Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea

Filosofia della
società, dell'arte e
della comunicazione

D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Il riconoscimento in Axel Honneth

Relatore
Prof. Lucio Cortella

Correlatore
Prof. Nome Cognome

Laureando
Matteo Visentin
824117

Anno Accademico
2017/2018

Indice.

Introduzione p.6

I Parte - L'eredità hegeliana. Honneth e la nascita di una teoria normativa.

1. Il periodo jenese di Hegel e la critica socio-politica della modernità. p.10

1.1. *Riconoscimento* e *misconoscimento* come conflitto nella critica socio-politica hegeliana. p.14

1.2. Il passaggio alla filosofia della coscienza di Hegel. p.17

1.3. Una premessa doverosa.
La *Fenomenologia dello spirito* del "primo" Honneth. p.20

II Parte - Honneth e il riconoscimento tripartito.

1. Il primo stadio del riconoscimento. p.35

1.1 Il primo stadio del riconoscimento in *Lotta per il riconoscimento.* p.35

1.2. Il riconoscimento "originario" in *Reificazione*. p.43

1.3. Il primo stadio del riconoscimento ne *Il diritto della libertà.* p.51

2. Il secondo stadio del riconoscimento. p.61

2.1. Il riconoscimento sociale in *Lotta per riconoscimento*. p.62

2.2. La sfera economica in *Reificazione*. p.66

2.3. Il "noi" del mercato economico. p.75

3. Il terzo stadio del riconoscimento. p.89

3.1. Il riconoscimento giuridico e morale come precondizione al terzo riconoscimento. p.90

3.2. Il "noi" della volontà democratica. p.93

3.3 L'idea di socialismo. p.103

III Parte - Il misconoscimento

1. Nota introduttiva. p.111

1.1. Il "misconoscimento" in *Lotta per il riconoscimento*. p.112

1.2. "Misconoscimento" in *Reificazione* e ne *Il diritto della libertà*. p.119

2. Il lato oscuro dell'altro. p.123

2.1. *Conclusioni.* p.127

Bibliografia p.129

Introduzione.

Il presente lavoro vuole limitarsi ad essere un breve percorso introduttivo ai temi della filosofia sociale, più nello specifico all'analisi dell'ultimo esponente della Scuola di Francoforte.

Il pensiero di Axel Honneth è uno studio totalmente incentrato nei rapporti intersoggettivi. Da quando la filosofia occidentale con Nietzsche ha spezzato i rapporti col mondo divino, ovvero quell'unica sovrastruttura capace di radicare una serie di valori mondani facendoli dipendere da una "realtà" ultraterrena, e dopo che la tradizione fenomenologica novecentesca (da Brentano a Husserl fino ad Heidegger) ha cercato di rompere quei legami e quelle logiche metafisiche del pensiero tradizionale filosofico; oggi, nel periodo post-metafisico, tutti questi valori vengono riportati dentro la cornice sociale, ovvero in quell'unica molteplicità in cui ogni individuo l'uno con l'altro, nella relazione interpersonale, costituisce la sua stessa identità.

Questa è in maniera forzata il nostro attuale esito della contemporaneità. Non essendoci oggi più legami con un mondo trascendentale, ogni analisi e soprattutto ogni *critica* si espone e si articola all'interno del movimento stesso che prende in esame. L'ideologia, o il pensiero che tenta di muovere con la propria interpretazione uno scenario futuro da perseguire è oramai una prassi abbandonata e bandita dalla filosofia di oggi. Il motivo di questo è legato al fatto che tale tendenza ha il risultato di uscire dal movimento interno che si vuole analizzare, sfociando così in un astrattismo di cui la tradizione del pensiero ha già più volte pagato dazio nei secoli passati.

Il *riconoscimento* diventa allora il tema fondativo. Honneth lo ha presentato e analizzato in tutte le sue forme che nella società contemporanea si sono messe in luce negli sviluppi storici. "Riconoscere" è dare propriamente un "valore" ad un altro individuo. Si può dare questo valore in molti ambiti della struttura sociale. Come vedremo, si può "riconoscere" ad un altro soggetto un rapporto d'amore, oppure un rapporto giuridico, economico, oppure ancora un rapporto politico. "Riconoscere" è allora *dare*, muovere, in direzione di un altro individuo, un "valore" in carne ed ossa. Questo "valore" è così importante perché è in seno ad esso che noi tutt'ora articoliamo le nostre identità, il rapporto con noi stessi e il sapere in generale. Ciò significa, in poche parole, che solo grazie all'azione del

riconoscimento l'essere umano può in definitiva *conoscere*.

Questo è ciò che in pochissime battute si può dire sull'*azione* del riconoscere, cioè sul concetto del riconoscimento secondo Axel Honneth. Ma lo vedremo meglio più avanti nel nostro lavoro. Purtroppo però, vedremo anche che il riconoscimento avvenuto non è mai così limpido e trasparente come la nostra primissima descrizione introduttiva ha mostrato. Prova stessa ne è la nostra esperienza. Se ci sentissimo riconosciuti, o se riconosceremmo sempre ad altri, senza alcun velo mistificatorio, il nostro e l'altrui "valore" in qualsiasi campo, allora il riconoscimento si realizzerebbe una volta soltanto per ogni categoria sociale di riferimento. Ma così non è. Il riconoscimento, come vedremo alla fine, ha infatti un rapporto strettissimo col *misconoscimento*, cioè col suo contrario che *nega* propriamente questa azione di "riconoscere". I due estremi quasi si con-fondono assieme. Se infatti, come cercheremo di mostrare, un riconoscimento non avviene mai pienamente, se cioè io non sono mai pienamente soddisfatto nel venire *confermato* da *altri* in alcune mie capacità, qualità, diritti, *volontà* e libertà, allora il soggetto sociale che oggi rappresenta la nostra società occidentale è sempre più in bilico perché costantemente rimesso alla comunità. Cioè egli dipende a tal punto dagli altri da non riuscire più a comprendere dove inizia *lui* e dove finisce la *pluralità* da cui egli stesso, secondo Honneth, dipende *da sempre*.

