

LA REPUBBLICA DEMOCRATICA DEL CONGO

Conflitti e problematiche socio-territoriali

a cura di

Francesco De Pascale, Luca Jourdan, Kalenge Nguvulu Chris



IL Sileno
Edizioni

OPEN ACCESS 
PEER-REVIEWED SERIES

Geographies of the
Anthropocene



Geographies of the Anthropocene

OPEN
ACCESS



PEER-REVIEWED
SERIES

ISSN 2611-3171

Geographies of the Anthropocene

Open Access and Peer-Reviewed book series
ISSN 2611 - 3171

Editor-In-Chief: Francesco De Pascale (Laboratory of Cartography and Neogeography, Department of Languages and Educational Sciences, University of Calabria, Italy / CNR-IRPI, Cosenza, Italy).

Co-Editors: Marcello Bernardo (Laboratory of Cartography and Neogeography, Department of Languages and Educational Sciences, University of Calabria, Italy); Charles Travis (Center for Environmental Humanities, Trinity College Dublin).

Editorial Board: Andrea Cerase (INGV Tsunami Alert Center, Italy; Department of Social Sciences and Economics, Sapienza University of Rome, Italy), Valeria Dattilo (University of Calabria, Italy), *Chair*, Dante Di Matteo (“G. d’Annunzio” University of Chieti-Pescara, Italy); Jonathan Gómez Cantero (University of Alicante, Spain; Young Scientists Club, IAPG), Nguvulu Chris Kalenge (University School for Advanced Studies IUSS Pavia, Italy), Battista Liserre (Aix-Marseille University, Campus ESSCA, France), Alessandra Magagna (University of Turin, Italy), Carmine Vacca (CNR-ISMAR, Venice, Italy).

International Scientific Board: Marie-Theres Albert (UNESCO Chair in Heritage Studies, University of Cottbus-Senftenberg, Germany), David Alexander (University College London, England), Loredana Antronico (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Cosenza, Italy), Lina Maria Calandra (University of L’Aquila, Italy); Salvatore Cannizzaro (University of Catania, Italy), Fabio Carnelli (University of Milano-Bicocca,

Italy); Carlo Colloca (University of Catania, Italy), Roberto Coscarelli (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Cosenza, Italy), Sebastiano D’Amico (University of Malta, Malta; Vice-President of European Seismological Commission), Armida de La Garza (University College Cork, Ireland), Elena Dell’Agnese (University of Milano-Bicocca, Italy; Vice President of IGU), Piero Farabollini (University of Camerino, Italy), Giuseppe Forino (University of Newcastle, Australia), Cristiano Giorda (University of Turin, Italy), Giovanni Gugg (University of Naples “Federico II”, Italy, University of Nice Sophia Antipolis, France), Luca Jourdan (University of Bologna, Italy), Fausto Marincioni (Marche Polytechnic University, Italy), Cary J. Mock (University of South Carolina, U.S.A.; Member of IGU Commission on Hazard and Risk), Francesco Muto (University of Calabria, Italy), Gilberto Pambianchi (University of Camerino, Italy; President of the Italian Association of Physical Geography and Geomorphology), Silvia Peppoloni (Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia, Italy; Secretary General of IAPG; Councillor of IUGS), Isabel Maria Cogumbreiro Estrela Rego (University of the Azores, Portugal), Andrea Riggio (University of Cassino and Southern Lazio, Italy; President of the Association of Italian Geographers), Bruno Vecchio (University of Florence, Italy), Masumi Zaiki (Seikei University, Japan; Secretary of IGU Commission on Hazard and Risk).

Editorial Assistant, Graphic Project and Layout Design: Franco A. Bilotta;

Website: www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene;

The book series “Geographies of the Anthropocene” edited by Association for Scientific Promotion “Il Sileno” (Il Sileno Edizioni), in collaboration with the Laboratory of Cartography and Neogeography of the Department of Languages and Educational Sciences at the University of Calabria (Italy), will discuss the new processes of the Anthropocene epoch through the various worldviews of geoscientists and humanists, intersecting disciplines of Geosciences, Geography, Geoethics, Philosophy, Socio-Anthropology, Sociology of Environment and Territory, Psychology, Economics, Environmental Humanities and cognate disciplines.

Geoethics focuses on how scientists (natural and social), arts and humanities scholars working in tandem can become more aware of their ethical responsibilities to guide society on matters related to public safety in the face of natural hazards, sustainable use of resources, climate change and protection of the environment. Furthermore, the integrated and multiple perspectives of the Environmental Humanities, can help to more fully understand the cultures of, and the cultures which frame the Anthropocene. Indeed, the focus of Geoethics and Environmental Humanities research, that is, the analysis of the way humans think and act for the purpose of advising and suggesting appropriate behaviors where human activities interact with the geosphere, is dialectically linked to the complex concept of Anthropocene.

The book series “Geographies of the Anthropocene” publishes online volumes, both collective volumes and monographs, which are set in the perspective of providing reflections, work materials and experimentation in the fields of research and education about the new geographies of the Anthropocene.

“Geographies of the Anthropocene” encourages proposals that address one or more themes, including case studies, but welcome all volumes related to the interdisciplinary context of the Anthropocene.

Published volumes are subject to a review process (**double blind peer review**) to ensure their scientific rigor.

The volume proposals can be presented in English, Italian, French or Spanish.

The choice of digital Open Access format is coherent with the flexible structure of the series, in order to facilitate the direct accessibility and usability by both authors and readers.

LA REPUBBLICA DEMOCRATICA DEL CONGO

Conflitti e problematiche socio-territoriali

A cura di

Francesco De Pascale

Luca Jourdan

Kalenge Nguvulu Chris

IL Sileno
Edizioni



“La Repubblica Democratica del Congo: conflitti e problematiche socio-territoriali”, a cura di
Francesco De Pascale, Luca Jourdan, Kalenge Nguvulu Chris
è un volume della collana scientifica “Geographies of the Anthropocene”,
ISSN 2611-3171,
edita dall’Associazione Scientifico-Culturale “Il Sileno”
(Il Sileno Edizioni)

In copertina e retrocopertina: Giovani soldati nella RDC. Fonte: Luca Jourdan.

Copyright © 2018 by Il Sileno Edizioni
Associazione Scientifico - Culturale "Il Sileno", C.F. 98064830783.
Via Pietro Bucci, Università della Calabria, 87036 - Rende (CS), Italy.

