

Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità

Stefania Achella

La lotta per il riconoscimento è una delle figure più complesse ma anche drammaturgicamente più efficaci dell'opera hegeliana. In queste pagine, Hegel mette in scena lo scontro mortale tra due coscienze il cui punto di approdo è la dialettica servo-signore, un rapporto tra due soggetti che hanno una differente postura nei confronti del mondo e della propria vita. Esito di tale scontro è la sottomissione di una e il dominio dell'altra. In gioco in questa figura non c'è pertanto soltanto una riflessione sul ruolo del riconoscimento da parte dell'altro nella costituzione della soggettività, ma anche la necessità di rendere conto della dimensione del conflitto e del dominio nella relazione intersoggettiva¹. Il vero nodo della dialettica servo-signore consiste infatti nell'asimmetria tra i due contendenti. Affinché il processo di riconoscimento approdi a un esito positivo occorre che le due coscienze possano rispecchiarsi l'una nell'altra, a partire dalla loro potenziale eguaglianza. «L'operare unilaterale», commenta Hegel, «sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe»². Perché ci sia autentico riconoscimento occorre dunque che tra le coscienze in lotta esista una simmetria³. Ma cosa accade quando le due coscienze sono originariamente

¹ Si veda E. Renault, *Riconoscimento, lotta, dominio: il modello hegeliano*, in «Post-filosofia», n. 4, 2007, pp. 29-45, in part. p. 31. Come messo in evidenza da Fischbach, il processo del riconoscimento in Hegel si distingue da quello fichtiano perché muove da una pretesa di riconoscimento del singolo, vale a dire che il punto di partenza non è la singola autocoscienza come in Fichte, ma la relazione intersoggettiva. Si veda F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris 1999.

² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, vol. IX; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, con una *Introduzione* di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, vol. I, pp. 154-55 (d'ora in poi FdS). Il testo è citato nell'edizione italiana.

³ A partire dalle riflessioni di Axel Honneth, si è sviluppata una vasta letteratura critica che ha dato conto delle potenzialità e della ricchezza della lotta per il riconoscimento, si veda, tra gli altri il più recente: A. Honneth, *Recognition. A Chapter in the History of European Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

asimmetriche? Non è difficile cogliere in questa domanda la ragione che ha spinto dapprima il femminismo, poi gli studi sul razzismo infine quelli antropocentrici a interrogarsi sulla validità di questa figura hegeliana nelle relazioni asimmetriche.

Per tentare una risposta a questa domanda prenderemo in considerazione alcuni casi classici di asimmetria: il rapporto antisemita-ebreo, quello tra colonizzatore-colonizzato e infine la relazione maschio-femmina. A partire dalla configurazione patologica che tali relazioni hanno assunto cercheremo di mettere a fuoco una strategia di riconoscimento in grado di prendere atto delle discriminazioni e provare a istituire un rapporto più simmetrico. Tale possibile soluzione sarà rintracciata, grazie anche al supporto delle interpretazioni femministe, non nella figura servo-signore ma nella rilettura dell'*Antigone* che viene riproposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*.

1. Il caso dell'ebreo antisemita

Uno degli esempi in cui la relazione asimmetrica approda a un fallimento della dinamica di riconoscimento si trova nella straordinaria analisi psicologica che Sartre dedica alla questione ebraica. Nel suo saggio su *L'Antisemitismo*, pubblicato nel 1946⁴, e quindi all'indomani della tragedia dell'Olocausto, il filosofo francese opera un'analisi esistenziale e potremmo dire genetica, della relazione di strettissima interdipendenza tra l'atteggiamento dell'antisemita e la rappresentazione di sé dell'ebreo.

Sartre inizia la sua descrizione partendo dalla *situazione* in cui si erano trovati gli ebrei francesi, abituati a vivere in una società che li considerava spregevoli. Col tempo essi avevano imparato a rispecchiarsi nell'immagine distorta che veniva loro rimandata, sovradeterminando fin dall'inizio i rapporti con gli altri. Invece di essere nel mondo, l'ebreo si trovava in uno stato di costante auto-riflessione e auto-osservazione: nel guardare se stesso trovava lo sguardo dell'altro che lo formava anche ai suoi stessi occhi⁵.

⁴ Si veda J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1946; trad. it. di I. Weiss, *L'Antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, con una introduzione di F. Gentili, Mondadori, Milano 1990. Il testo è citato nell'edizione italiana.

⁵ L'analisi sartriana dell'antisemitismo si fonda su un'interpretazione della dialettica hegeliana che evidenzia il potere annihilante del negativo. Come scrive Sartre: «L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. Mi fa essere, e con questo, mi possiede, e questo

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

Ora, Sartre analizza le reazioni a questa situazione, distinguendole in autentiche e inautentiche. Nel caso della scelta inautentica gli ebrei

vivono la loro situazione sfuggendola, hanno scelto di negarla, o di negare la loro responsabilità o di negare il loro isolamento giudicandolo intollerabile. Ciò non significa necessariamente che vogliono distruggere il concetto di ebreo o che neghino esplicitamente l'esistenza di una realtà ebraica. Ma i loro gesti, i loro sentimenti e i loro atti tendono sordamente a distruggere quella realtà⁶.

Al contrario, «l'autenticità, va da sé, consiste nel prendere una coscienza lucida e veridica della situazione, nell'assumere le responsabilità e i rischi che tale situazione comporta, nel rivendicarla nella fierezza o nell'umiliazione, a volte nell'orrore e nell'odio. Non c'è dubbio che l'autenticità richiede molto coraggio, e più che coraggio»⁷. L'ebreo autentico, prosegue Sartre,

è colui che rivendica se stesso nel e dal disprezzo che gli si porta; la situazione che vuole pienamente comprendere e in cui vuol vivere è, in tempo di pace sociale, quasi inafferrabile: è un'atmosfera, un senso sottile dei volti e delle parole, una minaccia dissimulata nelle cose, un legame astratto che lo unisce ad altri uomini, del resto assai diversi da lui⁸.