Gli *altri* sono allora la nostra verità. Seppur questa verità non debba mai essere intesa come una verità immobile, bensì cangiante, in continua evoluzione. Honneth è talmente orientato verso un'idea sempre positiva di riconoscimento che non vede opacità al suo interno. Affermare infatti che "gli altri sono la nostra verità" porta con sé il rischio di creare nella pluralità di soggetti un corpo divino, capace *lui solo* di affrancarci e restituirci la nostra identità personale, ovvero quello che siamo. Allora l'*altro* non è più un "inferno" come sosteneva Sartre, ma è un Dio. Rimetterci interamente all'altro porta ad una serie di spiacevoli esperienze personali, perché quando la nostra identità dipende da altro allora dipende sempre meno da noi. Eppure Honneth a questo punto della nostra riflessione ha delle ragioni assai forti per sostenere il fatto che, comunque vada, noi *tutti* dipendiamo da una *relazione*. Per quanto infatti la filosofia sociale honnethiana sia in totale controtendenza con la società economico-consumistica dei tempi di oggi che vede solo degli individui isolati in rapporto su base

strategica, egli ripercorre *tutta* la nostra composizione individuale e sociale mostrandoci quanto nelle varie ramificazioni del sociale dipendiamo ancora, *strutturalmente*, dagli altri.

Ma quando parliamo di *altri* - ed è questo il punto fondamentale - non dobbiamo intenderli come qualcosa a noi opposto. Quando infatti parliamo degli *altri* ci stiamo riferendo anche noi. Ogni singolo individuo è cioè al contempo *se stesso* e anche l'*altro*. Ognuno è in una parola sola un *"Noi"* (per Honneth ancora oggi in via di definizione). Il Noi è grammaticamente la prima persona plurale che ha incapsulato al suo interno sia l'*Io* che gli *altri*. Il Noi è dunque ciò che ha mosso l'intero lavoro intellettuale di Honneth, che ha tentato di mostrare quanto questo "corpo sociale" si sia mosso nella storia sulla base di una logica del riconoscimento nella riproduzione di se stesso. C'è effettivamente un rischio "circolare" in Honneth, eppure la storia della società umana, cioè da quando è nato l'uomo (vedremo in Hegel come questo è accaduto) il riconoscimento ha sempre prodotto nuove società, intese sulla base, ancora una volta, di "valori" che si sono aggiornati e trasformati costantemente nel tempo. Il Desiderio, la mancanza, il riconoscimento e il rapporto tra gli individui nella storia, è stato il propulsore unico che ha cambiato un'infinità di abiti e di etiche sociali.

Questo percorso è stato assai lungo e in un certo senso cercheremo con Honneth di ricostruirlo. Hegel, seppur entro orizzonti metafisici, fu capace di mostrare e descrivere per primo il concetto di riconoscimento. Inizieremo allora il nostro percorso proprio dal filosofo della *Fenomenologia dello spirito*, per poi addentrarci nella filosofia sociale di Honneth. Sarà quindi proprio Honneth a ricalibrare e ampliare così profondamente il tema del *riconoscimento* entro un orizzonte esclusivamente sociale. E durante il percorso d'analisi dei vari *riconoscimenti*, di pari passo descriveremo la filogenesi ideale della società di oggi, spesso oscura e complessa nelle sue trame, ma senz'altro più ricca e prolifica dopo aver compreso le avanzate pretese di pluralità cui Honneth lega e spinge tutta l'umanità intera, ovvero nella direzione di un soggetto che non sia più un *Io*, bensì un *Noi* articolato sempre sulla via di nuove ristrutturazioni.

I Parte - L'eredità hegeliana. Honneth e la nascita di una teoria normativa.

1. Il periodo jenese di Hegel e la critica socio-politica della modernità.

Axel Honneth deve ad Hegel la totale impronta del suo pensiero. Di più ancora, senza le doverose premesse hegeliane una prima lettura di Honneth risulterebbe forse vaga e poco capace di incidere nel profondo di una descrizione strutturale della società contemporanea com'è invece in grado di fare l'autore della Scuola di Francoforte. Ma di questo ci si accorgerà meglio solo ponendo lo sguardo alle origini del pensiero hegeliano, iniziando così a delineare di pari passo il percorso teorico da cui Honneth inizia emancipando le sue posizioni dal suo principale ispiratore.

Prendiamo dunque avvio da quelle "doverose premesse hegeliane" in riferimento nello specifico al periodo jenese dove Hegel muove le sue prime 2critiche alla realtà socio-politica del tempo. Honneth dedica tutta la prima parte

della sua prima opera, *Lotta per il riconoscimento* (1992), al riesame di queste posizioni hegeliane. Essendo Hegel fortemente influenzato dalle letture aristoteliche, non si può non notare tra il filosofo tedesco e lo stagirita quella fortissima comunanza in tema socio-politico che va sotto l'espressione umana di *zoòn politikòn*. L'uomo viene cioè visto da entrambi i filosofi come un risultato del sociale. Detto altrimenti, l'uomo trova la sua definizione di uomo dalla comunità in cui vive. "E chi non vive in città, [...] o è un essere inferiore o è più che un uomo"[1], cioè un dio.

La rilettura di Hegel che Honneth svolge – sempre in *Lotta per il riconoscimento* – pone come sua antitesi la visione politica e antropologica di Thomas Hobbes e Niccolò Machiavelli per spiegare meglio l'articolazione dei primi studi del filosofo di Stoccarda. Più nello specifico anche Hegel ha di mira Hobbes nei suoi primi lavori, perché lo ritiene vittima di una visione egocentrica degli interessi che animano l'essere umano, in quanto nel suo stato di natura, cioè nella sua essenza, l'uomo perviene ai propri scopi in maniera esclusivamente individualistica. Procedendo per astrazione, Hobbes immagina un campo neutro e ideale dove l'uomo abiterebbe senza vincoli e limitazioni (quali forme etiche, leggi ecc...) e da qui inizia a descriverlo. Sia Hobbes che Machiavelli vedono in questa condizione fittizia la sola possibilità dell'uomo di conquistare la piena soddisfazione del proprio sé e della propria libertà desiderante. Di più, per entrambi l'uomo ambirebbe per sua stessa natura a questa condizione di soddisfacimento di se stesso, incurante del suo prossimo se non come mero mezzo utilitaristico. Spetta solo alla paura della morte e alla garanzia di veder soddisfatti alcuni bisogni primari, la scelta da parte dell'uomo di un *pactum subiectionis*, letteralmente di "soggiogamento" nei confronti della Legge. Solo quest'ultima infatti sarà per Hobbes capace di reprimere certe "azioni" o "volontà" dell'uomo in seno della collettività, cioè del bene comune, regolandone relazioni e appetiti di tutti i partecipanti per una buona e garantita vita insieme. Nasce così secondo Hobbes il *compromesso* tra il fine di accrescere esponenzialmente il proprio potere (stato di natura dell'uomo) e l'esigenza di conservazione della propria vita (Stato di diritto). Siamo di fronte all'idea di una *libertà negativa*, ovvero di una libertà che è esprimibile nella sua "natura" solo se