Publicato con licenza Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 3.0 Italia (CC-BY-NC-ND 3.0 IT)



L’opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d’autore. L’Utente nel momento in cui effettua il download dell’opera accetta tutte le condizioni della licenza d’uso dell’opera previste e comunicate sul sito <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene

ISBN 978-88-943275-0-2

Prima edizione: marzo 2018

INDICE

Introduzione *Pag. 10*

Sezione I

Alle radici del conflitto

1. Terra, cittadinanza ed etnia: il preludio delle “guerre del Congo”

Anna Caltabiano *Pag. 19*

2. Il Congo orientale: confini, storia e politica. Appunti per una ricerca

Isabella Soi *Pag. 36*

3. La questione del mancato riconoscimento durante le guerre della Repubblica Democratica del Congo

Valeria Dattilo *Pag. 50*

4. L’esercito nazionale congolese. Problemi di ieri, problemi di oggi

Luca Jourdan *Pag. 67*

Sezione II

Società e ambiente fra guerra e crisi politica

5. Analisi degli impatti degli spostamenti interni forzati sulle Capacità (*Capability*) degli sfollati congolesi

Kalenge Nguvulu Chris, Angela Lupia Palmieri *Pag. 84*

6. Marginalità giovanile e proliferazione delle milizie.
Rappresentazioni e riproduzione della violenza nel Nord Kivu

Luca Jourdan *Pag. 99*

7. Affrontare la sfida geoetica sulla sicurezza ambientale in aree post-conflitto: il caso-studio della Repubblica Democratica del Congo

Francesco De Pascale, Kalenge Nguvulu Chris, Marcello Bernardo
Pag. 113

8. Disuguaglianze spaziali e pratiche di sostenibilità: un'analisi socio-territoriale dell'architettura nella Repubblica Democratica del Congo, nel Sahara occidentale e nel Burkina Faso

Carlo Colloca *Pag. 129*

9. L'emergere della complessità e i limiti dell'approccio internazionale nella Repubblica Democratica del Congo

Alessandro Soggiu

Pag. 153

Sezione III

Infanzie

10. Con gli occhi dei bambini. Infanzia e diritti

Francesca Marone

Pag. 176

11. Maturare la consapevolezza delle dinamiche della guerra e della situazione geopolitica in Africa: l'esperienza di un laboratorio interculturale a scuola partendo dalla lettura del libro "Nel cuore della guerra" di Chris Kalenge.

Emanuele Cartella

Pag. 195

Conclusioni

Pag. 212

Gli Autori

Pag. 217

3. La questione del mancato riconoscimento durante le guerre della Repubblica Democratica del Congo

*Valeria Dattilo*¹

Abstract

Questo lavoro si propone di saggiare la relazione tra la nozione di *Anerkennung* hegeliana, tradotta con il termine italiano riconoscimento, e il concetto di riconoscimento inteso come uno specifico fenomeno linguistico in cui si lascia intravedere la debolezza delle istituzioni politiche. In particolare si intende dimostrare che quanto è avvenuto nella Repubblica Democratica del Congo non è altro che un sintomo della debolezza delle istituzioni politiche che non sono più in grado di fissare l'originaria forza performativa dell'esperienza antropogenetica, provocando uno scollamento con la sfera pubblica e respingendo, dunque, la maggioranza degli esseri umani nello spazio del rumore vocale, riducendo il vivente ad una realtà puramente biologica in cui solo le sofferenze trovano eco. Successivamente questa analisi cerca di tenere insieme il funzionamento del rito demartiniano, che si basa sull'*ambivalenza* e l'*oscillazione*, ed il funzionamento delle istituzioni politiche, con le quali la questione del mancato riconoscimento ha a che fare.

Parole chiave: Riconoscimento; Repubblica Democratica del Congo; Rito; Istituzioni politiche; Hegel.

1. Ciechi che pur vedendo non vedono

Scopo di queste pagine è analizzare il rapporto tra teoria del mancato riconoscimento e filosofia del linguaggio, portando come esempio quanto è avvenuto nella Repubblica Democratica del Congo durante le due guerre. Lo scrittore, premio Nobel per la letteratura nel 1998, José Saramago, di cui citerò il romanzo che lo ha reso famoso, *Cecità*, offre, a mio avviso,

¹ Dottore di Ricerca e docente di Teoria della Comunicazione presso l'Istituto Tecnico Industriale "E. Scalfaro", via Vincenzo Cirimele, 88100, Catanzaro; e-mail: valeria.dattilo@gmail.com.

categorie e lessico in grado di render conto dell'esperienza del mancato riconoscimento fra animali umani. Lo scrittore portoghese descrive la cecità riferendosi non semplicemente alla cecità degli occhi, ma soprattutto alla cecità dei sentimenti e della ragione. La riflessione sulle due diverse specie di cecità consente di formulare, a mio avviso, più che una tesi, un pensiero-guida con il quale postulare il mancato riconoscimento. La cecità dei sentimenti, di cui parla lo scrittore portoghese, suscitata dall'incapacità di riconoscersi, fa vivere i protagonisti di questo racconto fantastico, in una sorta di "eterno presente", in cui la storia si arresta e loro stessi diventano degli attori che si guardano recitare:

«Seduti a tavola, la moglie del medico espose il proprio pensiero. È giunto il momento di decidere cosa dobbiamo fare, sono convinta che tutti quanti siano ciechi, almeno come tali si comportavano le persone che ho visto fino a ora, non c'è acqua, non c'è elettricità, non ci sono rifornimenti di alcun tipo, ci ritroviamo nel caos, il vero caos deve essere questo. Ci sarà pure un governo, disse il primo cieco. Non credo, ma, nel caso ci fosse, sarebbe un governo di ciechi che vogliono governare dei ciechi, e cioè, il nulla che pretende di organizzare il nulla. Allora non c'è futuro, disse il vecchio dalla benda nera. Non so se ci sarà futuro, ma adesso si tratta di sapere come potremo vivere in questo presente. Senza futuro il presente non serve, è come se non esistesse. Può darsi che l'umanità riesca a vivere senza occhi, ma allora non sarà più umanità» (Saramago, 1995, trad. it. 2013, p. 216).

Affermare che la cecità di cui parla Saramago presuppone il "mancato riconoscimento" implica una conseguenza di grande rilievo: l'essere vivente sarebbe immerso in una specie di "nuova animalità", come dice Alexandre Kojève, riprendendo la lettura di Hegel sulla "fine della Storia". Anziché abitare un mondo l'essere vivente sarebbe incapsulato in un ambiente.

