una pluralità di figure del negativo. Intrecciando la prospettiva logica con quella storico-politica, Vinci ha fatto riferimento al §5 dell'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, nel quale Hegel definisce la volontà libera «libertà *negativa* ovvero la libertà dell'intelletto»:

è la libertà del vuoto, la quale viene innalzata a figura reale e a passione e, rimanendo meramente teoretica, diviene nella religione il fanatismo della pira contemplazione indù, ma, volgendosi alla

² Su questo cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2009, §82, pp. 501-509; Id., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980; Id., *Hegel*, Zandonai, Reggio Emilia 2010.

realtà, nella politica come nella religione diviene il fanatismo della distruzione d'ogni sussistente ordinamento sociale, e il togliere di mezzo gli individui che siano sospetti di mirare a un ordinamento, come l'annientamento di ogni organizzazione che voglia sorgere di nuovo³.

La volontà libera descritta nella *Rechtsphilosophie* ricorda le pagine della *Fenomenologia* dedicate al Terrore, dove si legge: «la libertà universale non può quindi produrre nessun'opera né operazione positiva; ad essa resta soltanto l'*operare negativo*; essa è solo la *furia* del dileguare»⁴. La fase del Terrore si presenta, secondo Hegel, sotto il segno della libertà assoluta, vale a dire come una forma di astrazione simile a quella degli enti metafisici, una sostanza sociale che, affermandosi come intero, cancella i singoli individui concepiti in modo atomistico. Si tratta evidentemente di una modalità astratta ed esterna di concepire la relazione fra universale e singolare, in quanto il primo cancella il secondo.

Tuttavia è soltanto nella *Scienza della logica* che il negativo trova la sua specifica tematizzazione. Vinci ha ripreso l'importante saggio di Dieter Henrich *Hegels Logik der Reflexion*⁵, nel quale il problema fondamentale della logica di Hegel viene ricondotto alla inseparabilità di sostanza e soggetto. Il metodo della filosofia hegeliana, inteso come movimento della cosa stessa, rappresenta il nucleo teoretico centrale per spiegare il problema della reciproca implicazione di sostanza e soggetto, ovvero del rapporto fra identità e differenza, uguaglianza e opposizione, unità del riferimento a sé e del riferimento ad altro. Tale compito ultimo può essere assolto solo da una forma di pensiero dialettica. Henrich ritiene che, per far luce sulla questione del negativo, bisogna riferirsi alla *Wesenslogik*, poiché qui il problema del rapporto fra autouguaglianza e opposizione è svolto in modo paradigmatico. Infatti, se nella *Dottrina dell'essere* si ha a che fare ancora con rapporti di determinatezza, in quella dell'essenza si pone invece il problema dell'uguaglianza e della differenza. Il punto decisivo è rappresentato dal fatto che, nelle pagine dedicate alle determinazioni della riflessione, gli strumenti fondamentali della logica hegeliana (identità, fondamento, immediatezza, mediazione, contraddizione) diventano oggetto di indagine.

Un altro elemento cruciale sottolineato dall'interprete tedesco riguarda il fatto che, mentre nella logica dell'essere opera la negazione determinata, protagonista della logica dell'essenza è invece la negazione che si riferisce a se stessa, ovvero la negazione assoluta. In tal senso, l'acquisizione più importante della *Wesenslogik* consiste nell'accantonare la logica dei distinti che ancora caratterizzerebbe l'essere, al fine di raggiungere l'unità di autouguaglianza e differenza. Tuttavia sarebbe unilaterale affermare che si tratti soltanto di un mero superamento dei distinti;

³ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 28-29.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, II vol., p. 129.

⁵ D. HENRICH, *Hegels Logik der Reflexion*, in Id. (hrsg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Neue Fassung, «Hegel-Studien», Beiheft 18 (1978). La prima traduzione italiana del saggio di Henrich è in uscita per l'editore Stamen.

occorre indagare piuttosto il passaggio dalla logica dell'essere alla logica dell'essenza. Henrich fa notare come nell'ambito dell'essenza sia necessario pensare a una relazione raddoppiata: se l'assoluta negatività non ammette rapporti esterni, allora l'altro dell'essenza non sarà l'altro determinato della *Seinslogik*, ma un altro evanescente, la parvenza (*Schein*). La negazione riferentesi a sé, infatti, è in grado di generare un'alterità diversa dall'altro determinato della logica dell'essere, ovvero un'alterità che è uguale e, al contempo, diversa dall'essenza. In tal senso, Hegel afferma che

il divenire nell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi *il movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso*. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di essere la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere. L'essere è solo come il movimento del nulla al nulla, ed è così l'essenza; e questa non ha questo movimento *dentro di sé*, ma è questo movimento come l'assoluta parvenza stessa, la pure negatività, che non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare⁶.

