

Remo Bodei

Dominio e sottomissione

Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale

*a Federico e Anna,
promessa di futuro*

Società editrice il Mulino

interpretata. Poiché la schiavitù moderna delle colonie è basata sullo stesso principio e sugli stessi meccanismi economici della «schiavitù salariata» europea, cosa distingue – si chiede l'autrice – lo schiavo che lavora nelle piantagioni di zucchero, di caffè o di tabacco dai lavoratori «liberi», che si consumano, con bassi salari, nelle miniere di carbone inglesi o nelle saline del Continente? La risposta è: solo l'essere riusciti a far credere che in Europa non esista la schiavitù, ma soltanto la volontaria sottomissione a un lavoro duro e mal retribuito che si può anche rifiutare, ossia la libertà come scelta di non morire di fame.

La coltivata separazione tra schiavi salariati e schiavi coloniali ha così impedito di pensare a una storia comune dell'umanità. Non ha, infatti, permesso di vedere la «porosità» che accomuna gli esseri umani dietro i cliché della razza o della distinzione in zone geografiche, una porosità che si presenta embrionalmente già nel «proletariato atlantico»: marinai, pirati, schiavi, soldati, capaci, nei Caraibi, di auto-organizzarsi in comunità multietniche (metà dei marinai della flotta di Sua Maestà Britannica non erano inglesi e gran parte dell'esercito mandato da Napoleone ad Haiti era costituito sia da polacchi, i «negri d'Europa», che da tedeschi).

Del resto, la moderna fabbrica (*factory*) è un'invenzione coloniale. Designava in portoghese (*feitoria*) l'emporio, testa di ponte per il commercio transoceanico sulle coste dell'Africa e dell'Asia. Gli inglesi adottarono questo termine e perfino Manchester, nel 1815, non era tanto una città di fabbriche nel senso nostro (che stavano per lo più nei dintorni), ma un mercato all'ingrosso, un luogo di scambi e di distribuzione, non di produzione. Queste fabbriche, che William Blake aveva visto all'inizio della prima rivoluzione industriale come *dark Satanic mills*, hanno però, di fatto, plasmato il nostro mondo²⁶.

²⁶ Per un'avvincente storia dei loro sviluppi, cfr. J.B. Freeman, *Behemoth. A History of the Factory and the Making of the Modern World*, New York, W.W. Norton & Company, 2018. Nella sua prefazione a *Milton, a Poem*, vv. 7-8, Blake si ispirò probabilmente agli Albion Flour Mills, dove giorno e notte si macinava rumorosamente grano con mulini a vapore, una fabbrica che si trovava lungo la sua strada per Londra: «And was Jerusalem builded here, / Among these dark Satanic Mills?».

Capitolo quinto

Storicità della schiavitù

Esiste una «dialettica servo-padrone»?

Si è soliti considerare Hegel, alla maniera di Kojève, come lo scopritore della cosiddetta «dialettica schiavo-padrone», saldando con ciò diversi anelli dell'argomentazione in una catena di errori. Infatti: *a*) non c'è alcuna «dialettica» schiavo-padrone (il termine «dialettica», nel contesto del capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*, in cui la questione viene trattata, è usato una volta sola e con diverso significato); *b*) non c'è schiavo, ma *Knecht*, servo; *c*) quest'ultimo è inserito in una relazione astratta, interna alla figura, *Gestalt*, dell'autocoscienza (*Herrschaft/Knechtschaft*), che è solo una tappa dello sviluppo complessivo delle altre figure; *d*) Hegel ripete, innovandola e inserendola nella sequenza delle sue figure, una tradizione consolidata, un modello plurimillenario che – a partire dal primo libro della *Politica* di Aristotele e, per alcuni aspetti, perfino dalla figura biblica del «servo dell'Eterno» del deuterio-Isaia¹ – giunge sino alla fine del Settecento.

Egli ripercorre, da par suo, in una sorta di drammaturgia concettuale, una lunga storia. Passa, cioè, implicitamente in rassegna i già ricordati legami naturali di coppia secondo Aristotele (uomo/donna; genitori/figli; padrone/schiavo) per giungere al sorgere della libertà moderna, quale alternativa immediata alla dipendenza delle persone dal volere altrui. In altre parole, la relazione *Herrschaft-Knechtschaft* costituisce

¹ Cfr. Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13; 53, 12; e F. De Michelis Pinarcuda, *Figure del servo. Tra deuterio-Isaia e la «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, a cura di B. Bocchini Camaiani e A. Scattigno, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 89-102, in particolare pp. 93-102.

il punto focale su cui convergono raggi che giungono da più fonti luminose esterne. Hegel ha, quindi, rielaborato temi già trattati da Aristotele e Tommaso, Sepúlveda e Grozio, Hobbes e Leibniz, Wolff e Thomasius², Rousseau e Fichte. Strappandole dal loro specifico contesto, egli situa però le singole categorie entro una nuova costellazione di senso.

Con una semplificazione idealtipica, la relazione tra individui, di cui l'uno è destinato a diventare padrone e l'altro schiavo, è da Hegel concepita come un duello, per suggestioni probabilmente derivanti dall'*Iliade* (ciò che, peraltro, non corrisponde esattamente alla realtà storica del periodo in cui il poema fu composto e, tanto meno, a quella delle epoche successive, giacché nelle guerre premoderne non ci si impossessava personalmente del nemico risparmiato, che era invece oggetto della spartizione collettiva del bottino)³.

Hegel, dunque, non scopre (e non vuole scoprire) nulla. Ridisegna un tracciato relativamente omogeneo che, nella tradizione filosofica e giuridica dell'Occidente, rielabora costantemente le idee espresse da Aristotele. Cambia però

² Di questa vasta letteratura si vedano, oltre a Tommaso e a Sepúlveda (su cui sopra, pp. 112-113, 130 ss.), H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, lib. II, cap. V, §§ 26 ss.; lib. II, cap. VI; lib. III, cap. III; T. Hobbes, *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, Torino, UTET, 1965, vol. I, pp. 237-248; Id., *De cive*, trad. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in Id., *Opere politiche*, Torino, UTET, 1979, pp. 192-198 e 204-205; G. W. Leibniz, *Die natürlichen Gesellschaften* (circa 1678, pubblicato per la prima volta nel 1849), ora in Id., *Textes inédits*, a cura di G. Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, vol. II, pp. 600-603 (che Hegel ovviamente non poteva conoscere, ma su queste pagine si veda, comunque, quanto ha scritto H. H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968); S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, Amsterdam, Apud Jacobum de Zetter Williston, 1688, lib. VI, cap. III, 4-5 (dove si sostiene che la schiavitù fu istituita «per libero consenso delle parti, con un contratto di *facto ut des*», al che Voltaire – alla voce *Esclaves/Schiavi*, in *Dizionario filosofico/Dictionnaire philosophique*, a cura di D. Felice e R. Campi, testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2013, p. 1447 – osserva causticamente: «Credere a Pufendorf solo quando mi avrà mostrato il primo contratto»); Ch. Wolff, *Oeconomica methodo scientifica pertractata*, pars reliqua, Halaë Magdeburgicæ, MDCCXIV, sectio III (*De societate berlii et dominica*), pp. 578-743 (rist. in Id., *Gesammelte Werke*, Hildesheim-New York, Olms, 1972, vol. 28, pp. 407-579).

