

HEGEL E LA DISPUTA SUGLI UNIVERSALI. UNIVERSALISMO STRATEGICO E POLITICHE DELL'EMANCIPAZIONE

di Jamila M.H. Mascat*

Abstract. *This essay revisits Hegel's concept of universality with a focus on its political implications. Drawing on Étienne Balibar, it argues that struggles for the liberation of the masses and minorities, while rooted in specific contexts and therefore particular, can only be articulated sub specie universalitatis. Through an analysis of distinct instantiations of the universal within Hegel's corpus – particularly his critique of abstract universality in the essay on Natural Law and in the Phenomenology of Spirit, and his formulation of concrete universality in the Science of Logic – the essay seeks to identify the configuration of universality most suited to capture the dialectics of a radical politics of emancipation. This is understood as a partisan politics that, while advocating for a particular cause, simultaneously aspires to universality by aiming to transcend its own partiality.*

Keywords. *Hegel; Concrete Universality; Abstract Universality; Emancipation; Partisanship*

Da Hegel a Donna Haraway, attraverso Marx, Fanon, le *standpoint epistemologies*, le politiche del posizionamento, il femminismo nero, la *critical philosophy of race* e il pensiero anti-, post- e decoloniale, si può rintracciare una traiettoria critica, assolutamente eterogenea e non lineare, che si è prodigata per oltre un secolo con ragione e passione politica a smascherare la presunta universalità degli universalismi parторiti dalla modernità occidentale, dimostrando di volta in volta come dietro significanti universali si celassero in realtà le imposture di soggetti e contenuti del tutto particolari. Così la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791) di Olympe de Gouges rivela lo pseudouniversalismo della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, mentre Marx nel suo saggio *Sulla questione ebraica* (1843) coglieva la finzione universalista

* Universiteit Utrecht

dell'emancipazione politica del *citoyen* e denunciava il carattere borghese dello Stato politico fintamente universale.

Al tempo stesso, la storia delle lotte per l'emancipazione, di tutti tempi e in ogni luogo, mostra come la particolarizzazione dell'universale, ovvero la mobilitazione di principi, concetti e istanze a vocazione universale contro gli universali dominanti condotta da soggetti inevitabilmente particolari e partigiani, abbia consentito fruttuose esperienze di appropriazione e risignificazione dell'universalità¹.

Pensiamo alla classe operaia in Marx, classe parziale eppure universale, a cui, sulla base della sua peculiare collocazione all'interno dei rapporti di produzione capitalistici, viene conferita la facoltà di liberare la società tutta intera dal giogo dello sfruttamento del capitale. Oppure pensiamo alle pagine dei *I dannati della terra* in cui Frantz Fanon fa appello ad un «nuovo umanesimo» predicato sull'eliminazione dei regimi coloniali e delle gerarchie disumane della razza². O ancora al manifesto femminista del Combahee River Collective del 1977 in cui la condizione subalterna di un gruppo particolare (le donne nere lesbiche delle classi meno abbienti) assurge a sito privilegiato per perseguire «un preciso compito rivoluzionario», la causa della liberazione di tutti gli oppressi e gli sfruttati:

potremmo usare la nostra posizione in fondo alla scala per fare un salto completo nell'azione rivoluzionaria. Se le donne nere fossero libere, significherebbe che chiunque altro dovrebbe essere libero, dato che la nostra libertà richiederebbe la distruzione di tutti i sistemi di oppressione³.

¹ In questo senso si può rispondere negativamente alla domanda formulata da Homi Bhabha nella sua *Hegel Lecture* del 2010 intitolata *Our Neighbours, Ourselves: Contemporary Reflections on Survival*: «Does the immanent, timeworn value of universality have to be renounced in order to accommodate the alternate perspectives of 'democratic iterations' – 'the side-by-side', 'the same and the other'?» (H. Bhabha, *Our Neighbours, Ourselves: Contemporary Reflections on Survival*, a cura di E. Cancik-Kirschbaum et al., Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2011, p. 4, corsivo mio).

² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 234. Cfr. anche J.M.H. Mascat, *Fanon, Marx e le comunità immaginate*, «Quaderni materialisti», XXI, pp. 115-128.

³ Combahee River Collective, *A Black Feminist Statement*, in *All the Women Are White, All the Blacks Are Men: But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, a cura di A. Hull, P. Bell Scott e B. Smith, New York, Feminist Press, 1982, p. 18.

Mentre la demistificazione dei falsi universalismi vanta una lunga tradizione nell'ambito della teoria critica contemporanea, più recente è l'interesse che la filosofia politica ha sviluppato nei confronti dell'universale, nel tentativo di valorizzare il portato politico veicolato da tale concetto⁴. All'interno di questo campo intellettuale variegato, che consta in realtà di prospettive diverse e perfino antagoniste, si contende sui significati e sugli usi dell'universale a partire, nondimeno, dalla convinzione che il dispositivo dell'universalizzazione costituisca un elemento ineludibile per qualsivoglia strategia dell'emancipazione.

Questo saggio condivide l'idea che una nuova *querelle* sugli universali meriti di essere ridisputata al fine di riscattare il paradigma dell'universalità dalla destituzione a cui è stato condannato dal pensiero critico postmoderno; e parte dalla premessa che le rivoluzioni, le rivolte, le ribellioni e le lotte per la liberazione delle masse e delle minoranze non possano che declinarsi, parafrasando Étienne Balibar, *sub specie universitatis*⁵.

Nelle pagine che seguono si tenterà di rivisitare brevemente la critica hegeliana degli universali astratti, nonché l'articolazione hegeliana dell'universale concreto, allo scopo di individuare la configurazione dell'universale più adeguata a definire l'orizzonte di una politica radicale dell'emancipazione, politica della parte e perciò partigiana paradossalmente destinata a sopprimere la propria stessa parzialità. Analizzando diverse istanze di dispiegamento dell'universale

⁴ Numerosi i contributi recenti, tra cui possono essere annoverati: J. Butler, E. Laclau e S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000; A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 2015; É. Balibar, *Des Universels*, Paris, Éditions Galilée, 2016; C. Arruzza, *Capitalism and the Conflict over Universality*, «Philosophy Today», LXI (4), 2017, pp. 847-861; M. Tomba, *Insurgent Universalities. An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2019; A. Sekyi-Otu, *Left Universalism: African-centric Essays*, London-New York, Routledge, 2019; P. Hountondji, *African Philosophy as Critical Universalism*, a cura di F. Dübgen e S. Skupien, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2019; S.B. Diagne e J.-L. Amselle, *In Search of Africa(s): Universalism and Decolonial Thought*, Hoboken, N.J., Wiley, 2020.