Anche in questa scelta di autenticità, non c'è però un vero rispecchiamento dal momento che il legame resta *astratto*, connotato cioè da una apparente relazione che non ingaggia nessuna vera lotta per il riconoscimento.

In entrambi i casi dunque il processo fallisce: con la scelta inautentica, l'ebreo rifiuta la propria identità, approdando a quel non raro fenomeno del *Selbsthass*. Egli non vuole essere visto come un ebreo, ma come un essere umano, facendo appello a valori universali. Nel secondo caso, l'ebreo confessa la sua identità e cerca di trasformare le caratteristiche attribuitegli in un'orgogliosa auto-attribuzione. Tale reazione, tuttavia, secondo Sartre, non protegge da un destino tragico, perché conferma il pregiudizio antisemita, che considera gli ebrei come un corpo estraneo alla società francese.

posso non è nient'altro che la coscienza di possedermi. E io, nel riconoscimento della mia oggettività, sento che egli ha questa coscienza. Come coscienza, l'altro è per me insieme ciò che mi ha rubato il mio essere e ciò che fa in modo che "vi sia" un essere che è il mio essere. Così raggiungo l'intelligenza di questa struttura ontologica: Io sono responsabile del mio essere-per-altri, ma non ne sono il fondamento», J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il saggiaatore, Milano 1972, p. 447.

⁶ J.-P. Sartre, *L'Antisemitismo* cit., p. 119.

⁷ Ivi, p. 117.

⁸ Ivi, p. 118.

In queste dinamiche quella che maggiormente ci interessa è la prima reazione, che consiste nella resa alla propria condizione e nell'adozione dell'immagine distorta di sé disegnata dall'antisemita. Come il servo della dialettica hegeliana, anche Sartre prevede che un soggetto, nel momento in cui non ha a disposizione risorse alternative per il riconoscimento e viene minacciato di morte sociale o fisica, può essere disposto ad adottare un'immagine di se stesso come inferiore. Tale esito mostra quella dinamica, che troverà una trattazione molto puntuale in Judith Butler⁹, secondo cui la comprensione di sé nata nel disconoscimento è a suo modo una forma di riconoscimento: chi viene disconosciuto si struttura nel rapporto di riconoscimento sulla base del desiderio di sottomissione, identificandosi sempre più con il disprezzo. In questo caso, l'asservimento entra nel processo di soggettivazione. L'inferiorità attribuita al soggetto dall'esterno viene accettata e il disprezzo dell'altro viene interiorizzato come disprezzo di sé che può sfociare in un odio verso se stessi paralizzante che porta il soggetto subordinato non solo a etichettarsi costantemente con espressioni peggiorative, ma gli impedisce anche di ribellarsi al suo disprezzo. Ribellandosi, si ribellerebbe infatti a questo quadro di riconoscimento che gli garantisce la certezza della propria esistenza. La dipendenza dal riconoscimento mostra la sua complessità: essa può condurre all'auto-realizzazione, ma anche a un processo di subordinazione¹⁰. Il superamento di questa asimmetria non può essere compiuto, secondo Sartre, dall'ebreo, né lo si può richiedere all'antisemita. «Ma bisognerà dimostrare a ciascuno che il destino degli ebrei è il suo destino. Non ci sarà un francese libero, finché gli ebrei non godranno la pienezza dei loro diritti; non un francese vivrà sicuro, finché un ebreo in Francia e nel mondo intero potrà temere per la propria vita»¹¹. Sartre sposta quindi il rapporto di riconoscimento dal piano delle singolarità a quello della comunità sebbene non sia del tutto chiaro il modo in cui tale processo dovrà avvenire.

⁹ Si veda J. Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; trad. it. di E. Bonini e C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005.

¹⁰ Per un'analisi più compiuta di questo aspetto si veda S.K. Herrmann, *Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», n. 62, 2, 2014, pp. 279-296.

¹¹ J.-P. Sartre, *L'antisemitismo* cit., p. 184.

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

2. Forzare le porte

Non è allora un caso che il filosofo francese firmi nel 1961 la prefazione alla pubblicazione de *I dannati della terra* di Frantz Fanon, in cui il tema del riconoscimento subisce una sostanziale trasformazione, introducendo nel processo il momento della violenza¹². Il contesto è quello della guerra algerina e della resa dei conti che sembra consumarsi tra colonizzatori e colonizzati. L'invito di Fanon alla violenza, commenta Sartre «non è un'assurda tempesta né il risorgere d'istinti selvaggi e nemmeno effetto del risentimento: è l'uomo stesso che si ricompone»¹³. La violenza «è l'ultimo momento della dialettica: voi condannate questa guerra ma non osate ancora dichiararvi solidali con i combattenti algerini; niente paura, contate sui coloni e sui mercenari: vi faranno saltare il fosso»¹⁴.

L'introduzione della dinamica serve a Fanon a smascherare una mistificazione, quella dell'uguaglianza e della dignità di ogni uomo, in base alla quale mentre formalmente non esiste più il padrone né lo schiavo, di fatto nulla è cambiato. Il nero, scrive Fanon, «è passato da un modo di vivere a un altro, non da una vita a un'altra»¹⁵.

Nella dinamica falsamente riconoscente, il nero «si scopre oggetto. L'altro lo fissa e lo oggettivizza, e l'altro è il bianco. Lo sguardo del bianco dunque lo "pietrifica". Il bianco, l'altro, sovrappone allo schema corporale che il negro tenta di costruirsi, uno schema storico

¹² Fanon cita a tal proposito alcuni versi di A. Césaire, tratti da *Et les chiens se taisaient*: «Forzammo le porte. La stanza del padrone era spalancata. La stanza del padrone era illuminata, il padrone se ne stava lì calmissimo ... E i nostri si fermarono ... Era il padrone ... Io entrai. Sei tu, mi disse con molta calma ... Ero io. Ero proprio io, gli dissi, lo schiavo buono, il fedele schiavo, lo schiavo-schiavo, e di colpo i suoi occhi furono due acini immiseriti dalla pioggia ... Colpii, il sangue sprizzò: è il solo battesimo di cui oggi mi ricordo», in F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Éditions Maspero, Paris 1961; trad. it. a cura di C. Cignetti, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, pp. 62-63. Il testo è citato nell'edizione italiana.