³ E, tuttavia, significativo osservare come Clausewitz, che era stato allievo di Hegel all'Università di Berlino, paragonasse la guerra a «un duello su vasta scala»; cfr. K. von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832); trad. it. *Della guerra*, Milano, Mondadori, 1999, p. 19.

radicalmente la prospettiva, ponendo quale posta in gioco la conquista dell'autocoscienza secondo un processo di reciproco riconoscimento, che conduce, da parte del servo, a non dipendere più dalla coscienza del padrone in cui si riflette e, da parte del signore, a non ricevere più la propria identità grazie al suo rispecchiarsi nella coscienza del servo.

Sebbene Hegel condivida la diffidenza di Goethe nei confronti del precetto del fico «Conosci te stesso!», che porterebbe allo sprofondare «verticale» del singolo nel vuoto della pura soggettività⁴, egli si riferisce in questo caso al riconoscimento «orizzontale» degli altri e all'esser da loro reciprocamente riconosciuti, un atto che apre la strada all'attribuzione di «valore infinito» a ogni persona, anche la più modesta: «La religiosità, la moralità di un ristretto tipo di vita – quella di un pastore, di un contadino –, nella sua concentrata interiorità, nel suo restringersi a pochi e affatto semplici rapporti di vita, ha un valore infinito»⁵.

Hegel ritraduce nella propria terminologia il *pactum subjectionis*, che Hobbes riteneva necessario alla nascita dello Stato a integrazione del *pactum unionis* dei precedenti fautori del diritto naturale. Inserisce perciò nella sua esposizione quello che Hobbes chiamava «dominio dispotico» (*dispolitical dominion*), ossia «il dominio del padrone sul suo servo. Tale dominio è acquisito dal vincitore allor quando il vinto, per evitare al presente il colpo della morte, pattuisce o con parole espresse o con altri sufficienti segni della volontà, che finché gli saranno concesse la vita o la libertà del suo corpo, il vincitore ne avrà l'uso a suo piacimento»⁶.

⁴ Cfr. J. W. Goethe, *Bedeutende Forderungen durch ein einziges geistreiches Wort*, in *Zur Morphologie*, ora in *Werke. Weimarer Ausgabe*, a cura e su ordine della granduchessa Sophie von Sachsen, Weimar, Böhlau, 1887-1919, sezione 2, vol. 11, p. 59; trad. it. *Notevoli incoraggiamenti per una parola intelligente*, in *Teoria della natura*, Torino, Boringhieri, 1958, p. 115: «Ora confesso che il grande compito, che sembra tanto importante, espresso dalla massima "conosci te stesso", mi ha sempre ispirato qualche sospetto, quasi fosse un astuzia di prei segretamente alleati, che volevano confondere l'uomo presentandogli esigenze irraggiungibili e distogliendolo dall'attività verso il mondo esterno, inducendolo a una malintesa contemplazione del mondo interno. L'uomo conosce se stesso soltanto in quanto conosce il mondo, di cui si rende conto soltanto in se stesso, proprio come nel mondo prende coscienza di sé».

⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1919-1920; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1966-1967, vol. I, p. 102.

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, II, XX e cfr. Id., *De cive*, VIII, IX, 9. Sul pac-

Di chi si parla

Nel capitolo IV della *Fenomenologia (Selbstbewusstsein)*, e in particolare nella sezione IV A (*Herrschaft und Knechtschaft*), la questione del sorgere dell'autocoscienza risulta priva di qualsiasi immediata caratterizzazione storica e antropologica e appare, semmai, più simile a una parabola. Non vi si fa alcun riferimento né al processo effettivo di passaggio dall'animalità all'umanità, né ad alcuna schiavitù in senso greco o antico in genere. Questo perché l'esposizione riguarda tutti i rapporti di subordinazione in cui l'individuo non ha ancora acquisito la consapevolezza della propria autonomia, dell'essere centrato su sé stesso e capace di pensarsi e sentirsi libero. Rispetto alle successive figure dello «spirito»⁷, l'argomentazione rimane, ripeto, puramente «astratta». Ciò non esclude che Hegel abbia in mente situazioni storiche e posizioni teoriche le quali – appunto perché appartengono a condizioni che si sono storicamente dissolte – hanno lasciato tracce nella formazione dell'autocoscienza⁸. Egli non pensa,

tuttavia, in maniera esclusiva a stadi specifici e puntuali: alla schiavitù antica, come ritiene Kojève, al dispotismo orientale o al *valet* in senso settecentesco⁹. La relazione *Herrschaft und Knechtschaft* non ha carattere psicologico o storico: è, in primo luogo, un nesso di «signoria-servitù» e, in secondo luogo (e solo in funzione evocativa), un rapporto concreto padrone-servo, declinabile secondo vari contesti, che includono la schiavitù antica e moderna, la servitù della gleba medievale, il rapporto tra Robinson Crusoe e Venerdì¹⁰ o la figura del cameriere settecentesco di Rousseau o di Beaumarchais.

È vero che l'unica servitù nota direttamente a Hegel nell'Europa del suo tempo (a prescindere da quella, socialmente ambigua, che egli stesso può avere sperimentato nel ruolo di precettore nelle case dei ricchi, di dipendente considerato poco più di un domestico, ma intimamente convinto di essere non solo uguale ma anche superiore a essi)¹¹ è quella del servitore, libero salariato alle dipendenze di un padrone. Si tratta di una condizione tipica, abbondantemente descritta dalla commedia, dall'opera buffa e dal romanzo del Settecento, dall'*Histoire de Gil Blas de Santillane* di Lesage a *Le file des esclaves* di Marivaux, dalla *Servu padrona* di Pergolesi alle commedie di Goldoni, da *Le mariage de Figaro* di Beaumarchais a *Jacques le fataliste et son maître* di Diderot. Non solo in queste opere letterarie o nelle loro versioni musicali, come *Le nozze di Figaro* di Mozart o *Il barbiere di Sivilgia* di Rossini, il servo è più intelligente o più furbo del padrone (ritorna la figura plautina del *servus callidus*)¹², ma la sua dipendenza personale dal padrone è solo

una *subjection*, che costituisce sul piano politico il parallelo del rapporto signoria-servitù, cfr. W. Näf, *Herrschaftsverträge und Leibe vom Herrschaftsvertrag*, a cura di A. Voigt, Berlin-Neuwied, Luchterhand, 1963.

⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in collaborazione con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 ss., vol. 9, cap. VI, trad. it. (condotta sull'ed. *Phänomenologie des Geistes*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1921 e 1928): *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1963, vol. II, pp. 1-196. Sull'immediata preistoria del tema dell'autocoscienza e del riconoscimento nella *Fenomenologia*, cfr. Hegel, *Jenaische Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanscripte zur Realphilosophie*, 1805/06, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 8, pp. 218 ss.; trad. it. *Filosofia dello spirito* (1805-1806), in *Filosofia dello spirito jenere*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 102 ss. Per una ricostruzione storica e teorica del problema, si vedano L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg-München, Karl Alber, 1979; G. Varner, *Ragione, negatività, autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Napoli, Guida, 1990 e K. Honeth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992; trad. it. *La lotta per il riconoscimento*, Milano, il Saggiatore, 2002.

⁸ Per un inquadramento di questo punto rinvio a R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (1987), Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 333-346.

⁹ Sull'ipotesi del valletto, cfr. ad esempio, G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, *Maître/vallet, cinquante ans après Kojève*, in «La pensée», 262 (marzo-aprile 1988), pp. 89-98 e, ancora di Jarczyk e Labarrière, *Les Premiers combats de la reconnaissance. Maître et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1992.

¹⁰ Cfr. P. Giulietti, *A Reading of Hegel's Master/Slave Relationship. Robinson Crusoe and Friday*, in «The Owl of Minerva», 25 (autunno 1992), n. 1, pp. 48-60.

¹¹ Si veda l'episodio capitano a Rousseau, che per breve tempo aveva servito come valletto presso una famiglia nobile torinese, come è descritto da J. Starobinski, *Il pranzo di Torino*, in «Strumenti critici», IV (1970), pp. 243-287.

¹² Sul servo astuto e intrigante già nella commedia greca, cfr. P.W. Harsh, *The Intriguing Slave in Greek Comedy*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 86 (1955), pp. 135-142. Come Hegel stesso osserverà più tardi, il teatro del suo tempo non fa altro che

pro tempore: quando quest'ultimo non soddisfa, lo si cambia (così, ad esempio, si comporta Gil Blas). Tale libertà di movimento conviene, tuttavia, anche al padrone, giacché — lo aveva, tra gli altri, osservato John Millar —, «non è vantaggioso mantenere degli schiavi quando si possono occupare dei domestici salariati che costano molto meno»¹³.

«Timor Domini»

La «scena primitiva» che stabilisce la cadenza dell'insieme è, nel rapporto di *Herrschaft und Knechtschaft*, una riformulazione dell'uscita dallo stato di natura in quanto superamento della vita animale e dei suoi appetiti, e del successivo formarsi di gerarchie sociali grazie al sorgere degli Stati. Chi ha messo in gioco la propria vita ottiene il riconoscimento come signore; chi, al contrario, ha preferito conservarla a spese della propria libertà è invece il servo.

Non è, per Hegel, indifferente che tale stadio sia stato attraversato o meno (come, invece, è per il Freud di *Totem e tabù*) il fatto che l'uccisione del padre primitivo abbia avuto effettivamente luogo nella realtà o solo nella sfera del desiderio). L'impressione di ubiquità e di astrattezza che tale relazione

riflettere i nuovi rapporti sociali: «I personaggi [...] che intessono e portano avanti questi intrighi e che nella commedia romana erano gli schiavi, sono di solito in quella moderna i servi e le cameriere che non hanno alcun rispetto per i fini dei loro padroni, ma al contrario li promuovono o li fanno fallire a seconda del loro vantaggio, offrendo soltanto lo spettacolo ridicolo che in verità i padroni sono servi e i servi sono padroni».¹

¹³ Cfr. J. Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks or, An Inquiry into the Circumstances which give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*, London, J. Murray, 1779, cap. VI, parte II (si veda online: <http://galenet.galegroup.com/service/ECCO?c=1&st=Aut&rs&rs=11&f=BN&ae=1113007&itP=G=1&d=0&dc=fl&dcNum=CW10421711&vrsn=1,0&schp=a&d=0,33&n=10&SU=0LRL+OR+0LRL&locID=na>), per la libertà di cambiare padrone, cfr. anche T.R. Edmonds, *Practical Moral, and Political Economy*, London, E. Wilson, 1828, pp. 56-57: «Un lavoratore libero ha in generale la libertà di cambiare padrone; e questa la libertà che distingue un lavoratore libero e uno schiavo, così come un marinaio della marina mercantile inglese si distingue da un marinaio della marina da guerra [...] La condizione del lavoratore libero è superiore a quella dello schiavo perché egli *si crede libero*; anche se sbaglia, quest'impressione non è di scarsa influenza sul carattere di un popolo».

assume o la sua frequente imputazione a determinate epoche o aree geografiche sono dovute al fatto che tale stadio di servitù è stato effettivamente percorso da tutti i popoli nella *Bildung* individuale e collettiva, ma che soltanto alcuni di essi – gli europei moderni e, in particolare «i popoli germanici» – sono riusciti a raggiungere una condizione in cui «tutti sono liberi».

Si sa, e lo conferma Rosenkranz¹⁴, che Hegel conosceva l'*Histoire des deux Indes* di Raynal, apparsa come terza edizione nel 1780, dagli anni di Tubinga. Non risulta, tuttavia, che nella *Fenomenologia* avesse prestato sufficiente attenzione alle fatali conseguenze della *Conquista*, sebbene più tardi, storicizzando le sue categorie nel passaggio dalla schiavitù alla libertà, abbia parlato delle rivolte dei neri in America e, in particolare, nelle Antille, sostenendo, ancora una volta, che la libertà la si deve meritare con la lotta:

L'uomo deve formare se stesso. Egli è storico, cioè appartiene al tempo [in quanto uomo puramente naturale], alla storia prima della libertà [...] La schiavitù è qualcosa di storico – cioè essa cade, appartiene, *ad uno stadio anteriore al diritto*, è relativa. Tutta questa situazione non deve esserci, non è una situazione del diritto assoluto, ma all'interno di una data situazione, essa è necessariamente giustificata (*rechtfertigt*) [...] Il torto è così *in sé e per sé*, cioè è la propria universale autocoscienza: di non voler essere né uno schiavo, né un padrone: nessuno schiavo, quindi nessun signore. Ma ciò non può essere colpa di questo o di quell'individuo, non può parlarsi di questi o di quelli, che sono schiavi, bensì di tutti, del tutto¹⁵.