⁵ É. Balibar, *Sub specie universitatis*, «Topoi», XXV, 2006, pp. 3-16.

all'opera nel corpus hegeliano, e in particolare nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) e nella *Scienza della logica* (1816), questo articolo scommette sulla possibilità che la dialettica dell'universale in Hegel possa contribuire alla fondazione teorica di un soggetto politico radicale e partigiano.

1. *Perché ancora l'universale?*

Preliminarmente, qualche parola merita di essere spesa sulle motivazioni relative alla scelta di rivisitare e rivalorizzare il concetto dell'universale. Una prima ragione risulta dalla constatazione, già richiamata poco sopra, che l'universale sia la forma ineludibile adottata storicamente da qualsivoglia lotta di emancipazione contro l'oppressione. Benché mobilitate per conto di una parte, da una prospettiva quindi particolare, le rivendicazioni avanzate in nome dell'emancipazione fanno appello alla validità universale di principi e diritti presupposti come universalmente riconoscibili. Non importa se tali principi e diritti siano davvero universali ovvero universalmente condivisi – l'uguaglianza può di fatto non essere considerato un valore assoluto, e lo stesso dicasi per la libertà o perfino per la salvaguardia della vita umana e non-umana. Il punto essenziale è che la forma della locuzione che assumono finanche le lotte per i diritti delle minoranze è proprio la forma dell'universalità⁶, cosicché la rivendicazione dell'emancipazione di un gruppo particolare viene legittimata sulla base dell'universalizzabilità delle aspirazioni che essa veicola.

Il fatto che gli universalismi di tutti i tempi abbiano abusato degli universali, spesso invocati per fini tutt'altro che emancipatori, non impedisce che altri universali, o perfino i medesimi, vengano impiegati proprio per combattere le storture di quegli universalismi abusivi nel corso di un'incessante battaglia delle idee e delle ideologie.

Joan W. Scott, ad esempio, ha mostrato che il paradosso originario del femminismo deriva proprio dalla duplice strategia adottata dalle donne nella lotta contro la dominazione patriarcale, facendo

⁶ Si veda Id., *Ambiguous Universality*, «differences. A Journal of Feminist Cultural Studies», VII (1), 1995, pp. 48-74.

appello, da un lato, alla *differenza* del soggetto sociale «donna», e dall'altro all'*uguaglianza* di tutti gli esseri umani contro la stigmatizzazione patriarcale della differenza che relega le donne all'inferiorità⁷. E si potrebbe a questo proposito sottolineare un ulteriore paradosso nella storia del movimento femminista, ovvero la maniera in cui lo stesso universale *donna* sia stato progressivamente e ripetutamente 'provincializzato' e cioè ricondotto al suo status di parzialità e contestato in nome di tutte le differenze che proprio da quel significante pseudo-universale venivano rese invisibili e dunque, a loro volta, oppresse, e in nome di un ideale di giustizia più inclusivo e quindi universalizzabile.

Si palesa così una caratteristica fondamentale della forma dell'universale, e cioè la sua ambivalenza. Pur esprimendo una pretesa d'assolutezza – quella implicita nell'etimologia della *reductio ad unum* – l'universale si presta di fatto ad infinite reiterazioni e moltiplicazioni all'interno dell'arena politica dando luogo alla possibilità di rovesciamenti e contro-interpellazioni molteplici. Ed è precisamente ciò che consente di parlare degli universali al plurale in un senso non contraddittorio.

Come ha sottolineato Étienne Balibar, infatti, l'universalismo *non fa semplicemente ciò che dice né dice ciò che fa*⁸. In altre parole, l'universalismo può rivelarsi meno universale di quanto non dichiari e più parziale di quanto non appaia. Ma questo scarto tra il dire e il fare, e tra l'essere e l'apparire è proprio ciò che rende la forma dell'universale particolarmente adeguata al campo polemico della sfera politica in cui la lotta per l'egemonia si combatte sempre tra prospettive ideologiche opposte o rivali che tentano ciascuna di legittimarsi mobilitando la grammatica dell'universalità.

In aggiunta a questa prima constatazione fattuale circa l'impre-scindibilità degli universali per le politiche dell'emancipazione, si aggiunge una motivazione complementare, più specifica e puntuale: la

⁷ Cfr. J.W. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.

⁸ Si veda a tal proposito É. Balibar, *On Universalism*. In *Debate With Alain Badiou*, «transversal.at», 2007, <https://transversal.at/transversal/0607/balibar/en> (data ultima consultazione: 18/12/2024).

necessità di contrastare l'*individualismo possessivo* che sembra essersi radicato nella teoria, nel lessico e nella pratica dei movimenti per l'emancipazione nel corso degli ultimi decenni. Un argomento di questo tipo fa eco alla diagnosi proposta da Enzo Traverso nell'incipit del volume *La tirannide dell'Io* (2022)⁹. Traverso lamenta l'implosione nella storiografia recente di un individualismo metodologico apparentemente apolitico che, in realtà, ben si presta ad essere interpretato come il riflesso dell'imperativo neoliberale a privatizzare qualunque cosa, inclusa la storia¹⁰. Eppure, la circolazione di linguaggi privati e lessici personalistici intrisi di affettività a giustificazione (e perciò a fondamento) di rivendicazioni politiche non è un fenomeno del tutto alieno al panorama dei movimenti contemporanei per l'emancipazione. Wendy Brown in *States of Injury* (1995) auspicava che il linguaggio dell'emancipazione potesse disfarsi della tentazione neoliberale di concepire la politica come l'espressione di un mero riflesso identitario o personale per ritessere il filo della costituzione di soggetti politici collettivi e plurali:

E se cercassimo di soppiantare il linguaggio dell'«io sono» – con il suo ripiegamento difensivo sull'identità, la sua insistenza sulla fissità della propria posizione, l'equazione che stabilisce tra posizionamento sociale e morale – con il linguaggio dell'«io voglio questo *per noi*»? (Si tratta di un «io voglio» che si distingue dall'espressione liberale di un interesse personale grazie alla prefigurazione di un bene politico e collettivo come suo desiderio)¹¹.

Più recentemente, Jack Halberstam in un breve articolo intitolato *You Are Triggering Me! The Neo-Liberal Rhetoric of Harm, Danger, and Trauma* (2014) rifletteva sui limiti di una «politica delle parti lese» (*politics of the aggrieved*) che nel corso degli anni 2000 ha trovato terreno fertile tra i movimenti femministi, queer, trans, antirazzisti e decoloniali, sottolineando come di questo passo

⁹ E. Traverso, *Singular Pasts: The 'I' in Historiography*, New York, Columbia University Press, 2022.