Le parole di Saramago, lette alla luce dell'analisi kojéviana, allorché la "nuova animalità" si annuncia innanzitutto come "cecità della ragione", come "mancato riconoscimento", esemplificano bene, a mio giudizio, la condizione descritta dallo studioso congolese Chris Kalenge su ciò che ha visto e vissuto durante la prima guerra della Repubblica Democratica del Congo nel 1996 e durante la battaglia di Kinshasa nel 1998; un Paese, il Congo, dilaniato dalle guerre civili fra le varie etnie e dall'intervento degli eserciti del Ruanda, del Burundi, dell'Uganda e di altri Paesi che hanno dato vita alla prima grande guerra continentale africana. La posta in gioco è il crollo della prassi storica. Non si tratta più di imbastire analogie tra l'esperienza del mancato riconoscimento e quanto è avvenuto in Congo, mi

riferisco ai vari colpi di stato che si sono susseguiti negli anni e che come vedremo nell'ultima parte di questo lavoro, sono da considerarsi un sintomo della debolezza delle istituzioni politiche. Ma si tratta piuttosto di capire, di decifrare certe forme di vita che fomentano tali procedure, come quella appunto di disconoscere i propri simili, uccidendo e distruggendo la gente del proprio Paese, come è avvenuto anche nel cuore dell'Europa più di mezzo secolo fa e più recentemente anche in Bosnia (1992-1995). Luoghi dove l'uomo perde il suo nome e il suo volto, la dignità e la speranza. Quello del Congo è stato, infatti, considerato il più grande genocidio della storia dopo quello di Hitler. Non a caso il generale Mobutu è stato definito l'Hitler della giungla o il fascista nero, il Macbeth nero, citando Shakespeare.

Ossia, c'è qualcosa nella natura umana che in casi estremi ci permette di non riconoscere i propri simili, potere estremo che è da attribuire al linguaggio verbale che non va da sé. Noi siamo l'unica specie che può negare. La negazione è puramente linguistica. Nulla è paragonabile a "Questo *non* è un uomo", ossia, al negare ciò che è, possibilità che apre la strada al fallimento del reciproco riconoscimento. Neuralmente possiamo riconoscere il "piangere" come il comportamento umano, ma possiamo anche negare che siano lacrime umane. Da un punto di vista neurale vale la pena, forse, ricordare come nella situazione contemporanea a sottolineare questo tipo di riconoscimento pre-individuale e pre-verbale sia stato il neurofisiologo italiano Vittorio Gallese (1959-), per spiegare "il sentire in comune con gli altri", espressione che traduce quella di *senso comune* e che può essere tradotta con il termine greco usato da Aristotele *synaisthànesthai*, "cosentire"², aspetto che presuppone alla base un concetto importante che è quello di *identità sociale* ovvero "il riconoscere gli altri umani come nostri simili"; riconoscimento che avverrebbe in un contesto del tutto *naturale*, ossia ad uno *livello sub-personale e pre-verbale* di interazione, livello costituito dall'attività dei *neuroni mirror*:

«L'assenza di un soggetto auto-cosciente non preclude, tuttavia, la costituzione di uno spazio primitivo "sé/altro", caratterizzando così una forma paradossale d'intersoggettività priva di soggetto. [...]. Vorrei mettere in evidenza il fatto che entrambe le forme d'imitazione, quella precoce del neonato e quella più matura, condividono una caratteristica comune, che è evidentemente indipendente dalla presenza di facoltà cognitive sofisticate quali il linguaggio, o la capacità di riconoscere l'altro come l'*altro*» (Gallese, 2003, pp. 18-19).

² L'espressione è utilizzata da Franco Lo Piparo in *Aristotele e il linguaggio*, Editori Laterza, Bari, 2007, p. 28.

Nei prossimi paragrafi vedremo più nel dettaglio il volto drammatico del linguaggio verbale attraverso un'analisi filosofico-linguistica del “reciproco riconoscimento”. Il linguaggio non sempre civilizza l'aggressività ma può anche radicalizzarla, introducendo questo pericolo all'interno della nostra sfera pubblica.

2. Possibilità del disconoscimento: alcune riflessioni preliminari

La riflessione sul “reciproco riconoscimento” apre la strada ad un'altra possibilità. Chiamerò questa possibilità la “possibilità del disconoscimento” per distinguerla da quella di “misconoscimento” utilizzata da Honneth in *Lotta per il riconoscimento* (1992). Problema: *chi* o *che cosa* si “disconosce”? In altre parole che cosa intendo per “disconoscimento”? Con questa domanda intendo la possibilità da parte dell'animale umano di *non* riconoscere un proprio simile o di *non* essere riconosciuto da un proprio simile. Honneth nel suo testo si sofferma molto sul termine *Mißachtung* (“misconoscimento”), concetto utilizzato per indicare tre tipi di “riconoscimento negato”. Il primo tipo rappresentato dalla *violenza*, intesa come maltrattamento pratico di una persona, che si realizza per esempio nella tortura e nello stupro: «appare sensato partire da un tipo di misconoscimento che tocca il livello dell'integrità fisica di una persona» (Honneth, 1992, trad. it. 2002, p. 159); il secondo tipo rappresentato, invece, dal privare un soggetto dal possesso di determinati diritti all'interno di una società:

«Mentre la prima forma di misconoscimento è situata nelle esperienze di maltrattamento fisico che distruggono l'elementare fiducia in se stessa di una persona, dobbiamo invece individuare la seconda forma nelle esperienze di degradazione che possono colpire il rispetto morale per se stesso» (ivi, p. 160);

infine, un terzo ed ultimo tipo di “misconoscimento” individuato nell'offesa o nell'umiliazione:

«Accanto a questo secondo tipo di misconoscimento che colpisce una persona nel rispetto di sé, può essere infine individuato un ultimo genere di degradazione, consistente nel negare valore sociale a singoli individui o gruppi» (ivi, p. 161).

Pertanto, l'esperienza del “disconoscimento”, o del “misconoscimento” nel linguaggio di Honneth, segnala la *negazione* del riconoscimento. Sorge a

questo punto una domanda: che cosa si deve intendere con *negazione* del “riconoscimento”? A mio avviso, la nozione di “misconoscimento” viene utilizzata da Honneth in maniera rigida, confinata alle tre forme che ho qui sopra riportato. Ossia intende l’esperienza del “misconoscimento” un’«esperienza morale» (ivi, p. 189) e, quindi, la negazione come “negazione morale”. Per di più egli tenta anche di spiegare i processi di trasformazione sociale, ossia tenta di delineare una teoria critica della società, in relazione al rapporto di “misconoscimento”, considerato come la fonte dei conflitti politici e delle lotte sociali:

«L’esperienza del misconoscimento può diventare fonte motivazionale di atti di opposizione politica solo grazie alla possibilità di articolarla in un movimento sociale. La logica seguita dalla genesi di questi movimenti collettivi è però illuminata soltanto da un’analisi che cerca di spiegare le lotte sociali in base alla dinamica delle esperienze morali» (ivi, p. 166).