¹³ J.-P. Sartre, Prefazione a F. Fanon, *I dannati della terra* cit., pp. 5-24, qui p. 16.

¹⁴ Ivi, pp. 23-24.

¹⁵ F. Fanon, *Peau noires, masques blancs*, Editions du Seuil, Paris 1952; trad. it. M. Sears, *Il negro e l'altro*, il Saggiatore, Milano 1965, riedito poi con il titolo *Pelle nera, maschere bianche*, Tropea, Milano 1996 p. 229. Il testo è citato nell'edizione italiana. In questa direzione si muove per esempio la lettura che ne dà Stefan Bird-Pollan, che scrive: «Fanon's reading of Hegel's theory of recognition in *Black Skin* is [...] an immanent critique of the paradigm of recognition employed by the colonizer from the perspective of the black man for whom this paradigm has been suspended. The point is that while the story of recognition is fundamental its concrete instantiation has been thoroughly distorted by racist and colonial society», S. Bird-Pollan, *Hegel, Freud and Fanon: The Dialectic of Emancipation*, Rowman and Littlefield, New York 2015, p. 89.

razziale»¹⁶. Proprio come nel caso dell'ebreo analizzato da Sartre, anche il nero reagisce in un primo momento per contrapposizione. Vedendosi negato un rapporto costruito sulla razionalità, egli si ritaglia come proprio il mondo dell'irrazionale. Suo elemento di riscatto diventa ciò che la società industriale nega a se stessa – il ritmo, la natura, la musica. È la scoperta che «la negritudine ... è “l'essere-nel-mondo” del negro»¹⁷. Ma ecco che rispetto all'accettazione di questo riconoscimento concesso dal bianco, il nero vede una soluzione alternativa, nel rifiuto di essere un oggetto: «Non ho che una via: sorvolare questo assurdo dramma che gli altri mi hanno fabbricato intorno, scartare questi due termini ugualmente inaccettabili [negritudine e integrazione nella società bianca] e tendere all'universale attraverso un particolare umano»¹⁸. Quell'unica via, secondo Fanon, è il conflitto e la violenza. Il nero non solo dovrà uccidere il bianco che è dentro di sé, ma anche quello che lo disumanizza. Per lo psichiatra martinicano si tratta di rifiutare l'universalismo formale dell'uguaglianza giuridica¹⁹, sostituendo alla mistificazione prodotta da un falso riconoscimento la lotta e la violenza. Il nero oppresso «non potrà che concepire la propria esistenza sotto la specie di una battaglia condotta contro lo sfruttamento, la miseria e la fame»²⁰.

Continua Fanon:

Di fronte al mondo sistemato dal colonialista, il colonizzato è sempre supposto colpevole. La colpevolezza del colonizzato non è una colpevolezza assunta, è piuttosto una specie di maledizione, di spada di Damocle. Ora, nel più profondo di se stesso, il colonizzato non riconosce nessuna istanza. È dominato, ma non addomesticato. È inferiorizzato, ma non convinto della sua

¹⁶ P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 22.

¹⁷ J.-P. Sartre, «Orphée noir», Préface à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, PUF, Paris, PUF 1948; trad. it. di L. Arano-Cogliati, A. Del Bo, O. Del Buono et al., «Orfeo negro», in Id., *Che cos'è la letteratura*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 260. Il testo è citato nell'edizione italiana.

¹⁸ F. Fanon, *Il negro e l'altro* cit., p. 153.

¹⁹ Criticando l'atteggiamento degli intellettuali francesi, Fanon scrive: «nella mente di questi democratici, il contrario di colonialismo non è il riconoscimento del diritto dei popoli all'autodeterminazione ma la necessità, su scala individuale, di comportamenti meno razzisti, più aperti e liberali», F. Fanon, *Les intellectuels et les démocrates français devant la Révolution Algérienne* (1957), in «El Moudjahid», n. 13, 1957, I e 30 dicembre, ripubblicato in Id., *Pour la Révolution africaine. Ecrits politiques*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Paris 2001, pp. 87-102; trad. it. *Gli intellettuali e i democratici francesi di fronte alla rivoluzione algerina* (1957), in Id., *Opere scelte di Franz Fanon*, a cura di G. Pirnelli, vol. II: *Decolonizzazione e indipendenza. Violenza, spontaneità, coscienza nazionale*, Einaudi, Torino 1971, pp. 11-30, qui p. 18.

²⁰ F. Fanon, *Il negro e l'altro* cit., p. 235.

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

inferiorità. Aspetta pazientemente che il colono allenti la sua vigilanza per saltargli addosso. Nei suoi muscoli, il colonizzato, è sempre in attesa. Non si può dire che sia allarmato, che sia terrorizzato. In effetti, è sempre pronto ad abbandonare il suo ruolo di preda ed assumere quello di cacciatore²¹.

E così, *attendere* alla vita del colonizzatore consente al colonizzato di *fabbricare* la propria umanità, e la violenza diventa una virtù *antropopoietica*²². Essa istituisce un rifiuto non solo dell'altra coscienza negante ma anche di tutto il mondo oggettivo che traduce in simboli il misconoscimento, e lo tramanda. Hegel aveva avvertito che, nella profonda divaricazione tra povertà e ricchezza, l'impossibilità di veder migliorare la propria condizione stava producendo una miseria disperata. «Questa ineguaglianza tra ricchezza e povertà», – si legge negli abbozzi jenesi – «questa esigenza e questa necessità portano al completo smembramento della volontà, alla ribellione e all'odio interiori»²³.

