

DIALETTICA DELL'EMANCIPAZIONE

Relazione del ciclo di seminari tenutosi presso l'Istituto Italiano per gli studi filosofici – Scuola di Roma

(20, 21 e 22 aprile 2016)

di Giulio Forleo (borsista)

1. Teoria e prassi del negativo in Hegel (interventi del Prof. Paolo Vinci, Università degli Studi di Roma "La Sapienza").

Lungo il corso delle due lezioni tenute dal Prof. Paolo Vinci presso l'Istituto Italiano per gli studi filosofici – Sede di Roma (durante le giornate del 20 e del 21 aprile), sono stati analizzati i concetti hegeliani di “emancipazione” e di “negativo” in una duplice prospettiva, interna al “sistema” filosofico di Hegel: quella storico-politica, da un lato, e logica, dall'altro; è proprio nella connessione tra le due prospettive che sarebbe rinvenibile la specificità della forma-pensiero – tipicamente *dialettica*, vale a dire basata sulla contraddizione – di Hegel.

Karl Marx, in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, considerava la logica come il “segreto” sia della *Rechtsphilosophie* hegeliana, che della sua filosofia in quanto tale; pertanto, nella filosofia di Hegel, si muovono in un unico processo la dimensione del presente, del proprio tempo e la filosofia stessa, cioè la filosofia come scienza, come pensiero speculativo. Se l'insieme della filosofia hegeliana si costituisce nel senso di un tentativo di esporre un processo logico e storico, allora all'interno di questo nucleo fondamentale e, nondimeno, problematico sarà interrogato, in particolare, un doppio versante tematico: quello dell'*emancipazione* e della *negatività*.

Per quanto concerne il primo, una lunga tradizione di pensiero che ha riflettuto sul discorso dell'emancipazione è individuabile, ad esempio, nell'*Aufklärung* ma è nella *Fenomenologia dello spirito* che Hegel si riferisce alla nuova epoca come ad un tempo che ben lungi dall'essere pensato alla stregua di un compimento, di un fine possibile, è, al contrario, un'epoca di “trapasso”¹ che non indica tanto un punto conclusivo del processo storico, bensì un “a partire da”. In quest'ottica, si potrebbe sostenere che il celebre scritto hegeliano, pubblicato nel 1807, è sì un grande discorso *sulla* emancipazione, ma anche *della* emancipazione a cui è pervenuto l'uomo moderno, nel senso proprio della descrizione della sua libertà, conquistata attraverso un cammino che ha origine, *ab initio*, con la tragedia greca – si pensi, in particolare, all'*Antigone* di Sofocle – e che giunge fino alla filosofia di Kant e alla Rivoluzione francese.

¹ Nella *Prefazione* alla *PdG*, Hegel affermava che «Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi». In G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft, erster Teil*, 1807, edizione critica *Gesammelte Werke*, IX, a cura di W. Bonsiepen – R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 14. *Fenomenologia dello spirito*, traduzione italiana di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960 e nuova edizione, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 8.

Per discutere sulla seconda tematica, invece, è imprescindibile un riferimento alla *Scienza della logica* e alla principale questione della contraddizione: non si può, infatti, parlare del negativo in quanto tale – *das Negative* – se non viene prestata, in via del tutto preliminare, una particolare attenzione sulla specificità della negazione nella logica hegeliana che si avvale, ed è ben noto, di concetti come “negazione determinata”, “negazione assoluta”, “negazione astratta”, “negazione autoriferita” e “negazione dell’altro”.

In seguito a tale discorso di carattere introduttivo mirante a presentare la duplice tematica ivi oggetto di analisi e, successivamente all’aver posto una certa enfasi sul perché possa essere proficuo articolare il discorso hegeliano sull’emancipazione a partire da alcune riflessioni marxiane – da far agire retroattivamente – sulla rivoluzione e sull’alienazione, il Prof. Paolo Vinci apre un dialogo con quattro importanti filosofi del ‘900 che hanno proposto un confronto critico con il pensiero di Hegel: Marcuse, Bloch, Adorno e Heidegger; quest’ultimo in un testo del 1939², costituito da alcuni appunti preparatori per delle lezioni, si indirizzava verso uno sforzo teso a cogliere la potenza nel pensiero hegeliano di un principio muoventesi, per così dire, sottotraccia, cioè quello della “*Negativität*”, da intendere come “differenza della coscienza”. Partendo dal presupposto secondo il quale “differenza” e “*Bewußtsein*” si costituirebbero in uno stato di cooriginarietà³, Heidegger riteneva che la negatività fosse differenza e alterità, senza per questo esimersi dal criticare il fatto che “*das Negative*” resterebbe, nell’ottica hegeliana, un negativo puramente formale, vale a dire l’attestazione di un “no” che si darebbe – con i limiti che ciò implica – soltanto nel campo del linguaggio⁴.

