

Antonio Malo

VITTIME E OPPRESSORI

L'ideologia Woke

EDUSC 2024

© 2024 - Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/ A 00195 Roma
0645493637 - info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-259-3

INDICE

INTRODUZIONE	7
Capitolo 1	
ALLE ORIGINI DELL'IDEOLOGIA DEL "RISVEGLIO"	17
1. LA FILOSOFIA HEGELIANA DELLA TOTALITÀ: LA VITA DELLO SPIRITO	19
1.1. La libertà come essenza dello Spirito	20
1.2. Il desiderio come sintesi dell'immanenza e della trascendenza dello Spirito	23
1.3. Desiderio e riconoscimento	24
1.4. Interpretazioni del riconoscimento hegeliano	26
1.5. Il lavoro umano nel processo storico dello Spirito	28
1.6. L'eredità di Hegel	32
2. L'ANTROPOLOGIA MARXISTA: IL MATERIALISMO STORICO DIALETTICO	32
2.1. L'uomo come essere generico	33
2.2. L'essenza del lavoro: autoproduzione dell'uomo generico e della Storia	35
2.3. Forza di lavoro e socializzazione	36
2.4. Alienazione e liberazione	38
2.5. La società comunista come liberazione finale	40
2.6. L'eredità di Marx	43
3. GRAMSCI E IL MARXISMO CULTURALE	44
3.1. Alla conquista del potere egemonico	45
3.2. I nuclei tematici del pensiero gramsciano	46
a) La necessità di purificare il pensiero marxista dalle incrostazioni del positivismo e del naturalismo	46
b) L'analisi del ruolo delle idee nella liberazione sociale e nella lotta per il comunismo	48
c) L'interpretazione marxista della volontà collettiva	51
d) La relazione fra linguaggio e prassi rivoluzionaria	53
3.3. L'eredità di Gramsci	57
Capitolo 2	
METAMORFOSI DEL MARXISMO	59
1. TEORIA CRITICA DELLA <i>SCUOLA DI FRANCOFORTE</i>	60
1.1. La critica come autocritica	61
1.2. La critica all'ideologia borghese-capitalista	62
1.3. La critica della ragione strumentale in Horkheimer	63
a) La separazione fra ragione, vita e cultura	65
b) La trasformazione della ragione in ragione strumentale	68
1.4. La critica dell'ideologia capitalista in Adorno	71
a) La società capitalista come società dello scambio	71
b) Critica negativa vs utopia	73
1.5. La sintesi di Marx e Freud in Reich, Fromm e Marcuse	77

INDICE

a) La critica di Reich al patriarcato e alla sessuofobia della società capitalista	78
b) La socializzazione della psicoanalisi in Fromm	82
c) La liberazione dell'eros come strategia rivoluzionaria in Marcuse	85
1.6. Il compimento del progetto illuministico in Habermas	89
a) La teoria dell'agire comunicativo	91
b) Universalismo della ragione comunicativa	94
1.7. Il riconoscimento come condizione per l'autorealizzazione in Honneth	96
2. LA SIMBIOSI TRA MARXISMO ED ESISTENZIALISMO	103
2.1. L'esistenzialismo marxista di Sartre	103
a) La coscienza riflessa come origine dell'Io	103
b) La negazione come fondamento della libertà sartriana	105
c) La malafede come base della psicoanalisi esistenziale	110
d) La presenza dell'altro nella coscienza: dall'appropriazione della libertà dell'altro all'impegno intellettuale per gli oppressi	113
e) La critica della ragione dialettica	116
f) Razzismo, colonialismo e intersezionalità	120
2.2. La sintesi di esistenzialismo marxista, psicoanalisi e femminismo in Simone De Beauvoir	122
a) Il corpo della donna come corpo per-altro	123
b) La donna come risultato del narcisismo dell'uomo	125
3. MARXISMO E POSTMODERNITÀ IN FOUCAULT	126
3.1. La distruzione foucaultiana delle metanarrazioni	126
a) Morte del soggetto	126
b) Il carattere totalizzante del potere	128
c) La sessualità come 'dispositivo storico'	129
Capitolo 3	
LA RIVOLUZIONE DEL '68 E I MOVIMENTI FEMMINISTI	133
1. LA RIVOLUZIONE DEL '68	134
2. IL FEMMINISMO RADICALE	137
3. IL FEMMINISMO DI GENERE	140
3.1. La collaborazione tra il femminismo di genere e il movimento gay	144
3.2. La diffusione mondiale del femminismo di genere	146
Capitolo 4	
TEORIE CRITICHE DELLA LEGGE, DELLA RAZZA, DEL GENERE E DELLA POSTCOLONIZZAZIONE	155
1. TEORIA CRITICA DELLA LEGGE	158
2. TEORIA CRITICA DELLA RAZZA	160
2.1. Razzismo sistemico o istituzionale	160
2.2. Decostruzione del razzismo sistemico	164
2.3. Attivismo antirazzista	169
2.4. Rieducazione dei razzisti	172
3. TEORIA CRITICA DEL GENERE	174
3.1. Dalle teorie gender alla teoria critica del gender	175

INDICE

3.2. La decostruzione del genere in Judith Butler	175
a) Desiderio e riconoscimento	176
b) Il discorso performativo della sessualità	178
3.3. La teoria <i>queer</i>	181
a) Due strategie: liberazione e resistenza	182
b) Decostruzione e ricostruzione della sessualità mediante la tecnologia e la scienza	185
3.4. Teoria critica postcoloniale	188
a) Dialettica colonizzazione/postcolonizzazione	189
b) Egemonia, storia e letteratura	194
c) La scomparsa del soggetto nella critica postcoloniale di genere	197
3.5. Teoria critica dell'equità: l'intersezionalità	200
a) Cenni storici sulla teoria dell'intersezionalità	200
b) L'intersezionalità come strumento di equità	203
c) L'opposizione come criterio d'intersezionalità	204
d) Attivismo intersezionale	207
e) Politiche intersezionali	209
Capitolo 5	
CRITICA DELLA CRITICA	213
1. ANALOGIA VS EQUIVOCITÀ DIALETTICA	214
1.1. L'ideologia come rifiuto dell'analogia	216
1.2. L'ideologia del "risveglio" come univocità	217
2. IL RUOLO DELL'ATTIVISTA NELL'IDEOLOGIA DEL "RISVEGLIO"	221
3. IL LINGUAGGIO COME STRUMENTO DELL'IDEOLOGIA DEL "RISVEGLIO"	224
4. CRITICA DELLE POLITICHE IDENTITARIE	230
4.1. Differenza vs diversità	231
a) Diversità come autenticità	232
b) La relazionalità delle differenze	235
c) Relazionalità vs identità di gruppo	237
d) Identità come appartenenza	241
e) Identità come irripetibilità dell'essere in relazione	245
4.2. Giustizia vs equità	248
a) La società del vittimismo	252
b) Le vittime delle vittime	256
c) Male relazionale, colpa e perdono	258
d) Il perdono come rigenerazione della relazione	261
4.3. Donazione vs inclusione	262
a) L'inclusione come sostituto del dono	264
b) Le critiche alle politiche identitarie e la loro difesa da parte dell'ideologia del "risveglio"	265
c) Desiderio di Infinito vs fluidità del desiderio	270
d) Prossimo vs incluso	273
4.5. Il desiderio di Infinito come fondamento del diventare prossimo	275
a) La struttura antropologica del dono	276
b) Beni e mali relazionali	278
CONCLUSIONE	281

INTRODUZIONE

Correva l'anno 2013 quando una donna in *topless*, Eloise Bouton, attivista del gruppo *Femen*, fece irruzione nella chiesa della Madeleine a Parigi, ripresa dalle videocamere della televisione e da una troupe di giornalisti. Con un velo azzurro sulla testa e le braccia aperte a croce, salì sul presbiterio portando sulle spalle nude una scritta dipinta in rosso: "Il Natale è cancellato", e dopo aver mimato l'aborto di Gesù bambino, lasciando sul presbiterio pezzi di fegato di vitello come se fossero brandelli del bambino abortito, concluse la sua performance urinando sui gradini dell'altare.

Come c'era da aspettarsi, in seguito al suo atto blasfemo Eloise Bouton fu denunciata e condannata dai tribunali francesi, in tutti i gradi di appello, a una pena pecuniaria di 2.000 euro e detentiva di un mese di carcere con la condizionale, per "una esibizione sessuale all'interno della chiesa parigina della Madeleine". Sebbene la condanna fosse molto lieve rispetto alla gravità dei fatti e della profanazione, l'avvocato difensore protestò gridando allo scandalo perché nella decisione dei giudici aveva pesato il carattere culturale del luogo dove era stata commessa la presunta infrazione.

Non soddisfatti della sentenza, Eloise Bouton e i suoi avvocati fecero appello alla Corte europea dei diritti dell'uomo (Cedu), lamentando il fatto che si era trattato di una condanna per motivi religiosi. E il 13 ottobre del 2022 la Corte ha dato ragione all'attivista *Femen*: con una decisione unanime sul caso *Bouton vs France*, i sette giudici della Cedu hanno ribaltato la sentenza affermando che l'accusata avrebbe semplicemente esercitato la propria libertà di espressione. Inoltre, dopo aver riconosciuto il proposito della Bouton come "molto nobile" e prezioso per i diritti delle donne, in particolare per il diritto all'aborto, la Corte ha "condannato" la Francia a pagare circa 10.000 euro per i danni morali, più le spese legali. Quindi, alla fine l'attivista è stata risarcita per l'ingiusta condanna ed elogiata per la sua difesa delle libertà europee.

È evidente che questa sentenza è indicativa di un cambiamento nel modo di giudicare. Infatti, ciò che anni prima sarebbe stato riconosciuto come un delitto grave, oggi viene sottovalutato o addirittura considerato come una manifestazione di libertà, ed è lodato e persino premiato economicamente. Si potrebbe pensare che ciò sia dovuto a una nuova sensibilità che valuta più i diritti soggettivi che non le tradizioni religiose. Tuttavia, tale interpretazione è parziale e non coglie appieno l'entità del cambiamento.

Se infatti ci limitassimo soltanto a evidenziare l'importanza assunta dai diritti soggettivi in questo processo, non si spiegherebbe un'altra sentenza della stessa Corte europea di qualche tempo prima riguardo una donna accusata e condannata per aver equiparato il rapporto sessuale di Maometto con Aicha, che all'epoca dei fatti aveva nove anni, a una forma di pedofilia. In

quell'occasione, la Corte, oltre a non riconoscere valide le ragioni della difesa, dichiarò la donna colpevole di "dolosa violazione dello spirito di tolleranza" perché alimentava un pregiudizio che attentava alla pace religiosa, e la condannò a una pena detentiva e pecuniaria.

Non si tratta quindi solo di un cambiamento di mentalità, ma anche di una trasformazione del concetto stesso di giustizia, che non tiene più conto dell'atto, con le attenuanti e le aggravanti del caso, ma introduce un nuovo principio: l'equità, in virtù della quale le vittime (le donne, i musulmani, ecc.) hanno diritto di esprimersi contro l'oppressione del potere egemonico (maschile, bianco, eterosessuale, cristiano, ecc.), mentre gli oppressori non ne hanno più alcuno.