La possibilità hegeliana diventa nel mondo di Fanon realtà. Nel riconoscere il processo di liberazione come necessariamente collettivo ed empirico, nell'affermare la necessità di una critica radicale per invertire le logiche di dominio, nel ribadire l'irriducibilità della differenza, Fanon indica nel conflitto una via per andare oltre Hegel senza perdere la capacità disvelatrice e autocritica messa in atto dal suo pensiero. La violenza appare come l'unico modo per «saltare il fosso».

3. Madri, mogli, sorelle

In questo percorso di relazioni di misconoscimento, arriviamo all'ultima forma, quella del rapporto tra maschio e femmina. Già Hegel è consapevole dell'asimmetria di tale relazione e della difficoltà di istituire una dialettica riconoscente tra essi. E non è un caso che a questo aspetto dedichi molta attenzione fin dagli scritti giovanili²⁴.

²¹ F. Fanon, *De la violence*, in «Les Temps Modernes», n. 118, 1961; trad. it. di C. Cignetti, E. Dolci Martinet e L. Gonzalez, *Della violenza*, in Id., *Opere scelte* cit., pp. 79-134, qui p. 94. Il testo è citato nell'edizione italiana.

²² Si veda V. Carofalo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 111.

²³ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, a cura di R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1987, p. 224.

²⁴ Un tentativo di individuare nella dialettica servo-signore un modello che possa rappresentare il conflitto ma anche la conciliazione tra il maschio e la femmina è stato intrapreso di recente da J.-B. Vuillerod, *Retour sur la Reconnaissance chez Hegel. Une perspective féministe*, in «Pólemos», n. 3, 2019, pp. 183-202.

Se risaliamo ai primi tentativi di scrittura degli anni francofortesi, l'atteggiamento hegeliano rispetto al rapporto tra gli amanti mostra dei tratti interessanti. Il filosofo sembra vagliare la possibilità di costruire una relazione intersoggettiva sottratta a ogni interesse esterno e che possa effettivamente determinare l'uguaglianza nella relazione tra gli esseri umani. La soluzione hegeliana, condizionata forse dal neoplatonismo all'epoca dominante, è il ricorso a una visione metafisica piuttosto che etica. A dominare è infatti l'amore come istanza superiore che esprime il riconciliarsi della vita con se stessa. E, in quanto espressione finita di questo piano metafisico, la coppia sembra poter incarnare un modello di riconoscimento che non si concede a forme di dominio, ostilità verso l'altro. Esso non sconfigge i suoi nemici, ma indica piuttosto la sconfitta dell'ostilità. L'amore è il momento del riconoscimento dell'altro senza passare per la lotta. Così, il legame che unisce gli amanti viene visto come un rapporto di duplicazione che assume la forma del rispecchiamento attraverso il quale si compie il processo di riconoscimento. L'amore, per riprendere la nota espressione hegeliana, rappresenta la capacità di vedere nell'altro l'eguale a sé, almeno potenzialmente.

Eppure Hegel non si concede fino in fondo a questa aspirazione platonica. Nella relazione amorosa, continua il filosofo, o si ha un rapporto fusionale, e in questo caso chi si dissolve nella fusione perde il suo statuto di soggettività autonoma, oppure si permane nella propria ostinata singolarità, che si esprime nel possesso, dalla corporeità fino ai beni materiali. Una relazione di esteriorità reciproca che può essere superata solo attraverso l'atto del matrimonio e quindi sul piano giuridico. L'esito delle analisi francofortesi è che nella relazione d'amore della coppia non avviene un vero riconoscimento.

È forse per questa ragione che qualche anno dopo, negli abbozzi del 1805-06, questa distinzione viene approfondita. La differente costituzione naturale tra il maschio e la femmina fa sì che nella relazione desiderante si produca una divisione tra chi desidera, che è pertanto parte attiva, soggetto – il maschio, e chi è desiderato, la parte passiva, oggetto – la femmina²⁵. Il filosofo sembra prendere atto dell'asimmetria nelle relazioni di genere: il maschio riduce la donna a oggetto e

²⁵ Qui Hegel riprende la visione aristotelica della distinzione naturale tra il maschio e la femmina, pertanto, finché la donna resterà legata alla sua determinazione naturale non potrà essere *riconosciuta* nel suo processo di soggettivazione autonoma. Si veda Aristotele, *La generazione degli animali*, 766a30-31.

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

così la depriva dello statuto di soggetto, rendendo di fatto impossibile una dinamica di riconoscimento nel rapporto d'amore o coniugale. Si avverte in queste pagine un atteggiamento – posto poi al centro delle letture femministe – per il quale il rapporto di riconoscimento non può essere applicato alla relazione uomo-donna ma può al massimo rappresentare il luogo emblematico del misconoscimento dell'alterità femminile.

Nelle riflessioni sull'*Antigone* vengono alla luce non solo tutte le forme di misconoscimento che riguardano la donna, in una vera e propria fenomenologia dei ruoli del femminile, ma si può intravedere una via per pensare a un'altra forma di relazione riconoscente che possa valere non solo nel rapporto di genere ma anche per le altre relazioni asimmetriche. L'analisi di Hegel del rapporto tra maschio e femmina può diventare infatti paradigmatico per comprendere tutte le forme patologiche di riconoscimento.

Partiamo allora dalla critica hegeliana alla scelta di legare il mondo della natura alla donna, e quello della cultura all'uomo, segno, per il filosofo, di una parzialità di punto di vista, dal quale bisogna uscire. Tale distinzione, chiarisce Hegel, esprime soltanto «l'opposizione superficiale di entrambi i lati l'uno all'altro»²⁶. Ed è tale opposizione superficiale che si ritrova in quella tra *la legge del giorno*, espressione della *polis*, incarnata da Creonte, e *la legge della notte*, propria della famiglia, assunta da Antigone. Come avrebbe notato Kojève, nello scontro tra Antigone e Creonte, «c'est le conflit entre deux plans d'existence»²⁷, e quindi tra due forme di vita. Ma intento hegeliano è proprio superare la lacerazione tra la forma di vita della *polis*, sublimazione del modello maschile, in cui l'individuo è riconosciuto nella sua universalità, e l'*oikos*, in cui l'individualità, grazie al femminile, recupera la sua dignità.