Il voler rivendicare in futuro un modello critico di società partendo dal processo di “misconoscimento” significa considerare questo processo come una condizione data, fissa e stabile, anziché come orizzonte linguistico né stabile né eterno, all’interno dei quali l’uomo che in essi è gettato, immerso, si rapporta.

Ciò che qui è in gioco è, al contrario, la necessità assoluta di prendere le distanze da un simile concetto, quale è quello di “misconoscimento” adoperato da Honneth. A mio avviso, infatti, affinché sia possibile l’interrogazione sul *non*-riconoscimento o sul *dis*-conoscimento è necessario fare riferimento al fatto empirico per eccellenza, quasi mai menzionato da Honneth, che è il *linguaggio verbale*, ciò che permette non solo il “reciproco riconoscimento” fra animali linguistici, ma tiene sempre aperta, attraverso l’utilizzo della parola *non*, anche la possibilità di *non*-riconoscersi; ossia può rendere fragile e labile il “reciproco riconoscimento”. In questo senso propongo anzitutto il linguaggio come antidoto e veleno al tempo stesso, o se si preferisce il paragone con la medicina omeopatica, del “reciproco riconoscimento”. Come è possibile, infatti, solo parlare di “non-riconoscimento” se non facendo riferimento, se non implicando fin dall’inizio l’intervento del linguaggio verbale?

Ed è proprio quest’ultimo che ci permetterà di comprendere il desiderio specifico dell’animale umano, desiderio che, come si vedrà nel prossimo paragrafo, Kojève definirà con l’espressione un po’ artificiosa di *desiderio d’un desiderio*, desiderio che credo sia da intendere come desiderio di un

soggetto che sia portatore di uno stesso desiderio di riconoscimento e che, dunque, sia in grado di riconoscere l'altra autocoscienza.

3. Desiderio/riconoscimento e linguaggio: una precisazione necessaria

Il tema del riconoscimento reciproco fra animali umani si presta ad alcuni equivoci. Almeno di uno conviene sbarazzarsi subito. Secondo Hegel l'origine del riconoscimento sarebbe da rinvenire nel desiderio, anzi nel *desiderio d'un desiderio*, come lo definirà Kojève con un'espressione un po' artificiosa, (e nella paura della morte, e nel lavoro). Non presuppone, dunque, il linguaggio verbale all'origine del reciproco riconoscimento. Questo è quanto emerge dalle pagine hegeliane su "Autonomia e dipendenza dell'Autocoscienza: Signoria e Servitù" nella sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito* (1807):

«L'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto» (Hegel, 1807, trad. it. 1995, p. 275).

Lasciando per ora in sospenso il problema riguardante le possibilità di un passaggio da una coscienza ad un'autocoscienza, problema questo che certamente è connesso con le strutture portanti del pensiero di Hegel, è interessante osservare come affinché ci possa essere un "riconoscimento", o meglio, un "reciproco riconoscimento" sia indispensabile la presenza di almeno due autocoscienze. In effetti la certezza di essere se stessi, di essere cioè un'autocoscienza, o, in altri termini, l'autonomia e l'indipendenza del nostro "io", dell'io singolare, dell'*in sé e per sé*, dipende dall'essere riconosciuta da un'altra autocoscienza, ossia da un *altro* "io":

«L'autocoscienza è, innanzitutto, essere-per-sé semplice, è uguaglianza con se stessa perché esclude *da sé* tutto ciò che è *altro*. Essa scorge la propria essenza e il proprio oggetto assoluto nell'Io; e in tale *immediatezza*, cioè in questo *essere* del proprio essere-per-sé, è *qualcosa di singolare*. Ciò che per l'autocoscienza è altro, quindi, è come oggetto inessenziale, segnato dal carattere del negativo. L'altro, però, è anch'esso un'autocoscienza. Un individuo sta di fronte a un altro individuo» (ivi, p. 279).

Le due autocoscienze, dunque, sono tali se l'una riconosce l'altra e viceversa. Se si volesse infatti analizzare il significato letterale della parola "riconoscimento" noteremo che si tratta di un fenomeno non molto diverso da quello dell'"autocoscienza". Il termine "riconoscimento" deriva dal latino *gnoscĕre* (conoscere) e viene spesso tradotto anche con "sapere", verbo che a sua volta è all'origine della parola "auto-coscienza" (dal latino *cum scientia* letteralmente "con sapere").

Riprendendo l'espressione qui sopra citata si potrebbe dire che per Hegel tutto ciò che è fuori da questa equazione elementare, "io" uguale "io", è "non-io", oggettualità, cosalità:

«In questa giustapposizione *immediata*, gli individui sono l'uno per l'altro come degli oggetti qualsiasi. Sono figure *autonome*, coscienze immerse nell'*essere della vita*: non hanno ancora compiuto, *l'una per l'altra*, il movimento dell'astrazione assoluta, il quale movimento consuma e distrugge ogni essere immediato costituisce soltanto il puro essere negativo della coscienza uguale a se stessa. In definitiva, nessuna di queste due coscienze è ancora presentata all'altra come puro *essere-per-sé*, cioè come *auto-coscienza*» (*ibidem*).

Tuttavia accade che talvolta il "non-io" sia un'altra "auto-coscienza". Quand'è che dunque le due coscienze biologiche diventano autocoscienze? Ad una condizione: esse devono mostrarsi non attaccate, non aderenti alla vita come fatto biologico, ossia, devono prendere una distanza dal ciclo immediato della vita; devono mettere in pericolo la propria vita, accettando il rischio dell'eventuale morte o decesso:

«La *presentazione* di sé nella qualità di astrazione pura dell'autocoscienza, invece, consiste nel mostrarsi come negazione pura della propria modalità oggettiva, cioè nel mostrare il non essere legato a nessuna *esistenza* determinata, né alla singolarità universale dell'esistenza in generale, in altre parole: consiste nel dimostrare di non tenere alla vita» (*ibidem*).

Ci si emancipa veramente, dunque, quando ci si guarda vivere, quando guardiamo noi stessi vivere, simile all'occhio di regia nel cinema, allorché le due coscienze si misurano cercando ciascuna di farsi riconoscere come autocoscienza indipendente dall'altra:

«Questa presentazione è un fare *duplicato*: fare dell'altro e fare da se stesso. Nella misura in cui si tratta del fare *dell'altro*, ciascuno tende dunque alla morte dell'altro. Ma in ciò è già dato anche il

secondo fare, il *fare da se stesso*, in quanto il fare dell'altro comporta la messa a rischio della propria vita. Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un *dar prova* di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e la morte» (ivi, p. 281).