In relazione alla questione del “negativo” affrontata in una prospettiva storico-politica, in *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel sosteneva che il diritto, inteso in senso ampio, presuppone come suo fondamento la “volontà libera”; tuttavia, nel definire quest’ultima in tale maniera, egli parte dal concetto della “libertà negativa”, cioè la possibilità di poter astrarre da ogni determinazione. Per quanto concerne la medesima questione, però dal punto di vista della *Scienza della logica*, si deve dire che il problema fondamentale del sistema hegeliano è quello relativo all’inseparabilità di sostanza e soggetto; quest’ultimo è già agire, non si costituisce soltanto come autoreferenzialità, ma deve determinarsi e differenziarsi. L’attività del soggetto, quindi, è la sua negatività, cioè egli ha a che fare con un oggetto, mentre la sostanza la si deve pensare come identità ed uguaglianza; il problema della logica, in quest’ottica, è quello di implicare l’uno nell’altro, la sostanza ed il soggetto – l’identità e la differenza, cioè cercare l’unità dell’uguaglianza e dell’opposizione. Se tale è il compito definitivo della logica e, più in generale, della filosofia di

² M. Heidegger, *Die Negativität*, in *Hegel, Gesamtausgabe*, X, a cura di I. Schüssler, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1975 ss., traduzione italiana *La negatività*, in *Hegel*, a cura di C. Gianni, Casa Editrice Zandonai, Rovereto 2010.

³ Sostenere ciò porta con sé il significato che la coscienza è esattamente la posizione della distinzione tra soggetto e oggetto.

⁴ Il senso della critica che Heidegger muove al concetto hegeliano di “*Negativität*” diventa chiaro alla luce, ad esempio, di alcune riflessioni esposte in *Che cos’è la metafisica* dove si dispiega la possibilità di una “*Verhaltung* negante” che non designa soltanto ciò che riguarda il *Λόγος* – anche se è Heidegger che gli imputa questo, nel senso che, di fatto, non c’è soltanto un “negativo linguistico” per Hegel – ma anche, e soprattutto, il pre-logico, come il contrasto (*Πόλεμος*). Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *Gesamtausgabe*, X, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1975 ss., traduzione italiana *Che cos’è la metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi Editore, Milano 1987.

Hegel, esso può essere raggiunto attraverso la *dialettica* come processo che mira all'unità di opposti che sono sì uniti, ma nel senso che sono uguali e diversi.

Un eminente studioso di Hegel, Dieter Henrich, ha notato come il nucleo della logica hegeliana fosse, com'è noto, la "dottrina dell'essenza" (*Die Lehre vom Wesen*) nella cui trattazione diventa capitale il problema dell'uguaglianza e dell'opposizione e dove Hegel procede, in particolare nella "logica della riflessione", con una indagine degli strumenti più importanti del suo pensiero; allora, nella logica del *Wesen* – che già di per sé è un "momento negativo" giacché è il secondo "momento" della logica – c'è una negazione che non è quella determinata (che è presente, invece, nella "logica dell'essere" e che concerne la negazione del distinto) ma è "assoluta", vale a dire che si riferisce a se stessa. Detto in altri termini, la "negazione assoluta" è una negazione raddoppiata perché è proprio l'auto-riferimento che rende diversi da se stessi.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, appaiono due figure della *Negativität*: la prima, è quella della individualità ed in cui Hegel mette in evidenza come siano gli interessi particolari la fonte della rovina degli stati; quando i vincoli che legano gli individui allo stato vengono meno, allora appare il bisogno dei singoli, i loro particolari interessi che portano alla "morte" di un popolo, al loro dissolvimento. Quindi, la questione inerente l'affermarsi della singolarità porta alla "tragedia dell'etico", ma non designa un periodo storico ben delimitato, dato che è un problema che riguarda anche la modernità – il suo tempo. La seconda figura, invece, che in queste *Vorlesungen* rappresenta un *exemplum* della negatività è la seguente: Zeus, il "dio politico", ha posto un termine ultimo all'"astrazione del dissipare", cioè al tempo come elemento negativo del sensibile e ciò a causa del principio del pensiero, che si costituisce come elemento negativo del soprasensibile, che dissolve il determinato.