1 Aristotele, *Politica*, BUR, Milano 2002, I, 2. p. 77.

svincolata da limiti esterni (perciò negativa) che ne arginano o ne impediscono la piena realizzazione. Non diversamente da Hobbes anche il diritto formale, o naturale, pensa l'uomo partendo dal singolo e lo tutela in quanto caso particolare della società che di volta in volta muove le sue pretese articolandole nella propria vita in comune con gli altri.

La tesi hegeliana invece, che prende le mosse da ragioni collettivistiche e sociali e non atomistiche individuali come quella di Thomas Hobbes, ritiene che un uomo possa trarre la sua identità di uomo e le caratteristiche particolari che lo definiscono in quanto tale (anche quelle prettamente personali) solo in stretto rapporto con altri suoi simili, che *nel rapporto* lo determinano. Non quindi nel momento in cui per esempio, un uomo riflette con sé stesso. Cioè non spetta alla meditazione, o meglio alla riflessione, il compito di potersi definire. Questo significa che la comunità rende possibile l'articolazione di tutte le volontà di ogni singolo attore sociale a patto che queste stesse volontà siano già intese all'interno di una rete comunicativa che ne stabilisca di fatto una validità e un *significato* all'interno del quale possiamo *comprenderci*. Tale posizione implica un ulteriore ribaltamento. Ora infatti, quelle pretese (di libertà) non potendo essere più intese come espressioni del singolo individuo (naturalmente inteso), vengono rimesse in gioco come condizioni di possibilità sostenute e incarnate dall'organismo sociale. Tutte le volontà e desideri che nelle istituzioni trovavano un impedimento di soddisfazione, sono invece, secondo Hegel, espressione di una *volontà* che ha la sua validità e conferma solo se intesa come *collettiva*. C'è insomma una sorta di cortocircuito nel momento in cui Hobbes, ma potremmo dire il pensiero comune largamente inteso, percepisce i limiti del diritto come un bene della collettività a discapito della singola volontà dell'individuo che viene pensata come "repressa" nell'espressione dei propri desideri particolari. Questo cortocircuito, ci direbbe Hegel, nasce da una dimenticanza - non sarà la prima che incontreremo nel nostro percorso - in cui ognuno parte da una comprensione di sé per avere solo successivamente una percezione possibile della sfera sociale. Lo stesso errore infatti lo troviamo in Hobbes. Cioè sembrerebbe che noi agissimo pressoché in questo modo: dopo aver avuto esperienza o conoscenza di noi stessi, operiamo una moltiplicazione di noi stessi in tanti altri "io" che vediamo negli individui che ci stanno di fronte. Poi, attraverso l'immaginazione, facciamo un ulteriore moltiplicazione su un altro numero di individui, non meglio definito,

che sta al di là della nostra esperienza diretta, della nostra vista, così da costituire l'idea di un sociale entro un certo orizzonte "di tutte le persone che abitano questo mondo". Ma, come vedremo meglio più avanti, non è così che facciamo esperienza o comprendiamo di essere parte di una comunità. Di conseguenza, questo ci preme affermare ora, tutte quelle forme di ostacolo, di impedimento alla libertà individuale (intesa come *libertà negativa*) che lo Stato imporrebbe, o attuerebbe in virtù di una coesistenza di tutti i singoli individui tra loro, sono invece *forme di libertà* incarnate dai singoli individui *proprio* perché è all'interno della comunità che quelle stesse forme di "ostacolo" insorgono e assumono valore semantico (unico motivo che tra l'altro potrebbe spiegare la loro *comunicabilità* con altri individui). Affermare quindi di non essere liberi di passeggiare completamente nudi in luoghi pubblici, non è una privazione della libertà in termini individuali da parte del diritto[2]. O meglio, bisogna prima intendere che cos'è quel *diritto* che mi "impone" di vestirmi vietandomi una volontà o desiderio contrario attraverso una particolare norma, in questo caso il non vestirmi. Il diritto, o la norma, esprime qui il corpo sociale cui io stesso "sono" e per il quale "mi vesto" o "mi sono vestito" fino ad ora. Incorrere nel vizio di pensiero di pretendere di uscire nudi come forma di libero arbitrio, significa aver *dimenticato* che il vestirsi è assunto da sempre per noi come una norma di "costume" *valida* nella condivisione valoriale di *quella* comunità nella quale mi definisco e dalla quale parto a "desiderare" una cosa piuttosto che un'altra. Il mio desiderio che si scontra con una norma non è quindi una costrizione della mia libertà, ma dove invece la mia libertà inizia. Infatti non significa che in un ipotetico domani, o in un luogo diverso, non si possa realizzare una società, o ancora uno "spazio" sociale che permetta di non vestirsi in luoghi pubblici; ma significa che là dove *è* o *sarà* possibile lo *è* e lo *sarà* perché sorretto da forti premesse in cui *quel* valore è condiviso in quanto tale e assunto da me in quanto tale; vale a dire perché, insieme ad altri, incarno *quel* valore. Non comprendendo però i passaggi fondamentali della nostra identità, dalla quale iniziano i nostri desideri che si esprimono in società, incorriamo nuovamente

2 Previsto dall'art.527 del Codice Civile. Cfr. B. Romano, *Delitti contro la sfera sessuale della persona*, VI ed., Milano, 2016, p. 338 ss.; Folla N., L'ingiuria e i delitti contro la moralità pubblica e il buon costume dopo i decreti Depenalizzazioni, in www.ilpenalista.it, 23 febbraio 2016.

nell'errore di Hobbes: porre un ipotesi in astratto, come lo è appunto il desiderio di passeggiare nudi per la strada, dal contesto valoriale in cui nasce, il buon costume di coprirsi.