Il risultato speculativo fondamentale dell'essenza consiste quindi nell'acquisizione di una logica diversa da quella dell'essere. Proprio su tale diversità si concentra l'interpretazione di Henrich, di cui Vinci ha sottolineato il limite, nella misura in cui essa non riconosce l'immanenza della negazione già al livello della *Seinslogik*. Citando la dialettica del *qualcosa* e dell'*altro*, Vinci ha mostrato come già a questo punto dello sviluppo delle determinazioni logiche sia possibile rinvenire quella negazione immanente caratteristica dell'essenza, vale a dire la negazione assoluta. Nel corso della relazione è stato posto l'accento sulla differenza tra opposizione e contraddizione⁷: mentre la prima presenta l'unità di identità e differenza, ovvero l'unità di due determinazioni che si oppongono e tuttavia sono l'una necessariamente riferita all'altra, la contraddizione appare come una differenza interna.

Nella seconda parte dell'intervento si è dato nuovamente spazio all'intreccio fra dimensione storico-politica e dimensione logica. Citando le *Lezioni sulla filosofia della storia*, Vinci ha presentato altre due figure della negatività: 1) la morte dello spirito di un popolo (*Volksgeist*) in seguito al prevalere dell'individualità e degli interessi particolari, che conduce all'isolamento degli individui e alla loro scissione dalla totalità. Si tratta evidentemente del tramonto della bella eticità. Com'è noto, lo sciogliersi dei legami è, per Hegel, anche il problema del suo tempo, della modernità⁸. 2) La differenza tra antichi e nuovi dèi, tra dèi naturalistici e dèi olimpici: «Crono» – si

⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2004, II vol., p. 444.

⁷ Su questo punto si veda il testo classico di S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

⁸ «Così sopravvivono l'isolamento degli individui fra loro e anche dalla collettività, il loro egoismo dirompente e la vanità, la ricerca del proprio tornaconto e il suo appagamento a spese della collettività: vale a dire che quell'interiorità incline a separarsi esiste anche nella forma della soggettività – l'egoismo e la corruzione nelle passioni sfrenate e negli interessi privati degli uomini» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 68).

legge nelle *Lezioni* – «è la signoria del tempo astratto, che divora i suoi figli. La forza generativa selvaggia è messa a freno, Zeus sorge come capo degli dèi nuovi, che hanno un significato spirituale e sono a loro volta spirito. Non è possibile esprimere questo passaggio in forma più precisa e più ingenua di quanto avviene qui; il nuovo regno degli dèi annuncia che gli dèi possiedono una natura di tipo spirituale»⁹. Hegel istituisce una differenza tra i fini immediati della vita e l'istituzione dello Stato, inteso come «seconda natura» o dimensione spirituale. Lo snodo teoretico è rappresentato dal tempo, che, in quanto elemento naturalistico, rientra nella cerchia degli antichi dèi; nello Stato e nelle leggi vi sarebbe, invece, un'interna stabilità. Mediante la lettura di questi miti Hegel ripropone il rapporto tra natura e storia, centrale all'interno del suo pensiero.

Vinci ha affrontato poi la questione del legame fra coscienza, differenza e negatività, riprendendo una delle aggiunte al §24 dell'*Enciclopedia* (1830), in cui Hegel tratta del «mito mosaico del peccato originale». Il tema è evidentemente legato al problema dell'origine e del significato del conoscere (*das Erkennen*):

nella natura non compare una tale scissione interna, e le cose naturali non fanno niente di male. Un'antica rappresentazione dell'origine e delle conseguenze di quella scissione ci è data dal mito mosaico del peccato originale. [...] Sembra opportuno considerare il mito del peccato originale in capo alla logica, poiché la logica ha a che fare con il conoscere [*Erkennen*], e anche questo mito tratta del conoscere, della sua origine e del suo significato. [...] È il pensiero che infligge la ferita e anche la guarisce. [...] Quanto poi al fatto che Dio avrebbe scacciato l'uomo dal giardino dell'Eden affinché non mangiasse anche dall'albero della vita, questo vuol dire che l'uomo per il suo lato naturale certamente è finito e mortale, ma nel conoscere è infinito¹⁰.