Qual è l'origine della divisione dialettica del mondo tra vittime e oppressori? Come tale concezione è riuscita a diffondersi nella cultura e nelle istituzioni occidentali? Quali sono le conseguenze di tale diffusione al livello sociale e politico? Queste sono alcune delle domande a cui cercherò di dare risposta nel presente saggio. Ma, al fine di presentare un quadro completo, occorre innanzitutto far riferimento all'ideologia cosiddetta *woke*, ossia del "risveglio", perché — come vedremo — essa è alla base di questi cambiamenti epocali.

L'ideologia del "risveglio" (woke): un nuovo o un vecchio movimento culturale?

Negli ultimi dieci anni, l'ideologia *woke* o del "risveglio" si è diffusa in America e in tutto il mondo occidentale a una velocità esponenziale. Quella che un tempo era considerata un'ideologia marginale e relegata al mondo accademico ha ora conquistato le leve del potere: la politica, la legislazione, l'educazione, i mass media, Hollywood, le grandi multinazionali, i *social*, il settore non-profit e i governi. Anche i militari si sono "risvegliati", privilegiando criteri basati sulla politica identitaria piuttosto che sulla competenza. C'è dunque da porsi una domanda: perché questa posizione ideologica si è diffusa così velocemente?

Probabilmente, il modo migliore per rispondere a questa domanda è iniziare ad analizzare l'origine della parola *woke* ("risvegliato"). Si tratta di un termine che appartiene al gergo specifico di un vero e proprio dialetto, il cosiddetto *African American Vernacular English* (AAVE), usato da alcune comunità afroamericane¹. *Woke* è il participio passato del verbo *awake*, uno dei verbi con più varianti nella lingua inglese², e che può essere utilizzato

¹ Un collaboratore dell'Urban Dictionary definisce il "risveglio" (*woke*) come "stare nel film Matrix e mangiare la pillola rossa". Acquisisci un'improvvisa comprensione di ciò che sta realmente accadendo e scopri che ti sbagliavi su gran parte di ciò che pensavi fosse vero. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Woke> (accesso il 10 settembre 2022).

² La molteplicità di varianti dipende dal fatto che in inglese antico esistevano già due verbi: *awacan* (intransitivo), ossia svegliarsi, e *awacian* (transitivo), ossia svegliare qualcuno. Inoltre, uno dei due aveva una coniugazione irregolare e l'altro regolare. Con il tempo, i due verbi si sono fusi in uno solo conservando alcuni tempi dell'uno e dell'altro, per cui oggi abbiamo due passati remoti *awaked* e *awoke*, che sono interscambiabili, cioè possono essere usati tanto intransitivamente come transitivamente. Inoltre, il participio passato

sia in modo intransitivo con il significato di “svegliarsi” o “risvegliarsi”, sia in modo transitivo con il significato di “svegliare qualcuno”. Entrambi i significati si riflettono nel termine *woke*, che oltre a rappresentare un invito a rimanere svegli, incoraggia gli altri a svegliarsi o, ancora meglio, a risvegliarsi.

Ma qual è questo sonno da cui è necessario risvegliarsi? Il razzismo, e in generale l’ingiustizia sociale. È importante osservare che *woke* originariamente aveva il significato di “tieni gli occhi aperti!”, un’espressione di monito in voga tra i giovani neri americani che indicava il guardarsi le spalle da una società che poteva condannarli ingiustamente da un momento all’altro. Questo termine cominciò a essere usato in risposta alle disparità sociali sofferte dalle comunità afroamericane, che iniziavano a prendere coscienza dei propri diritti di cittadinanza, uguali a quelli dei bianchi di fronte alla legge. Negli anni ‘40, in un’epoca di conflitti sindacali e sociali³, il termine *woke* fu usato per la prima volta per parlare dei diritti dei lavoratori neri. Sarà però negli anni ‘60 che questa parola acquisirà la forte carica sociopolitica rivoluzionaria che ancora oggi conserva. In questa prospettiva, il famoso discorso di apertura intitolato *Remaining Awake Through a Great Revolution*, che Martin Luther King Jr. tenne il 14 giugno 1965 all’*Oberlin College*, rappresenta un evento di estrema importanza e rilevanza. Poiché non c’è niente di più tragico che dormire durante una rivoluzione, Martin Luther King Jr. chiedeva ai presenti di svegliarsi: «Alziamoci. Cerchiamo di essere una generazione preoccupata. *Rimaniamo svegli* attraverso una grande rivoluzione. E accelereremo quel grande giorno in cui il sogno americano diventerà realtà. Noi, in ultima analisi, possiamo trarre consolazione dal fatto che almeno abbiamo fatto passi da gigante nella nostra lotta per la pace e nella nostra lotta per la giustizia. Abbiamo ancora molta, molta strada da fare, ma almeno abbiamo fatto un inizio creativo»⁴. La grande rivoluzione di cui parlava Martin Luther King non era però quella violenta dei regimi comunisti, come la rivoluzione culturale che Mao stava in quell’epoca realizzando in Cina, né quella libertaria studentesca del maggio francese del ‘68, bensì una rivoluzione pacifica, simile a quella promossa da Gandhi in India, basata però su una visione cristiana dell’uguaglianza di tutti gli uomini, in quanto fratelli,

awaken diventa esso stesso un verbo, e di conseguenza assume anche una sua coniugazione (regolare): *awaken*, *awakened* e *awakened*. In più, ai due passati remoti *awaked* e *awoke* si aggiunge il nuovo *awakened*. A questo punto, in inglese è possibile dire “egli si è svegliato” in tre modi diversi: *he awaked*, *he awoke*, *he awakened*. Come se non bastasse, nel XVI secolo appare in ambiente poetico un nuovo participio passato: *awoken*, costruito sul passato remoto *awoke*.

³ Nel primo volume del 1942 del *Negro Digest*, J. Saunders Redding usò il termine in un articolo sui sindacati (vid. J. SAUNDERS REDDING — F. BERRY, *A Scholar’s Conscience: Selected Writings of J. Saunders Redding, 1942-1977*, «African American Studies», 9, (1992), https://uknowledge.uky.edu/upk_african_american_studies/9 (accesso il 10 settembre 2022).

⁴ M. LUTHER KING, *Commencement Address for Oberlin College*, Oberlin (Ohio) 1965, <https://www2.oberlin.edu/external/EOG/BlackHistoryMonth/MLK/CommAddress.html> (accesso il 10 settembre 2022).

creati tutti a immagine e somiglianza di Dio⁵. Per cui la segregazione razziale, prima ancora che un flagello sociale, era un peccato contro la fratellanza umana e richiedeva una profonda conversione dei cuori⁶.

In quello stesso discorso, il reverendo Martin Luther King riconosceva che dal 1619, quando per la prima volta i neri africani furono deportati negli Stati Uniti come schiavi, era stata fatta molta strada. Ma è soprattutto negli anni '50 che a livello giuridico si verificarono una serie di sviluppi significativi che ebbero un impatto duraturo. La Corte Suprema emise una sentenza storica che vietava la segregazione razziale nelle scuole pubbliche. Inoltre, nel 1964 fu proposto un progetto di legge sui diritti civili che, poche settimane dopo il discorso di Luther King, venne presentato e successivamente approvato. Fu poi elaborato un disegno di legge per garantire il diritto di voto agli afroamericani. Nonostante questi sviluppi, però, Martin Luther King riconosceva che il problema del razzismo nella società americana non era ancora risolto.

In sostanza, il termine *woke* emerse e si diffuse inizialmente durante la lotta per i diritti civili degli afroamericani. Ma nel corso degli anni il concetto di "risveglio" e i metodi per ottenerlo hanno subito profondi cambiamenti. Nel suo significato più recente, *woke* si riferisce a coloro che si considerano vittime di discriminazione, e pertanto cercano di far valere le proprie esperienze ed esigono il riconoscimento dei propri diritti dagli "oppressori". Ciò ha introdotto una decisa alterazione del significato della parola *woke*, che da "avvertimento prudente per evitare danni" ha assunto il significato di una vera e propria incitazione alla violenza psicologica e sociale contro gli oppressori.

⁵ «È per questo che dico al mio popolo che se cediamo alla tentazione di usare la violenza nella nostra lotta, le generazioni non ancora nate saranno destinatarie di una lunga e desolata notte di amarezza. C'è un altro modo: un modo antico quanto le intuizioni di Gesù di Nazaret e moderno quanto le tecniche di Mohandas K. Gandhi. Perché è possibile opporsi a un sistema ingiusto con tutte le tue forze, con tutto il tuo corpo, con tutta la tua anima, e tuttavia non abbassarti all'odio e alla violenza. Qualcosa in questo approccio disarmava l'avversario. Espone le sue difese morali, indebolisce il suo morale e, allo stesso tempo, lavora sulla sua coscienza. Non sa come gestirlo. Quindi è mia grande speranza che, mentre lottiamo per la giustizia razziale, seguiremo quella filosofia e metodo di resistenza non violenta, rendendoci conto che questo è l'approccio che può portare a quel giorno migliore di giustizia razziale per tutti» (*Ibid.*).

⁶ «La segregazione è moralmente sbagliata, per usare le parole del grande filosofo ebreo Martin Buber, perché sostituisce un rapporto io-esso al rapporto io-tu. O, secondo il pensiero di san Tommaso d'Aquino, la segregazione è sbagliata perché si basa su leggi umane che non sono in armonia con le eterne leggi naturali e morali dell'universo. Il grande teologo protestante, Paul Tillich, diceva che il peccato è separazione. E cos'è la segregazione se non un'espressione esistenziale del tragico allontanamento dell'uomo – la sua terribile segregazione, la sua terribile peccaminosità? E così per raggiungere la nostra piena maturità morale come nazione, dobbiamo sbarazzarci dalla segregazione sia che si tratti di abitazioni, sia che si tratti di una segregazione de facto nelle scuole pubbliche, sia che si tratti di segregazione nei locali pubblici, o segregazione nella chiesa. Dobbiamo vedere che è moralmente sbagliato. Dobbiamo vedere che è un problema nazionale. E nessuna parte del nostro Paese può vantarsi di avere le mani pulite per quanto riguarda la fratellanza. Rafforziamo la nostra nazione, soprattutto rafforziamo il nostro impegno morale; mentre lavoriamo per sbarazzarci da questo problema» (*Ibid.*).

Nella nostra epoca, quindi, l'essenza di questo primo concetto di "risveglio" (*woke*) è stata in gran parte persa.

Il nuovo *woke*, oltre ad ampliare le categorie da "svegliare" (non sono più solo i neri, ma anche le donne, i gruppi Lgbtqi+, i paesi colonizzati, ecc.), ha sostituito la lotta per i diritti oggettivi, ossia quelli basati sulla dignità umana e sull'uguaglianza di tutte le persone davanti alla legge, con altri tipi di diritti, quelli soggettivi (come i diritti all'aborto, alla maternità surrogata e all'adozione da parte di coppie di ogni sesso e genere, all'uso dei pronomi che si scelgono per riferirsi alla propria identità sessuale, ecc.), innescando una guerra culturale contro ogni istituzione del passato (costituzione, matrimonio, famiglia, credo religioso), etichettata come oppressiva e contraria ai nuovi diritti. In un certo senso, con il termine *woke* si è verificato un processo simile a quello avvenuto con il movimento *femminista*: il primo femminismo, che si concentrava sui diritti delle donne, è stato sostituito da un femminismo radicale, in lotta contro le istituzioni patriarcali quali il matrimonio e la famiglia. Esaminiamo questa evoluzione più approfonditamente.