1.1. *Riconoscimento* e *misconoscimento* come conflitto nella critica socio-politica hegeliana.

La critica sociale qui sopra descritta serve a Hegel per ottenere un'adeguata spiegazione a una domanda fondamentale. Come nascono i rapporti etici tra gli individui?

Ciò che Hegel intende col termine "eticità" infatti, altro non è che tutto quell'insieme di pratiche e regole, rese valide solo se riconosciute dagli attori in gioco. Se quindi, un *valore* può sussistere e definirsi tale, non è certo, come già detto, grazie ad un'operazione che un singolo individuo compie attraverso una riflessione con se stesso; bensì lo è solo in quanto quel *valore* viene riconosciuto da almeno un altro individuo che lo *conferma*. Hegel – come riporta Honneth, sempre nella *Lotta per il riconoscimento* – ottiene questa iniziale teoria del riconoscimento dal suo precursore Fichte. Ed è qui intesa come una "*reciproca* azione tra individui", in cui avviene una prima presa di coscienza da parte di entrambi i soggetti in azione, l'uno *verso* l'altro. Solo successivamente l'esito di questa *azione* troverà altri campi di validità. Per il momento è importante comprendere quanto in Hegel sia necessaria una simile *azione* del riconoscere. Senza questa *azione* infatti, per Hegel l'etica non potrebbe esistere. Certo, i due soggetti che si riconoscono nella pretesa di far valere il "proprio punto di vista" non lo fanno in virtù di un'etica che per così dire li anticipa o li sospinge a realizzare se stessa. Al contrario, l'etica viene da loro "*incontrata*" a metà strada nel momento in cui la *reciproca azione* di far valere[3] la propria posizione viene "avvalorata"[4] o tenuta in considerazione dall'uno e dall'altro. Hegel a questo livello dei suoi studi fonda l'etica su questo iniziale riconoscimento reciproco.

Nel medium della relazione gli individui "producono" quindi un *ethos*, una

3 "Valere" nella lingua italiana ha qui correttamente la sua strettissima familiarità col termine "valore". "Far-valere" è l'azione del costruire-un-valore mettendolo in pratica, possibile solo se veicolato, quindi "avvalorato" nella relazione riconosciuta di almeno un altro individuo.

4 Qui "avvalorata" è sinonimo di *riconosciuta*.

dimora intesa etimologicamente come "il luogo da vivere". Questi *luoghi* sono per l'epoca dello Hegel del *Sistema dell'eticità* principalmente due. Il primo, è quello della famiglia dove il singolo impara all'interno del medesimo nucleo ad apprendersi come essere "bisognoso". Hegel parla più nello specifico di un "sentimento pratico" che l'individuo-figlio apprende attraverso la conferma e l'incoraggiamento dell'individuo-genitore. È "pratico" perché viene soddisfatto materialmente, attraverso l'azione del cibo per esempio, piuttosto che dalla dedizione nelle premure affettive o nell'istinto di proteggerlo. Il figlio apprende cioè più in generale attraverso l'*educazione* dei genitori ad apprendersi come individuo partecipato da "bisogni" elementari che cercano *soddisfazione* e *legittimità*. Per "legittimo" s'intende un desiderio che mi è *concesso* "prima" e *confermato* "poi". La conferma apre così alla comprensione di un significato positivo che quel desiderio ha in quanto *incoraggiato* a cercare una "soddisfazione". Il *come* cercare questa soddisfazione è invece un atto educativo. Ed è fondamentale. Capiamo bene che una simile e complessa operazione sarebbe del tutto inaccessibile a qualsiasi individuo nella propria solitudine auto riferita.

Il secondo *luogo* del riconoscimento invece, è per Hegel quello dei rapporti contrattuali, dove si esprime la capacità di due o più attori di riconoscersi come portatori di "beni", cioè come beni di loro "possesso" e da qui la successiva facoltà di intendersi sulla base di veri e propri impegni che vincolano "liberamente" la loro volontà di accordarsi. In questo secondo luogo c'è spazio per Hegel per un conflitto ben preciso che il filosofo chiama la conquista dell'*onore*. Il "danno", il "delitto" o l'azione del delinquente sono "*misconoscimenti*" attraverso i quali i danneggiati rispondono non solo prendendo la parte di loro stessi in quanto vittime singolari, ma agiscono già comprendendo e appellandosi ad una percezione del danno che va oltre il loro stesso caso particolare. C'è qui secondo Hegel uno sguardo che trascende i singoli individui in disputa verso una direzione "di un tutto", o se si vuole ancora una volta in direzione di un *ethos* universale. In questa fase la peculiarità del singolo si scopre essere riconosciuta precedentemente da un universale concreto e mosso in direzione di quello stesso universale. Se per esempio, in un sistema regolato dalla libertà di alcuni soggetti di instaurare un legame attraverso una promessa di accordo con l'uso di un contratto (che ne garantisca la rispettabilità non solo

ora, ma anche in futuro) ponessimo adesso, dopo l'accordo raggiunto, la volontà *sempre possibile* di ribellarsi a quell'accordo da parte di uno dei soggetti in rapporto, che cosa accadrebbe? Hegel suppone in questo caso che colui che subirà il danno, si appellerà a un grado di "danno" che non solo si riferisce al suo caso particolare. Detto diversamente, il danneggiato si appellerà sì al suo torto subito nel particolare, ma per avere una certa validità, quell'appello deve valere universalmente, cioè non può valere solo per lui, ma *chiunque nella sua situazione*. Dall'altra parte, il delinquente che appellandosi alla sua volontà personale rompe il contratto, non fa che parlare di un interesse particolare, cioè della propria individualità rivendicata. Per Hegel entrambi i soggetti della disputa vogliono e originano una lotta per l'onore, cioè pongono i propri diritti rivendicati non più come singolari ma universali. È questo il seme, secondo Hegel, di una comprensione più "matura" di sé. Gli individui si colgono entrambi *individualizzati* (nel caso particolare), ma allo stesso tempo *interi* (parte di una comunità alla quale appellarsi). In Hegel questo è più propriamente il passaggio dall'*eticità naturale* all'*eticità assoluta*. Ed è anche l'abbozzo germinale per un terzo riconoscimento, quello riguardante lo Stato di diritto come garante di questo tipo di legame appena instauratosi.