Ovvero la presa di distanza dal ciclo biologico della vita in quanto tale suppone ciò che Hegel definisce un “fare duplicato” (“fare dell'altro e fare da se stesso” come qui sopra si è ricordato) vale a dire un fare dentro se stessi le cose che vorremmo fatte dagli altri. Ciò genera il “conflitto fra le autocoscienze”, in quanto ogni autocoscienza vuol far prevalere presso l'altro la sua autonomia, la sua indipendenza, il suo “io”. L'imporsi di un'autocoscienza ad un'altra dà vita al “conflitto per la vita e per la morte”:

«La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare a verità, nell'altra, e in se stessa, la propria certezza di *essere per sé*. Ed è soltanto rischiando la propria vita che si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'*essere*, né la modalità *immediata* in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine, la sua immersione dell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro *essere-per-sé*» (*ibidem*).

La morte di entrambe le autocoscienze è il caso più drastico del fallimento del “reciproco riconoscimento”, in quanto, dopo la morte, l'uomo non è più che un corpo inanimato:

«Mediante la morte, tuttavia, questa prova rimuove tanto la verità che doveva scaturirne, quanto l'autocertezza in generale. Infatti, come la vita è la posizione *naturale* della coscienza, è l'autonomia senza la negatività assoluta, così la morte è la negazione *naturale* della coscienza, la negazione senza l'autonomia: tale negazione, dunque, non ha quel significato del riconoscimento di cui siamo alla ricerca» (*ibidem*).

Ma altrettanto drastico è il fallimento del reciproco riconoscimento quando, ad esempio, vi è la morte di una delle due autocoscienze, in quanto rimanendo in vita uno dei due avversari e uccidendo l'altro, non può più essere riconosciuto da lui. Paradossalmente è un parziale fallimento anche quando servo e signore si “riconoscono”. Si tratta, infatti, di una forma apparente e incompiuta di “reciproco riconoscimento”.

La lotta per la vita e per la morte in vista del riconoscimento ha, dunque, come esito la nascita della dialettica servo-padrone, analisi che per il momento lasciamo incompiuta, parziale.

Dopo Hegel ad occuparsi di “reciproco riconoscimento” è Alexandre Kojève (1902-1968), interprete delle pagine hegeliane su *Autonomia e dipendenza dell’Autocoscienza: Signoria e Servitù*. Nato a Mosca nel 1902 da una famiglia imparentata con quella di Vasilij Kandinskij³, Kojève, o meglio, Koževnikov, era questo in effetti il suo vero nome, frequenta a partire dal 1926 l’École Pratique des Hautes Études di Parigi dove segue i seminari di Alexandre Koyré sulla “filosofia religiosa” di Hegel. A partire dall’anno accademico 1933-1934, il filosofo di origine russa interpreta nel corso di “Scienze religiose” tenuto all’École l’opera del filosofo di Stoccarda, la *Fenomenologia dello Spirito*, ricoprendo il posto lasciato vacante da Koyré che nel frattempo si trasferisce al Cairo.

Le parti a cui Kojève dedica maggiore attenzione, come si può notare leggendo l’*Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» raccolte e pubblicate da Raymond Queneau nel 1947* presso l’editore Gallimard⁴, sono quelle relative al *desiderio*, parola-chiave del testo. Per spiegare il concetto di “reciproco riconoscimento” Kojève utilizza, infatti, l’espressione un po’ artificiosa di *desiderio d’un desiderio*:

«Il Desiderio umano, o meglio ancora, antropogeno, [...] differisce dunque dal Desiderio animale (costituente un essere naturale, che semplicemente vive e ha soltanto un sentimento della propria vita) per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, “positivo”, dato, ma verso un altro Desiderio. Così, per esempio, nel rapporto tra l’uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l’uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell’altro, se vuole “possedere” o “assimilare” il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere “desiderio”, “amato” o, meglio ancora, “riconosciuto” nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano» (Kojève, 1947, trad. it. 1996, p. 20).

Qui *desiderio* è utilizzato come sinonimo di “riconoscimento”; ossia si “desidera di essere desiderati” non nel senso fisico e carnale ma nel senso di “essere riconosciuti” da altri uomini; riconosciuti come esseri umani, come *valore*, ossia “desiderati” nel senso lato della parola.

Confrontato con il testo hegeliano un simile proposito sembra avere come risultato il fatto che la propria autocoscienza, la propria identità si dà,

³ Kandinskij era zio di Kojève.

⁴ La seconda è apparsa nel 1968 presso lo stesso editore ma con l’aggiunta di una lunga nota.

si costruisce *inter-soggettivamente*, nell'interazione con gli altri, ossia, nell'essere "riconosciuti" dagli altri.

Kojève insiste, dunque, sulla parola *desiderio*, termine che senza dubbio è il più ricorrente nel suo testo. Ma di quale desiderio si tratta? Si tratta di un desiderio che è alla base della prassi storica, ossia dell'azione dell'animale linguistico e, di conseguenza, del "reciproco riconoscimento":

«All'opposto della conoscenza, che mantiene l'uomo in una quiete passiva, il Desiderio lo rende in-quieto e lo spinge all'azione. Essendo nata dal Desiderio, l'azione tende a soddisfarlo, e può farlo solo mediante la "negazione", la distruzione o, per lo meno, la trasformazione dell'oggetto desiderato: per soddisfare la fame, ad esempio, occorre distruggere, o in ogni caso, trasformare il nutrimento. Pertanto, ogni azione è "negatrice". [...]. E, in rapporto al dato, ogni "negatività-negatrice" è necessariamente attiva. Ma l'azione negatrice non è puramente distruttiva. Infatti, se l'azione che nasce dal Desiderio, per soddisfarlo, distrugge una realtà oggettiva, al suo posto essa crea, in e mediante questa stessa distruzione, una realtà soggettiva. [...]. In generale, l'Io del Desiderio è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall'azione negatrice che soddisfa il Desiderio, distruggendo, trasformando e "assimilando" il non-Io desiderato» (ivi, p. 18).