¹⁴ Cfr. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin, Duncker & Humblot, 1844; trad. it. *Vita di Hegel*, introd., trad., note e apparati di R. Bodei, Milano, Bompiani, 2012, p. 199, e P.-F. Tavares, *Hegel philosophe anti-eschavaugiste, ou Le jeune Hegel, lecteur de l'abbé Raynal* (lezione tenuta al Collège de France nel gennaio 1996, ora online: <http://pf.tavares.fr/>, 1/2012/05/1 e Tavares, *Hegel-et-Raynal*, 2013, p. 49; Raynal, pdf).

wp-content/uploads/2013/03/Lezioni-sulla-filosofia-di-Hegel-1828-1829.pdf

¹⁵ *Hegels eigenhändige Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie* (§ 57), cit., pp. 336-337; trad. it. cit., pp. 449, 450. Per un migliore inquadramento di questo passo, ne ripeto un altro, che ho già citato: «Spesso nelle Indie Occidentali i negri si sono ribellati; sulle isole ancor oggi si legge ogni anno e più volte nel corso dell'anno di congiure, ma esse divengono puri sacrifici in vista della situazione generale. Tuttavia essi possono morire come liberi; la situazione del singolo [è] condizionata dall'universale. Le congiure stesse [sono] una prova di una disposizione d'animo puramente parziale. Altrettanto non si può parlare della colpa di questo o di quello, poiché essi sono padroni». Hegel esprime considerazioni analoghe nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 253: «La

La paura del Signore terreno (che corrisponde, su un altro piano, all'espressione biblica, più volte citata da Hegel, *Timor Domini initium sapientiae*) è soltanto l'inizio della libertà e dell'autocoscienza umana, un percorso che finora non tutti i popoli hanno seguito sino in fondo e che ogni singolo deve necessariamente attraversare per divenire padrone di sé stesso. Il passaggio attraverso lo stadio della servitù e della paura è, di conseguenza, necessario:

Quella sottomissione del servo costituisce l'inizio della vera libertà. Il tremare della singolarità del volere – il sentimento della nullità della volontà propria, l'abitudine all'obbedienza – è il momento necessario della formazione [*Bildung*] di ogni uomo. Senza aver provato questa disciplina che spezza la volontà propria [*Eigenwillen*, caparbia] nessuno diventa libero, razionale e in grado di comandare. Per diventare libero – per conseguire la capacità – tutti i popoli sono perciò dovuti passare attraverso la più rigida disciplina della sottomissione a un signore [...] La servitù e la tirannia sono un gradino necessario nella storia dei popoli e quindi qualcosa di *relativamente giustificato*. A coloro che rimangono schiavi non tocca un'ingiustizia assoluta, perché chi non ha il coraggio di rischiare la vita per il conseguimento della libertà merita di essere schiavo; – e, se un popolo, al contrario, non sogna semplicemente di voler essere libero, nessun potere umano potrà tenerlo nella servitù del mero doloroso esser-governato.¹⁶

Verso il riconoscimento reciproco

Se diamo appena uno sguardo allo svolgimento della *Fenomenologia*, seguendo la scansione in capitoli, vedremo che il

schiavitù è ingiustizia in sé e per sé, perché l'essenza dell'uomo è la libertà: ma per giungere a questa esso deve prima acquistare la maturità necessaria. La graduale eliminazione della schiavitù è perciò cosa più opportuna e giusta che l'improvvisa abolizione di essa».

¹⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 435 Zusatz. È questa una concezione diffusa sin dall'antichità; si veda ad esempio Seneca, trad. it. *Lettere a Lucilio*, I, 4, 8, cit., p. 71: «quisquis vitam suam contempsit tuus dominus est» («chiunque è disposto a mettere a rischio la sua vita è padrone della tua»). Non è, quindi, unicamente la vita a impedire agli uomini di essere liberi. Oltre all'ovvio tornaconto secondario di non dover portare il peso di ardue decisioni, a far oscillare gli individui tra paura e speranza, sono anche la mancanza di sicurezza e il bisogno di protezione. Non si possono obbligare a lungo gli individui, per mezzo dell'ideologia e della violenza, a essere politicamente liberi.

compito di Hegel si esaurisce nel mostrare la transizione dalla «Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza» (signoria e servitù) alla libertà formale dell'autocoscienza stessa (nelle figure dello «stoicismo», dello «scetticismo» e della «coscienza infelice»). Portato a compimento questo incarico, mostrata *in nuce* l'autocoscienza libera, il percorso della *Fenomenologia* si interrompe o – è piuttosto da credere – si fa sotterraneo, facendo ricomparire poi alla superficie alcuni temi, con più alto esponente, nelle parti sulla «Coscienza nobile» e sul «Terrore», dove ritorna la «paura della morte» («signoria assoluta», padrone invisibile ma sempre presente di tutti gli uomini)¹⁷.

Dando uno sguardo veloce alle figure successive, vediamo che nello stoicismo il *sensus sui* del servo si universalizza nel lavoro interiorizzato del pensiero puro. La paura della morte che il padrone poteva infliggergli si trasforma nel filosofo stoico in libertà astratta nell'affrontare la morte (per questo egli è «libero sul trono o in catene» o, nelle parole di Seneca, *Sulla vita*, III, 15, 4: «ogni vena del nostro corpo può essere la via che conduce alla libertà»). La rigida disciplina formativa che lo schiavo aveva imposto a sé stesso, interiorizzando il padrone ma cominciando a staccarsi da esso, si manifesta nello stoico quale *hegemonikon*, *logos* universale e personale cui obbedire¹⁸. Lo scetticismo, a sua volta, costituisce l'esperienza della libertà del pensiero come negatività, consapevolezza della «inesenzialità di ciò che ha importanza nel comportamento del dominare e del servire»¹⁹. In questa prospettiva, la relazione signoria-servitù non è altro che uno snodo del lungo percorso che, attraverso la progressiva dissoluzione delle «catene», porterà allo spirito *absolutus*, slegato da ogni condizionamento che impedisca l'adesione alla nuova epoca e pronto a lanciarsi verso il futuro²⁰. «Viviamo in un'epoca importante, in cui lo spirito ha fatto un balzo, è uscito fuori dalla sua figura precedente e ne acquista una nuova. L'intera massa delle rappresentazioni, dei

¹⁷ Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, cap. VI, III, pp. 124-135.

¹⁸ Per gli stoici, l'*hegemonikon*, che ha sede generalmente nel cuore o nello pneuma intorno al cuore, è il centro di comando dell'anima, preposto a dominare le passioni e i desideri.

¹⁹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, cap. IV A, p. 170.

²⁰ Per il chiarimento di questo aspetto, cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014², pp. 210-224 e *passim*.

concetti che abbiamo avuto fino ad ora, le catene del mondo, si sono dissolte e sprofondano come un'immagine di sogno»²¹.