Capiamo ora meglio la distanza tra il filosofo tedesco e l'inglese Hobbes da cui siamo partiti. Ma iniziamo anche, e soprattutto, a comprendere le linee guida con cui Honneth lavorerà per tutti i suoi studi successivi. La sua idea sarà quella di estrapolare da Hegel una teoria sociale che segua gli sviluppi evolutivi, senza però mantenere un impianto teleologico che approdi a un risultato concluso. Ma lo vedremo meglio più avanti.

Oltre a questo abbiamo introdotto non solo una distinzione su vari livelli di riconoscimento (familiare e giuridico), ma soprattutto abbiamo accennato anche ad un particolare tipo di riconoscimento definito però come "misconoscimento", quindi più propriamente un conflitto in un tentativo di riconoscimento non riuscito. A questo livello della nostra indagine ci basti intendere che la "lotta" o il "conflitto" per il riconoscimento è il vertice di ogni esito positivo o negativo attraverso il quale gli uomini creano letteralmente un'etica instaurandola all'interno del corpo sociale da cui sempre partono. È questo il cardine fondamentale da cui inizia e si fonda il pensiero di Axel Honneth. Nel medium cioè della lotta gli individui "producono" un *ethos,* una dimora in cui muovere

un avanzamento di pretese riconoscitive capaci di realizzare metamorfosi evolutive storicamente date.

1.2. Il passaggio alla filosofia della coscienza di Hegel.

Lo Spirito entra nella filosofia hegeliana con la *Realphilosophie.* Per quanto il concetto di Spirito sia stato da sempre discusso dai commentatori hegeliani, a noi interesserà ora specificare solamente le ripercussioni che questo avrà nella filosofia hegeliana. Assieme allo Spirito infatti si strutturerà sempre più una robusta filosofia della coscienza che comporterà significativi cambiamenti rispetto a quanto emerso nelle pagine trattate fino ad ora, in particolare nel cap. **1** e **1.1**. Infatti, ora la coscienza umana non si formerà più sulla base di processi d'interazione sociale (come vuole Honneth), ma da questi la coscienza sarà "solo" attraversata in alcuni momenti del suo graduale e complesso sviluppo. Nonostante questa presa di distanza dal sociale, in termini non più così radicalmente fondativi, Honneth continua ad indagare in *Lotta per il riconoscimento* quelli che saranno per lui i modelli strutturali di una teoria normativa del riconoscimento. Principalmente, Honneth sostiene un primato su tutti gli altri, ovvero che "il *riconoscimento* viene prima di ogni conoscenza"[5]. Si tratta perciò di intendere ogni singolo uomo come risultato di un corpo sociale.

Tornando a Hegel, nella *Filosofia dello spirito* uno degli snodi fondamentali della coscienza dell'uomo è stato il passaggio dalla *conoscenza* del mondo a livello meramente "cognitivo" (e solitaria), a una *conoscenza* del mondo a livello "pratico"[6]. È la fase attraverso cui l'uomo esperisce il nuovo rapporto fra la sua *volontà* e l'*oggettività* del mondo, cioè con la materialità dell'oggetto che ha di fronte a sé e che da sé ha costruito. Si pensi per esempio ad una lancia ricavata col lavoro manuale da un ramo. Questa sua *opera* è ora esperita come prodotto testimoniante concreto della propria volontà (quella di cacciare, per esempio). È qui che l'individuo fa la sua esperienza di rapporto pratico col mondo. Questo tipo di rapporto è però un rapporto *reificante* con se stesso. Significa che il soggetto ha in questo stadio una sola possibilità di rapportarsi con se stesso,

5 Axel Honneth, *Reificazione*, Biblioteca Meltemi, Roma 2007, p. 39.
6 Che possono essere rivisti successivamente nella *Fenomenologia dello spirito* all'interno dell'insieme Certezza sensibile, Percezione e Intelletto.

quella cioè di "specchiare" la sua volontà, o di ritrovarla, nella sua *opera* che gli è di fronte come oggetto. Tale esperienza però non raggiunge una conoscenza sufficiente della propria coscienza, cioè del proprio sé. Diremo di più nel capitolo subito successivo a questo quanto la coscienza voglia se stessa e di quanto non essendo la coscienza un oggetto tra gli oggetti del mondo, non si possa conoscere con le operazioni che la medesima ha appreso per la conoscenza delle cose materiali. Dato quindi per assodato che l'esperienza della propria coscienza è già esperita come qualcosa che non si riduce ad oggetto, perché oggetto non è (è invece sempre un fuori-da-sé) e dato che essa continua sempre a volere se stessa; l'unico passaggio possibile per ottenere quello che vuole risulta per Hegel quello del riconoscimento. Un altro **s**-oggetto è l'unico particolare "oggetto" che ci permette quell'esperienza che un oggetto-in-quanto-tale (o *in*-sé) non ci permetterebbe mai di fare. Hegel lo definisce un rapporto capace di *sapere-sé-nell'altro*. Qui torniamo ad un primo livello di riconoscimento che, mentre nel *Sistema dell'eticità* veniva trattato come luogo comunicativo e prendeva come oggetto dell'indagine l'istituzione della famiglia, ora invece, si articola sulla base di una relazione sessuale tra uomo-donna, quindi più sul particolare. Il paradigma dominante è ora l'esperienza di saper-*si* nel suo altro (altro come soggetto). Mentre quando si era di fronte alla propria *opera* si era oggetti per sé, cioè si era un semplice "dato", ora nel rapporto d'amore sessuato il Desiderio (della coscienza che vuole se stessa) irrompe come motore di un desiderio che vuole il desiderio dell'altro (il desiderio di un'altra coscienza). Come accadrà nella *Fenomenologia dello spirito* che analizzeremo successivamente, nel volere entrambi il desiderio dell'altro i soggetti si scoprono animati dallo stesso irrefrenabile "appetito" che li identifica l'uno in direzione dell'altro nello stesso momento, volendo e ottenendo se stessi. Si scoprono quindi uguali, reciproci e dipendenti. Ognuno insomma guadagna ora la propria individualità senza oggettivarla. E l'individuo scopre di sé un aspetto profondo del quale prima non sapeva direttamente, come neanche l'altro d'altronde, cioè di essere una coscienza *desiderante*, o "bisognosa".