In sintesi: nel "reciproco riconoscimento" ciò che si desidera è il desiderio dell'altro, ossia si ha relazione con qualcosa che non c'è, con un non-essere, con un non-io. Questo non-essere, non-io acquisisce un rango tale da divenire a sua volta un io, un'autocoscienza. Si tratta dunque, di una negazione fatta di elaborazione e trasformazione, che consiste nel superare, oltrepassare, negare l'aspetto immediato, il dato naturale e conservarlo, mediarlo senza annichilirlo o annientarlo. Questa attività formatrice della negazione, come si nota andando avanti nel testo di Kojève, ha luogo nel caso del comportamento negativo o della negatività del *servo*, che Hegel distingue da quella del signore, in quanto all'interno del *lavoro*, la negazione del servo permette l'attività formatrice. Attività che forma nella misura in cui il servo nega il dato naturale, immediato, animale, senza annichilirlo nel consumo, ma conservandolo. Ora è possibile tornare ad una domanda che avevo lasciato in sospeso e che è decisiva per comprendere la dialettica servo-padrone: come si emancipa il servo dal momento che *non* è "riconosciuto" dal padrone? Ad avviso di Hegel/Kojève il rapporto io-tu viene interrotto, superato e oltrepassato da un processo storico-antropogeno, attraverso una via indiretta e tortuosa che è il *lavoro* e che passa non per la dialettica io-tu, ma per la modificazione degli oggetti e del mondo esterno:

«Nel servizio [*nel lavoro forzato eseguito al servizio di un altro (del Signore)*], la Coscienza servile sopprime [*dialetticamente*] il suo attaccamento all'esistenza naturale in tutti gli elementi-constitutivi *particolari-e-isolati*, ed elimina mediante-il-lavoro questa esistenza. [*Il Signore costringe il servo a lavorare. E lavorando, il Servo diventa signore della Natura. [...]. Nel mondo tecnico trasformato dal suo lavoro, egli regna da Signore assoluto. E questa Signoria che nasce dal lavoro, dalla trasformazione progressiva del mondo dato e dell'uomo dato in questo Mondo, sarà tutt'altra cosa dalla Signoria "immediata" del Signore. Dunque, l'avvenire e la Storia non appartengono al Signore guerriero, bensì al Servo lavoratore*]» (ivi, p. 37).

Mentre in un primo momento era solo l'autocoscienza del signore ad essere riconosciuta, nel momento in cui subentra il *lavoro* sorge un riconoscimento ineguale e unilaterale tra signore e servo. Ma in definitiva cosa spinge il servo a lavorare? Il problema è decisivo perché chiama in causa l'altro elemento importante della dialettica servo-padrone. Questo elemento o nucleo profondo del testo hegeliano è rappresentato dal "sentimento della paura", e cioè dall'angoscia della propria morte, del proprio annichilimento, sentimento che non rimane tale, cioè non resta qualcosa di intimo e privato ma diviene il motore del lavoro:

«L'uomo non raggiunge la sua vera autonomia, la sua autentica libertà, se non dopo essere passato attraverso la Servitù, se non dopo aver superato l'angoscia della morte mediante il lavoro effettuato al servizio di un altro (che, per lui, incarna questa angoscia)» (ivi, p. 41).

È necessario, dunque, intervenire per correggere e precisare l'intenzione nascosta o poco chiara del testo hegeliano, per esplicitare i punti interrogativi lasciati in sospeso nel testo, tentativo che si è proposto Kojève incorniciando, recintando, il concetto di *desiderio*, termine che a sua volta si rivela ed è rivelato nella e dalla *parola*:

«L'uomo prende coscienza di sé nel momento in cui – per la "prima" volta – dice: "Io". Comprendere l'uomo mediante la comprensione della sua "origine" è, dunque, comprendere l'origine dell'Io rivelato dalla parola. [...]. L'uomo che contempla è "assorbito" da ciò che contempla; [...]. La contemplazione rivela l'oggetto, non il soggetto. [...]. L'uomo "assorbito" dall'oggetto che contempla non può essere "richiamato a sé" se non da un Desiderio: [...]. È il

Desiderio (cosciente) di un essere a costituire quest'essere come Io e a rivelarlo come tale spingendolo a dire: "Io..."» (ivi, p. 17).

Queste esplicite dichiarazioni ci permettono di individuare immediatamente il rapporto che lega il parlare all'agire, all'azione, alla prassi (in greco *praxis*). Ed è proprio questa dissimmetria che caratterizza il rapporto io/tu, questa non corrispondenza fra sé e l'altro che lascia aperta un'altra strada, un'altra possibilità.

4. Mancato riconoscimento e crisi delle istituzioni politiche in Congo

Dopo aver analizzato la nozione di *Anerkennung*, tradotta con il termine italiano riconoscimento, elaborata da Hegel (1770-1831), tentando una "liberazione di Hegel" da un pregiudizio che troppo spesso la nostra filosofia ha chiamato "reciproco riconoscimento delle autocoscienze", opinione che ci induce a prendere le distanze da un simile fraintendimento, per, invece, riappropriarci della novità e della strana attualità che racchiude questo testo e che, a mio avviso, pertiene al "non riconoscimento delle autocoscienze", questione che non esiterò a chiamare "riconoscimento mancato", faremo riferimento alle tendenze più recenti che documentano tale questione, sottolineando anche un ulteriore aspetto: si tratta della familiarità, ma anche del dissidio tra politica e mancato riconoscimento. Ossia, ciò che vorrei proporre come obiettivo di questo capitolo, è l'idea che il processo di "mancato riconoscimento", si innesca proprio laddove la politica, o meglio, le istituzioni politiche falliscono. La nostra idea è la seguente: quanto è avvenuto in Congo non è altro che un sintomo della debolezza delle istituzioni politiche che non sono più in grado di fissare l'originaria forza performativa dell'esperienza antropogenetica, provocando uno scollamento fra me e l'altro o, più in generale, con la sfera pubblica e respingendo, dunque, la maggioranza degli esseri umani nello spazio del rumore vocale, riducendo il vivente ad una realtà puramente biologica in cui solo le sofferenze trovano eco. Per cui, a mio avviso, il riconoscimento reciproco non è tanto il confine che caratterizza la storia, piuttosto si tratta di uno specifico fenomeno linguistico, in cui si lascia intravedere la debolezza delle istituzioni, in questo caso, politiche.

Questa particolare interazione tra il piano antropologico e quello delle istituzioni è stata formulata con grande schiettezza da Paolo Virno in un articolo pubblicato in *Forme di vita* (2005) dal titolo *Il cosiddetto male e la critica dello Stato*. È necessario, cioè, mettere in chiaro come esista un tipo

di antropologia, quella che va da Hobbes a Schmitt, passando per Freud, nella quale è presente l'idea secondo cui è necessario mettere sotto scacco la rischiosa instabilità dell'animale umano, la pericolosa instabilità dei suoi desideri, il cosiddetto *male* insomma, per evitare un ritorno allo stato di natura. È in queste circostanze che si sviluppano vere e proprie istituzioni politiche le cui regole funzionino come una *coazione a ripetere*. Virno osserva in più occasioni come, secondo questo tipo di antropologia, il rispetto dei patti, la fedeltà ai giuramenti necessitano di una forza coercitiva che imponga il loro adempimento in tutti i casi particolari; necessitano cioè di regole che abbiano un'applicazione certa: «se l'uomo fosse un'animale mite, votato all'intesa e al reciproco riconoscimento, non vi sarebbe necessità alcuna di istituzioni disciplinanti e coercitive» (Virno, 2005, p. 10).