Indubbiamente, la rivoluzione del '68, in cui — come si vedrà — sono confluite una serie di correnti culturali (teoria critica, marxismo, psicoanalisi ed esistenzialismo), ha avuto un importante influsso non solo sui movimenti femministi, ma anche su quelli di liberazione sessuale e di lotta contro l'autorità familiare, educativa, civile e religiosa, considerate rappresentanti dell'ideologia egemonica. Ma queste correnti, sebbene si siano rafforzate nelle ultime decadi del XX secolo, hanno trovato un'interconnessione quasi perfetta agli inizi del nuovo millennio. Pertanto, oggi il termine *woke* non si limita più alla lotta contro il razzismo o l'ingiustizia di classe, ma si estende alla lotta contro ogni discriminazione includendo le donne, le persone con un diverso colore della pelle, il collettivo Lgbtqi+, i colonizzati, gli immigrati, i disabili, le persone fortemente in sovrappeso e molte altre categorie di soggetti.

Ma è a partire dal 2015 che il concetto di *woke* si consolida nel suo significato antirazzista, in seguito ad alcuni eventi storici⁷. Tra il 26 febbraio 2012 e il 19 aprile 2015, una serie di incidenti ha attirato l'attenzione dell'opinione pubblica sul trattamento riservato dalla polizia ai giovani afroamericani, scatenando movimenti per la giustizia sociale e attivismo a sostegno delle minoranze non bianche, compresi afroamericani, ispanici e asiatici. Durante questo periodo sono emersi altri gruppi di lotta che hanno adottato il motto "stay woke", ossia "rimanere svegli" di fronte alle ingiustizie subite. Tra questi gruppi vi sono *MeToo*, che lotta contro il sessismo sul luogo di lavoro e il cattivo comportamento sessuale maschile, *Black Lives Matter*, che combatte il razzismo della polizia, e il movimento *No Ban, No Wall*, che sostiene l'accoglienza degli immigrati e dei rifugiati. Se molti di questi gruppi hanno ragioni valide per cercare giustizia per gli abusi subiti, spesso scelgono di esprimere le loro ragioni attraverso la rivolta, che molte volte assume forme criminali e

⁷ Un'analisi delle parole chiave di Google rivela che la ricerca per definire il concetto di *wokeness* ha registrato un aumento significativo dopo il 2015, con frasi come "defining woke", "woke meme", "woke urban" e "woke define" che sono state frequentemente utilizzate.

distruttive come atti vandalici, incendi e attacchi alle stazioni di polizia. Queste azioni sono state perpetrate da gruppi come *Antifa* e altri anarchici, soprattutto dopo la morte di George Floyd il 27 maggio 2020, diventata simbolo dell'uso eccessivo della forza da parte della polizia. Allo stesso tempo, molti di questi gruppi cercano di silenziare i loro detrattori poiché, secondo la loro visione, essi fanno parte di una sovrastruttura egemonica e non hanno diritti in quanto appartenenti al gruppo oppressore.

È innegabile che la lotta politica in una democrazia comporti sempre atteggiamenti negativi tra le diverse fazioni: la critica delle idee degli avversari, il rifiuto dei loro valori e il giudizio negativo sulle soluzioni che propongono in ambito sociale, economico e politico. Tuttavia, l'ideologia del "risveglio" non si accontenta di questi atteggiamenti né di una lotta politica, ma cerca di trasformare radicalmente la società in modo che le vittime assumano il potere. Di conseguenza, vigila costantemente sulla società per individuare idee, espressioni culturali o comportamenti che contrastano con le proprie convinzioni. Si trasforma in una cultura del sospetto costantemente alla ricerca di colpevoli, cioè di quanti favoriscono i gruppi dominanti e le istituzioni che perpetuano gli stereotipi tradizionali. Questa azione viene portata avanti con una coscienza che si considera pura, e si scaglia contro quanti continuano a usare un linguaggio di odio, contro gruppi tradizionali quasi sempre bianchi e intellettuali che devono pentirsi dei loro privilegi, nonché della loro cecità iniziale di fronte a tante ingiustizie non ancora denunciate.

Così, il *woke* è diventato un fenomeno culturale, adottato da gruppi di attivisti estremisti che hanno portato la consapevolezza delle ingiustizie al parossismo, alimentando conflitti sociali nuovi ed estremi. In questo momento storico, in tante nazioni si corre quindi il rischio di scivolare in un nuovo "tribalismo", con gruppi e fazioni che si scontrano, senza riuscire a trovare un terreno comune a partire dal quale poter dialogare.

Del resto, la popolarità del termine *woke* lo ha di fatto diluito e reso applicabile a qualsiasi cosa, dalle bibite ai rasoi, passando per le scarpe. Le grandi aziende multinazionali, sempre in cerca di modi con cui fidelizzare i propri clienti, hanno visto in questo fenomeno culturale un'opportunità per mantenersi al passo coi tempi. Così, accanto alle pubblicità che enfatizzano le virtù tradizionali come l'amicizia, il lavoro diligente e la sincerità, o atteggiamenti più attuali come la passione, la creatività, la classe e l'eleganza, ci sono quelle che abbracciano il *virtue signaling*, ovvero l'atto o la pratica di esprimere pubblicamente opinioni o sentimenti volti a dimostrare la propria natura benevola o la correttezza morale della propria posizione su una specifica questione. In tal modo, le aziende schierate diventano esse stesse attiviste, combattendo in prima linea contro l'ingiustizia commessa nei confronti di vari gruppi. Gillette, ad esempio, si schiera contro una presunta "mascolinità tossica", sfidando gli stereotipi e incoraggiando l'uso dei rasoi da parte dei transessuali. Nike, invece, utilizza Colin Kaepernick, il giocatore di football della NFL che si rifiuta di cantare l'inno nazionale degli Stati Uniti, per trasmettere ai propri clienti il messaggio che "bisogna credere in qualcosa, anche se questo significa rischiare

tutto”, criticando così le discriminazioni basate sul sesso, il genere, la razza o la disabilità nel mondo dello sport. A volte le multinazionali cercano persino di influenzare le leggi dei paesi definendole discriminatorie, come nel caso della recente campagna pubblicitaria pro-Lgbtqi+ di Coca Cola in Ungheria, o della campagna *United in One Bar* di Cadbury in India. D'altra parte, la pubblicità che non accetta il *virtue signaling* o che tenta di esplorare altre strade, come ha fatto Pepsi Cola proponendo un rapporto pacifico tra i manifestanti e la polizia, viene stroncata sul nascere. Infatti, quando venne diffuso lo spot pubblicitario della Pepsi in cui Kendall Jenner assume il ruolo di pacificatrice e pone fine a una marcia di protesta offrendo una Pepsi a un agente di polizia, si scatenò un'enorme polemica contro la modella e soprattutto contro Pepsi Cola. Il marchio subì il boicottaggio sui social media, cosa che costrinse la multinazionale a ritirare lo spot e a presentare le scuse attraverso i propri portavoce⁸.

Per quale motivo questa pubblicità della Pepsi ha ricevuto così tante critiche? Una delle ragioni più addotte è che l'azienda, utilizzando una bella modella bianca che non ha la più pallida idea dei problemi razziali, sembrava prendere le parti degli oppressori nei confronti dei movimenti di protesta come *Black Lives Matter*. Secondo Girish Daswani, ad esempio, la rappresentazione dello stereotipo di una donna bianca che partecipa a una manifestazione, mettendo in secondo piano gli afroamericani e i loro problemi, ha trasformato il vero soggetto (i “manifestanti”) in un'identità astratta e irriconoscibile. Questa pubblicità sfrutta l'evento e lo banalizza esorcizzando il rischio e la violenza insiti nella protesta, alla quale la polizia, non a caso armata, è pronta a rispondere in modo aggressivo. Il paradosso di questa pubblicità starebbe nel presentare le proteste come eventi pacifici e divertenti, in cui la polizia è così amichevole da accettare una bevanda da uno dei manifestanti, invitando gli spettatori a riconoscere il ruolo positivo della polizia come garante della pace e dell'ordine pubblico. Si tratterebbe però di un riconoscimento basato su una falsa premessa, poiché non si mostrano le pratiche disumane e la violenza della polizia, che spesso sono la causa delle proteste, e allo stesso tempo il razzismo, il sessismo e l'oppressione dei gruppi discriminati vengono semplicemente presentati come un'opportunità di ritrovo sociale. In tal modo, i corpi dei manifestanti diventano oggetti del marketing capitalista, merce e strumenti di una logica neoliberista. È proprio qui che si troverebbe il “globalismo” di questo spot pubblicitario⁹. Come vedremo, la critica fatta da questa accademica attivista mostra in modo paradigmatico l'ideologia del “risveglio”, con la sua opposizione fra gruppi dominanti e vittime, l'impossibilità di rapporti non violenti fra di loro, l'op-

⁸ Riportiamo il comunicato di stampa della Pepsi prima di ritirare l'annuncio: «La Pepsi stava cercando di proiettare un messaggio globale di unità, pace e comprensione. Chiaramente abbiamo mancato il bersaglio e ci scusiamo. Non intendevamo fare riferimento ad alcun problema serio». <https://socialmirror.altervista.org/il-caso-pepsi-come-uscire-da-una-crisi/> (accesso il 28 febbraio 2023).

⁹ G. DASWANI, *On the Whiteness of Accademia*, «Everyday Orientalism» 2021, <https://everydayorientalism.wordpress.com/2021/02/17/on-the-whiteness-of-academia/> (accesso il 10 settembre 2022).

pressione dell'ordine egemonico e dei suoi strumenti di vigilanza e punizione, nonché la trasformazione dell'oppressione in marketing capitalistico e dei manifestanti in merci da acquistare, vendere e manipolare.

Sembra quindi chiaro che, nella cultura postmoderna odierna, non rimane nessuno spazio per la neutralità aziendale: o si è *woke*, o si è considerati contrari ad esso. Rimanere neutrali su questioni controverse è più un fallimento che un vantaggio, soprattutto agli occhi di alcuni gruppi di consumatori. I marchi che non hanno un chiaro scopo morale vengono percepiti dal pubblico come non autentici. Di conseguenza, oggi si chiede alle multinazionali non solo il *virtue signaling*, ma la messa in pratica di ciò che predicano, passando dalle parole ai fatti, diventando esse stesse attiviste. Ci si aspetta, quindi, un maggiore coinvolgimento da parte loro nella difesa delle minoranze oppresse e discriminate. Come ha affermato Barack Obama, non basta semplicemente prendere coscienza delle ingiustizie sociali o criticare coloro che la pensano diversamente; è necessaria l'azione concreta, altrimenti non si fa niente per evitare le discriminazioni¹⁰.