L'indipendenza e l'identità guadagnata *dipende* ora da un altro soggetto. Se nel *Sistema dell'eticità* il "primo" riconoscimento mediato dalla famiglia aveva come risultato una *conferma* della propria individualità *pratica* come caratterizzata da bisogni affettivi, ora Hegel parla più di una *fiducia di sé*

attraverso il rapporto amoroso o sentimentale. La famiglia non viene comunque abbandonata da Hegel, anzi. Infatti, ora, la famiglia è una conseguenza del riconoscimento d'amore appena descritto e materiale originario per Hegel per quello che verrà poi presentato come un "riconoscimento" giuridico. Le famiglie infatti si scontreranno tra loro, ognuna portando avanti le proprie pretese, sempre all'interno di una logica di conflitto. Le famiglie a loro volta sono qui viste da Hegel come embrioni sociali che iniziano il loro conflitto scontrandosi con altre famiglie portando avanti il proprio "orizzonte di pratiche riconosciute", in una concorrenza reciproca di stampo sociale e riconoscitivo. Sotto questa veste le prime regole, o meglio i primi contratti, non sono generati che da un sentimento riconosciuto che vuole nel patto siglato un equilibrio stabilito tra le parti. Hegel si pone dunque anche qui contro la tradizione a lui precedente, secondo la quale il diritto veniva calato dall'alto, come una sostanza aliena che si impone agli individui interferendo e limitando le loro abitudini. Al contrario per Hegel il diritto si sviluppa come una realtà interna che nasce esattamente da questo genere di movimento riconoscitivo. "É una necessità non più teorica ma empirica, [che porta i soggetti] alla sottoscrizione di un contratto"[7]. Di più ancora, in termini storici, il riconoscimento si espande aumentando le proprie condizioni di validità pregresse cosicché dal riconoscimento familiare si passa a quello giuridico. Si tratta di un percorso pratico che i soggetti compiono nel momento in cui diventano consapevoli delle loro precedenti relazioni di riconoscimento e le innalzano espressamente a un rapporto giuridico intersoggettivamente condiviso e validante.

Nella *Realphilosophie* Hegel pone l'ottenuto riconoscimento giuridico appena descritto come base per forme sempre nuove e più estese di relazioni giuridiche. Addirittura nel misconoscimento del delitto vede il movimento interno per la nascita dello Stato, in quanto garante *universale* di tutti i cittadini. Lo Stato infatti punisce una rivendicazione *singolare*, quella per esempio dell'assassino che impone il suo sé ai danni del collettivo *universale*. Il problema, sollevato da Honneth, è che qui il singolo cittadino non diventa cittadino grazie alle relazioni di riconoscimento, ma lo diventa a partire dalla già sussistente e oggettiva realtà dello Stato, in quanto manifestazione concreta e reale dello

7 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 54.

Spirito come eticità *universale* compiuta. Si perde così il legame intersoggettivo che nel riconoscimento innalza i gradi e gli stadi riconoscitivi, com'era avvenuto prima nel passaggio tra la famiglia e i rapporti giuridici. È ad ogni modo il tratto marcatamente idealistico di Hegel a tradire secondo Honneth il percorso sociale hegeliano di questa fase. Ed è esattamente a partire da questa posizione che Honneth inizia il suo personale percorso filosofico. Prima però di entrare nel cuore del suo pensiero ci soffermeremo ora più approfonditamente sul tema del riconoscimento hegeliano, più specificatamente nel progetto compiuto della filosofia della coscienza, ovvero nel testo della *Fenomenologia dello spirito*.

1.3. Una premessa doverosa. La *Fenomenologia dello spirito* del "primo" Honneth.

Quando poco più sopra trattavamo il riconoscimento in Hegel come struttura fondativa di un *ethos*, ci siamo trattenuti dal fare un passo successivo, riguardante il significato che il riconoscimento prende all'interno del celebre IV Capitolo della *Fenomenologia dello spirito*. È in questa sede di analisi che infatti si incontra il tanto citato paradigma della lotta servo-signore e dove soprattutto le posizioni sul riconoscimento in Hegel trovano una collocazione fondativa dell'autocoscienza (e quindi di una filosofia della coscienza) all'interno del ferreo sistema logico che fa da architrave all'intera struttura dell'opera. Prima però di scendere più nel dettaglio di questa analisi, è utile per noi notare la singolare posizione che Honneth assume in merito ad uno dei passaggi più celebri della filosofia moderna.

> […] la *Fenomenologia dello spirito* assegna alla lotta per il riconoscimento, considerata fino a quel momento la forza motrice morale che sospinge attraverso tutti i suoi stadi il processo di socializzazione dello spirito, la sola funzione di contribuire al formarsi dell'autocoscienza; limitata a quest'unico significato, espresso nella dialettica servo-padrone, la lotta tra i soggetti che combattono per il riconoscimento viene per giunta così strettamente connessa all'esperienza della conferma pratica del lavoro,

> che la logica peculiare è quasi del tutto persa di vista. La nuova concezione della *Fenomenologia dello spirito*, certo superiore sul piano metodologico, ha perciò agito come una profonda cesura nell'itinerario intellettuale di Hegel; con essa d'ora in poi è precluso il ritorno alla più importante delle sue vecchie intuizioni, il modello ancora incompiuto della lotta per il riconoscimento.[8]

C'è da ammettere che in *Hegel. Dal desiderio al riconoscimento* (2008), Honneth tornerà su questo capitolo hegeliano rivedendo implicitamente alcune tesi sostenute qui sopra. Ritenere però che la lotta per il riconoscimento all'interno della *Fenomenologia dello spirito* si riduca alla "sola" conquista dell'autocoscienza e che l'esperienza della conferma pratica attraverso il lavoro costituisca una perdita della logica del riconoscimento, ci sembra decisamente del tutto riduttivo e impreciso. Ad ogni modo questa analisi sarà per noi utile anche per indagare e calarci ancor più approfonditamente nel tema del riconoscimento.

Honneth è viziato nel suo commento del IV capitolo da un atteggiamento diciamo "ostile" verso il cambiamento di rotta che Hegel apporta nella *Fenomenologia*. È di fatto l'imporsi dello Spirito negli studi hegeliani a complicare un po' l'andamento della critica sociale che il filosofo idealista stava avanzando e che secondo Honneth ha compromesso una delle sue più grandi intuizioni: il primato sociale del riconoscimento. Ma procediamo con ordine e vediamo in che modo Hegel perviene al concetto di riconoscimento.