¹⁰ Ivi, p. 2.

¹¹ W. Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995, p. 75 (trad. e corsivo miei).

«la retorica neoliberale del dolore individuale» abbia contribuito ad oscurare le cause sistemiche delle ingiustizie sociali per rifluire nella «psicologizzazione della differenza politica» e nella singolarizzazione degli effetti della dominazione¹². Ciò testimonia di un mutamento di paradigma significativo rispetto alle pratiche della rivendicazione coniugate al modo dell'universale.

Una genealogia concettuale un po' sommaria ci consente di riconsiderare come dapprima, negli anni Sessanta e Settanta, il lessico della *differenza* sia intervenuto a incrinare la gabbia dell'universale astratto, e come poi successivamente la carica ideologica dell'ingiunzione neoliberale a coltivare intensamente il proprio e l'individuo a scapito del collettivo abbia condotto nel campo delle politiche dell'emancipazione alla diffusione di attitudini sempre più marcatamente rivolte alla *singolarizzazione* e alla personalizzazione dell'enunciazione politica.

In altri termini, si potrebbe dire che, se dagli anni Sessanta in poi la rivendicazione della differenza è stata il cavallo di battaglia delle minoranze su fronti molto diversi – dai tanti versanti della critica radicale impegnati a destituire i cardini dell'ordine simbolico e sociale dominante, alle lotte per il riconoscimento del diritto alla diversità qualsiasi essa fosse – già negli anni Ottanta la proliferazione delle differenze cominciava a complicare teoricamente e praticamente la possibilità stessa della definizione del soggetto politico femminista.

Scriveva Audre Lorde in *Zamy. A New Spelling of My Name* (1982):

Essere donne insieme non era abbastanza. Eravamo diverse. Essere ragazze lesbiche insieme non era abbastanza. Eravamo diverse. Essere nere insieme non era abbastanza. Eravamo diverse. Essere donne nere insieme non era abbastanza. Eravamo diverse. Essere lesbiche nere non era abbastanza. Eravamo diverse¹³.

¹² J. Halberstam, *You Are Triggering Me! The Neo-Liberal Rhetoric of Harm, Danger, and Trauma*, «Bully Bloggers», 2014, <https://bullybloggers.wordpress.com/2014/07/05/you-are-triggering-me-the-neo-liberal-rhetoric-of-harm-danger-and-trauma/> (data ultima consultazione: 18/12/2024).

¹³ A. Lorde, *Zamy. A New Spelling of My Name*, Toronto, Crossing Press, 1982, p. 226 (trad. mia).

Perciò, nonostante l'elemento della differenza abbia costituito e costituisca tuttora uno strumento imprescindibile nelle lotte contro la dominazione, la politica femminista già intorno alla metà anni Ottanta si è trovata costretta a confrontarsi criticamente con la difficoltà di ricomporre collettivamente il *differire* di una pluralità sconfinata di identità ed esperienze singolari ed eterogenee. In altre parole, può l'elemento intrinsecamente differente della differenza consentire quel movimento *e pluribus unum* che pare essere un requisito necessario per l'aggregazione del soggetto politico?

Ricalcando la distinzione sviluppata da Peter Hallward in *Absolutely Postcolonial* (2002) tra il concetto relazionale dello *specifico* e il concetto antirelazionale del *singolare* (quest'ultimo a suo avviso dominante nel campo della teoria e letteratura postcoloniale)¹⁴, si potrebbe distinguere analogamente tra i dispositivi non equivalenti della *differenza* e della *singularità*. Di per sé la semantica del differire e delle differenze, in quanto semantica della relazione, non pregiudica, infatti, la costituzione di soggetti politici eterogenei e plurali, pur illuminando la tensione intrinseca tra le spinte centripete del collettivo e le spinte centrifughe del differente. D'altro canto, invece, il parossismo della singularità, ovvero la singolarizzazione delle differenze che finisce per connotare queste ultime all'insegna dell'opacità e dell'incommensurabilità rendendole perciò irrelate e disperse, rappresenta un ostacolo teorico-pratico di non poco conto.

Questa ipertrofia del singolare, già aspramente criticata da Hegel in più occasioni attraverso i suoi scritti, viene annoverata tra le tante forme psichiche, epistemiche, estetiche e politiche attraverso cui, secondo Anne Kornbluh, si declina la logica culturale del capitalismo ultratardivo (*too late capitalism*) contemporaneo, *lo stile dell'immediatezza*¹⁵. Su questa scia, i linguaggi privati invalsi nell'ambito della politica radicale dell'emancipazione – un contrappasso immeritato dello slogan femminista «il personale è politico» – possono essere interpretati precisamente come un riflesso sociale della dominante tardocapitalistica dell'immediatezza, contrassegnata dall'irrimediabile

¹⁴ P. Hallward, *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

¹⁵ A. Kornbluh, *Immediacy, or The Style of Too Late Capitalism*, London, Verso, 2024.

assenza di mediazioni in grado di destrutturare, tra le altre cose, il personalismo esasperato del nostro tempo. La forma dell'universale concreto à la *Hegel* può fornire allora un antidoto concettuale per contrastare e correggere l'*immediatezza* del soggettivismo neoliberale ripristinando i meccanismi della *mediazione*. E proprio la necessità di un simile antidoto costituisce la seconda buona ragione per riaprire la *querelle* sugli universali.

2. *L'universale in Hegel*

A consolidare la pessima e non del tutto ingiustificata reputazione dell'universale hegeliano ha contribuito *entre autres* T.W. Adorno, che nell'Excursus su Hegel della sua *Dialettica negativa* (1966) compiangeva «l'utopia del particolare, sotterrato sotto l'universalità»¹⁶. Il non-identico, ovvero il particolare, è per Adorno, la vittima emblematica del sistema hegeliano, ciò che Hegel avrebbe sacrificato sull'altare dell'identità, costringendo di conseguenza l'Assoluto ad un'immobile e omogenea corrispondenza con se stesso. Così, nel corso della seconda metà del Novecento e fino ad oggi, all'universale (hegeliano e non), sono stati rimproverati due distinti benché correlati peccati capitali: da un lato la *falsità* (ovvero l'impostura della parte che si arroga il diritto di presentarsi come il tutto) e dall'altro l'*astrattezza* (ovvero la violenza dell'universale vuoto, e perciò cieco alle differenze). Entrambi questi vizi di forma attribuiti all'universale non sono soltanto di carattere epistemico, ma producono sostanziose ricadute politiche. Vale la pena notare, tuttavia, che proprio a Hegel, in realtà già al giovane Hegel, non erano sfuggite le fallacie dell'universale derivate dai ragionamenti erronei dell'intelletto riflettente, ragione per la quale egli avrebbe avvertito la necessità di sviluppare una concezione dell'universalità concreta capace di superare i limiti delle *Reflexionsphilosophien*.