L'interpretazione del fenomeno woke

In alcuni circoli culturali americani il fenomeno *woke* viene paragonato all'avvento di una nuova religione. Questa prospettiva è sostenuta da James Lindsay, matematico ateo, il quale individua una serie di parallelismi fra *woke* e religione¹¹. Secondo Lindsay, l'ideologia che considera la giustizia sociale come un assoluto avrebbe sostituito la fede in Dio, mentre la partecipazione regolare alle proteste avrebbe molti elementi in comune con i rituali religiosi. Inoltre, nonostante i sostenitori di questo movimento — che si presentano come buoni rappresentanti della postmodernità — rifiutino le grandi narrazioni, come ad esempio l'esistenza di una vita oltre la morte, essi continuano pur sempre a mantenere un'idea di "salvezza", influenzata dai media e dalle istituzioni politico-sociali. In sostanza, la grande narrazione della salvezza *woke* può essere riassunta come segue: non conosciamo le nostre origini (probabilmente siamo delle scimmie evolute), ma siamo consapevoli di avere interessi in comune con alcuni gruppi ai quali apparteniamo in quanto condividiamo la stessa razza, inclinazione sessuale, genere, posizione sociale, ecc.

¹⁰ «Ho la sensazione che, sui social media, il modo di apportare il cambiamento da parte di alcuni giovani sia essere il più critico possibile nei confronti di altre persone. Se twitto o faccio hashtag su come gli altri non hanno fatto qualcosa di giusto o hanno usato il verbo sbagliato, allora posso sedermi e sentirmi abbastanza soddisfatto di me stesso perché "dai, hai visto come sono *woke*?" [...] Sai, quello non è attivismo. Questo non sta determinando il cambiamento. Se tutto ciò che stai facendo è lanciare pietre, probabilmente non arriverai lontano» (Y. SHAHIDI, *Intervista a Barack Obama*, <https://it.estilltravel.com/obama-said-publicly-shaming-people-twitter-is-not-activism>).

¹¹ James Lindsay, matematico, ateo e critico culturale, ha pubblicato questo articolo con uno dei suoi pseudonimi: A. ROMANO, *How being 'woke' lost its meaning*, «Vox» 2020, <https://www.vox.com/culture/21437879/stay-woke-awokeness-history-origin-evolution-controversy> (accesso il 10 settembre 22).

Siamo anche dolorosamente consapevoli che alcuni di questi gruppi, forse anche quelli a cui apparteniamo, sono storicamente stati, e continuano ad essere, oppressi ed emarginati, non per colpa dei gruppi stessi ma a causa delle strutture del potere egemonico. Quindi, l'infelicità di questi gruppi è attribuibile all'oppressione sociale. Da ciò deriva la necessità di lottare con ogni mezzo per liberare tali gruppi, conducendo una battaglia per il potere politico e culturale in nome della creazione di una società inclusiva, equa e tollerante.

Altri, come Andrew Sullivan, vedono il fenomeno *woke* non tanto come una nuova religione, quanto come un "cristianesimo rovesciato", poiché imita la struttura sacramentale del cristianesimo in modo completamente opposto. Pertanto, il "grande risveglio" può essere considerato una sorta di battesimo di una religione i cui i fedeli esibiscono lo zelo del neofita: puniscono l'eresia bandendo i peccatori dalla società civile, o li costringono a confessioni pubbliche che dimostrino la loro vergogna e il loro pentimento¹².

Altri autori ancora, come Noelle Mering, riconoscono il *woke* come una nuova religione, ma cercano di spiegare il motivo per cui questa ideologia cerca di imitare alcuni aspetti della fede cristiana, individuando come possibile causa la mancanza di significato che molte persone sperimentano nella loro vita. Con il declino significativo del cristianesimo nel secolo scorso in America e in Occidente, molti hanno perso, o non hanno mai avuto, un senso autentico da dare alle loro esistenze. Tuttavia, prima o poi ognuno deve fare i conti con importanti domande esistenziali come: "Perché sono qui?"¹³, "Che senso ha la mia vita?", "Come dovrei vivere?", e "C'è qualcosa dopo la morte, o questo mondo è tutto ciò che esiste?". Da tempo immemorabile, la religione ha fornito risposte a queste domande. Con il forte declino della religione, le persone si stanno rivolgendo ad altre ideologie in grado di fornire soluzioni ai quesiti fondamentali dell'uomo. Pertanto, secondo la Mering, la vittoria sull'ideologia *woke* passa attraverso la testimonianza della fede, da lei intesa come fede cristiana: «le persone cercano un significato nelle loro vite e risposte a domande umane come il motivo della loro esistenza e il modo in cui dovremmo vivere. Se noi, come cristiani, non riusciamo a fornire risposte convincenti a queste domande, esse non rimarranno senza risposta; invece verranno accolte come mezze verità distorte che promettono soluzioni reali ma non possono realmente offrirle»¹⁴.

¹² A. SULLIVAN, *Why Is Wokeness Winning? The astonishing and continuing success of left liberalism*, «The Weekly Dish» 2020, <https://andrewsullivan.substack.com/p/why-is-woke-ness-winning> (accesso il 10 settembre 2022).

¹³ Come vedremo, riguardo all'esistenzialismo, questa domanda è importante, specialmente a partire dalla concezione heideggeriana dell'essere-gettato all'esistenza, ossia del modo di essere-nel-mondo in cui si sente la propria fatticità come non scelta. Tale concezione influisce sul modo di sperimentare la vita di molti nostri contemporanei, nonostante questi non abbiano mai letto Heidegger, poiché essa fa parte della temperie della nostra epoca postmetafisica e postcristiana (cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di F. VOLPI, Longanesi, Milano 2005, specialmente cap. 1).

¹⁴ Vid. N. MERING, *Awake, not woke. A Christian Response to the Cult of Progressive Ideology*, Tan Books, Charlotte (NC) 2021.

Sebbene si possano individuare similitudini tra il movimento *woke* e la religione, in particolare il cristianesimo, tale fenomeno non va a mio parere considerato come una nuova religione, una religione ribaltata o un desiderio di religione. Si tratta piuttosto di un fenomeno radicato nel marxismo culturale, con tutte le influenze della critica, psicoanalitiche, esistenzialistiche e post-moderne che si sono sedimentate nel corso di due secoli. Pertanto, sarà necessario un lavoro di decostruzione storica e concettuale del *woke* per individuare ciò che gli è *proprio*, cioè quell'elemento che, se c'è, appartiene esclusivamente a questo fenomeno culturale. Questo elemento *proprio* del movimento *woke* consiste — come tenterò di mostrare — in una nuova visione della persona umana: una visione storica, senza un inizio e una fine definiti, ma basata su un desiderio infinito di felicità che si cerca di soddisfare attraverso l'inclusione sociale.

Al fine di dimostrare questa tesi, inizierò esaminando l'origine dell'ideologia del "risveglio", per poi analizzare le sue proposte, le sue strategie e il suo attivismo, e alla fine presentare un'alternativa.

I brani citati, quando non è espressamente indicata la traduzione italiana, sono tradotti dall'autore.

Non vorrei concludere questa introduzione senza esprimere un sincero ringraziamento a tutti coloro con cui ho avuto l'opportunità di confrontarmi e che, attraverso le loro critiche e i loro suggerimenti, mi hanno supportato durante le varie fasi di elaborazione del libro. Anche se non è possibile menzionarli tutti qui, ritengo importante ricordare il prezioso contributo del professor John Rist (Cambridge University), del professor Cecil Chavot (Concordia University, Canada), del professor Gianfranco Longo (Università di Bari), e dei miei colleghi della Pontificia Università della Santa Croce, specialmente il professor Norberto González.

Capitolo 1

ALLE ORIGINI DELL'IDEOLOGIA DEL "RISVEGLIO"

Se nella religione ebraica e nel cristianesimo l'origine del mondo dipende dal potere creatore della Parola divina o *Logos*, nella modernità, nonostante essa sia in gran parte erede del cristianesimo, l'inizio del mondo non è più il *Logos* ma, come sostiene Mefistofele nel *Faust* di Goethe, è l'azione¹.

La trasformazione del *Logos* in azione, oltre a spiegare la perdita del senso contemplativo ed etico della vita umana che caratterizza la modernità², aiuta a capire il senso dell'opera di Hegel e di Marx, i quali — come vedremo — costituiscono la base filosofica dell'ideologia del "risveglio"³. Infatti, la trasformazione cartesiana del pensiero in strumento di dominio del mondo trova nella dialettica hegeliana dello Spirito Assoluto, prima, e nel materialismo dialettico di Marx, poi, due esiti che, nonostante le loro differenze, hanno in comune il rovesciamento completo dei rapporti fra *Logos* e azione, e più in generale fra coscienza e vita.

Pur non affrontando in questa sede un'analisi storica delle trasformazioni moderne che hanno condotto alla dialettica, è importante fare riferimento in modo generale alla *Critica della ragion pura* kantiana come uno dei suoi più importanti antecedenti filosofici. Oltre che a Cartesio, infatti, la concezione moderna del soggetto come ragione che agisce sulla realtà attraverso le proprie categorie deve molto a Kant e alla sua critica della conoscenza. Secondo Cartesio, il soggetto è puramente *cogito* (pensiero o autocoscienza), mentre l'oggetto è una pura rappresentazione che la coscienza trova davanti a sé, per cui in lui soggetto e oggetto si contrappongono: il *cogito* è sempre dotato di

¹ Intento a tradurre in tedesco il Nuovo Testamento, Faust ha dei dubbi su come riferirsi al principio di cui parla il testo sacro: «sta scritto: "In principio era la Parola (*Im Anfang war das Wort*)". /Ed eccomi già fermo. Chi m'aiuta a procedere? /M'è impossibile dare a "Parola" /tanto valore. Devo tradurre altrimenti, /se mi darà giusto lume lo Spirito. /Sta scritto: "In principio era il Pensiero (*der Sinn*)". /Medita bene il primo rigo, /ché non ti corra troppo la penna. /Quel che tutto crea e opera, è il Pensiero? /Dovrebbe essere: "In principio era l'Energia (*die Kraft*)". /Pure, mentre trascivo questa parola, qualcosa/già mi dice che qui non potrò fermarmi. /Mi dà aiuto lo Spirito! Ecco che vedo chiaro/e, ormai sicuro, scrivo: "In principio era l'Azione (*die Tat*)"!» (J.W. GOETHE, *Faust*, Mondadori, Milano 1990, p. 95).

² Su questo punto mi permetto di rimandare il lettore al mio saggio *Il senso antropologico dell'azione. Paradigmi e prospettive*, Armando, Roma 2004, specialmente il secondo capitolo.