Nella *Fenomenologia* il riconoscimento entra senza dubbio come un "momento" dello sviluppo evolutivo della coscienza (cioè dell'individuo). Detto ancora meglio è senz'altro vero che il riconoscimento fonda l'autocoscienza (l'Io) in Hegel, ma è anche vero che questa nascita comporta qualcosa di più di due soggetti che stanno uno di fronte all'altro e che poi apprendono a relazionarsi tramite il lavoro. Proprio perché il riconoscimento è un "momento" come atto, inteso come *azione*, è anche però un suo prolungamento, ha cioè degli sviluppi interni e delle conseguenze ben precise. Possiamo infatti affermare che non sarebbe stata possibile una *storia* dell'uomo intesa nel senso comune senza un previo riconoscimento. Ma stando più al testo della *Fenomenologia* Hegel ci avvisa

8 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Cit., p. 78-79.

subito che nel riconoscimento "per noi, è già dato il concetto dello Spirito"[9]. Dove con il "per noi" egli intende il "noi" che leggiamo il testo. Il che significa che quando il lettore accompagnato dal filosofo avrà una comprensione più matura dell'opera che sta leggendo, scoprirà, a ritroso, che lo Spirito si è già manifestato per la prima volta proprio nel processo del riconoscimento. C'è quindi, già all'inizio, molto più di una conquista di due autocoscienze (soggetti). In questo "momento" fondativo c'è infatti lo Spirito (che si può intendere come prima concretezza etica di una pratica relazionale), l'intersoggettività (come due soggetti dipendenti e indipendenti tra loro) e quindi anche la nascita dell'autocoscienza (come un soggetto). Ma anche qui, procediamo con ordine e vediamo ora dopo le doverose premesse che cos'è per Hegel il processo di *riconoscimento*.

Nel lungo processo di emancipazione storica della coscienza, *adesso* le coscienze che prendiamo in esame non sono ancora autocoscienze, ma sono arrivate allo stadio in cui sono tutte raccolte dentro se stesse nei loro modi di sapere e quindi di conoscere il mondo che le circonda. Detto altrimenti, nei capitoli della *Fenomenologia* precedenti al IV, l'uomo-animale (o la coscienza) aveva risolto il mondo, gli oggetti e le sue forze che li regolano dentro di sé. Ma la particolarità di questa coscienza sta nel fatto che per iniziare a diventare ora auto-coscienza (cioè capace di conoscere se stessa e non più solamente gli oggetti del mondo) dovrà necessariamente uscire da sé per oggettivarsi, perché è solo avendo qualcosa contro di sé, come lo è un oggetto, che la coscienza secondo Hegel può conoscere. Detto più chiaramente, per dir*si* "Io" e pensar*si* come un autoriferimento, la coscienza ha bisogno di un *Tu* che le dica "Tu". Quel *Tu* infatti diventa oggetto di sé per questa coscienza che solo così si trasforma in autocoscienza. Cioè oggettivando se stessa. Ma per compiere questa particolare azione tale coscienza non ha altra scelta che uscire *da* sé. Questo movimento è però a sua volta possibile *solo* di fronte a un'altra coscienza che rende a sua volta possibile lo stesso processo verso se stessa tramite la prima. Il movimento è quindi *duplice* e vale per entrambe le coscienze. Ora, queste due coscienze una davanti all'altra, compieranno quindi la stessa azione reciprocamente. Ognuna cioè imiterà quella coscienza che le sta davanti. Detto meglio, i due individui

9 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 273

usciranno da sé e si perderanno nell'altro. Eppure non vogliono che questo accada. Cioè non vogliono perdersi nell'altro, perché questo significherebbe perdere se stessi e nessuno dei due vuole questo risultato. Tutt'altro, essi *vogliono se stessi*. Vogliono cioè essere autocoscienza. Ma per esserlo, è importante ripeterlo ancora, lo devono essere per un'*altra* autocoscienza. Dunque nell'essere l'una smarrita nell'altra ognuno nega l'altra per affermare sé. Ognuno nega l'altra per recuperare la propria indipendenza, la propria *autonomia*. Ma se è vero che questa autonomia viene guadagnata solo nel momento stesso in cui si negano davanti all'altra, è anche vero che possono fare questa operazione (di negazione) *solo* grazie a una *dipendenza* dall'altra che ha reso di fatto possibile questo processo. I due individui allora si sono così riconosciuti. Senza volerlo, ma costretti dall'uno e dall'altro a dire di loro stessi, quasi senza accorgersene. Questo è dunque il processo definito come *riconoscimento*. Entrambi sanno di loro stessi come *indipendenti* sapendosi *dipendenti* da questo sapere grazie all'altro.

Questo, va detto subito, è ciò che *dovrebbe* accadere in un processo di riconoscimento riuscito. Nella *Fenomenologia* però, questo processo, come abbiamo già detto, è inserito all'interno di quel lungo travaglio emancipativo che la coscienza deve compiere. L'individuo-animale che infatti incontra un'altra coscienza non arriva immediatamente a questo tipo di riconoscimento sopra descritto. Tutt'altro. Le due autocoscienze si riconoscono invece su un piano del tutto asimmetrico inizialmente. Infatti, l'incontro tra le due porta ad una *lotta* e questa lotta sappiamo solo *noi* lettori essere una lotta per il riconoscimento. I due uomini-animali non sanno per cosa combattono, o non ancora. Non ne hanno coscienza, in quanto al loro stadio evolutivo incontrano quest'altra coscienza che gli è di fronte come una delle cose che abitano il mondo. Eppure, le due coscienze iniziano a vedersi simili. Non tanto nell'aspetto, quanto nel valore delle loro azioni. Ognuna infatti "vuole" l'altra, cioè "vuole" negarla, cioè ancora "vuole" ridurla a sé da oggetto quale apparentemente si mostra alla propria coscienza. Ben presto però, in questa *lotta*, le due coscienze comprenderanno di avere un "particolare" oggetto del mondo davanti a sé. Ed è proprio in questo momento che le due coscienze si scopriranno simili. Ma in cosa consiste la loro somiglianza? Secondo Hegel, ma più precisamente secondo Kojeve[10] che ne

10 Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996, p. 21.

rilegge il contenuto un secolo più tardi, la somiglianza delle coscienze sta nel fatto che entrambe scoprono nell'una la stessa *Begierde* che anima il conflitto nell'altra. Per spiegare però meglio questo passaggio cruciale è necessario il chiarimento del termine appena introdotto.