¹⁶ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966, p. 310; trad. it. A cura di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1971, p. 285. Per una critica dell'interpretazione di Adorno, si veda J.M.H. Mascot, *Rage Against the Machine: Adorno, Hegel, and Absolute Mastery*, «Problemi International», LXI (6), 2022, pp. 397-420.

Senza poter produrre in questa sede una ricognizione esaustiva delle figurazioni dell'universale in Hegel, è possibile in ogni caso sintetizzarne sommariamente alcuni tratti principali, distinguendo in primo luogo l'universale *concreto* da quello *astratto*. Quest'ultimo, come si diceva, è fin dagli inizi un bersaglio della critica hegeliana. Astratto, inoltre, è per Hegel tanto l'*universale vuoto* quanto lo *pseudo-universale* parziale, che risulta dal procedimento per cui un contenuto particolare si auto-conferisce, illegittimamente, validità universale.

Da un lato abbiamo quindi l'universale generale e perciò generico, come nel caso dell'*universalità astratta* (*abstrakte Allgemeinheit*) che l'intelletto riflettente attribuisce al Concetto.

Come si legge nella prima aggiunta al §163 dell'*Enciclopedia*:

Quando si parla del concetto di solito si ha come punto di riferimento soltanto l'universalità astratta, e il concetto viene allora definito usualmente come una rappresentazione universale. Si parla così del concetto di colore, di pianta, di animale ecc., e questi concetti devono nascere scartando gli aspetti particolari che distinguono i diversi colori, le diverse piante, i diversi animali e conservando invece ciò che hanno in comune. Questo è il modo d'intendere il concetto proprio dell'intelletto, ed il sentimento ha ragione quando definisce tali concetti vacui e vuoti, semplici schemi e ombre. Ma l'universale del concetto non è semplicemente qualcosa di comune di fronte al quale il particolare ha una sua propria consistenza per sé, ma piuttosto ciò che particularizza (specifica) se stesso e nel suo altro permane in limpida chiarezza presso di sé¹⁷.

Hegel sottolinea qui la vuotezza di tale astratta universalità priva di riempimento a cui contrappone, invece, un universale *concreto* in grado di particolarizzarsi e di specificarsi, ovvero capace di fare esperienza del contenuto e dell'alterità.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke*, Bd. 8, a cura di E. Moldenauer e K.M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, §163, Zusatz 1, pp. 311-312; trad. it. a cura di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino, UTET, 1981, vol. I, p. 383.

Sul piano politico, la «libertà assoluta» implementata dal Terrore giacobino, che incontriamo nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*, rappresenta certamente la manifestazione storica più distruttiva dell'universalità vuota e astratta: «In questa libertà assoluta si cancellano quindi tutti gli stati sociali, che sono le essenze spirituali nelle quali l'intero si organizza; la coscienza singola [...] ha tolto le sue barriere; il suo fine è il fine universale; il suo linguaggio è la legge universale, la sua opera l'opera universale»¹⁸. Il singolo nella sua particolarità appare in questa sede come necessariamente nemico dell'universale, per cui «l'opposizione consiste dunque solo nella differenza tra coscienza *singola* e quella *universale*»¹⁹. La «libertà assoluta», che con la Rivoluzione francese ascende sul trono del mondo, non si dota di nessun contenuto particolare ed elimina ogni determinatezza che rischi di intaccare la purezza della sua universalità. Di conseguenza, però, la libertà assoluta non è in grado di produrre nulla di positivo e può soltanto annientare, poiché – osserva Hegel – «ad essa resta soltanto l'*operare negativo*». Tale libertà è «*la furia del dileguare [die Furie des Verschwindens]*»²⁰. Hegel esprime una condanna senz'appello di questa terribile deriva dell'universale astratto:

L'unica opera ed operazione della libertà universale è perciò la *morte*, e più propriamente una *morte* che non ha alcun interno ambito né riempimento; infatti, ciò che viene negato è il punto, privo di riempimento, del *Sé* assolutamente libero; questa morte è dunque la più fredda e più piatta morte senza altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua²¹.

¹⁸ Id., *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *GW*, Bd. 9, F. Meiner, Hamburg, 1980, p. 318; trad. it. a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, vol. 2, p. 127. Si veda J. Hyppolite, *Il significato della Rivoluzione francese nella Fenomenologia di Hegel*, in Id. *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, Bompiani, 1965, pp. 43-78. Cfr. anche il capitolo *Hegel: virtù e Terrore*, in R. Racinaro, *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Milano, Guerini, 1995, pp. 145 ss.; e F. Li Vigni, *Il concetto di astratto nel giudizio sulla Rivoluzione francese*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006.

¹⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 318; trad. it., p. 127.

²⁰ Ivi, p. 319; trad. it., p. 129.

²¹ Ivi, p. 320; trad. it., p. 130.

Ritornando alla logica, si può invece notare come un altro interessante contributo di Hegel alla critica dell'astrazione consista proprio nel mostrare che nessun universale puro sia mai veramente tale, nella misura in cui il procedimento di autodifferenziazione che è all'opera in ogni determinazione conduce perfino ciò che vi è di più astratto e indistinto ad articolarsi e perciò distinguersi. L'indeterminato, in altre parole, è suo malgrado anch'esso un determinato. Nella *Scienza della logica*, dopo aver preliminarmente discettato sulla necessità di cominciare da «*ciò che ci sta dinanzi*», Hegel considera la semplice immediatezza del *puro essere*, «senz'alcun'altra determinazione e riempimento» come il vero cominciamento astratto del dispiegamento logico: «ciò che costituisce il cominciamento, il cominciamento stesso, bisogna quindi prenderlo come tale che non si possa analizzare, bisogna prenderlo nella sua semplice, non riempita immediatezza, epperò *come essere*, come l'assolutamente vuoto»²². Tuttavia, Hegel nota in anticipo che anche «la semplice immediatezza è essa stessa un'espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza dal mediato» cosicché «cotesto *puro essere*, cotesto assoluto-immediato, è insieme anche *assolutamente mediato*»²³. L'essere indeterminato e immediato, formalmente libero da ogni determinazione e privo di ogni mediazione, si rivela perciò determinato proprio in virtù della sua indeterminatezza, che lo oppone alla determinazione di ciò che invece esibisce delle determinazioni. La prima mediazione che l'*essere* esperisce consiste precisamente nel suo scoprirsi *nulla*, cioè identico alla propria antitesi. Come si legge nel primo paragrafo della *Scienza della logica* dedicato all'essere:

Essere, puro essere – senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non

²² Id., *Wissenschaft der Logik I*, in *Werke*, Bd. 5, a cura di E. Moldenauer e K.M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 68, 75; trad. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 2004, vol 1, pp. 54, 61 (trad. mod.).