³ Certamente, parlando di origini filosofiche non si intende affermare che l'ideologia del "risveglio" sia un movimento filosofico; si tratta piuttosto di un movimento culturale, anzi, in un certo senso di un movimento "pop-culturale". Le idee filosofiche sono state, perciò, ridotte all'osso e trasformate in pratica sociale e politica.

evidenza, e perciò è modello di evidenza e fondamento di una scienza universale che dovrebbe collegare perfettamente la metafisica, la fisica, la medicina (e in generale la tecnica) e la morale, mentre i pensieri sono evidenti non per se stessi, bensì per la chiarezza e distinzione con cui appaiono al *cogito*, come quello della sostanza pensante e della sostanza estesa; solo in Dio *cogito* e *cogitatum* si identificano, in quanto in Lui si dà l'uguaglianza fra l'evidenza del suo *Cogito* e l'idea infinita di se stesso⁴. Per Kant, invece, non esiste una tale separazione fra soggetto e oggetto, poiché il soggetto — a differenza di quello cartesiano — non è un Io empirico che è evidente solo mentre *pensa*, bensì un Io trascendentale che, oltre ad accompagnare sempre le nostre rappresentazioni od oggetti, è dotato di un'attività spontanea e produttiva di categorie e giudizi, indissolubilmente legati — come la loro forma — agli oggetti dell'esperienza e della nostra conoscenza. Ne deriva che non conosciamo le cose come sono *in sé* (il famoso *noumeno* kantiano), ma solo come ci appaiono o sono *per noi* (il loro aspetto o *fenomeno*). Perciò, per Kant, la critica della ragion pura ha come scopo giungere a una comprensione delle condizioni trascendentali di possibilità della conoscenza.

Sebbene Hegel erediti da Kant questa visione attiva del pensiero di fronte all'oggetto, egli ritiene che le distinzioni kantiane fra soggetto trascendentale e oggetto, e fra *noumeno* e *fenomeno*, non corrispondano alla realtà, bensì a una cattiva astrazione, perché la realtà è allo stesso tempo soggettiva e oggettiva, *in sé* e *per sé*, noumenica e fenomenica, infinita e finita. In questo senso, seguendo il monismo di Spinoza, Hegel sostiene che queste separazioni radicali nascano da una mancanza di vera conoscenza. Tuttavia, a differenza che per Spinoza, la realtà per Hegel non è *Deus sive natura*, bensì Spirito, giacché la natura e tutte le altre differenze sono semplicemente le sue negazioni dialettiche. Perciò, in modo simile a Kant⁵, Hegel tenterà di stabilire la totalità delle condizioni necessarie per lo sviluppo dello Spirito e la sua autocomprensione mediante il processo dialettico che si dà nella Storia; una totalità che lui chiama "realtà" (*Wirklichkeit*), in quanto tutto ciò che è razionale è reale e viceversa. Dal canto suo, Marx respinge lo spiritualismo hegeliano, poiché lo considera una forma di misticismo poco scientifico; secondo la sua concezione, la realtà è puramente materiale. Egli, tuttavia, accetta il metodo dialettico hegeliano, e quindi l'impostazione kantiana di cercare le condizioni di possibilità non tan-

⁴ Attraverso l'idea di Dio, Cartesio sa che Dio esiste, si conosce come essere imperfetto che dipende da Lui in tutti e in ognuno degli istanti della sua vita, e percepisce, inoltre, la verità o falsità delle sue idee: saranno vere, vale a dire il loro contenuto potrà essere affermato come corrispondente alla realtà, ogni volta che appariranno nella sua mente in modo chiaro e distinto, e viceversa (cfr. R. DESCARTES, *Principes*, in *Oeuvres de Descartes*, CH. ADAM – E.P. TANNERY (eds.), Vrin, Paris 1974-1983, IX-2, p. 34). Ho trattato la questione dell'evidenza infinita dell'idea di Dio nel saggio *Cartesio e la postmodernità*, Armando, Roma 2011, pp. 80-95.

⁵ Nella *Critica della ragione pura*, alla fine della "Dottrina Trascendentale del Metodo" Kant offre questa definizione di metodo: «la determinazione delle condizioni formali del sistema completo della ragione pura» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, tr. it. P. Chiodi, UTET, Torino 1967, A708/B736).

to dell'oggetto o del soggetto della conoscenza, quanto della vita materiale, la quale si manifesta sempre come azione economica, sociale e storica.

Da Kant a Marx, passando per Hegel, si può dunque osservare un progressivo esame autocritico delle condizioni della conoscenza, il quale non consiste semplicemente in un aumento di concretezza (dalle condizioni trascendentali di possibilità alle condizioni di attualità o realtà, e da queste alle condizioni economiche), ma soprattutto in una crescente consapevolezza delle condizioni storiche come autodeterminanti del processo dialettico, e quindi, come possibile luogo di alienazione e di liberazione⁶.

Vedremo che questo legame fra dialettica, Storia — intesa come processo di alienazione e di liberazione —, vita e autocoscienza troverà una particolare declinazione nell'ideologia del "risveglio". È importante notare che ciò non implica necessariamente una genealogia precisa di queste idee nel pensiero di vari autori. Piuttosto, queste idee si trovano "nell'aria" che tutti noi respiriamo, pronte ad essere raccolte in forma grezza da teorici "svegli". Molti di loro potrebbero non aver letto autori come Hegel, Marx o Gramsci, ciò nonostante, le loro idee fanno chiaramente parte della storia del "risveglio". Pertanto, è necessario distinguere il clima in cui il "risveglio" può fiorire dall'immediata influenza di autori come Hegel, Marx, Sartre, De Beauvoir, Gramsci, Foucault e altri. Ma prima di approfondire questa relazione, è importante fare un riassunto delle idee che permeano il nostro contesto culturale.

1. LA FILOSOFIA HEGELIANA DELLA TOTALITÀ: LA VITA DELLO SPIRITO

Il tentativo cartesiano di costruire una scienza universale capace di dominare completamente la natura (incluso il corpo) e il pensiero si scontrava con un doppio limite: la finitezza del pensiero umano e la sua alterità rispetto alla natura, ossia l'impossibilità del pensiero umano di essere un inizio assoluto. Tale limite era accettato da Cartesio, perché egli stabiliva una distinzione radicale tra l'infinitezza dell'intelligenza divina — creatrice del pensiero umano e della natura — e la finitezza della ragione umana, che poteva trasformare la realtà ma non crearla. Era chiaro, però, che una volta scomparsa la fede in un Dio creatore, l'esistenza di questo doppio limite si sarebbe presentata come pietra di scandalo e causa di crisi per la ragione.

Con la sua filosofia, Hegel si propone di superare questa scissione moderna tra infinito e finito, tra natura e pensiero, tra individuo e società, in modo tale che la realtà nel suo insieme — naturale e umana — sia penetrata completamente dallo Spirito, ossia sia resa oggetto di una autocoscienza assoluta⁷. Per farlo, la ragione, che in Cartesio era puramente rappresentativa e

⁶ K. NG, *Ideology Critique from Hegel and Marx to Critical Theory*, «Constellations», 22-3 (2015), p. 394, <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12170>.

⁷ Il primo e assoluto universale non è già il mondo comune a tutti, bensì Dio in quanto Spirito del mondo. Anche se il discorso hegeliano intorno allo Spirito del mondo risulta ambiguo (può significare che Dio è il signore del mondo; ma può anche significare che Dio è lo Spirito del mondo che si manifesta e si esplicita interamente nella storia universale), il

in Kant costruttiva, diventa dialettica, cioè diventa un processo che conduce il pensiero — mediante una serie continua di determinazioni, ossia di negazioni — dall'oscurità delle sue origini alla tappa finale di un'evidenza piena.

1.1. La libertà come essenza dello Spirito

La via più immediata per una comprensione dell'Assoluto non è, però, la natura, ma il pensiero umano, ovvero lo spirito finito, come lo conosciamo innanzitutto a partire da noi stessi, ossia a partire dalla coscienza che abbiamo della nostra libertà. Hegel critica la filosofia greca per non aver riconosciuto la libertà umana come attività dello spirito e, di conseguenza, averla ristretta all'attività etica e politica di un tipo di uomo, il cittadino della *polis*⁸. Ciò è dovuto, secondo il filosofo tedesco, al fatto che il pensiero greco corrisponde alla tappa di una coscienza della soggettività ancora intrisa di natura e di elementi naturali, e perciò di particolarità; infatti, come lui stesso spiega, «la libertà della persona non poteva essere libertà dell'uomo in sé, perché lo spirito assoluto non era ancora oggetto. Per questo solo individui particolari potevano avere libertà personale e politica»⁹. Con l'avvento del cristianesimo e la dottrina secondo cui tutti gli uomini sono stati creati a immagine e somiglianza di Dio, la libertà smette di essere considerata un privilegio di pochi individui, per diventare una caratteristica comune di ogni essere umano. È chiaro, dunque, che per Hegel la libertà costituisce la stessa vita dello Spirito. Come vedremo, questa idea di libertà come caratteristica di ogni uomo, oltre ad avere molte conseguenze nell'ambito sociale e politico, implica una metafisica e un'antropologia che avranno un grande impatto sulla filosofia successiva, sia che si accettino i suoi fondamenti sia che li si rifiutino.

Ma, per Hegel, la libertà umana è solo l'incarnazione finita di una libertà infinita, quella dello Spirito Assoluto, in quanto — seguendo la tesi spinoziana secondo cui *omnis determinatio est negatio* (“ogni determinazione è negazione”) — il finito altro non è che una negazione o determinazione dell'infinito. Perciò, la libertà dello Spirito può essere capita solo all'interno del processo dialettico in cui lo spirito si autodetermina mediante una serie di negazioni

filosofo tedesco si premunisce contro l'accusa di panteismo. «In che modo, infatti potrebbe essere *pan-* o addirittura *a-teista* una filosofia che sostiene che *solamente* l'Assoluto o Dio è vero?» (K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. FRANCESCHELLI, Donzelli, Roma 2000, p. 95).

⁸ Per evitare confusioni in seguito, penso sia opportuno spiegare che il modo d'intendere la “libertà” nella modernità, specialmente in Hegel, non corrisponde alla visione antica e medievale; rispetto a quella antica, la libertà moderna, erede della libertà cristiana, ha un carattere d'infinito; rispetto a quella medievale non nominalistica, la libertà è fondamentalmente capacità di fare del bene. Con il nominalismo, la libertà appare fondamentalmente come capacità di volere tutto, ossia tutti i contrari: bene e male, poiché non ha per fondamento che se stessa. Questa idea di una libertà che è fondamento e compimento di se stessa la troviamo in modo paradigmatico in Hegel.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Calogero, C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, III, p. 102.

successive: da una coscienza vuota iniziale, ossia pienamente indeterminata, fino all'autocoscienza piena dello Spirito, per mezzo dello sviluppo storico della coscienza umana. Infatti, lo Spirito, per realizzare tutte le sue potenzialità, cioè per conoscere ciò che contiene in sé, ha bisogno di esprimersi, di uscire da sé, divenendo per sé (cosciamente) ciò che contiene in sé (inconsciamente). Perciò, nella natura, nella vita e nell'anima del mondo, ossia nell'essenza della vita¹⁰, si trova già lo Spirito ma solo in quanto alienazione da sé, che si va liberando mediante il processo dialettico della Storia¹¹.