Il rapporto signoria-servitù non sfocia, dunque, nel capovolgimento delle gerarchie per cui il padrone diventa servo, come pensa Kojève, ma in quella che Hegel chiamerà in seguito «società civile», in cui ciascuno è padrone e servo nello stesso tempo, in quanto, pur essendo giuridicamente e politicamente libero, dipende, per la soddisfazione dei propri bisogni, dal lavoro suo e degli altri. Ciò gli permette di condividere il «patrimonio generale», comune, e di diventare libero solo in quanto non è più soggetto, personalmente, al volere altrui²², ma, appunto, soltanto ai propri bisogni, che collegano la sua individualità a quella di tutti.

In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'*egoismo soggettivo* si converte nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri* – nella mediazione dell'individuo, per mezzo dell'universale, in quanto movimento dialettico; così che, poiché ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò, produce e acquista per il godimento degli altri. Questa necessità, che si trova nella complicazione universale della dipendenza di tutti, è ormai per ciascuno il *patrimonio generale, permanente* (v. § 170), che per lui contiene la possibilità di partecipare ad essa, per mezzo della propria educazione e attitudine, per essere garantito nella propria sussistenza, – così come questo acquisto, mediato dal proprio lavoro, mantiene e accresce il patrimonio generale²³.

Come metteranno in luce alcuni interpreti nostri contemporanei, l'autonomia e la libertà non significano autarchia, autosufficienza, ma anche dipendenza (non solo materiale) dall'altro, dalla sua cooperazione e dal suo riconoscimento²⁴.

²¹ G.W.F. Hegel, Parte finale del corso di filosofia speculativa all'università di Jena del 18 settembre 1806, cit. in Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 513.

²² La società civile, non avendo frontiere per quanto riguarda il «sistema dei bisogni», anticipa, per alcuni aspetti, l'idea di globalizzazione, ma in una prospettiva rovesciata rispetto a Hegel: ora non è lo Stato a dominare la società civile, ma, al contrario, è tendenzialmente la società civile, per l'aspetto economico, a dominare lo Stato.

²³ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 199, p. 177.

²⁴ Per la dialettica del riconoscimento in Hegel e per la sua teorizzazione, direttamente o indirettamente attraverso Hegel, cfr. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., e Honneth, *Kampf um Anerkennung*, cit. Per una concezione del riconoscimento che diventa anche rispetto, in

Ci si può inoltre chiedere se l'autonomia raggiunta dall'individuo democratico non si sia indebolita, perché non resiste al declino della democrazia e perché sono diminuite le energie che la conservavano e la motivavano.

Lo schiavo cripto-proletario

Il risultato del rapporto signoria-servitù consiste per Hegel nel mostrare la dissoluzione dei rapporti naturali di dipendenza come erano stati concepiti da Aristotele e dai giusnaturalisti, nel sostenere che quel che sembra appartenere alla natura non è altro che la cristallizzazione storica, ossia provvisoria, di rapporti sociali e politici di dominio e della loro interiorizzazione nell'autocoscienza (o, semplificando, della rappresentazione che l'individuo ha di sé stesso in quanto libero o dipendente da un altro).

Appare così nettamente ridimensionata la geniale, ma inattuabile, interpretazione di Kojève (da cui dipendono molte altre), che ha individuato, dietro la figura dello «schiavo», quella del proletario che si emancipa attraverso il lavoro, e, dietro quella del padrone, il capitalista. In realtà, Hegel intende qui, invece, abbozzare la preistoria dell'autocoscienza moderna, che appare in Fichte quale punto di partenza logico, vale a dire come principio primo della *Dottrina della scienza*, «Io = Io».

La teoria di Kojève ha, però, il suo punto di forza nell'analisi del processo che conduce in Hegel dal sentire animale al sorgere dell'autocoscienza umana. Per generare quest'ultima, sostiene, occorre che il desiderio dell'uomo si trasformi in desiderio di un desiderio, che l'altro riconosca chi incontra come titolare di un desiderio mediato, riflesso in sé. Per sentirsi esistere ciascuno deve perciò riaffermare continuamente sé stesso, negare l'immediatezza della propria natura, mettere in gioco la sua vita allo scopo di costringere l'altro a riconoscerlo: deve impadronirsi del suo desiderio e piegarlo al proprio, riaborandolo. Solo così dimostra la propria forza di negazione

cui la dipendenza non confligge con l'autonomia e non provoca necessariamente vergogna, cfr. R. Sennett, *Respect in a World of Inequality*, New York-London, Norton & Company, 2003; trad. it. *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, a cura di G. Turnaturi, Bologna, Il Mulino, 2004.

dell'istinto, la propria libertà: «Il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio, ossia di qualcosa che non *existe* realmente (il Desiderio essendo la "presenza manifesta dell'assenza" d'una realtà): voler farsi "riconoscere" significa voler farsi accettare come un "valore" positivo, ossia precisamente farsi "desiderare"»²⁵.

Il poter dire «io» di sé stessi presuppone un rapporto di conflitto e di integrazione con altre «autocoscienze», altri esseri capaci di riferirsi a sé attraverso l'altro, di sdoppiarsi al proprio interno rispecchiandosi, dapprima, in un «io» diverso dal proprio. La relazione diretta con l'oggettività non è, infatti, sufficiente a far nascere l'autocoscienza, poiché «l'uomo si "perde" nell'oggetto conosciuto»²⁶ e la «coscienza sensibile» è assorbita dall'oggetto conosciuto e quasi risucchiata in esso²⁷. È esclusivamente il «desiderio» a restituire il soggetto a sé stesso, proiettandolo sempre verso l'alterità, ma riconducendolo, nello stesso tempo, sempre a sé stesso (prima del conseguimento dell'autocoscienza e unicamente in questa fase, l'essenza dell'uomo è spinozianamente, *capitulas*, desiderio, in Hegel *Begierde*). Il desiderio di riconoscimento, indirizzando si verso un altro desiderio, ingaggia tra gli uomini una lotta mortale. E, infatti, attraverso il «rischio della vita» (*Wagen des Lebens*) che il «signore» o «padrone» conosce sé stesso nel ri/conoscimento tributargli dall'altro, che gli si sottomette²⁸.

²⁵ A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1991, p. 101 (con la mia introduzione *Il desiderio e la lotta*, pp. VII-XXIX, cui rinvio per un più ampio inquadramento e da cui traggio alcuni spunti). Si tratta della traduzione italiana parziale di A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*, Paris, Gallimard, 1947; trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996 (alle pp. 656-717 si trova l'Appendice II, *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*). Il fastidioso uso delle maiuscole nel parlare dei principali concetti è nel testo di Kojève.

²⁶ Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. 3.

²⁷ Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, cap. I, pp. 81-140.