²³ Ivi, pp. 68, 72; trad. it., pp. 55, 58.

sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. – Nell'essere non v'è *nulla* da intuire, se qui si può parlar d'intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare. L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è *nulla*, né più né meno che *nulla*²⁴.

Hegel ne conclude che «*Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso*» e che la verità di entrambi consiste in questo tramutarsi dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere, ovvero nel loro reciproco divenire²⁵. Non solo l'essere è costretto a distinguersi dal nulla in cui immediatamente si identificava, ma è anche costretto a riconoscere il suo essere inseparabile dal nulla: il suo destino, afferma Hegel, consiste nello *svanire nel proprio opposto*. Il divenire – «movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza che si è in pari tempo immediatamente risolta» – emerge allora come l'impulso all'opera in tutto ciò che semplicemente è²⁶. Il divenire, continua Hegel, «è il dileguare dell'essere nel nulla, e del nulla nell'essere, e il dileguare in generale, dell'essere e del nulla; ma nello stesso tempo riposa sulla loro differenza»²⁷. Il divenire, in ultima istanza, *riposa* perciò su una distinzione che annulla l'indeterminatezza originaria dell'essere, testimoniando dell'impossibilità di qualsivoglia universalità assolutamente vuota e indistinta. Come scriverà Hegel più avanti, nella Dottrina del concetto, a proposito dell'universale astratto: «Già però anche l'astratto contien questo, che per ottenerlo occorre si tralascino altre determinazioni del concreto. Queste determinazioni, in quanto tali, sono in generale delle negazioni; in pari maniera poi il tralasciarle è un negare. Anche nell'astratto si presenta dunque la negazione della negazione»²⁸.

²⁴ Ivi, p. 82; trad. it., p. 70.

²⁵ Ivi, p. 83; trad. it., p. 71.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 113; trad. it., p. 99 (trad. modificata).

²⁸ Id., *Wissenschaft der Logik II*, in *Werke*, a cura di E. Moldenauer e K.M. Michel, Bd. 6, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, p. 275; trad. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 2004, vol. 2, p. 681. Hegel tuttavia precisa che:

Dell'universale della seconda specie, dell'universale falso, possiamo invece ricalcare un esempio calzante a partire dalla ricostruzione hegeliana del *cattivo infinito* a cui approda l'intelletto astratto contrapponendo il finito al suo opposto e costringendo in tal modo l'infinito nei limiti di un'infinita finitezza. Dell'infinito Hegel distingue tre determinazioni, di cui solo la terza coincide in effetti con la vera infinità concreta: dapprima l'infinito che «nella sua *semplice determinazione*, è l'affermativo come negazione del finito»; quindi l'infinito «*astratto e unilaterale*» che è in rapporto di alternante determinazione con il finito; e infine «il *togliersi* così di cotesto infinito, come del finito, quale un *unico* processo» che assurge al rango di vero *infinito*²⁹. L'infinito unilaterale, posto dall'intelletto riflettente in opposizione al finito, non è altro che un *cattivo infinito* perché viziato *ab origine* dalla propria limitatezza. Analogamente si potrebbe parlare di un *cattivo universale* per designare un particolare surrettiziamente elevatosi al rango dell'universalità, proprio come la *schlechte Unendlichkeit* nomina un finito che ha usurpato lo status dell'infinità. Le ricadute pratiche di questa cattiva forma dell'universale possono essere reperite nelle pagine del *Saggio sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* (1802), che Hegel dedica a sviluppare la sua critica dell'imperativo morale kantiano. La ragione morale kantiana prescrive una legge universale priva di contenuti che consiste nella pura forma dell'universalizzazione. Ma per questo, osserva Hegel, la legge risulta puramente tautologica e circolare. Il criterio per valutare la compatibilità di un contenuto del volere con la legge risiede nella possibilità per il contenuto in questione di entrare o meno in contraddizione con se stesso, qualora venga universalizzato. Come stabilire allora quali massime private possano essere validate dalla legge morale? Hegel analizza l'esempio kantiano del deposito. Kant ritiene che la massima secondo cui «ognuno può

«L'universale all'incontro, anche quando si pone in una determinazione, vi rimane quello che è. E l'anima del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non vien trascinato via nel divenire, ma si *continua* non turbato attraverso ad esso ed ha la virtù di una immutabile, immortale conservazione» (ivi, p. 276; trad. it., p. 682).

²⁹ Id., *Wissenschaft der Logik I*, p. 149; trad. it., p. 138.

negare di avere un deposito, della cui consegna nessuno gli può dar prova» sia una dimostrazione del fatto che non tutte le massime si prestano ad essere universalizzate³⁰. Qualora una massima del genere venisse generalizzata, entrerebbe in contraddizione con il *concetto* stesso di deposito, inficiandone la possibilità medesima. Ma se non esistesse più alcun deposito, nota Hegel, non vi sarebbe propriamente alcuna contraddizione, a meno che non si presupponga *a priori* la necessità del deposito. E per far ciò, bisognerebbe ammettere che un contenuto particolare e non necessario come il deposito, o più in generale la proprietà, acquisisca *a priori* una legittimità necessaria e universale, tale da rendere contraddittoria la sua negazione. Hegel ne conclude che la legge morale non sia soltanto tautologica, ma anche *falsa*. Che «la proprietà, se è proprietà, deve essere proprietà» è l'esito rigoroso, ma solo formale della ragion pratica kantiana, «l'interessante – afferma Hegel – consiste appunto nel dimostrare che vi dovrebbe essere proprietà»³¹. In tal modo ciò che dovrebbe essere dimostrato viene in realtà presupposto: un contenuto empirico qualsiasi, assolutamente contingente (il diritto alla proprietà), viene tramutato pertanto in un principio necessario e universale o, per dirlo con le parole di Hegel, «mediante un mescolamento della forma assoluta con la materia condizionata *verrà inavvertitamente attribuita all'irrealtà ed alla condizionatezza del contenuto l'assolutezza della forma*»³². A tutte le manifestazioni degeneri dell'universalità che abbiamo reperito fin qui, Hegel contrappone il concetto dell'universale concreto (*das konkret Allgemeine*) che si articola e si sviluppa nella molteplicità dei particolari autodifferenziantesi in esso. Al pari del vero infinito, quest'universale dinamico è animato dalla

³⁰ Id., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in *GW*, Bd. 4, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 436; trad. it. a cura di A. Negri, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-03)*, Bari, Laterza, 1971, p. 67.