Nella parte conclusiva dell'intervento è stata affrontata la questione della dialettica, con particolare attenzione ai §§79-82 dell'*Enciclopedia*. Vinci ha evidenziato come per Hegel il movimento dialettico presenti un risultato, che tuttavia non può essere separato dal processo che conduce a esso. La dialettica si configura come il superamento dell'isolamento in cui l'intelletto colloca le determinazioni finite. Quest'ultimo, infatti, astrae, separa e isola le determinazioni l'una dall'altra e, così facendo, crede di salvarle dalla contraddizione. Tuttavia tale «pervicacia» è destinata a sciogliersi nella contraddizione dialettica come autosoppressione del finito (*Übergehen*). Hegel non respinge il principio di contraddizione in quanto tale, bensì il suo concetto astratto elaborato dall'intelletto: il processo dialettico non nega l'identità della determinazione con se stessa, piuttosto mostra come tale identità si costruisca soltanto a partire dalla diversità della determinazione rispetto alle altre. In ultima analisi, il cuore della dialettica hegeliana dimora, per Vinci, nella possibilità di deassolutizzare ciò che si considera assoluto¹¹.

⁹ Ivi, p. 206.

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio 1830*, §24, Aggiunta 3.

¹¹ Al termine dell'intervento sono state tracciate per rapidi cenni le linee di quella che Vinci ha definito «via hegeliana alla psicoanalisi», facendo riferimento, in modo particolare, al saggio di Freud su *La negazione* (1925), nel quale si

2. Genealogie dell'emancipazione contemporanea

Dopo aver individuato nel 1968 una data significativa che costringe a ripensare il problema dell'emancipazione, la relazione della Prof. Jamila Mascot ha delineato due genealogie dell'emancipazione contemporanea: la prima coincide con il ritorno in auge del tema dell'emancipazione nell'ambito della filosofia francese post-marxista (Rancière, Badiou, Balibar)¹²; la seconda prende le mosse dalle filosofie di Deleuze e Foucault. Tale itinerario genealogico individua due percorsi di depotenziamento del concetto di emancipazione, che tuttavia non coincide con una sua caduta in disgrazia, piuttosto con una sua riconfigurazione indebolita. Lo svuotamento della carica rivoluzionaria del concetto di emancipazione è ascrivibile, da un lato, a una deriva intrinseca al concetto stesso, che è sinonimo di liberazione e libertà più di quanto non sia animato da un'istanza egualitaria; dall'altro, a una manipolazione in chiave neoliberista che lo avrebbe risospinto in una direzione individualista e psicologizzante, accentuando il rischio di pensare l'emancipazione come una sorta di piacere solitario. Proprio sulla comprensione del depotenziamento del concetto di emancipazione si è concentrata la relazione di Mascot.

La prima risignificazione contemporanea del concetto di emancipazione è quella che parte da Kant e, passando per Deleuze e Foucault, arriva a Bataille. Si tratta di un filone che ripensa l'emancipazione secondo le categorie di *majorité* e *minorité*¹³. Kant comprende l'Illuminismo come l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità, ovvero come un divenir *majeur*. A partire dalla convinzione che la *majorité* rappresenti il sistema dominante, Deleuze critica il concetto kantiano di emancipazione e individua la spinta emancipativa nel divenir *mineur*, poiché la *minorité* sarebbe in grado di contrapporsi alle tendenze dell'orizzonte dominante. Si assiste dunque a un rovesciamento del paradigma kantiano: la possibilità del divenire si declina, infatti, soltanto nel senso di un divenir *mineur*, dal momento che la *majorité* non è un divenire, bensì uno stato. Contro l'astratto universalismo, che implica una generalizzazione delle condotte e delle coscienze, Deleuze rivendica il ruolo della filosofia che deve farsi portavoce della condizione di *minorité*. Un secondo punto di critica alla riflessione kantiana è rappresentato dalla dimensione del giudizio intellettuale, che, lungi dall'essere una strategia di affrancamento dalla dominazione, si configura piuttosto come una forma perpetuata e astratta di egemonia.

affronta il problema del rapporto fra funzione intellettuale e affettività. Su questo cfr. E. FACCHINELLI, *L'ipotesi della distruzione in Sigmund Freud*, in «Nuova Corrente», n. 61-61 (1973).