Per mostrare i limiti di tale lacerazione, Hegel si sofferma sui tre tipi di legame familiare: marito-moglie, genitori-figli, fratello-sorella.

Nella relazione matrimoniale, il momento della sintesi tra i due coniugi non può avvenire, come si era già mostrato a Jena, nella fusione o nei beni e quindi si produce un terzo (il figlio) come spazio di realizzazione del riconoscimento. Eppure tale riconoscimento resta qual-

²⁶ FdS, p. 7. Non doveva essere sfuggito del resto a Hegel che, fin dal nome, Antigone si oppone alla sua determinazione/destinazione (*Bestimmung*) di essere genitrice. Pertanto, anche se l'eroina è chiamata a difendere i valori della famiglia e quindi della natura, nel farlo mostra inesorabilmente l'impossibilità di mantenere tale distinzione. Nel rappresentare i valori naturali, Antigone è già oltre essi.

²⁷ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, p. 102.

cosa di estraneo, il vero momento di unificazione si compie infatti in un terzo (il figlio), che però raggiunge «l'esser-per-sé e la propria autocoscienza solo mediante la separazione dall'origine, separazione nella quale il ceppo d'origine si dissecca»²⁸. Il matrimonio fallisce come luogo di riconoscimento²⁹. Questa mancanza vale però soprattutto per la donna che nel suo ruolo di madre e moglie, resta una funzione universale a cui non spetta una propria individualità. «Nel domicilio dell'eticità ciò su cui si basano i rapporti della donna non è *questo* marito, non *questi* figli; ma *un marito e dei figli in generale*; non è la sensazione, ma l'universale»³⁰.

Al contrario, come esemplifica la tragedia di Antigone, il maschio nella famiglia ottiene il suo riconoscimento in quanto particolarità, egli diventa *questo* padre, *questo* marito. Tale riconoscimento resta tuttavia parziale, perché in esso non c'è conflitto, e quindi, la relazione resta legata alla dimensione biologica, naturale³¹, senza raggiungere l'intenzione etica cosciente. Per questo il maschio adulto si allontana dalla famiglia e si rivolge alla *polis*, la sola in grado di riconoscere o realizzare l'aspetto universale dell'azione umana – lasciando alla famiglia la sfera del particolare³².

L'uomo si rivolge alla città: solo in quanto cittadino egli si riconosce effettivamente come individuo, mentre in quanto membro della fami-

²⁸ FdS, p. 16.

²⁹ Qui è utile ricordare che nel famoso frammento francofortese sull'amore, Hegel individua il limite del riconoscimento tra marito e moglie nella proprietà (sia essa intesa come corpo sia essa intesa come vera proprietà), mentre negli anni jenesi la frattura è molto più *spirituale*. Sull'evoluzione successiva di questo rapporto nei *Lineamenti*, si veda E. Rózsa, *Von Antigone zur anständigen Frau. Hegels Frauenbild im Spannungsfeld zwischen der Phänomenologie des Geistes und der Rechtsphilosophie von 1820*, in *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, a cura di S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, S. Fejoj, F. Li Vigni e C. Melica, De Gruyter, Berlin-Boston 2021 (d'ora in poi OF), pp. 259-275.

³⁰ FdS, p. 17.

³¹ Si veda P. Jagentowicz Mills, *Hegel's Antigone*, in *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, a cura di P. Jagentowicz Mills, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1996 (d'ora in avanti FI), qui p. 60.

³² Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel evidenzia che la famiglia «come il concetto *privo di consapevolezza* e tutt'ora interiore della effettualità conscia di sé come l'*elemento* dell'effettualità del popolo, sta di contro al popolo stesso; come *essere* etico *immediato* sta di contro all'eticità che si forma e si mantiene *lavorando* per l'universale; – i penati si contrappongono allo spirito universale», Hegel, *Fenomenologia* cit., vol. 2, p. 9. Le analisi di Jagentowicz Mills di cui riprenderemo nelle pagine successive alcuni passaggi fondamentali approdano a una conclusione molto radicale: «the modern world described by Hegel, like the pagan world, is made at woman's expense and that Antigone is misused to represent woman in the family in transhistorical terms», Jagentowicz Mills, *Hegel's Antigone* cit., pp. 59-88, qui p. 78.

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

glia resta un'ombra irreali. Da essere biologico, aristotelicamente definito nella sua particolarità in quanto mero vivente, nella *polis* l'uomo ottiene lo statuto di universalità e passa a vivere in e per l'universale.

Così, mentre la donna nel matrimonio non separa la dimensione etica (universale) da quella affettiva (particolare), nel caso dell'uomo tale separazione avviene, ragion per cui l'uomo demanda la dimensione etica alla sfera pubblica, mentre ripone il desiderio nella sfera privata³³. Di qui la separazione di competenze: il mondo familiare è quello femminile e incarna la legge divina, il mondo della *polis* incarna la virilità e la legge del maschio³⁴.

È in questo momento che appare in tutta evidenza il misconoscimento della donna. Se entrambi, maschio e femmina, non realizzano a pieno il loro riconoscimento nella famiglia, l'uomo trova la sua realizzazione nella *polis*, la donna resta *condannata* al focolare. Alla donna manca dunque da un lato il riconoscimento della sua particolarità, poiché ella si dissolve nell'universalità etica naturale della famiglia³⁵: «marito e moglie restano "altro" l'uno per l'altra»³⁶.

Differente appare invece a Hegel il rapporto tra fratello e sorella³⁷. Essi sono individualità libere che non dipendono da un terzo ma sono

³³ Si veda ivi, p. 62.