³¹ Ivi, p. 437; trad. it., p. 68.

³² *Ibidem*.

differenziazione interna degli infiniti momenti finiti che lo compongono. Nella Dottrina del concetto, terza parte della *Scienza della logica* che culmina nella figurazione dell'Idea assoluta, Hegel elabora l'identificazione dell'universale concreto – «il *semplice* che è in pari tempo *il più ricco in se stesso*» – con il concetto³³. Contrariamente all'universale astratto «che è un momento isolato, imperfetto del concetto e non ha verità alcuna», l'universale concreto non soltanto possiede la forma dell'universale, ma «ha in lui la determinatezza in generale come *particolarità*; [...] come negazione della negazione, esso è *assoluta determinatezza*, ovvero *individualità* [*Einzelheit*] e *concrezione*»³⁴. Hegel insiste sulla concretezza di questa instanziazione del concetto: «L'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto, non è un vuoto, ma ha anzi un *contenuto* per mezzo del suo concetto – un contenuto in cui non solo esso si mantiene, ma che gli è proprio e immanente»³⁵. I tre momenti dell'universalità, della particolarità e della singolarità, nel concetto sono inseparabili. Tuttavia «per la semplice *rappresentazione*» che astraendo li isola e li disconnette, essi rimangono estrinseci e separati³⁶. Per l'intelletto riflettente, infatti, i tre momenti del concetto si scindono l'uno dall'altro nel giudizio della riflessione³⁷. Al livello dell'Idea assoluta, al termine della Logica, riemerge invece nuovamente il costruito dell'universale concreto, questa volta come *attività assoluta universale*³⁸. La totalità concreta dell'idea è attività, «il movimento che determina e che realizza se stesso», ovvero movimento che non si lascia dissezionare dai meccanismi divisivi della riflessione: «Come concreto, è distinta in sé; ma a cagione della sua prima immediatezza i primi distinti sono anzi tutto dei diversi. L'immediato però, come universalità riferentesi a sé, come soggetto, è anche l'unità di questi diversi»³⁹. La peculiarità

³³ Id., *Wissenschaft der Logik II*, p. 275; trad. it., p. 680.

³⁴ Ivi, pp. 277-278; trad. it., p. 683.

³⁵ Ivi, p. 277; trad. it., p. 683.

³⁶ Ivi, p. 299; trad. it., p. 703.

³⁷ Ivi, pp. 326 ss.; trad. it., pp. 729 ss.

³⁸ Ivi, p. 551; trad. it., p. 937.

³⁹ Ivi, pp. 551, 556; trad. it., pp. 937, 942.

dell'universale concreto così concepito, a differenza dell'universale falso indebitamente viziato da un contenuto particolare non riconosciuto come tale, consiste allora nella sua capacità di riconoscere la particolarità in sé e di ricondurla come suo momento all'unità auto-differenziantesi del concetto.

3. *Dell'universale come totalità e rappresentazione*

Tenendo presenti gli elementi del testo hegeliano esposti fin qui, si può provare a ragionare su cosa Hegel abbia da offrire alla concettualizzazione di una forma dell'universale ad uso politico. Più precisamente, in che misura l'universale concreto hegeliano può contribuire alla concezione di un paradigma delle politiche dell'emancipazione fondato su un soggetto politico radicale e partigiano?

In primo luogo, la forma hegeliana dell'universale concreto ci obbliga a discostarci dal modello dell'infinito kantiano costruito come regressione *ad infinitum* e sequenza di elementi, per abbracciare l'opzione di una costituzione organica del tutto. Il soggetto universalizzante, pertanto, non si costituisce per sommatoria o aggregazione di parti giustapposte, irrelate e indifferenti, né per mezzo di una catena di equivalenze, né, infine, come dispositivo di tutela di singolarità uniche, inscalfibili e irripetibili⁴⁰. Al contrario, l'universale hegeliano

⁴⁰ Scrive Hegel: «Quando a proposito di universalità [*Allgemeinheit*] non si ha dinanzi alla mente che la *totalità* [*Allheit*], vale a dire una universalità che si deve esaurire negli'individui come individui, cotesta è una ricaduta in quella cattiva infinità; oppure anche non si fa che prendere la *pluralità* [*Vielheit*] in luogo della *totalità* [*Allheit*]. La pluralità nondimeno, sia pur grande, rimane pura e semplice particolarità, e non è *totalità* [*Allheit*]. In cotesto però sta in maniera oscura dinanzi alla mente l'universalità, in sé e per sé, del concetto; è il concetto, quello che spinge violentemente al di là della persistente individualità [*Einzelheit*], cui la rappresentazione sta attaccata, e al di là dell'estrinseco della riflessione di quella, e sostituisce qui il *tutti* [*Allheit*] come *totalità* [*Totalität*], o meglio come il categorico essere in sé e per sé» (ivi, pp. 331-332; trad. it., p. 734). Rispetto al riferimento alla «catena di equivalenze», si veda E. Laclau e C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, il melangolo, 2011.

implica la negazione e differenziazione reciproca delle parti che lo compongono. Mediazione, in tal caso, non significa riconciliazione – la pacifica convergenza di una pluralità di elementi differenti verso un'unità – bensì la loro mutua e talvolta conflittuale codeterminazione. Nella forma organica dell'universale, è proprio la costante attività di codeterminazione delle parti a mantenere in vita il tutto che sussiste solo per mezzo della differenziazione delle stesse. Come sottolinea Hegel nella Dottrina dell'essenza, il rapporto tra le parti e il tutto non deve essere inteso come semplice immediata identità irriflessa, né come pura irrelata indifferenza: «La verità del rapporto consiste dunque *nella mediazione*. L'essenza sua è l'unità negativa, nella quale son tolte tanto l'immediatezza riflessa, quanto l'immediatezza che è»⁴¹.

La particolarizzazione dell'universale è perciò cruciale per la sua stessa sopravvivenza: l'universale necessita della «*macchia della determinatezza*»⁴²; mentre l'universalizzazione del particolare impone a quest'ultimo il sacrificio della propria illusoria assolutezza e insieme l'esperienza assoluta della propria infinità.