Virno mette in chiaro questa particolare funzione delle istituzioni facendo riferimento alle analisi essenziali di Freud e Hobbes:

«L'ordine [istituzionale] è una sorta di coazione a ripetere, che decide, mediante una norma stabilita una volta per tutte, quando, dove e come, una cosa debba essere fatta, in modo da evitare esitazioni e indugio in tutti i casi simili tra loro» (*Ivi*, cit. p. 11).

O ancora, come osserva in Hobbes a proposito del rapporto tra vita naturale pregiuridica e sfera pubblica statale:

«Secondo Hobbes, con l'istituzione del "corpo politico" ci obblighiamo a *obbedire* prima ancora di sapere che cosa ci sarà ordinato: "L'obbligo di obbedienza, in forza del quale le leggi civili sono valide, precede ogni legge civile» (*Ivi*, cit. p. 17).

È evidente che il lavoro presentato in questo capitolo si situa su un difficile crinale tra la pericolosa instabilità dell'animale umano, come ad esempio la sua incapacità di riconoscere l'altro come un proprio simile, e la nascita di nuove forme di istituzioni capaci di tenere a bada il *cosiddetto male*.

Diversamente da quanto sostenuto da Hobbes, Virno attribuisce la crisi delle istituzioni all'impossibilità di uscire dallo stato di natura, all'«impossibilità di ritagliare *pseudoambienti* più o meno circoscritti, all'interno dei quali la prassi dell'animale linguistico sia esentata da quella potenzialità indifferenziata che l'«apertura al mondo» reca sempre con sé» (*Ivi*, p. 21). In proposito Virno si sforza di mettere in evidenza come l'interrogazione hobbesiana centrata sulla dialettica fra paura e ricerca di sicurezza sia venuta meno all'interno della sfera pubblica contemporanea e

come prevalga invece una dialettica timore-riparo affatto diversa, incentrata sull'idea di una forza che trattiene il cosiddetto "male", senza però mai poterlo espugnare, «giacché la sua espunzione corrisponderebbe alla fine del mondo, o meglio, all'atrofia della "apertura al mondo"» (Ivi, p. 26); una dialettica che si configura esattamente come *ambivalente*: una ambivalenza che non riguarda più esclusivamente il rito, come in de Martino, ma diviene in Virno la condizione stabile del funzionamento delle nuove istituzioni, improntate a uno *stato di eccezione*⁵ permanente. Punto fondamentale che Paolo Virno individua nel ruolo svolto dall'*apocalisse culturale*⁶ all'interno di una società e di una cultura storicamente determinata. Virno mette in luce come le *apocalissi culturali* siano divenute, oggi, un "rischio antropologico permanente":

«L'apocalisse culturale è la controfigura rituale dello stato di eccezione. Essa pure, infatti, implica la sospensione delle leggi ordinarie, lasciando emergere certi tratti salienti della natura umana (crisi e ripetizione dello stesso processo antropogenetico) in una particolare congiuntura storica. Al pari dello stato di eccezione, anche l'apocalisse culturale delinea un ambito in cui è impossibile discernere a colpo sicuro il piano grammaticale da quello empirico, la regola generale dalla singola applicazione, le questioni di diritto dalle questioni di fatto. L'apocalisse culturale, proprio come lo stato d'eccezione, fa sì che ogni proposizione normativa mostri di essere, insieme, strumento di controllo e realtà da controllare, unità di misura e fenomeno misurabile. Si è visto però che lo stato di eccezione è diventato, oggi, la condizione stabile della vita associata. [...]. Questa constatazione vale anche per il rito. L'apocalisse culturale non resta confinata in uno spazio e in un tempo speciali, ma concerne ormai tutti gli aspetti dell'esperienza contemporanea. Il motivo è semplice. Il compito istituzionale del rito sta nel contenere i pericoli estremi cui è soggetta l'*apertura al mondo* dell'animale linguistico. Ebbene, nell'epoca in cui l'apertura al mondo non è più velata o smussata da pseudoambienti sociali, ma rappresenta addirittura una fondamentale risorsa tecnica, quel compito deve essere assolto senza alcuna soluzione di continuità. L'oscillazione tra perdita della presenza e suo ristabilimento caratterizza ogni piega della prassi sociale.

⁵ Ricordiamo che l'espressione *stato di eccezione* è utilizzata da Carl Schmitt (1888-1985) in *Politische Theologie* (1922), tradotto in italiano col titolo *Teologia Politica* (1972).

⁶ Ricordiamo che l'espressione "apocalisse culturale" compare per la prima volta in un saggio di Ernesto de Martino del 1964 intitolato *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Le apocalissi culturali sono qui concepite come una «manifestazione di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale» (De Martino, 1964, p. 125).

L'ambivalenza tra sintomi della crisi e simboli del riscatto pervade la quotidianità media» (Ivi, pp. 30-31).

Ciò che mi preoccupa innanzitutto rilevare all'interno della riflessione virniana sulla necessità di inventare nuove categorie politiche all'altezza delle trasformazioni sociali in corso è il fatto di considerare il funzionamento del rito, che si basa sull'*ambivalenza* e l'*oscillazione*, non più in un contesto sacro o magico-religioso, piuttosto come ciò che dilaga in tutti gli interstizi del tempo profano, come ciò che ci dia qualche ragguaglio sul possibile funzionamento delle istituzioni non più legate solo all'aspetto teologico o magico-religioso. Da questo punto di vista quanto è avvenuto in Congo sembra implicare o alludere innanzitutto alla crisi delle istituzioni politiche con le quali la questione del mancato riconoscimento ha a che fare. Se così fosse forse si potrebbero trarre conseguenze interessanti, sia per quanto riguarda la trasformazione in atto delle istituzioni sia per quanto riguarda la riorganizzazione dello spazio pubblico che avrebbe come conseguenza la rilettura della nozione politica di *moltitudine*, definita da Paolo Virno come una realtà storico-naturale che ha grande domestichezza con la perdita e con il riscatto della presenza demartiniana, in cui si sperimenta tanto la crisi quanto la ripetizione dell'*antropogenesi: la moltitudine, proprio come il linguaggio verbale è, insieme, rischioso squilibrio e freno propizio, mormorazioni nel deserto e autogoverno solidale, (auto)distruzione e katechon* (Virno, 2005).