La liberazione dello Spirito, infatti, non è immediata ma ha bisogno di diverse mediazioni, a cominciare dalla natura, che è perciò la prima negazione dell'Assoluto, ovvero la sua antitesi o prima determinazione. Lo Spirito si manifesta, in primo luogo, negando se stesso, ossia determinandosi nella natura materiale. La natura, a sua volta, in quanto è «il trovarsi dello spirito nel suo altro da sé»¹², non è comprensibile in se stessa, ma ha bisogno della mediazione dello spirito, ovvero del concetto. Infatti, secondo Hegel, senza la mediazione concettuale, la natura è nulla in sé, ossia è un semplice fatto senza significato, poiché solo attraverso lo spirito finito — sintesi di Spirito e natura — essa riceve la sua determinazione razionale. La determinazione razionale della natura non si raggiunge però mediante un'astrazione dei singoli momenti, bensì attraverso la sintesi, ossia l'unione di tutti i momenti. Solo quando il concetto, prima manifestazione dello Spirito, ha composto in un tutto organico i singoli momenti della natura, che in sé sono casuali e arbitrari, la natura diviene accessibile al pensiero logico, e quindi diventa comprensibile. Per cui si può affermare che «il procedimento della conoscenza consiste per lo Spirito, dell'uomo come del mondo, nell'opporci a un elemento esterno, nel

¹⁰ Oltre che nella *Fenomenologia dello spirito*, questa idea di vita e di anima appare in diversi scritti hegeliani, come la *Logica* e l'*Antropologia*. «Nella Logica l'idea della vita, nel suo dirimersi in vita immediata e sostanziale (anima del mondo), vita che si particularizza nell'individuo ossia nel singolo portatore di bisogni/impulsi naturali primari, e infine, vita del genere aristotelicamente inteso come incessante riproduzione degli esseri della medesima specie, anticipa in forma inconscia l'idea del conoscere che, secondo Hegel, risolve e scioglie sublimandolo, ciò che nella vita ha necessariamente destino di morte, ossia la finitezza, l'accidentalità, la corporeità, l'individualità singola; nell'*Antropologia* la nozione di vita ritorna connessa con l'anima in quanto aristotelico nous passivo indeterminato e ineffabile, che nell'individuo assume attitudini anche patologiche o subnormali, analoghe, nel loro esito distruttivo e folle, a quello che accade alla *Begierde*, intesa come impulso predatorio e assimilatorio dell'alterità. Ciò che secondo Hegel va superato nello e dallo spirito è il carattere meramente fusionale che appartiene sia alla nozione di vita che a quella di anima prese assieme» (C.M. FABIANI, *L'oscuro tessere del desiderio: la Begierde hegeliana nell' Enciclopedia*, «Roma TrE-Press», nota 34, pp. 1-12, in corso di stampa).

¹¹ «Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da dirsi l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non vien turbato né interrotto da differenza alcuna e che è, anzi, tutte le differenze, nonché il loro esser tolto; esso pulsa in sé senza muoversi, trema in sé senza essere inquieto» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. E. De Negri, Edizioni di Storia della letteratura, Roma 2008, p. 135).

¹² G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe, II (1801-1806)*, in *Gesammelte Werke*, Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1971, VII, p. 178.

trasformarlo e, trasformandolo, nel portare alla luce ciò che era nascosto in sé, infine nel comprendere l'oggetto esterno come parte integrante di sé»¹³.

Come vedremo, questa concezione della libertà come negazione, ossia alienazione, e negazione della negazione, ossia liberazione dello Spirito che si trova nella natura, costituisce non solo la struttura del metodo dialettico, ma anche il modo d'impostare tutte le nostre relazioni sia con la natura mediante il lavoro con cui la trasformiamo, sia con gli altri e con noi stessi mediante il desiderio dell'altro e la ricerca di riconoscimento.

Per quanto riguarda l'animale, in esso opera semplicemente la natura attraverso le sue inclinazioni o istinti. Ciò non significa che l'animale non abbia un fine in sé, bensì che egli non è consapevole di averlo, poiché — secondo Hegel — avere un fine non è la stessa cosa che conoscerlo come tale. È vero che rendersi conto di ciò non è facile, giacché «ciò che costituisce qui la difficoltà è il fatto che la relazione finalistica viene usualmente rappresentata come se il fine esistesse soltanto in modo consapevole. L'istinto è l'attività finalistica operante in modo inconsapevole»¹⁴. Il possesso di un fine inconsapevole o istinto è quello che Hegel denomina *concetto interno*.

Sebbene lo spirito finito non possa essere compreso dall'ampiezza del concetto, la totalità della natura — inclusa quella animale — può esserlo. Questo accade perché lo spirito finito non è semplicemente una determinazione. In effetti, lo spirito rappresenta una sintesi complessa: un'unione di determinazione e indeterminazione, di natura e libertà consapevole. Pertanto, nel contemplare la vita dello spirito, che è un processo di autodeterminazione nel tempo, emerge non tanto un concetto, quanto piuttosto l'autocoscienza. L'autocoscienza è una forma di conoscenza che contemporaneamente è un modo di trasformarsi, poiché, nel conoscere ciò che si è, si diventa ciò che ancora non si è. Pertanto, è proprio nel tentativo della coscienza di spiegare ciò che essa sa di se stessa, che la coscienza diventa autocoscienza. La consapevolezza di sé non consiste nel conoscere un oggetto o un soggetto statico, ma piuttosto nell'autorealizzazione di se stessi; solo attraverso questa realizzazione può essere oggettivata. In questo senso, Hegel sostiene che l'autocoscienza finita già rivela l'infinito. In sostanza, la consapevolezza completa è caratterizzata dalla riflessività, dalla capacità di ritornare in se stessi. Ed è proprio ritornando in se stessa che la coscienza diviene se stessa, ossia consapevole di sé, cioè autocoscienza. Tuttavia, essa è se stessa solo diventando qualcos'altro. Infatti, se prima era semplicemente "in sé", ora è "in-sé e per-sé", ovvero è l'Altro, che rappresenta la sua forma più completa di se stessa¹⁵.

¹³ D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 73-74.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2007, II, § 360, p. 914.

¹⁵ Cfr. J. BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, Columbia University Press, 1999, p. 31.

Hegel porta quindi a compimento la trasformazione moderna del pensiero o *Logos* in azione o autorealizzazione del pensiero stesso, e lo fa realizzando una sintesi fra opposti: fra identità e differenza, fra trascendenza e immanenza, in quanto struttura stessa della coscienza. Questo modo di pensare la realtà come "in-sé e per-sé" sarà uno dei capisaldi dell'eredità di Hegel per le diverse filosofie della coscienza.

1.2. Il desiderio come sintesi dell'immanenza e della trascendenza dello Spirito

Nel parlare dell'infinito, Hegel vi si riferisce come a "irrequietezza assoluta del puro movimento". Da dove viene tale visione dello Spirito? Certamente, come abbiamo visto, dall'esperienza consapevole della propria libertà che per potersi realizzare, ossia per essere ciò che ancora non è, deve negare ciò che essa è. Tuttavia, nel modo d'interpretare questa esperienza possiamo trovare l'incrocio di due correnti di pensiero: quella che fa capo a Spinoza e quella che fa capo ad Aristotele. Dal primo, Hegel prende il concetto di *conatus* o spinta per mantenersi nell'essere, mentre dal secondo prende la dottrina dell'anima come atto primo o *entelecheia*. Secondo Hegel, quindi, lo Spirito è un'irrequietezza assoluta priva di qualsiasi determinazione, come in Spinoza. Ma, come abbiamo visto, questo suo movimento non è caotico e ha una finalità (*telos*): la perfetta autodeterminazione, la completa autocoscienza di sé e di tutto ciò che lo Spirito contiene.

Nel caso del *conatus* dello Spirito, così come nella libertà, Hegel ci offre un modello finito: il desiderio umano. Il desiderio umano è costituito da una struttura composta da movimento, alterità e autocoscienza¹⁶. Tuttavia, è importante distinguere tra il bisogno (*Bedürfniss*) degli animali e degli esseri umani, e il desiderio (*Begierde*), che è unicamente umano. La differenza risiede, da un lato, nella particolarità degli oggetti del bisogno degli animali: cibo, riproduzione, cura della prole, sono in contrasto con la natura universale del desiderio umano. Mentre gli animali si rivolgono necessariamente agli oggetti di cui hanno bisogno senza conoscere le proprie necessità o come soddisfarle, gli esseri umani invece ne sono consapevoli e sono in grado di trascendere tali bisogni, acquisendo così una certa indipendenza da specifici oggetti naturali. Proprio perché non dipendono completamente da oggetti naturali specifici, gli esseri umani possono andare oltre tali oggetti, ampliando sia gli oggetti desiderati sia i mezzi per ottenerli. Hegel sostiene che in questo modo si manifesta l'universalità della ragione umana.

D'altra parte, nel desiderio si manifesta un'uscita da sé non solo verso gli oggetti, ma anche verso l'altro, il che conduce alla coscienza di sé, poiché il sé costituisce il soggetto del desiderio. Tuttavia, come accadeva nella *Critica della ragion pura* di Kant con la divisione della ragione in una ragione che giudica i suoi limiti e contemporaneamente viene giudicata, sembra che questo doppio movimento del desiderio, ossia l'uscita verso l'altro per poi ritornare a sé, sia impossibile. Infatti, inizialmente sembrerebbe che tale sintesi tra

¹⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., I, § 430, p. 268.

identità e alterità non sia possibile, poiché nel momento in cui si esce verso l'altro si perde il proprio sé cosciente (qui, come si vedrà, sorge il concetto di alienazione, poiché A non è B, e se A è in B allora si aliena), e nel caso in cui, dopo essersi alienati, si tornasse in sé, si perderebbe l'altro (si cadrebbe in una sorta di tautologia A=A). Tuttavia, secondo Hegel, il paradosso menzionato scompare grazie alla sintesi dialettica: sebbene inizialmente l'altro verso cui si esce rappresenti una pura alterità, attraverso il desiderio l'altro diventa una determinazione di sé. Alla fine, si giunge alla coscienza di sé in quanto si desidera l'altro come una determinazione di sé. Pertanto, la negazione dialettica è costitutiva del desiderio, che unisce nel suo stesso movimento il sé con l'altro.

Ma il desiderio, inteso solo come determinazione negativa dell'alterità e di se stessi, non riesce a esprimere pienamente l'attività del sé. Per farlo, il soggetto desiderante deve essere soddisfatto, deve godere di ciò che desidera. Ma in cosa consiste la soddisfazione del desiderio?

La soddisfazione del desiderio consiste nel negare l'alterità, cioè nel distruggerla, essendo consapevoli di essere gli agenti di tale distruzione. Troveremo questa stessa visione del desiderio dell'altro, e quindi dell'amore sessuale come distruzione della libertà dell'altro, in Sartre e, attraverso di lui, in Simone de Beauvoir, nel femminismo e nell'ideologia del "risveglio".