²⁸ René Girard ha spiegato questa teoria del desiderio del desiderio, quello che chiama «desiderio mimetico», attraverso un esperimento illuminante che mostra come non si desideri semplicemente qualcosa, ma quel qualcosa che desidera l'altro: «Mettete un certo numero di giocattoli, tutti identici, in una stanza vuota, insieme a un uguale numero di bambini: ci sono molte probabilità che la distribuzione non avvenga senza litigi» (*Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1976, p. 27; trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983).

La lotta cruenta e il duro lavoro

Sotto il segno di Hobbes, Kojève considera questa lotta mortale per il riconoscimento come indirizzata alla conquista di «puro prestigio», ossia come del tutto priva di ragioni biologiche o strettamente economiche. La posta in gioco non è più fondamentalmente rappresentata dai beni con cui soddisfare l'istinto di conservazione, bensì dall'autostima, che si misura in funzione dell'intensità e dell'estensione del riconoscimento altrui.

Nella separazione tra produzione e consumo, il servo lavora, mentre il padrone consuma (ossia gode). Con il loro desiderio, tuttavia, entrambi distruggono la dimensione naturale di sé stessi e degli oggetti prodotti o consumati. Il servo si riscatta perché attraverso l'«angoscia» è ora – heideggerianamente – costretto a pregustare l'amarezza della morte che in precedenza aveva voluto evitare. Di fronte alla soddisfatta consistenza dell'identità del signore, il suo mondo si disgrega e si vanifica: «Nulla di fisso in lui. Egli è pronto a mutare: anzi, nel suo stesso essere, è cangiamento, trascendenza, trasformazione, "educazione", è divenire storico sin dalla sua origine, nella sua assenza, nella sua stessa esistenza [...] Il lavoro, liberando il Servo dalla Natura, lo libera anche da lui stesso, dalla sua natura di Servo; lo libera dal Signore»²⁹.

p. 24). A proposito delle tesi di Kojève, si veda, per una diversa angolatura, questa osservazione di Roberto Esposito in *Politica e negazione*, cit., pp. 47, 48, 50: «Ponendo all'origine dell'antropogenesi il conflitto hegeliano del Signore col Servo, Kojève inquadra l'intera storia umana nel segno del negativo. La relazione tra gli uomini coincide con lo scontro mortale per il dominio, così come l'uomo assume le fattezze ostili del nemico [...] La possibilità di essere uccisi è solo un effetto non voluto del tentativo di uccidere chi resiste al proprio dominio [...] Ciascuno dei due lotta, prima che per la vita, per conservare il monopolio del politico, precipitando l'altro al suo esterno. La vittoria, da parte di ognuno di essi, consiste nel sottrarre intensità politica all'avversario, spolitizzandolo».

²⁹ Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., pp. 24-25. Due libri – *La Notion de l'autorité*, composto nel 1941 a Marsiglia, e *l'Esquisse d'une phénoménologie du droit*, del 1943 – inquadrano bene, attraverso le nozioni di autorità e riconoscimento, l'*Introduction à la lecture de Hegel*; cfr. A. Kojève, *La Notion de l'autorité*, a cura di F. Terré, Paris, Gallimard, 2004 (dove si distinguono quattro tipi di autorità, di cui una, legata al nome di Hegel, è proprio quella che deriva dall'aver rischiato la propria vita, diventando padrone dello schiavo, il quale, a sua volta, ha preferito

Lo schiavo esce così dall'*oïkos* ed entra nella storia, mentre il signore non sarà mai soddisfatto del suo ruolo: «Il Signore non è l'uomo vero, ne è solo una tappa. È anzi un'*impasse*: egli non sarà mai "soddisfatto" (*befriedigt*) dal riconoscimento, giacché solo i Servi lo riconoscono. Sarà il Servo a diventare l'uomo storico, l'uomo vero»³⁰.

La «signoria nascente dal lavoro» caratterizza la moderna età della tecnica, protesi artificiale preposta al dominio della natura. Dopo aver mostrato la sua viltà nella sottomissione a un padrone, il moderno schiavo salariato kojéviano assume tratti decisamente eroici: conosce il sangue e la lotta (di classe, che è anch'essa, in grande, una lotta per il riconoscimento). Annulla in tal modo il potere di un padrone diventato ottuso – a causa dell'inerzia, del puro godimento, non mediato dal lavoro e dall'angoscia – ed è destinato a sostituirsi a esso.

I due motori della storia in precedenza separati – la lotta cruenta e il duro lavoro –, riunendosi in un solo personaggio, indicano come ormai la storia e l'avvenire non spettino più al «Signore guerriero», ma al «Servo lavoratore». Si conclude in tal modo il ciclo di lotte per il riconoscimento e, con esso, la «storia» stessa, come l'abbiamo finora conosciuta, ossia quale conflitto dialettico, globale e generalizzato, di violenta subordinazione e di riscossa, di separazione tra lavoro e godimento. Nello stesso tempo, cadono potenzialmente tutte le essenziali differenze tra gli uomini.

La ri-animizzazione dell'uomo

Passando dalla preistoria della lotta per il riconoscimento, comune a tutte le civiltà umane, all'età contemporanea, Kojève ha più tardi sostenuto che lo slancio verso la libertà e la battaglia contro la natura si sono progressivamente affievoliti e tendono a scomparire. Ha perciò introdotto sia l'idea di avvento dello «Stato universale e omogeneo»³¹, sia la famosa e famigerata (per effetto della volgarizzazione fattane da Francis Fukuyama)³² teoria della «fine della storia», una fase, in cui siamo già entrati, dove svaniscono, nello stesso tempo, sia l'individuo libero, protagonista delle «guerre e delle rivoluzioni sanguinose» (erede del «padrone»), sia l'operaio che ha plasmato la realtà attraverso il lavoro (erede del «servo»). Tale esito coincide però anche con la fine della libertà, frutto di una lotta mortale, e con la fine dell'emancipazione, frutto del lavoro. Il risultato finale è l'«americanizzazione» del mondo³³ (uno sbocco temuto, per altre ragioni, anche da Rilke e da Heidegger)³⁴.

Con essa la lotta di classe è finita, perché il capitalismo di matrice fordista – quello allora dominante, che ridistribuisce la ricchezza – ha vinto la sua battaglia contro il comunismo sovietico (il quale non è «donante», ma prendente, poiché incamera monopolisticamente la ricchezza e ridistribuisce a suo piacimento lavoro, cariche e beni). Il consumismo americano è materialismo realizzato, giacché il capitalismo assicura ormai la soddisfazione dei bisogni. In questo senso, Ford è, per Kojève, «il solo marxista "ortodosso" del XX secolo»³⁵.

servire piuttosto che perderla) e Id., *Esquisses d'une phénoménologie du droit* (1943), Paris, Gallimard, 1981. Sul pensiero di Kojève, il suo hegelismo e la storia delle interpretazioni di Hegel in Francia, cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica della cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974, pp. 113 ss.; M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988; R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, Napoli, La Città del Sole, 1998; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999; G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori, 2003; M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; Id., *Kojève non ami*, Torino, Aragno, 2008; M. Palma, *Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2012.