³⁴ Scrive Jagentowicz Mills: «The family represents life and the polis represents the risk of life. The conflict between these two spheres is inescapable and unalterable. Man cannot renounce the family since he cannot renounce the particularity of his existence nor can he renounce the universality of his action in and for the polis», P. Jagentowicz Mills, *Hegel's Antigone*, in «The Owl of Minerva», n. 17, 2, 1986, pp. 131-152, qui p. 132.

³⁵ Di qui, la critica del movimento femminista, a partire da pensatrici come Carla Lonzi, che rifiutano il riconoscimento formale dell'uguaglianza, ribadendo invece la richiesta di una concreta partecipazione alla gestione del potere politico (si veda C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. Scritti di Rivolta Femminile*, Milano 1974). Su posizioni diverse Seyla Benhabib che invece sottolinea come in diversi passaggi delle *Lezioni di filosofia della storia* Hegel si riferisca alle donne come non naturalmente ma culturalmente e socialmente definite. Questi passaggi indicherebbero la consapevolezza di Hegel «of the cultural, historical and social variations in family and sexual relations», S. Benhabib, *On Hegel, Women and Irony*, in FI, pp. 25-44, qui p. 30. Di qui quindi anche la critica del filosofo tedesco all'uguaglianza astratta della modernità, dal momento che nella vita civile permangono distinzioni connesse al sesso e all'età.

³⁶ S. Doğan, *Reading Hegel on Women and Laughing. Hegel against or with Women/Other?*, in OF, pp. 225-237, qui p. 234.

³⁷ La letteratura ha ampiamente affrontato questo tema in riferimento al rapporto particolarmente forte tra Hegel e la sorella, introducendo a questo proposito il tema dell'incesto, messo in evidenza da Lacan e in parte ridefinito da Butler. Su questo J. Lacan, *II Seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994 e J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000, p. 66. Per una trattazione articolata del rapporto di Hegel con la sorella e in generale con le donne, si veda F. Iannelli, *Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A Tribute to Dieter Henrich's Konstellationsforschung*, in OF, pp. 239-255.

legati dallo stesso sangue e per questo non interviene il desiderio a rendere il rapporto inquieto e diseguale, essi sono ὄμμαος, perché condividono il sangue della stessa madre e dello stesso padre³⁸. Nella relazione sorella-fratello viene pertanto superata la frattura tra desiderio ed eticità che produce la diseguaglianza tra il maschio e la femmina:

ma il fratello è alla sorella la quieta, eguale essenza in generale; il riconoscimento (*Anerkennung*) di essa è in lui puro e scevro da rapporto naturale; l'indifferenza della singolarità e l'accidentalità etica di essa medesima non son quindi presenti in questa relazione; anzi qui può affermare il suo diritto di momento del *singolo Sé* riconoscente e riconosciuto, dacché esso è congiunto con l'equilibrio del sangue e col rapporto privo di appetito. Perciò la perdita del fratello è insostituibile per la sorella, e il suo dovere verso di lui è quello supremo³⁹.

Poiché non c'è nessuna mescolanza di elementi esterni (né l'estraneità biologica, né la separazione introdotta dal desiderio rispetto al legame etico), ognuno dei fratelli riconosce e viene riconosciuto. La relazione tra fratello e sorella è una relazione tra maschio e femmina ma differentemente da essa non si basa su una forma di riconoscimento intesa come separazione, distinzione, diversità. È, come scrive Jagentowicz, «una relazione di identità nella differenza», che trascende l'indifferenza o il carattere della contingenza etica della relazione marito-moglie⁴⁰.

L'unica via offerta alla donna per ottenere il proprio riconoscimento in questa dimensione etica è pertanto il fratello⁴¹.

³⁸ Si veda E. Caramelli, *Antigone and the Phenomenology of Spirit Between Literary Source (vv. 925–928) and Philosophical Reading*, in OF, pp. 293–303, here pp. 296–297. Come nota Caramelli, la logica che determina la costituzione etica di Antigone è quella dello stesso, espressa nella pretesa dell'eroina di fare tutto da sola. Su questo si ricordi anche lo studio di Nicole Loraux. Si veda N. Loraux, *La main d'Antigone*, in «Metis», n. 1, 2, 1986, pp. 165–196, qui p. 170. A tal proposito nota Caramelli: «What is paradoxical is that, while obviously wanting to break free from the curse of the Labdacids – the inexorable logic of the same – on which, except a few words from Ismene, Antigone places the veil of silence and oblivion, she is fatally, once again, αὐτόνομος and αὐτόγνωτος, up to the extreme of self-destruction. Therefore, as regards the treatment of immediate ethics, Antigone gives an exemplary account of how ancient subjectivity, characterized by unilateral *pathos*, was not equipped to accept otherness in itself and therefore did not know how to cope with contradiction», Caramelli, *Antigone and the Phenomenology of Spirit* cit., p. 297. Questa autoreferenzialità rimetterebbe nelle mani di Antigone il senso del suo misconoscimento.

³⁹ FdS, p. 17.

⁴⁰ Si veda P. Jagentowicz Mills, *Hegel's Antigone*, in FI, p. 63.

⁴¹ Hegel conserva la sua comprensione della purezza etica della relazione fratello-sorella nella *Filosofia della storia* dove descrive Apollo come *puro* proprio perché non ha moglie ma solo la sorella Artemide.

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

In questa prospettiva, si può capire meglio perché Antigone venga profondamente devastata dalla morte del fratello.