A differenza del *Verstand*, la ragione speculativa hegeliana può concepire senza alcuna contraddizione la compresenza del finito nell'infinito, come momento della sua interna autodifferenziazione, e la presenza del particolare nell'universale come sua interna specificazione. La ricezione di Hegel nel pensiero di Aimé Césaire, che nell'universale hegeliano trova la strada verso la negritudine, offre una esemplificazione originale di questa prospettiva. Césaire infatti concepisce l'universale come il risultato di un *approfondimento* della singolarità: «Credo che sia proprio in Hegel che abbiamo trovato [...] questa riflessione sulla singolarità. Hegel spiega che non bisogna opporre il singolare all'universale, che l'universale non è la negazione del singolare, ma che è per mezzo dell'approfondimento della singolarità che si arriva all'universale. Per essere universali, ci dicevano in Occidente, bisognava innanzitutto negare di essere negri. Al contrario, mi son detto, 'più si è negri e più si è universali'»⁴³. Il *surplus*

⁴¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, p. 170; trad. it., p. 579.

⁴² Id., *Phänomenologie des Geistes*, p. 348; trad. it., vol. 2, p. 173.

⁴³ A. Césaire, *Une arme miraculeuse contre le monde bâillonné* (intervista con Annick Thebia Melsan), «Le courrier de L'UNESCO», L (5), 1997, pp. 4-7.

dell'universale concreto hegeliano consiste proprio in questo essere funzione della parte e vettore della sua universalizzazione particolare. Non si tratta di un aspetto puramente contingente, ma di una necessità intrinseca che scaturisce dalla genesi logica, mediata e concreta, dell'universale.

Lasciando Hegel da parte, si può constatare come anche sul piano politico l'universale sia sempre e solo oggetto di enunciazioni e rivendicazioni particolari per conto di una parte – una comunità, un partito, una classe, un popolo, una minoranza. Nessuna locuzione dell'universale quindi può dirsi astrattamente universale, salvo ricadere nel formalismo tautologico e vuoto della legge kantiana. L'universale in questo senso è sempre situato, ovvero l'espressione della vocazione universalista e dell'ambizione universalizzante di una parte. Per altri versi, si potrebbe dire che l'universale è la forma logica che autorizza il principio metonimico della rappresentanza, in cui la parte si pronuncia a nome del tutto, abbracciando una causa universale. Non ci si riferisce qui al meccanismo procedurale della rappresentanza istituzionale, ma piuttosto alla funzione egemonica per mezzo della quale un soggetto partigiano si candida a rappresentare la propria causa come la causa del tutto. La lotta per l'emancipazione di un gruppo particolare non costituisce allora una rivendicazione puramente particolaristica, nella misura in cui essa, per un verso, legittima universalmente il diritto all'emancipazione di ogni parte oppressa e, per l'altro, si fa carico dell'oppressione altrui⁴⁴. Come ricorda Laclau, infatti, richiamandosi a Rousseau e a Marx, l'idea di rappresentanza è stata spesso contestata o trattata con sospetto dai

⁴⁴ In Lenin, la figura rivoluzionaria del *tribuno popolare* incarna eroicamente questo afflato universalista che si dispiega a partire da una prospettiva militante assolutamente partigiana: «il tribuno popolare il quale sa reagire contro ogni manifestazione di arbitrio e di oppressione, ovunque essa si manifesti o qualunque che sia la classe o la categoria sociale che ne soffre, sa generalizzare tutti questi fatti e trarne il quadro completo della violenza poliziesca e dello sfruttamento capitalistico; sa, infine, approfittare di ogni minima occasione per esporre dinanzi a tutti le proprie convinzioni socialiste e le proprie rivendicazioni democratiche, per spiegare a tutti l'importanza storica mondiale della lotta emancipatrice del proletariato» (V.I. Lenin, *Che fare?*, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 117, corsivo mio).

filosofi dell'emancipazione e della democrazia radicale. Eppure senza rappresentanza non si dà egemonia, poiché «la rappresentanza è essenzialmente inerente al legame egemonico» che garantisce il processo di universalizzazione⁴⁵.

Un altro aspetto degno di nota riguarda la performance dialettica dell'universale hegeliano, in quanto attività e movimento di *universalizzazione permanente*. Proprio perché l'universale è una forma logicamente dinamica e reiterativa, e destinata alla reiterazione anche in senso storico-temporale nel corso delle sue molteplici enunciazioni particolari, l'universale non si dà una volta per tutte. Al contrario, gli universali si prestano ad essere costantemente rimobilizzati e reimpugnati attraverso la storia delle idee e nel campo della lotta politica. Come ha notato opportunamente Balibar, universalità e egemonia sono in questo senso equivalenti⁴⁶: l'universalizzazione, in altre parole, costituisce il banco di prova della capacità egemonica di un principio, di un pensiero o di un'ideologia. La disponibilità degli universali ad usi molteplici e confliggenti tuttavia non implica che la forma dell'universale non abbia pretese d'assolutezza. In realtà, ogni enunciazione dell'universale accampa evidentemente una pretesa di universalità. E tuttavia la dialettica dell'universale concreto, simultaneamente totalizzante e infinita, per un verso permette all'universale di articolarsi egemonicamente assecondandone la pretesa di universalità, e per un altro ammette la partita del confronto ideologico che consente la contestazione dell'universale egemone. C'è indubbiamente una *volontà di potenza* che pertiene in maniera intrinseca alla forma dell'universale e alla sua vocazione egemonica nei confronti delle parti avverse e perciò avversarie. E forse c'è perfino un elemento di violenza, come è stato sottolineato, che scaturisce dalla natura medesima dell'enunciazione particolare di ogni universale: quest'ultima può prodursi in violazione delle parti opposte,

⁴⁵ Butler, Laclau e Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, pp. 211-212.

⁴⁶ É. Balibar, *Universitas*, «La philosophie au sens large», 2010, <https://philosophy.hypotheses.org/229> (data ultima consultazione: 18/12/2024). Scrive Balibar: «Universalità e egemonia diventano perciò equivalenti, e d'altra parte, nessuna ideologia [...] può accedere all'universalità se non si costruisce come processo di dominazione, diventando quindi 'ideologia dominante' (*herrscheidende Ideologie*)».

benché il processo di universalizzazione non ambisca a culminare nel trionfo di una parte sull'altra ma alla soppressione delle parti antagoniste in quanto tali⁴⁷. Nondimeno, proprio l'elemento uni-sintetico dell'universale che risulta dal carattere particolare della sua enunciazione è ciò che consente di concepire l'universale come l'espressione paradigmatica di un soggetto politico partigiano⁴⁸. A differenza dell'universale astratto, che si costruisce come un aggregato indifferente, indefinito e senza fine, l'universale concreto, e perciò determinato, opera una *partizione*, dunque *parteggia*, non è mai *super partes*.