1.3. Desiderio e riconoscimento

Il desiderio, invece, non scompare completamente, ma rimane presente¹⁷. E non solo nel soggetto desiderante: attraverso la riproduzione di sé, cui il desiderio amoroso dell'altro dà luogo, si mantiene come un continuo progresso verso l'Infinito (*unendlicher Fortschritt*). La riproduzione del soggetto implica anche la riproduzione dell'oggetto del desiderio e viceversa, in un ciclo infinito. Si tratta di un'infinità che è buona se confrontata con il genere umano (la totalità degli spiriti finiti), ma diventa negativa per l'individuo, in quanto lo porta necessariamente alla ripetizione, ossia a un desiderio distruttivo ed egoistico, poiché la stessa soddisfazione «origina nuovamente il desiderio»¹⁸. Il soggetto del *desiderio* scopre, dunque, due cose: in primo luogo, che è dipendente dalla vita; in secondo luogo, che non può negare tutto, ossia che la realtà si trova al di là del desiderio e, di conseguenza, il desiderio stesso è finito. Queste due scoperte costituiscono la verità dell'autocoscienza del desiderio: la sua finitezza rispetto alla realtà e anche rispetto al proprio genere.

Dal desiderio dell'altro come realtà da distruggere si passerebbe poi al riconoscimento (*Anerkennung*) dell'altro. Mentre le prime figure dell'autocoscienza

¹⁷ «Nell'annullamento dell'oggetto mediante l'autocoscienza, quello soccombe pertanto a causa della potenza del suo proprio concetto, che è a lui *soltanto* interno, e che proprio per questo sembra venire a lui *soltanto* dall'esterno. L'oggetto è così posto soggettivamente. Ma, mediante questo superamento dell'oggetto, come si è già notato, il soggetto supera anche la sua propria mancanza, il suo scindersi in un Io = Io privo di differenze, ed in un Io relazionato ad un oggetto esterno, e dà oggettività alla propria soggettività, proprio mentre rende soggettivo il proprio oggetto» (*Ibid.*, § 427, p. 266-67).

¹⁸ *Ibid.*, § 428, p. 267.

(desiderio di consumare e autocoscienza soddisfatta) fanno riferimento alla negazione o distruzione dell'altro, quella del riconoscimento corrisponde — secondo la *Fenomenologia dello Spirito* — alla dialettica tra due autocoscienze, tra signore e servo¹⁹. Nella lotta per la vita, quella del signore è l'autocoscienza per sé, ossia quella che non ha avuto paura di mettere in pericolo la propria vita e ha vinto, mentre quella dello schiavo è l'autocoscienza che ha tremato di fronte alla morte, e perciò ha perso il suo essere per sé. Ma, come vedremo, queste due coscienze non esistono se non in quanto legate e dipendenti l'una dall'altra. A differenza di quanto accade con il desiderio del soggetto nei confronti degli oggetti o dell'altro come oggetto desiderato per la riproduzione, nel caso del signore e dello schiavo, la negazione non implica distruzione, bensì sottomissione. Il padrone trasforma l'altro, il cui carattere si limitava a essere una cosa (il suo corpo), in una forza lavorativa con cui soddisfare i propri bisogni. Infatti, l'altro è necessario, perché se l'altro muore, non si viene riconosciuti secondo il proprio desiderio. Pertanto, l'altro deve essere dominato, ma non ucciso; in questo modo il padrone ottiene il riconoscimento come essere autonomo, libero anche rispetto al proprio vivere, mentre l'altro viene ridotto a un mero strumento al servizio del proprio vivere. Attraverso il servo, quindi, il signore acquisisce l'autocoscienza della sua autonomia e della dipendenza del servo da lui, ossia, con parole di Hegel, del suo essere per-sé in quanto mediato in-sé da un'altra coscienza. Anche il servo vorrebbe negare la sua "cosalità" (*Sachlichkeit*), ossia vorrebbe poter soddisfare liberamente il suo desiderio, ma non può farlo perché è sottomesso, e quindi non gli resta che cambiare la sua negazione in lavoro, in trasformazione della natura al servizio dei bisogni del suo signore. Ma il signore ha bisogno del lavoro dello schiavo per vivere; quindi, lo schiavo si rende conto della dipendenza del signore nei suoi confronti, prendendo coscienza della sua autonomia, ossia, usando la terminologia hegeliana, del suo essere per-sé in quanto mediato in-sé da un'altra coscienza.

In questo processo di riconoscimento reciproco si realizza la più completa soddisfazione del desiderio, poiché il desiderio di riconoscimento non mira alla distruzione, ma all'autocomprensione e alla comprensione della struttura dell'autocoscienza stessa. Quest'ultima ha bisogno di un'altra autocoscienza; infatti, solo riconoscendo l'altro come autocoscienza, si può conoscere se stessi come tali e viceversa. Attraverso il reciproco riconoscimento si raggiunge una sintesi tra l'autoconsapevolezza di sé, in-sé e per-sé, come altro di un altro sé. Di conseguenza, il processo di riconoscimento racchiude diverse fasi della coscienza: l'incontro con un'altra coscienza, la lotta per il riconoscimento fino alla morte, la dipendenza reciproca e infine il reciproco riconoscimento come autocoscienze autonome.

¹⁹ «Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un dar prova di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e la morte. La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare la verità, nell'altra e in se stessa, la propria certezza di essere per sé» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 281).

1.4. Interpretazioni del riconoscimento hegeliano

Se il desiderio sarà uno degli elementi fondamentali della soggettività nelle diverse metamorfosi del marxismo e l'unica realtà rimasta nella post-modernità, il riconoscimento del proprio desiderio costituirà, d'altra parte, la principale rivendicazione politica e sociale dell'ideologia del "risveglio". Ne deriva l'importanza del modo d'interpretarlo, specialmente per quanto riguarda la relazione fra *desiderio* e *riconoscimento*.

In generale, si può affermare che l'interpretazione del riconoscimento (*Anerkennung*) varia a seconda che gli autori leggano direttamente i testi hegeliani o li interpretino secondo la prospettiva marxista. Per i primi, nonostante nel riconoscimento ci sia una relazione con il desiderio, questa relazione non è di identità né di semplice negazione, bensì di negazione dialettica. Per i secondi, invece, non ci sarebbe nessuna dialettica fra desiderio e *Anerkennung*, bensì una continuità che si basa sull'essenza del desiderio (*Begierde*): la negazione, che avrebbe come scopo il riconoscimento.

Infatti, in accordo con l'interpretazione hegeliana ortodossa, ai fini del riconoscimento non basta la soddisfazione del desiderio che si ottiene mediante la negazione dell'altro, e neppure la semplice scoperta dell'alterità e della sua indipendenza dalla coscienza, poiché tutto ciò non permette la riconciliazione della coscienza con se stessa. È anche necessario che l'alterità rispecchi la struttura della coscienza: che l'altro, a sua volta, sia capace di riconoscerci. Quindi, si supera la coscienza solipsista solo andando oltre la singolarità del proprio desiderio, ossia rinunciando al proprio sé naturale, per aprirsi all'altro²⁰. In tal modo, il soggetto del desiderio riconosce nell'altro un'altra coscienza, superando così la pura autocoscienza di sé. Alcuni, come Honneth, che — come vedremo — appartiene all'ultima generazione della *Scuola di Francoforte*, spiegano questa apertura all'altro con categorie freudiane, affermando che l'esperienza del desiderio porterebbe con sé la fantasia di onnipotenza (*Allmachtsphantasie*) del soggetto, per cui questi considererebbe la realtà come un suo prodotto. La coscienza della presenza continua del desiderio — anche una volta soddisfatto — condurrebbe però il soggetto all'accettazione della realtà e alla comprensione di se stesso come individuo della specie. Il soggetto desiderante si renderebbe conto, così, del fatto che, accanto al mondo dei puri oggetti, ha davanti a sé un mondo di relazioni intersoggettive, mediate e libere. Qui incomincerebbe il processo di socializzazione, in cui il linguaggio giocherebbe un ruolo decisivo²¹.

²⁰ «L'autocoscienza, grazie al superamento della propria soggettività e dell'oggetto esterno, ha negato la sua propria immediatezza, il punto di vista del desiderio [...]. Di un qualcosa di *privo di sé* essa ha fatto un oggetto libero, dotato di *ipseità*, un *altro Io*; così si è opposta a se stessa come un *Io differente*, elevandosi al di sopra dell'egoismo del desiderio puramente distruttivo» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., I, § 428, p. 268).

²¹ «L'insufficienza dell'esperienza del "desiderio" si lascia allora precisare sotto due aspetti: in primo luogo, essa fornisce al soggetto la fantasia di onnipotenza (*Allmachtsphantasie*) per cui l'intera realtà non sarebbe altro che un prodotto della sua propria atti-

Dal canto suo, Alexandre Kojève — così come altri interpreti marxisti — basa, invece, sulla *Begierde* e sulla lotta fra autocoscienze la genesi della socievolezza e anche della Storia²². Per farlo, Kojève introduce una doppia negazione nella tesi di Hegel, ampliando in questo modo il campo della negazione hegeliana: *non* esiste una relazione armonica fra soggettività e oggetto né fra i soggetti, ossia non c'è nessuna armonia in queste relazioni interne; la Storia *non* è semplicemente la conferma dell'aspetto ontologico del desiderio. Perciò esistono differenze, fra il soggetto e il mondo e fra i soggetti e i loro mondi, che non possono essere unificate. Kojève sostituisce, in tal modo, l'ontologia dell'identità con un'antropologia che vede nel desiderio la condizione di possibilità dell'azione storica o "lavoro", il cui scopo è il riconoscimento di sé e dell'altro mediante l'opera prodotta. Così, il desiderio stesso si trasforma e, trasformandosi, modifica l'autocoscienza: prima come desiderio di consumare, poi come autocoscienza soddisfatta, poi come desiderio di riconoscimento.

Benché sia critica nei confronti dell'interpretazione kojeveiana in quanto questa riduce l'ontologia hegeliana ad antropologia²³, Judith Butler sostiene anch'essa la continuità fra desiderio e riconoscimento; da una parte, perché il desiderio ha sempre una struttura riflessiva oltre che intenzionale; dall'altra, perché l'intenzionalità del desiderio è duplice: in primo luogo, il desiderio è sempre legato al problema del riconoscimento *di e da parte di* un'altra autocoscienza; in secondo luogo, il desiderio è sempre uno sforzo per negare e trasformare il mondo naturale. Perciò, il riconoscimento reciproco diventa possibile solo nel contesto di un orientamento condiviso verso il mondo materiale. Quindi, siamo riconosciuti non solo per la forma in cui abitiamo nel mondo (le nostre varie incarnazioni), ma per le forme che creiamo del mondo (i nostri corpi sono solo espressioni transitorie della nostra libertà, mentre le nostre opere proteggono la nostra libertà nella loro stessa struttura)²⁴. Come vedremo, la concezione butleriana del desiderio dell'altro, come riconoscimento vicendevole della forma di creare e abitare il

vità individuale di coscienza; e gli impedisce con ciò, in secondo luogo, di comprendersi come membro di un genere. Nonostante tutti gli irrinunciabili passi in avanti che segna per l'autocoscienza, anche il livello del "desiderio" non può comunque che andare a fondo, in quanto genera la falsa rappresentazione di un sé onnipotente» (A. HONNETH, *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, «Iride», 3 (2007), p. 580 e ss.).