Come tuttavia molte interpreti femministe hanno mostrato, questa forma di riconoscimento della donna resta insufficiente innanzitutto per assenza di reciprocità: mentre il fratello può usare la sorella come *specchio vivente*, per guardarsi attraverso di lei, la sorella non trova in lui nessuna immagine che le permetta di accedere all'universalità⁴². Il riconoscimento di Antigone è reso possibile dal fatto che è in grado di identificarsi, o vedersi riflessa, nel valore di Polinice, ma non nel suo proprio. Inoltre, il rapporto tra i due avviene quando il fratello è ancora in famiglia, quindi, quando è ancora un uomo *in potenza*, e dunque la possibilità che ha di riconoscere la sorella è anch'essa potenziale. Del resto, mentre, come mostra Antigone, l'obbligo di seppellire il fratello e di onorarne la memoria resta affidato alla donna, in quanto custode del diritto della famiglia, non vale lo stesso per l'uomo che lascia la sua famiglia d'origine per non farvi più ritorno. E, viene poi da chiedersi, cosa accade a una donna senza fratello? Il riconoscimento espresso da questo rapporto è contingente e occasionale e in quanto tale non può strutturare la coscienza del femminile.

I limiti della lettura hegeliana dell'*Antigone* su questo punto sono evidenti. Eppure, sebbene non declinati direttamente in termini di emancipazione di genere, Hegel appare consapevole dell'insufficienza di questo modello etico che è appunto destinato a crollare e proprio per mano di Antigone: dal momento che la *polis* non la riconosce nella sua individualità, ella la distrugge⁴³. Per riprendere le note parole hegeliane: la comunità

produce in ciò che opprime e che le è in parti tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il femminile, eterna ironia della comunità, cambia co' suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia⁴⁴.

Ironicamente, in questo gioco tra riconoscimento e misconoscimento, è proprio quest'ultimo a indurre Antigone a uscire dalla sfera della famiglia e ad agire nel mondo pubblico, trasformando il suo ge-

⁴² Si veda L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1993, pp. 116-118.

⁴³ Si veda P. Jagentowicz Mills, *Hegel's Antigone*, in FI, p. 67.

⁴⁴ FdS, p. 34.

sto da privato a politico⁴⁵. L'*agency* di Antigone determina l'abbandono della statica sfera dell'essere, a cui naturalmente la donna è consegnata, per passare all'atto dinamico del fare. Così Antigone, nel vivere la sua tragedia genera la propria norma e, nel caricare su se stessa l'inevitabile colpa dell'azione, va oltre Edipo commettendo un crimine di cui è pienamente consapevole⁴⁶. Nella tragedia Hegel sembra cogliere il potenziale emancipativo e autoaffermativo di questa azione. Non è un caso perciò che trascuri la figura della sorella Ismene, che, reclamando la sua condizione femminile, si rifiuta di agire e con questo nega la sua dimensione morale, ancorandosi alla natura e al tempo stesso consegnandosi a una immobilità astorica. Ed è per questa ragione che al pari del rapporto di un servo con un altro, Antigone non può trovare riconoscimento nella sorella. Sebbene essa tenti di superare la paura iniziale e offra ad Antigone l'opportunità di condividere la responsabilità dell'atto che essa ha compiuto, l'eroina rifiuta, considerando se stessa come l'unica responsabile di quanto avvenuto. Anche Creonte rifiuta di attribuire una corresponsabilità a Ismene, quello che conta è l'azione concreta, è l'operare effettivo e non la parola. Ismene resta piegata su di sé, passiva rispetto all'azione di Antigone. Mentre è l'*agency* a rendere Antigone capace di essere riconosciuta.

4. *Disobbedire*

A partire da questa rilettura dell'*Antigone*, condotta sulla base delle interpretazioni femministe successive, possiamo individuare nell'atto di Antigone un modello di riconoscimento alternativo a quello sviluppato nella figura servo-signore, che può rivelare un potenziale particolarmente prezioso nei rapporti asimmetrici.

Antigone pretende un riconoscimento che non passa attraverso la lotta per la vita e per la morte ma si serve di un atto di disobbedien-

⁴⁵ Si veda J. B. Elshtain, *Moral Woman and Immoral Man: A Consideration of the Public-Private Split and Its Political Ramifications*, in «Politics and Society», n. 4, 4, 1974, pp. 453-73. Come scrive Jagentowicz Mills, «Through the conscious risk of life in the sphere of the polis, Antigone transcends the limitations of womanhood set down by Hegel», P. Jagentowicz Mills, *Hegel's Antigone*, in FI, p. 73.

⁴⁶ «It is an act of self-possession even before it is an acceptance of destiny», G. Steiner, *Antigones. How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought*, Yale University Press, New Haven and London 1996, p. 35.

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

za⁴⁷, un atto di responsabilità che esemplifica anche il passaggio dalla dimensione primo-naturale a quella etica.

Tale modello che è servito a interpretare negli anni Settanta le possibili forme di emancipazione del femminile, oggi può essere applicato anche ai nuovi diritti. Il problema che si pone Antigone infatti è come far valere un diritto non ancora riconosciuto.

Se applichiamo lo schema di Antigone al caso dei migranti⁴⁸, si comprende ad esempio, come la loro azione di «cittadini illegali»⁴⁹ o di «cittadini non autorizzati»⁵⁰, possa servire ad affermare senza mediazioni, proprio come Antigone, l'appartenenza alla comunità etica⁵¹. Essi pretendono che sia riconosciuto il loro diritto alla vita e alla dignità, esercitando un diritto eterno contro il diritto positivo, introducendo un potenziale dinamico ed emancipativo in un quadro che sembra immobile. Come si legge nella *Fenomenologia*, «il fatto consiste nel muovere l'immoto e nel produrre ciò che da prima è soltanto racchiuso nella possibilità, collegando quindi l'inconscio col conscio, il non-essente con l'essere. In questa verità vien dunque alla luce del sole il fatto»⁵². Nel compiere l'atto ciò che è etico diventa effettivo, e quel delitto rivela la sua necessità.