³⁰ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 68.

³¹ Per Kojève si è raggiunto virtualmente (in Occidente) lo «Stato universale», basato sull'uguaglianza di tutti i cittadini, che è anche «omogeneo» in quanto è scomparsa la divisione in classi sociali. Non si tratta, per lui, di un'utopia, ma di un processo in corso, inaugurato da Napoleone.

³² Cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1996.

³³ Cfr. D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Livre de poche, 2002.

³⁴ Cfr. la lettera di Rilke a Withold Huilewicz del 13 novembre 1925, in R.M. Rilke, *Briefe 2. 1914 bis 1926*, Wiesbaden, Insel, 1950; trad. it. *Lettere da Muzot, 1921-1926*, Milano, Cederna, 1947, pp. 324-325. Per Heidegger, tra le varie affermazioni, si pensi solo alla critica del «gigantismo».

³⁵ Citato da Auffret, *Alexandre Kojève*, cit.

Da qui discende la diagnosi del prevalere del consumismo in Occidente, che si estenderà anche ai paesi del Terzo mondo grazie all'esportazione del capitalismo donante (non si dimentichi che Kojève è stato a lungo un funzionario e un duro negoziatore del governo francese nel comitato internazionale sul piano Marshall, nell'OCSF e nella Comunità Europea).

Per l'ultimo Kojève degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento si sta assistendo a un progressivo imborghesimento del mondo. Con il consumismo, che assicura la soddisfazione dei bisogni, si attenua la spinta del desiderio a trascendere il presente e diminuisce lo slancio verso il futuro. Sintomatica è la battuta che si riporta di Kojève: «la fine della storia non è una catastrofe; meglio un americano ricco che un russo povero». L'autenticità di questa frase è indirettamente confermata da quanto lo stesso Kojève ha scritto in una nota alla *Introduction à la lecture de Hegel*:

La scomparsa dell'Uomo alla fine della Storia non è dunque una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta quello che è da tutta l'eternità. E non è nemmeno una catastrofe biologica: l'uomo resta in vita come animale che è in *accordo* con la natura o con l'Essere dato. Ciò che scompare è l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore, o in generale il Soggetto *opposto* all'Oggetto. Infatti la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa molto semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che praticamente vuol dire: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruenti³⁶.

³⁶ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 541 n. Poco dopo, nella stessa nota, alle pp. 542-543, aggiunge: «Ora, in parecchi viaggi comparativi compiuti (tra il 1948 e il 1958) negli Stati Uniti e nell'URSS mi sono formato l'opinione che, se gli americani fanno la figura di cino-sovietici arricchiti, è perché i Russi e i Cinesi non sono che Americani ancora poveri, anche se in via di rapido arricchimento. Sono stato indotto a concludere che l'*American way of life* era il genere di vita proprio del periodo post-storico, dal momento che l'attuale presenza degli Stati Uniti nel mondo prefigura il futuro "eterno ritorno" dell'umanità tutta intera. Così, il ritorno dell'Uomo all'animalità appariva non più come una possibilità ancora di là da venire, bensì come una certezza già presente». Parte dell'umanità, che ha rinunciato alla lotta, «i meno potenti che si rifiutano, per un motivo o per l'altro, di imparare dai più potenti e dai più ricchi quel tanto che basta a metterli in condizione di competere con loro», correrà il rischio di «trasformarsi in un popolo di Loidag?» (P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin, Suhrkamp, 2016; trad. it. *Che cosa è successo nel XX secolo?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, p. 232).

La conquista materiale del consumismo implica la ri-animizzazione dell'uomo, lo sfumarsi dei confini tra uomo e animale, la fine della sua evoluzione dialettica per opposizioni e contraddizioni. Scompare, ripeto, lo slancio verso la libertà e con esso la lotta contro la natura che lo caratterizzava. Le masse si sono ormai convertite al consumismo e anche la guerra fredda, prevede con lungimiranza Kojève, sarà vinta dall'Occidente con mezzi economici e non militari.

Mentre tutto lo sforzo di Hegel mirava a mostrare come il servaggio fosse inizialmente necessario per il passaggio alla piena umanità, in quanto fase transitoria destinata a capovolgersi, per poi scomparire definitivamente, in Kojève, non senza l'eco del pensiero di Tocqueville³⁷, la libertà si capovolge, invece, nell'accettazione di una nuova animalità soddisfatta, di una umanità che ha cessato di lottare e, al pari degli altri esseri viventi, si contenta della sopravvivenza e della soddisfazione dei bisogni.

Oggi il problema della ri-animizzazione si ripropone in termini diversi. In una situazione storica in cui sono portate precarie quelle conquiste della civiltà che hanno portato all'autonomia e all'eguaglianza degli individui nelle democrazie occidentali, sta forse iniziando un percorso di «decivilizzazione» e, con essa, la scoperta che l'autonomia e la razionalità dell'individuo di stampo kantiano e illuministico rischiano di spegnersi in favore della soddisfazione di bisogni materiali e psichici di carattere meno universale e più locale? Stiamo assistendo al bisogno di molti di ridefinire sé stessi attraverso

³⁷ In Tocqueville, infatti, i cittadini degli Stati Uniti sono sottoposti a un «dispotismo mite», perché il loro governo li vuole sottomessi a «un potere immenso e tutelare, che si incarica solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre cerca di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri per la loro felicità, ma vuole essere l'unico agente ed il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri, guida i loro affari principali; dirige la loro industria, regola le loro successioni, spartisce le loro eredità; perché non dovrebbe levar loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere?» (A. de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, in *Oeuvres complètes*, sous la direction de J.-P. Meyer, Paris, Gallimard, 1951-, vol. I; trad. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., Torino, UTET, 1968-1969, vol. II, pp. 593, 812-813).

la centralità del proprio io, che non riesce a integrarsi con quello degli altri, i quali manifestano la medesima esigenza? La forza del *logos* e della volontà è ancora in grado di resistere efficacemente, da un lato, alle pulsioni e alle lusinghe dell'animalità e, dall'altro, al loro trasferimento, sotto forma di algoritmi, in dispositivi dotati di Intelligenza Artificiale e di capacità di decisioni autonome?³⁸ In fasi storiche in cui cresce l'insicurezza del futuro diventa forse maggiormente plausibile la rassegnata diagnosi di Freud, condivisa da Norbert Elias, secondo cui il nostro intelletto è «qualcosa di debole e di dipendente, al tempo stesso gingillo e strumento dei nostri impulsi e delle nostre emozioni?»³⁹

La storia non è finita

Lo Stato potrà continuare a esistere, ma non soddisferà gli uomini. In esso «la massa sarà incolta, perché l'uomo avrà perso ogni motivazione per agire (fine delle lotte e del lavoro) e per pensare (a causa della "soddisfazione" materiale procurata dal consumismo)». Evaporerà anche la filosofia come sapere separato dal mondo, razionalità utopica e inapplicabile, ma sparirà, insieme, anche la politica tirannica, quella che ottiene il riconoscimento da una minoranza (nell'antichità) o da una maggioranza (nell'età moderna, attraverso i plebisciti dei regimi totalitari del Novecento). Si giungerà presto a una conciliazione storica, che culminerà nel reciproco riconoscimento fra tutti gli individui. Pensiero e azione saranno destinati a unirsi nella

«saggezza», poiché il saggio può agire solo quando il mondo non oppone più resistenza al pensiero.