All'interno delle *Lezioni di estetica*, Hegel tiene esplicitamente in gran conto la funzione del mito ed, in particolare, prende in considerazione un conflitto – che poi è alla base della tragedia – tra, da un lato, gli dei naturalistici e, dall'altro, quelli olimpici, vale a dire i "nuovi" dei antropomorfi, legati alla questione della politica; durante le suddette *Lezioni* ritorna con forza il tema del "tempo", pensato alla stregua di un distruttore di tutto quello che ha generato, per cui un popolo che ancora non si è costituito in uno stato subisce "la violenza senza storia del tempo". In quest'ottica, è possibile sostenere che soltanto in seguito all'istituzione del *Nóμος*, della legge, dell'eticità e dello stato c'è una "stabilità che permane" e tali caratteristiche del tempo rientrano nella cerchia degli antichi dei, cioè quelli naturalistici. Infine, nel paragrafo 24 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel propone un altro elemento della negatività nell'interpretazione del mito del peccato originale, nel senso di un passaggio dall'immediatezza alla mediazione, che rappresenta il punto di vista della scissione dell'uomo rispetto al suo essere-naturale e sensibile.

Ritornando alla prospettiva logica, che spesso chiama in causa una interrogazione diretta su alcuni concetti centrali della storia della filosofia – benché Hegel spesso non si premuri di esplicitarne i riferimenti specifici – si è già detto di quanto la "logica dell'essenza" risulti importante per la comparsa di una negazione che si costituisce come parzialmente differente rispetto alla negazione determinata della "logica dell'essere"; la negazione della "logica del *Wesen*", cioè quella assoluta, è una negazione che si riferisce a se stessa e che è un'alterità uguale e diversa all'essenza perché se la negazione che si auto-riferisce è un raddoppiamento della negazione, questo raddoppiamento genera un'alterità che è ugualmente raddoppiata. La differenza

fondamentale tra i concetti di opposizione e contraddizione è che nel primo c'è un'unità di identità e differenza, cioè di due determinazioni che sono sì opposte, ma che comunque si riferiscono l'una all'altra; la contraddizione, invece, è il superamento di ciò, contiene già in sé l'opposto, un negativo che esclude se stesso.

Nei paragrafi 79,80,81 e 82 dell'*Enciclopedia*, Hegel fornisce una descrizione nitida del movimento dialettico che ha di certo un risultato il quale, però, è inscindibile dal suo stesso processo, dal suo “farsi”; la dialettica implica quella condizione che oltrepassa l'isolamento ed in cui è reperibile quella determinazione in quanto contenuto del *Verstand* che astrae, separa le determinazioni ed, in questo senso, è finito. Tale contenuto astratto e finito ha la proprietà essenziale di essere il sopprimersi da sé, cioè di passare nel contenuto opposto. Per Hegel, invece, il risolvere dialettico, quindi il terzo momento, è il mantenere in sé la contraddizione, il contenere l'uguale e il diverso in modo immanente.

Il Prof. Paolo Vinci ritiene che si possa parlare di alcune “vie hegeliane alla psicoanalisi”, una su tutte – quella storicamente senz'altro più determinante – concerne il discorso imbastito da Freud in un brevissimo scritto, del 1925, intitolato *Die Verneinung*; composto in un periodo successivo rispetto alla speculazione intorno all'*Al di là del principio di piacere* – che si conclude postulando l'ipotesi di un nuovo dualismo pulsionale, quello tra Pulsioni di vita e *Todestrieb* – Freud, partendo da alcune situazioni tipiche riscontrabili nel *setting* analitico, estende l'uso del concetto di negazione anche a dei casi ricorrenti nella vita quotidiana. Tecnicamente, la negazione «è un modo di prendere conoscenza del rimosso, in verità è già una revoca (*Aufhebung*) della rimozione (*Verdrängung*), non certo però un'accettazione del rimosso»⁵; pertanto, nonostante si possa giungere ad un'"accettazione intellettuale" di ciò che stato *verdrängt*⁶, ciò non implica il fatto che continui a persistere il nucleo, l'"essenziale", della rimozione. A tal riguardo, è fondamentale non trascurare che Freud distinguesse differenti forme di negazione nei rispetti di altrettante strutture psicopatologiche: la *Verdrängung* come operazione tipicamente nevrotica, la *Verwerfung* nel caso delle psicosi ed, infine, la *Verleugnung* – tradotta con “diniego”, “rinneamento” o “sconfessione” – per il paradigmatico caso del feticismo⁷.