²² Vid. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. FRIGO, Adelphi, Milano 1996.

²³ «L'antropocentrismo di Kojève lo porta a considerare il desiderio come un'attività di negazione che fonda tutta la vita storica. Il desiderio non può essere superato proprio perché la soggettività umana è la funzione permanente della vita storica; l'azione non indica una realtà anteriore e più inclusiva in quanto la sua azione di fondo è il terreno della storia, l'atto costitutivo attraverso il quale la storia emerge come natura trasformata. Il desiderio è quindi una specie di negazione che non si risolve in una concezione più inclusiva dell'essere; il desiderio indica una differenza ontologica tra la coscienza e il suo mondo che, per Kojève, non può essere superata» (J. BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, cit., p. 69).

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 57-58.

proprio mondo, si trova alla base dell'ideologia *queer* e della rivendicazione sociale e politica dei suoi diritti. I diritti sono ora normalmente visti come basati su bisogni o, sempre più spesso, come desideri reificati.

In sostanza, per gli autori della tradizione interpretativa marxista, in particolare quelli postmoderni come la Butler, il desiderio sarebbe il nocciolo della *Fenomenologia dello Spirito*, perché porterebbe lo spirito dalla negazione dell'alterità al riconoscimento dell'altro, e all'autodeterminazione nella forma dell'autocomprensione nel mondo²⁵. Così, nel suo tentativo di appropriarsi dell'alterità, il soggetto del desiderio finirebbe per essere consapevole della propria identità e dell'altro, rivelando in questo modo il carattere riflessivo dell'autocoscienza come quella tendenza a relazionarsi con un altro per diventare se stessa. In questo modo lo sforzo graduale ma insistente del soggetto itinerante di Hegel modificherebbe il suo progetto iniziale di comprensione del tutto, poiché si relazionerebbe con l'alterità in un modo più inclusivo, ossia mediante l'autocoscienza. Infatti, poiché l'esteriorità è insuperabile per l'uomo, essa rimane irrimediabilmente fuori dalla portata del soggetto: una volta scoperta la sua finitezza, questi non avrebbe più come il suo scopo più alto la compressione del tutto, bensì quella di se stesso. In questa autocomprensione sarebbe implicita l'autodeterminazione, ossia l'ideale di libertà verso il quale tende il soggetto²⁶. Poiché il desiderio è origine dell'azione umana e questa, a sua volta, della Storia, il desiderio non scomparirebbe nella contemplazione finale, ma si manterrebbe come il motore dell'agire umano. Insomma, secondo questa interpretazione del desiderio che senz'altro modifica il pensiero hegeliano, non esisterebbe un'identità finale o Spirito assoluto, ma solo uomini e donne che desiderano e agiscono, trasformando la natura, ossia il dato di fatto, in semplici narrazioni senza alcuna finalit .

1.5. Il lavoro umano nel processo storico dello Spirito

Oltre a razionalizzare la natura mediante il concetto, lo Spirito la trasforma anche mediante il lavoro. Infatti, il lavoro   un tipo particolare di negazione della natura da parte dello Spirito, e ha un ruolo decisivo — come vedremo — nell'autocoscienza, nel riconoscimento e nell'autoproduzione dello Spirito,

²⁵ Una lettura non marxista di Hegel considera lo sviluppo del soggetto mediante tre concetti: la *Begierde* (desiderio distruttivo), l'*Anerkennung* (riconoscimento fra autocoscienze proprio delle lotte premoderne) e l'*Anerkantsein* (l'essere riconosciuto del cittadino da parte dello Stato) (vid. R. FINELLI, *Trame del riconoscimento in Hegel*, «Postfilosofie», anno 3, n. 4, pp. 47-69, http://postfilosofie.it/archivio_numeri/anno3_numero4/anno3_numero4_Finelli.pdf).

²⁶ «Introdotta nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, il desiderio di questo soggetto   strutturato da fini filosofici: vuole conoscere se stesso, ma vuole trovare entro i confini di questo s  la totalit  del mondo esterno; in effetti il suo desiderio   scoprire l'intero dominio dell'alterit  come riflesso di se stessa, non solo per incorporare il mondo ma per esternare e migliorare i confini del suo stesso s . Mentre seguiamo lo sviluppo testuale del desiderio, apprendiamo che il desiderio umano si distingue dal desiderio animale in virt  della sua riflessivit , del suo tacito progetto filosofico e delle sue possibilit  retoriche» (J. BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, cit., prefazione, IX).

poiché questo, invece di razionalizzare la natura, o di distruggerla assimilandola vitalmente, la trasforma in opera, in un'oggettivazione dello Spirito, ossia una nuova sintesi di natura e spirito.

Diversamente dalle operazioni dell'animale che si collocano all'interno dei processi naturali, il lavoro è in grado di trascendere la natura. Infatti, per soddisfare i suoi bisogni, l'animale distrugge gli oggetti naturali senza lasciar niente che non sia naturale, mentre l'uomo produce un mondo proprio: spirituale e storico²⁷. Ciò si realizza soprattutto attraverso le opere, od oggettivazione dello spirito, che costituiscono il mondo umano. Quest'ultimo però non deve intendersi in una prospettiva edonistica, come un mondo abitabile e confortevole, bensì in una prospettiva spiritualistica, come un mondo in cui il naturale viene incorporato nel processo che porta all'autoconoscenza e al riconoscimento di sé e dell'altro. Infatti, secondo Hegel, lavoro e autocoscienza si identificano pienamente; produrre qualcosa è conoscere se stessi attraverso quell'oggettivazione dello Spirito, e conoscere se stessi è autoprodursi. L'atto della conoscenza, concepito sul modello della produzione, fa sì che l'oggetto conosciuto sia solo un pretesto perché la soggettività si scopra e, quindi, arricchisca se stessa. In definitiva, l'identificazione tra *fare* e *conoscere* è così totale nell'idealismo hegeliano da poter essere sintetizzata in questo modo: «viene conosciuto solo ciò che si fa». In tal modo, il *fare* umano non è più lavoro animale, perché in esso si manifestano la libertà dello Spirito e la sua trascendenza rispetto alla natura e anche allo stesso lavoratore. Se in Cartesio la natura era ancora sostanza estesa indipendente dal pensiero, in Hegel essa ha bisogno del pensiero umano per poter avere un certo contenuto, ovvero una certa realtà. Ciò significa che, in Hegel, il processo di dominio e soppressione della natura in favore della libertà raggiunge la vetta più alta.

D'altro canto, Hegel vede il lavoro come uno strumento o mezzo universale tra l'uomo, come soggetto dei bisogni, e la natura (deposito di materiali per il loro soddisfacimento). Hegel si esprime in questi termini: «lo strumento è il medio razionale esistente, l'universalità esistente del processo pratico; esso appare dalla parte dell'attivo contro il passivo e viceversa: è esso stesso passivo rispetto al lavoratore, e attivo verso ciò che è lavorato»²⁸. Infatti, lo strumento, in quanto è usato dall'uomo per determinati scopi, si mostra passivo nei suoi confronti, ma in quanto modifica la natura spiritualizzandola dal

²⁷ «Nel momento in cui l'uomo prende un dato oggetto materiale, lo trasforma in vista dei propri scopi e se ne appropria, questo oggetto, in certo qual modo, viene "contaminato" dall'universalità dell'Io, laddove il soggetto animale non può entrare fin dentro gli oggetti materiali ad esso esterni né può mediarli attraverso di sé, non li spiritualizza né li trasfigura, ma li consuma soltanto. Perciò gli animali, all'interno del mondo della natura, non producono un proprio secondo mondo dello spirito e della storia. Lo spirito prende alle cose l'esteriorità naturale e la traspone nello spazio della propria interiorità, per poi uscire da questo esternando se stesso» (K. LÖWITZ, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 98-99).

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie (1804-1806)*, in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, herausg. von G. LASSON, Leipzig 1932, I, p. 221.

punto di vista oggettivo, è attivo. In tal modo si produce la sintesi fra natura e ragione, fra determinazione particolare e universalità.

Sempre secondo Hegel, però, non cessa di esistere una certa tensione dialettica nello strumento, perché lo strumento è una cosa rispetto alla quale il lavoratore è identico solo formalmente. Pertanto, lo strumento tende a *reificare* l'uomo. Questa dialettica presente nei rapporti fra uomo e natura attraverso lo strumento diventa molto profonda nella società borghese, soprattutto con la comparsa del macchinismo industriale del XIX secolo. La macchina è uno strumento mediante il quale l'uomo inganna la natura, facendola lavorare in suo favore. La natura, a sua volta, si vendica ingannando l'uomo: più la natura viene sottomessa, più l'uomo è abbassato nella sua dignità. Infatti, quanto più il lavoro viene meccanizzato, tanto più l'uomo deve lavorare in modo meccanico²⁹. Il lavoro meccanico, d'altro canto, rende inutile, superfluo e vergognoso il lavoro individuale. La caratteristica del lavoro meccanico, per il filosofo tedesco, è di essere astratto-generico (*abstrakt-allgemein*), cioè di tendere a non appagare determinati bisogni reali dell'individuo, bensì a soddisfare interamente i bisogni di tutti, ossia la assoluta astrazione di un bisogno.

Già nella *Filosofia del Diritto*, Hegel sosteneva questa tesi: il lavoro della società borghese consiste nel preparare tanto la molteplicità delle diverse e astratte necessità, quanto i mezzi particolari per soddisfarle³⁰. Per cui nella società borghese diventa chiaro ciò che è insito nell'essenza del lavoro: l'uomo è tale solo nella misura in cui produce se stesso; l'uomo deve produrre se stesso e il suo mondo, poiché la sua intera esistenza ha come fondamento il mediare e il mediato.

Ma, diversamente che in Marx e nel marxismo volgare, in Hegel il lavoro delle macchine non appare come un problema irrisolto nel tempo, bensì come uno stadio del progresso dello Spirito. Per Hegel il fine ultimo della Storia, e dunque del lavoro dello Spirito, è la spiritualizzazione totale della natura. Per cui, come scrive Méda, si può affermare: «se lo Spirito è “al lavoro”, vale a dire in attività sino alla fine della storia, tale lavoro, che consiste nell'incarnarsi in forme finite e nel superarle, assume solo per un momento la forma del lavoro concepito come opposizione alla natura, o del lavoro industriale, salariato e astratto. Senza esser destinato a scomparire totalmente, questo lavoro sarà stato solo per un momento il principale mezzo d'espressione dello Spirito. A essere prolungato sarà il lavoro dell'umanità in sé, ma questo “lavoro” assumerà altre forme rispetto a quelle che esso ha assunto nel XIX secolo»³¹.

D'altronde, poiché nello strumento è all'opera lo Spirito assoluto, esso trascende i fini particolari degli individui. Come spiega Hegel con un esempio, «l'aratro è più nobile di quanto immediatamente non siano i godimenti che esso procura e che costituiscono gli scopi. Lo strumento si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengono dimenticati. Con i suoi strumen-

²⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie (1804-1806)*, cit., I, p. 237.

³⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Rechtsphilosophie*, Lasson, Leipzig 1930, § 196.

³¹ D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, cit., p. 76.