All'ideale del filosofo contemplatore dell'Essere immobile ed eterno, Kojève contrappone quindi quello del filosofo che deve entrare nella storia, nel divenire, nella prassi (egli pensa certamente alla famosa undicesima delle *Tesi su Feuerbach* di Marx: «I filosofi hanno finora solo interpretato il mondo, ma si tratta di cambiarlo»). Si può, tuttavia, cambiare il mondo alla cieca, senza una teoria adeguata? Si può evitare la critica di Adorno agli studenti francofortesi degli anni della contestazione, di propugnare un *Aktivismus* simile a quello di insetti che trascinano penosamente e senza meta dei fucelli? È chiaro che la prassi senza teoria è cieca e la teoria senza prassi è impotente.

Per questo Kojève è costretto a spostare al futuro la conciliazione tra teoria e prassi grazie all'idea di «saggezza», non ben articolata, ma connessa alla nozione hegeliana di «sapere assoluto», ossia di «saggezza o verità discorsiva, che risulta dalla "comprensione" o dalla "spiegazione" della storia integrale (o integrata nel e attraverso il sapere stesso), mediante un "discorso coerente" (Logos)»⁴⁰. Nel sapere assoluto la storia coincide con l'eternità (cioè con la totalità del tempo umano). Finché non si è giunti a questo stadio, il filosofo non è ancora un saggio. Può, dunque, e deve, partecipare alla politica, influire sulla prassi. In effetti è proprio quello che hanno fatto Platone con Dionisio il Vecchio di Siracusa e con Dione, Simonde con Ierone (nello *Ierone* di Senofonte, commentato da Leo Strauss), Seneca con Nerone ed è quello che Machiavelli ha tentato di fare con Lorenzo di Piero de' Medici mediante la dedica del *Principe* (pare che, invece di leggere il volume che gli venne consegnato, questi abbia preferito andare a caccia con i suoi cani). Il filosofo che fa entrare nel mondo le sue idee, consigliando il principe, è per Kojève un mediatore che avvicina le idee alla realtà storica⁴¹. I politici possono certo ascoltare, ma non seguire tali utopie o astrazioni. Le idee generali non hanno, infatti, la forza di imporsi sulla realtà, mentre la prassi contingente del politico,

³⁸ Per questi aspetti si veda più avanti, pp. 200, 203, 210-211, 325-326.

³⁹ Lettera di S. Freud a Frederik van Eeden del 28 dicembre 1914, citata da E. Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 1955, vol. 2; trad. it. *Vita e opere di S. Freud. II. Gli anni della maturità* (1901-1919), Milano, il Saggiatore, 1962, p. 443. Per quanto riguarda N. Elias, si veda *Über den Prozeß der Zivilisation* (Basel, Verlag Hans zum Falken, 1939), 2 voll., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969; trad. it. *Il processo di civilizzazione*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1982-1983 e, sul concetto di «decivilizzazione», cfr. O. Nachwey, *Entzivilisierung. Regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften*, in *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, Suhrkamp, 2017; trad. it. *Decivilizzazione. Sulle tendenze regressive, in La grande regressione. Quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, a cura di H. Geiselberger, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 163-172.

⁴⁰ A. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, in L. Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 268.

⁴¹ *Ibidem*, p. 278.

opportunamente priva di visione e tentata dalla forza, risulta, al contrario, efficace.

A differenza del tiranno antico, che basava il suo potere su una minoranza, riconosciuta da pochi e imposta a molti e motivata dalla lotta aristocratica per la gloria (dato che il riconoscimento non ha valore se viene da gente da poco), le tirannidi novecentesche sono di massa e basate sulla conquista della natura attraverso la scienza e la tecnologia. Per ottenere un riconoscimento sempre più ampio (poiché ne ha un desiderio illimitato)⁴², il moderno tiranno non esita ad affrancare i lavoratori, a emancipare le donne, a ridurre l'autorità delle famiglie sui figli rendendoli maggiorenti il più rapidamente possibile, a diminuire il numero dei criminali e degli «squilibrati» di tutti i generi e a elevare al massimo il livello «culturale» di tutte le classi sociali.

Al fondo resta pur sempre il terrore, la minaccia di morte violenta. Il tiranno (e l'uomo politico in genere) «non sarà pienamente soddisfatto se non quando sarà alla testa di uno Stato non solo *universale*, ma anche politicamente e socialmente *omogeneo* (tenendo conto delle differenze psicologiche irriducibili)»⁴³.

Ripensando a queste tesi di Kojève e Fukuyama, è in parte vero che nel mondo, dopo la guerra fredda, specie in molti Stati dell'Occidente, è difficile trovare chi accetti di rischiare la propria vita per essere libero. La libertà è stata a lungo considerata, non come uscita dal kantiano stato di minorità, ma da quello di animalità, dal mero istinto di autoconservazione mediante la sfida alla morte. Tale concezione è alla base di un modello eroico, corrusco, sacrificale e sostanzialmente aristocratico di umanità.

Guardando dall'esterno le tesi di Kojève e di Fukuyama, ci si può chiedere come si sia passati, nelle democrazie contemporanee, a una forma di libertà mite⁴⁴, non più prerogativa di chi è pronto a rischiare la propria vita, a esibire il coraggio e a privilegiare il conflitto. Come, in altre parole, si è giunti a

una autonomia garantita da un sistema di diritti e doveri che si sforza di instillare nei cittadini l'*ethos* della libertà, dell'eguaglianza, e della responsabilità? Finiti i «tempi di ferro e di fuoco», l'eroismo è stato davvero lasciato solo ai militari di professione? Il rischio della morte e la sua accettazione non sono forse tornati, in forma perversa, con il terrorismo, così come si assiste in varie zone del mondo a una molteplicità sparsa di guerre sanguinose?

Le previsioni di Kojève e Fukuyama non si sono avverate e la storia non è certo finita: ne sta solo cominciando un'altra.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, pp. 232, 278.

⁴⁴ Parafraasi qui le espressioni usate da G. Zagrebelsky in *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992, e in *Il «Crucifige!» e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2007.