⁴⁷ Sulla rilevanza dell'Antigone nel riconoscimento dei diritti umani, si veda F. Iannelli, *Wenn der Feind auch der Bruder ist: die unschuldige Schuld von Hegels Antigone*, in «Scientia Poetica», n. 13, 2009, pp. 120-134; A. Siani, *Unvollkommene Gerechtigkeit. Hegel, Antigone und die Menschenrechte*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di Th. Oehl e A. Kok, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 191-212. E sulla ricezione della tragedia si veda S. Fornaro, *Il disordine di Antigone*, in C. Cao, A. Cinquegrani, E. Sbrojavacca e V. Tabaglio, *Maschere del tragico*, in «Between», VII, n. 14, 2017, <http://www.between-journal.it/>, qui pp. 14-15. Si veda anche H.-T. Lehmann, *Erschütterte Ordnung – Das Modell Antigone*, in *Das politische Schreiben*, Theater der Zeit, Berlin 2002, pp. 28-43.

⁴⁸ Questo modello assume oggi una forma molto precisa nelle proposte di pensatori come Étienne Balibar o Engin Isin che nell'analizzare il disconoscimento dei diritti dei migranti, propongono l'idea di una «cittadinanza insorgente» e di una «cittadinanza attivistica», «atti di cittadinanza», che «inevitabilmente implicano una rottura con gli habitus». In questi casi i/le migranti rivendicano ed esercitano direttamente, a prescindere dal loro status giuridico, i propri diritti. Si veda E. Balibar, *At the Borders of Citizenship: A Democracy in Translation?*, in «European Journal of Social Theory», v. 13, n. 3, 2010, pp. 315-322; E.F. Isin, *Theorizing acts of citizenship*, in *Acts of Citizenship*, a cura di E.F. Isin e G.M. Nielsen, Palgrave Macmillan, London 2008, pp. 15-43, qui p. 18.

⁴⁹ E. Rigo, *Citizenship at Europe's Borders: Some Reflections on the Post-colonial Condition of Europe in the Context of EU Enlargement*, in «Citizenship Studies», n. 9, 1, 2005, pp. 3-22.

⁵⁰ S. Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton 2006, pp. 294-296.

⁵¹ Si veda l'idea degli atti performativi secondo Butler in J. Butler, G.C. Spivak, *Who Sings the Nation-state?: Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, Calcutta 2007.

⁵² FdS, p. 28.

Antigone sceglie di agire rompendo i diritti delimitati dallo *jus* ponendo con il suo gesto l'esigenza di nuovi bisogni e nuovi diritti, che la società ancora non accetta né riconosce. In questo senso la sua azione avanza l'esigenza di una trasformazione sociale che non si riferisce a criteri ed entità astratte ma che si applica alle vite, e a partire da esse dà origine a nuove unità di riconoscimento sociale⁵³.

Ogni rottura della legge del giorno diventa così una ferita, un delitto necessario nel processo di riconoscimento: «Soffrendo riconoscimento (*Anerkennen*) di aver mancato»⁵⁴, chiosa Hegel traducendo alcuni versi della tragedia sofoclea.

Si può così comprendere come in *Antigone* non si metta in scena solo il confronto tra l'*oikos* e la *polis*, ma le istanze di tutti coloro che da una condizione di asimmetria e di subalternità rivendicano riconoscimento e chiamano a un atto di responsabilità. Quello di Antigone non è un agire che minaccia l'ordine etico-sociale, ma una richiesta di riconoscimento. Tale modello di riconoscimento non è consensuale, ma nemmeno violento, esso passa per un urto, per un atto di negazione e di disobbedienza che avanza una pretesa di universalità capace di confrontarsi con le diverse forze che si scontrano in vista di un ripensamento dell'ordine etico⁵⁵.

Abstract

La lotta per il riconoscimento è una delle figure più note della filosofia hegeliana. Declinata in forme e modi differenti, nel corso dell'ultimo secolo diverse letture ne hanno mostrato i limiti, mettendo in evidenza le patologie che possono legarsi ad essa. Analizzando tre relazioni in cui tale patologia è evidente: antisemita-ebreo; colonizzatore-colonizzato; maschio-femmina, il saggio cerca di mettere a fuoco la

⁵³ Si veda N. Sánchez Madrid, *Giving an Account of Precarious Life and Vulnerability Antigone's Wisdom after Hegel*, in OF, pp. 151-162, qui pp. 159-160.

⁵⁴ FdS, p. 29. Si tratta della traduzione, presumibilmente fatta da Hegel, del verso 926 («παθόντες ἂν συγγνοίμεν ἡμαρτηκότες») dell'*Antigone*: «Weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt», G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 255. Sulle differenti interpretazioni di questa lettura hegeliana di Sofocle, si veda C. Ferrini, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone*, in *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi*, a cura di L. M. Napolitano Valditara, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2002, pp. 179-243, in part. pp. 185-186.

⁵⁵ Argomenta su questo punto in modo molto convincente Sánchez Madrid, *Giving an Account of Precarious Life* cit., p. 160.

— Stefania Achella, Patologie del riconoscimento e forme di responsabilità —

possibilità di individuare una forma di riconoscimento che, pur muovendo da una iniziale asimmetria, riesca a superarla. Questa soluzione viene individuata, con il supporto delle interpretazioni femministe, non più nella dialettica servo-signore ma nella rilettura dell'*Antigone* proposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*.

The struggle for recognition is one of the best known figures in the Hegelian philosophy. Declined in different forms and ways, over the last century various readings have shown its limits, highlighting the pathologies that can be linked to the recognition process. By analysing three forms in which this pathology is evident: antisemite-Jew; colonist-colonised; male-female, the essay attempts to focus on the possibility of identifying a form of recognition that, starting from an initial asymmetry, manages to overcome discrimination. This solution is traced, with the support of feminist interpretations, no longer in the lord-bondsman dialectic but in the reinterpretation of Antigone proposed by Hegel in the Phenomenology of the Spirit.

Parole chiave: misconoscimento, disobbedienza, Antigone, Hegel, Fanon, Sartre.

Keywords: misrecognition, disobedience, Antigone, Hegel, Fanon, Sartre.