Si potrebbe anche dire che la crisi delle istituzioni politiche è una crisi di potenze catecontiche. Il *katechon* è il potere che frena, trattiene, contiene. È una figura in cui si intrecciano motivi politici e filosofici-teologici⁷. Così Roberto Esposito descrive il *katechon*: *frena il male contenendolo, mantenendolo, detenendolo dentro di sé [...] ospitandolo e accogliendolo al punto di legare alla sua presenza la propria necessità.* (Esposito, 2007).

Nel '900 Carl Schmitt, è tornato a interrogarsi su questa figura identificandola esclusivamente con la sovranità statale: *carattere essenziale dell'impero cristiano era di non essere un regno eterno, ma di avere sempre presente la propria fine e la fine del presente eone e importante, alla base della sua continuità, era quello di "forza frenante", di katechon. "Impero" significa qui il potere storico che riesce a trattenere l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale.* (Schmitt, 1950).

⁷ Ricordiamo che da san Paolo a Smith, il *katechon*, rappresenta dunque una figura centrale. Nella seconda lettera ai Tessalonicesi, san Paolo avverte subito che c'è qualcosa che "trattiene l'Anticristo dall'irrompere nel mondo": «E ora voi sapete ciò che impedisce la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene» (Manini, 2012).

5. Conclusioni

Senza discutere in dettaglio la mia posizione, che è diversa e polemica con Schmitt, dal momento che per lui l'idea di *katechon* coincide con quella del "supremo imperio" statale, ossia, il potere politico ha la funzione unica e legittima di contenere il male, mentre per me travalica ed eccede quello di sovranità statale, includendo qualsivoglia istituzione politica e non politica, contrassegnando l'azione e il discorso della moltitudine, basti una sola osservazione: il potere politico non frena, non trattiene il male, anzi, non lo contiene più. Quanto avvenuto in Congo ha in questo senso pregnanza simbolica. E quando il *katechon* non frena più, che cosa succede? Succede che il potere contenente viene travolto dal contenuto; che la pubblicità dell'intelletto non si curva in una sfera pubblica. La mia convinzione è che quanto avvenuto in Congo ponga il problema della decadenza delle istituzioni politiche alle quali la questione del "mancato riconoscimento" fa riferimento. A questo proposito ho analizzato il legame fra il mancato riconoscimento e la teoria delle istituzioni, individuando nella figura politica della moltitudine la condizione della nascita di nuove istituzioni in grado di orientare la prassi.

Bibliografia

De Martino, E., 1977, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2002.

Esposito, R., 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.

Gallese, V., 2003, *Neuroscienza delle relazioni sociali*. In: Ferretti, F. (a cura di), *La mente degli altri*, Editori Riuniti, Roma, pp. 13-43.

Hegel, G.W.F., 1807, *Die Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1995.

Honneth, A., 1992, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer konflikte*, Frankfurt am main, Suhrkamp, Verlag; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

Kalenge, C., 2016, *Nel cuore della guerra: testimonianza di un reduce delle guerre del Congo*, Street Lib, Milano.

Kojève, A., 1947, *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel, Lezioni sulla fenomenologia dello spirito*, Milano, Adelphi, 1996.

Lo Piparo, F., 2003, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Bari, 2007.

Manini, F., 2012, a cura di, *Lettere ai Tessalonicesi. Introduzione, traduzione e commento*, Edizioni San Paolo, Alba.

Ricoeur, P., 2004, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris; trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

Saramago, J., 1995, *Ensaio sobre a Cegueira*; trad. it. *Cecità*, Feltrinelli Editore, Milano, 2013.

Schmitt, C., 1950, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*; trad. it. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europeum»*, Adelphi, Milano, 1991.

Virno, P., 2002, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive Approdi, Roma.

Virno, P., 2005, "Il cosiddetto male e la critica dello Stato", *Forme di vita*, 4, Derive Approdi, Roma.

Dal 1996 la Repubblica Democratica del Congo è precipitata in una guerra e in una crisi politica che ancora non conoscono fine. Le sue risorse minerarie hanno alimentato un'economia di predazione che ha coinvolto i paesi limitrofi, in particolare Uganda e Rwanda. Ma i problemi del Congo hanno radici ben più profonde: la crisi attuale è anche il riverbero di un passato coloniale particolarmente violento che getta ancora oggi pesanti ombre sul presente. La guerra ha causato milioni di morti e attualmente il Paese corre il rischio di una svolta politica autoritaria. A partire da approcci disciplinari diversi, gli autori di questo volume forniscono alcune chiavi di lettura per comprendere una delle crisi più complesse e violente del mondo contemporaneo.

Francesco De Pascale è Dottore di Ricerca in Geografia umana (Università della Calabria, 2015). La sua tesi di dottorato è stata riconosciuta dall'International Association for Promoting Geoethics come "la prima tesi di dottorato che tratta espressamente di geoetica". Dirige la collana editoriale scientifica "Geographies of the Anthropocene", insieme a Marcello Bernardo e a Charles Travis. Collabora con il CNR-IRPI, sede di Cosenza, sui temi della resilienza, della percezione dei rischi naturali e della Disaster Risk Reduction. È membro dell'Executive Board del Young Scientists Club della IAPG.

Luca Jourdan (PhD) è Professore associato presso l'Università di Bologna, Dipartimento di Storia Culture Civiltà, dove insegna Antropologia Sociale e Antropologia politica. Membro della Missione etnologica italiana in Africa Equatoriale, a partire dal 2001 ha condotto una ricerca di terreno nel Nord Kivu sul rapporto giovani / guerra, la crisi dell'infanzia, l'economia informale e la frontiera. Attualmente conduce la sua ricerca etnografica in Uganda dove si occupa prevalentemente della questione dei rifugiati nella capitale Kampala e del conflitto fra regni tradizionali e governo centrale.

Kalenge Nguvulu Chris è consulente di ricerca nel campo della migrazione internazionale. È stato uno sfollato interno durante le guerre del Congo nel 1996 e nel 1998. Ha conseguito la laurea in Ingegneria Elettronica in Algeria e frequentato un Master in Cooperazione allo Sviluppo presso l'Istituto Universitario di Studi Superiori (IUSS) di Pavia. Ha condotto ricerche sui fenomeni migratori in Algeria, Angola, Belgio e nella Repubblica Democratica del Congo. Ha lavorato come tutor accademico presso lo IUSS.