¹² Tale risignificazione del concetto di emancipazione presenta, per un verso, una connotazione anti-marxista, nella misura in cui tende a caratterizzarsi in funzione anti-althusseriana, per un altro, propone un ritorno al giovane Marx, nel tentativo di ripensare la politica contro ogni determinismo economico (su questo punto cfr. N. HEWLETT, *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*, Continuum, London/New York 2007).

¹³ A questo proposito si veda il volume di D. SARDINHA, *L'emancipation de Kant à Deleuze*, Hermann, Paris 2013.

Il secondo autore trattato nel quadro di questa prima linea interpretativa è Foucault, il quale si sforza di coniugare l'istanza del divenir *majeur* con quella del divenir *mineur*. Nel saggio *Che cos'è l'Illuminismo?* Foucault rappresenta Baudelaire come l'incarnazione dell'*ethos* della modernità, che presuppone un rapporto creativo nei confronti di se stessi. La domanda kantiana sull'emancipazione non si pone qui rispetto a un terzo antropologicamente astratto (*Mensch*), bensì rispetto a noi stessi e possiede un carattere storico («ontologia storica di noi stessi»). Sebbene questa creatività applicata a sé sia un divenir *majeur*, tuttavia non può essere universalizzata. L'emancipazione rappresenta una scelta, una strategia coltivata a partire da una struttura etica, che però non ha una vocazione a priori universalistica, ma si configura in maniera contingente a partire da un plurale indefinito (“alcuni”) che si iscrive in un plurale definito (“noi” al presente).

La seconda linea interpretativa analizzata da Mascot prende le mosse dal giovane Marx e conduce a Rancière e Balibar passando per Althusser. È stato posto l'accento sull'urto del 1968 che ha provocato l'allontanamento di Rancière da Althusser. Si tratta di una rottura che merita di essere riletta proprio alla luce della risignificazione del concetto di emancipazione. Rancière, infatti, critica lo scientismo di Althusser e comprende l'emancipazione a partire da un principio di uguaglianza presupposto: l'«uguaglianza delle intelligenze». Anche Balibar si rivolge criticamente al giovane Marx, nel senso di un rifiuto della validità della distinzione fra emancipazione umana ed emancipazione politica¹⁴. Marx viene criticato per non aver colto quel potenziale eversivo istituito dall'equazione uguaglianza-libertà nella Costituzione dell'89. Si tratta evidentemente di un'equazione mobile, poiché la restrizione dell'una implica una restrizione dell'altra (*égalité*). Mascot ha sottolineato come le ideologie contemporanee si siano costruite proprio intorno a questi due concetti: da un lato, la necessità di istituire un orizzonte universalista capace di pensare in maniera non antagonista il rapporto fra universale e particolare; dall'altro lato, la ricerca di un equilibrio fra insurrezione e costituzione. La questione dell'*égalité*, che definisce il problema dell'emancipazione in Balibar, è inscritta all'interno di questa tensione fra l'elemento istituzionale e il momento insurrezionale. La politica si presenta come il dispiegamento dell'autodeterminazione del popolo che si costituisce a partire dal diritto, una dimensione, quest'ultima, costitutiva e non superabile.

Nel corso della discussione sono state approfondite le seguenti problematiche: 1) Mascot ha messo in evidenza il paradosso che caratterizza le democrazie contemporanee, l'idea cioè che la società democratica si costruisca costitutivamente attorno a un nucleo di discriminazione e

¹⁴ Nella *Questione ebraica* Marx aveva definito l'emancipazione politica come «l'ultima forma dell'emancipazione umana entro l'ordine mondiale attuale» (K. MARX, *Sulla questione ebraica*, in Id., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 60).

violenza. Tale questione metterebbe in dubbio il concetto tradizionale di democrazia e inviterebbe a ripensare il paradigma del riconoscimento (il riferimento critico è evidentemente a Honneth e Habermas). 2) Riprendendo le riflessioni di Vinci, Mascot ha poi sottolineato come, all'interno delle due genealogie da lei delineate, il grande assente sia proprio il concetto di negatività, in quanto entrambe pensano l'emancipazione come processo espansivo¹⁵.

¹⁵ B. NOYS, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edinburgh University Press 2010.