⁵ S. Freud, *Die Verneinung*, in “*Imago*”, vol. 11 (3), 217-221 (1925), trad. it. *La Negazione*, in OSF vol. 10, p. 198.

⁶ In particolare è la “*Urtheilsfunktion*” che si occupa di affermare oppure di negare il contenuto di una *Vorstellung*.

⁷ Per la specifica e dibattuta questione inerente la *Verleugnung* e cioè relativa alla compresenza di due differenti “impostazioni psichiche” (*Einstellungen*) nel soggetto, una che attesta la percezione (*Wahrnehmung*) di un oggetto proveniente dalla realtà esterna ed un'altra che la rinnega, si deve dire che Freud stesso soltanto in un periodo “maturo” del suo pensiero è pervenuto ad una formulazione ben determinata che gli ha permesso di liberarsi, almeno parzialmente, da alcuni equivoci in cui sono incappati successivi commentatori. Cfr. S. Freud, *Fetischismus*, in *Almanach der Psychoanalyse 1928*, Wien 1927, trad. it. *Feticismo*, in OSF vol. 10. Cfr. anche S. Freud, *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, in “*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse-Imago*” vol. 25 (3-4), 241-244, trad. it. *La scissione dell'io nel processo di difesa*, in OSF vol. 11.

2. Genealogie dell'emancipazione contemporanea (intervento tenuto dalla Prof.ssa Jamila Mascat, Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

Nell'ultimo intervento, tenuto il 22 aprile, sempre presso l'Istituto Italiano per gli studi filosofici – sede di Roma, la Prof.ssa Mascat propone *due* genealogie dell'emancipazione contemporanea sviluppatasi nella filosofia francese della seconda metà del XX secolo. In Francia, in particolare negli anni '80 e '90 dell'ultimo secolo, c'è stato un importante ritorno – soprattutto nel campo della filosofia politica cosiddetta “*post-marxista*” – al pensiero del “giovane Marx” e ciò, a volte, tende a costituirsi in una funzione dichiaratamente *anti-althusseriana*. Si assiste, quindi, al tentativo di ripensare la politica al di là di ogni determinismo economico, oltre ogni deriva teleologica e degli intellettuali che, in questo senso, risultano coinvolti in un simile pensiero sono Anzieu, Badiou e Balibar. La seconda genealogia, invece, è rintracciabile in filosofi come Gilles Deleuze e Michel Foucault.

Questo duplice itinerario genealogico individua due percorsi di depotenziamento del concetto di emancipazione, nel senso di una “riconfigurazione debole” di tale concetto che, dall'interno e per approssimazioni, subisce dei graduali slittamenti che conducono, in ultima istanza, ad una sua ri-semantizzazione. La tesi di uno svuotamento della potenza radicale ed eversiva connessa all'emancipazione è proposta, tra gli altri, da Joan Scott che in un recente *paper*⁸ descrive una “parabola discendente” dell'emancipazione che sarebbe causata, per un verso, da una deriva intrinseca al suo stesso concetto come sinonimo del concetto di libertà piuttosto che di quello di uguaglianza e, per un altro, conseguirebbe ad una sua manipolazione da parte della corrente neolibersita mirante a farne un concetto sempre più asettico, psicologizzante e parcellizzante che diventa privato del suo originario significato squisitamente *politico*.

Per quanto attiene al secondo filone della genealogia dell'emancipazione contemporanea, il filosofo Diogo Sardinha autore di un testo intitolato *L'émancipation de Kant à Deleuze*⁹ propone l'idea che ci sia un filone di emancipazione contemporanea che ritorna a Kant e che passando attraverso Bataille giunge fino a Deleuze e Foucault; questa traiettoria eccede i confini francesi in quanto stabilisce come punto di partenza il Kant di *Che cos'è l'Illuminismo* ed è funzionale per ripensare all'emancipazione secondo le categorie di “*majorité*” e “*minorité*” – termine, quest'ultimo, che in virtù della propria polisemia designa, nella lingua francese, tanto la “minorità” quanto la “minoranza”.