⁴⁷ Come sottolinea Balibar, «esiste una forma di violenza intrinsecamente legata all'universalità. Si tratta della violenza esercitata dai suoi portatori e attivisti contro i suoi avversari, e soprattutto contro i suoi *avversari interni*, cioè potenzialmente ogni 'eretico' all'interno del movimento rivoluzionario. Molti filosofi – siano essi avversari o ferventi sostenitori di programmi e discorsi universalistici, come Hegel nel suo capitolo sul 'Terrore' nella *Fenomenologia* o Sartre nella *Critica della ragione dialettica* – hanno insistito su questo rapporto, che è chiaramente legato al fatto che certe forme di universalismo incarnano l'elemento logico della 'verità', cioè non ammettono eccezioni. [...] Una politica dei diritti umani, in questo senso, è tipicamente una politica che si traduce nell'istituzionalizzazione di un'ideologia universalistica, e prima ancora, nell'ideologizzazione (*becoming ideological*) del principio stesso [dei diritti umani] che disturba e sfida le [altre] ideologie esistenti. Le ideologie universalistiche non sono le sole che possono ambire a diventare assolute, ma certamente sono quelle la cui realizzazione comporta la possibilità di un'intolleranza radicale o di una violenza interna. Questo non è un rischio che si deve evitare di correre, perché di fatto è inevitabile, ma è un rischio che si deve conoscere e che impone una responsabilità illimitata ai portatori, ai parlanti e agli agenti dell'universalismo» (Id., *On Universalism. In Debate With Alain Badiou*, trad. mia).

⁴⁸ Sull'elemento di sovradeterminazione, in senso althusseriano, veicolato dall'universale concreto hegeliano si veda S. Žižek: «Sebbene Hegel fosse la *bête noire* di Althusser, ritengo che l'«universalità concreta» hegeliana sia incredibilmente prossima a ciò che Althusser intendeva designando l'articolazione di una totalità sovradeterminata» (Butler, Laclau e Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, p. 235). Secondo Žižek la nozione di *sovradeterminazione* consente ad Althusser di pluralizzare la comprensione degli elementi concomitanti che contribuiscono a produrre una realtà data, evitando ogni riduzionismo e al tempo stesso mantenendo la funzione della determinazione *in ultima istanza*.

In altre parole, è precisamente il movimento di totalizzazione attarverso cui una parte si appropria della forma dell'universalità e si pronuncia al modo dell'universale, a fare della dialettica dell'universale concreto un dispositivo eminentemente politico e particolarmente adeguato a cogliere la grammatica delle politiche dell'emancipazione. A ben vedere la vocazione totalizzante dell'universale di parte si dispiega, per così dire, internamente ed esternamente. Esternamente, come si è appena detto, nell'arena del campo politico dove gli universali sorgono e insorgono gli uni contro gli altri alla conquista di una legittimità egemonica; internamente, invece, nel movimento di costituzione della parte medesima. Dire che la parte, in quanto soggetto partigiano, si costituisce al modo dell'universale significa contemplare un processo di mediazione delle particolarità che la compongono. Tale processo non approda ad un risultato uguale alla somma delle parti *ex ante*. Il soggetto politico partigiano, in quanto universale, infatti, è sempre *più e meno* della somma delle sue parti: è una totalità organica e, in questo senso, altra rispetto all'aggregato di partenza, ma è anche una totalità mediata che obbliga al sacrificio dell'immediatezza, ovvero al sacrificio della pretesa del singolo a rispecchiarsi in quanto singolo nella totalità di cui è parte. Il sacrificio dell'immediatezza designa il sacrificio dell'unicità – Hallward parlerebbe qui di «singolarità» – che la parte impone al singolo dispiegando la sua determinazione universalizzante. L'elevazione dell'unico all'universale è allora anche simultaneamente opera di desingularizzazione, destituzione dell'ostinazione narcisistica del singolo a valere come tale in nome di una politica della parte che non può mai coniugarsi alla prima persona singolare. In questo senso circoscritto, l'afflato universalistico della parte contrasta le tentazioni dell'individualismo neoliberale, prefigurando lo scenario di un'appartenenza che non si guadagna senza spossessamento. Solo per questa strada, il singolo conquista la possibilità di appartenere e parteggiare.

4. *Universalismo strategico*

L'universalismo illustrato e invocato in queste pagine è *strategico*: non si riduce a un insieme di valori definiti né a un principio formale dell'universalizzazione *à la Kant* per mezzo del quale sia possibile

testare contenuti empirici. Si tratta bensì di un universalismo concreto, di parte, e perciò partigiano, che sposa la causa dell'emancipazione schierandosi dalla parte dei dominati contro la dominazione. L'universalismo concreto è, in altre parole, la strategia che adotta la parte oppressa nella lotta per l'emancipazione contro le parti avverse, ma è anche simultaneamente la strategia che adotta la parte nel costituirsi come tale, cioè come soggetto politico collettivo che non *riflette* immediatamente la singolarità dei suoi partigiani, ma *rappresenta* mediatamente la propria causa, appropriandosi della forma dell'universale.

Rimane da dirimere, in conclusione, la questione di come discernere gli universali e di come distinguere cioè gli universalismi dell'oppressione dagli universalismi della liberazione. Non ogni appropriazione partigiana dell'universale, infatti, è necessariamente propedeutica alla causa dell'emancipazione degli oppressi, e di questo la storia, remota e recente, offre innumerevoli esempi, a cominciare dall'universalismo della missione civilizzatrice coloniale. Si potrebbe dire che la causa dell'emancipazione presuppone un soggetto particolare a vocazione universale, le cui rivendicazioni esibiscono un portato universalizzante, e cioè si prestano ad essere riappropriate da altri soggetti oppressi nella lotta contro la dominazione. Solo a questa condizione, la causa di una parte, pur nella sua particolarità, può essere considerata universalmente emancipatoria. In altre parole, l'*universalizzabilità* – di un principio, di un valore o di un diritto – rappresenta la linea di condotta, seppur fallibile, delle politiche dell'emancipazione. Non si tenta qui, però, di ritornare a Kant alla ricerca di una forma pura *a priori*, sul modello dell'imperativo categorico. Il criterio distintivo dell'universalizzabilità non è un costrutto logico su cui misurare astrattamente la validità di una causa, pena la ricaduta nel formalismo astorico. Al contrario si tratta di un criterio che si applica solo *a posteriori* sul banco di prova della verifica storica e della disputa politica, dimostrando come non vi siano contenuti di per sé difendibili o deprecabili al di fuori di una considerazione dei rapporti di dominazione che strutturano una società storicamente data. Alla luce di tale linea di condotta si può indagare in che misura l'articolazione di una lotta di parte, in un contesto a sua volta particolare, dispieghi o meno la forma virtuosa dell'universalizzazione e, in questo senso, possa essere ascritta alla causa dell'emancipazione.