Se in una prospettiva kantiana è possibile affermare che l'*Aufklärung* rappresenta un’“uscita dell'uomo rispetto ad una condizione di minorità” che condurrebbe, di conseguenza, ad un divenire “*major*”, secondo Deleuze¹⁰, invece, l'idea che si debba giungere ad una tale condizione è necessario che venga contestata, giacché sarebbe uno stato che fa riferimento ad un sistema omogeneo, quindi di dominanza e che pretende di stabilire una norma rispetto a quanto e a chi non vi si adegui del tutto; affianco a questo elemento come rovesciamento del paradigma kantiano, ne subentra un altro che concerne la dimensione dell'*Urtheil* inteso come quella facoltà che non

⁸ J. W. Scott, *The Vexed Relationship of Emancipation and Equality*, in *History of the Present* 2.2, 2012.

⁹ D. Sardinha, *L'émancipation de Kant à Deleuze*, Hermann Éditeurs, Paris 2013.

¹⁰ G. Deleuze, *Critique et Clinique (Paradoxe)*, Éditions de Minuit, Paris 1993, trad. it. A cura di A. Panaro, *Critica e clinica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

soltanto non riesce ad affrancarsi del tutto da un'idea di dominazione ma che, anzi, concorrerebbe ad assoggettarne l'individuo.

Nella prospettiva foucaultiana, invece, sarebbe isolabile un'ulteriore riconfigurazione del discorso sull'emancipazione: in un testo del 1984¹¹ egli ricorda il ruolo esercitato da Baudelaire in quanto “rappresentante” del passaggio dall'antico al moderno, nonché figura cardine incarnante un *Ethos* dell'“essere creativo a se stesso”; a parte ciò, Foucault propone di considerare tale domanda in un'ottica non universalista, che non deve essere posta in relazione ad un terzo soggetto neutro ma rispetto a se stessi – e nel *presente*. Incarnare una condotta emancipatrice applicata al proprio sé significa – come testimonia Baudelaire – porsi lungo la strada del divenire “*major*” e, tuttavia, un simile comportamento non può esser universalizzato sicché, secondo Sardinha, subentra il problema che tale concezione abbia un esito paradossalmente opposto: il rischio del “*minor*” nel senso del diventare minoritario.

Ritornando alla prima genealogia dell'emancipazione in età contemporanea Étienne Balibar, in un'opera del 1989¹², rovescia il pensiero del Marx della *Questione ebraica* rifiutandone, per un verso, la distinzione tra emancipazione umana ed emancipazione politica e accusandolo, per un altro, di non aver pienamente recepito l'equazione, in potenza eversiva, tra eguaglianza e libertà presente nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Balibar, nel suddetto testo, individua due momenti specifici e tra loro successivi che si costituiscono come uno scarto rispetto alla modernità: le rivoluzioni borghesi e, poi, quelle sociali in cui acquista pieno valore l'azione della “cittadinanza sociale”. La nozione di “*égaliberté*” è intimamente legata alla *vexata questio* dell'emancipazione ed è pensata come una strategia mirante all'inclusione della cittadinanza democratica; ciò comporta, altresì, la necessità di pensare una differenza soltanto *a partire* da un supplemento di universalità, mentre la tensione tra “insurrezione” e “costituzione” è centrale all'interno del pensiero del filosofo francese.

Per concludere, la Prof.ssa Masciat osserva che l'elemento del “negativo” è assente nelle due genealogie contemporanee che ha esposto in quanto in entrambe viene avanzata un'idea di emancipazione che – benché declinata diversamente nei singoli pensatori – si fonda su di un processo di affermazione come allargamento oppure come inclusione che difficilmente sembra in grado di pensare all'operazione dinamica della negazione di un determinato, di un dato, che permetterebbe, forse, di giungere ad uno *status* altro.

¹¹ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984.

¹² É. Balibar, *La proposition d'égaliberté*, Aux Éditions des Presses Universitaires de France, Paris 2010.