Begierde è stato tradotto dal tedesco sia come *appetito*, sia come *desiderio*. In quanto espressione di un vuoto però, e della particolarità ontologica di cui è fatta la coscienza secondo Hegel, ci sembra più corretta la traduzione col termine Desiderio. Pur senza dimenticare che l'*appetito*, a differenza del Desiderio, mantiene dalla sua una connessione più stretta col fattore "animale" e che per questo non può essere tralasciato così facilmente come contenuto nell'analisi che qui seguiremo relativamente alla *Begierde*.

Comunque sia il Desiderio allo stadio dell'uomo-animale funziona pressoché in questo modo. Si esprime cioè direttamente nell'oggetto del mondo. Per esempio, nel frutto che colgo dall'albero. Ho fame, ho "appetito" e per soddisfare tale esigenza ho bisogno di consumare una parte del mondo che è fuori di me, in questo caso il frutto, per trovare soddisfazione. Ma il fatto che il Desiderio si "esprima" in questo frutto non significa che il Desiderio sia *nel* frutto. Prova è il fatto che dopo aver distrutto e mangiato il frutto, più tardi questo desiderio si genera nuovamente in un altro appetito da soddisfare. Allo stesso modo il Desiderio non è neppure in questo caso la "fame", perché *Begierde* è anche, per esempio, la concupiscenza. Insomma il Desiderio si manifesta in infinite forme e in infiniti oggetti, ma in queste forme e oggetti il Desiderio non trova mai pace perché egli non vuole *loro* (gli oggetti) ma vuole *esso stesso*. Il Desiderio è quindi principalmente caratterizzato da una infinita generazione circolare in cui nel manifestarsi egli "buca" costantemente se stesso, cioè non riesce mai a trovarsi. Così ad ogni soddisfazione avvenuta il Desiderio si riproduce, sempre, infinitamente di nuovo, alla ricerca di se stesso.

Questa descrizione circolare del Desiderio porta quindi chiaramente la coscienza a volere sempre altro da sé. Cioè inscrive l'uomo-animale in quell'essere particolare che ha come caratteristica quella di essere sempre diverso da se stesso. In Hegel questo si vede anche nelle conquiste che la coscienza ha fatto prima della *lotta* che stiamo ora analizzando. Infatti, nella *Fenomenologia* ogni sapere è destinato a cedere il proprio posto ad un sapere superiore rispetto al precedente. Dalla Certezza sensibile per esempio, ovvero dal fatto che io

conosco l'oggetto che ho davanti con l'ausilio dei miei cinque sensi, si passa poi ad un altro sapere. Poiché infatti questi oggetti conosciuti a livello "sensibile" si contraddicono ai miei stessi sensi: la "montagna" che vedo davanti a me ora non è l'unica, la sua "rocciosità" che sento toccandone la parete non è sufficiente a definirla in quanto "montagna", posso quindi conoscere l'oggetto "montagna" solo attraverso categorie universali che mi permettono di significare la medesima parola qual è appunto quella di "montagna". E così per tutte le altre categorie come "albero", "animale", "frutto" e via dicendo. Il primo sapere è stato così smentito dal secondo, cioè la Certezza sensibile da quella che ora Hegel chiama Percezione. Così però accadrà anche a quest'ultimo sapere appena conquistato. Attraverso l'Intelletto infatti la Percezione verrà a sua volta smentita. L'Intelletto ora regola le dinamiche di forza tra le cose attraverso norme sovrasensibili. Cioè l'Intelletto non coglie più gli oggetti come oggetti statici, ma li lega assieme come "fenomeni" regolati da forze che risiedono appunto nell'Intelletto che a livello intellegibile, con le sue operazioni, le comprende.

Questi tre passaggi fondamentali che abbiamo voluto qui richiamare, delineano l'esperienza della coscienza umana davanti all'oggetto prima che essa incontri un altro soggetto. In più, ogni sapere raggiunto abbiamo visto essere appunto smentito e superato, ponendo così la coscienza sempre al di là della posizione appena guadagnata. O se vogliamo, di più ancora, come scrive Hyppolite commentando Hegel e allargando ancor più lo spettro della nostra analisi sulla coscienza, "l'uomo […] non è mai ciò che egli è, oltrepassa se stesso, è sempre al di là di sé, nell'avere un futuro, e si sottrae a ogni permanere dove questo non sia il permanere del suo appetito (*desìr*) cosciente di sé come appetito (*desìr*)"[11]. Questo Desiderio pone quindi l'uomo oltre di sé. Desiderare è cioè essere messi fuori, a volere e ad agire *nelle* e *sulle* cose del mondo. Ma come abbiamo anche detto, il Desiderio non vuole l'oggetto, bensì *desidera* (o vuole) se stesso, ma non trovandosi si rigenera costantemente. Si potrebbe dire che il Desiderio spinge la coscienza verso l'oggetto perché la coscienza ha appreso (e per Hegel non può fare diversamente) ad agire negativamente sul mondo, a risolverlo, a distruggerlo. Ma allora, arrivati a questo punto, siamo davanti al fatto che il Desiderio vuole un impossibile.

---

11 J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"*, Bompiani, Milano 2005, p. 203.

In realtà il Desiderio della coscienza per trovarsi deve incontrare più propriamente un "altro" Desiderio. Deve cioè, desiderare un desiderio. E l'unico desiderio è quello di un'altra coscienza, cioè di un altro individuo. La controprova risiede nel fatto che gli oggetti *in sè* non sono animati da alcun Desiderio. Ora possiamo capire dove i due uomini-animali di prima, posti l'uno di fronte all'altro, si vedono adesso simili. Eravamo infatti arrivati al momento in cui l'uomo-animale vede innanzi a sé un oggetto particolare. Appreso che il suo Desiderio lo spinge a risolvere questo oggetto che ha davanti, cioè a distruggerlo, a farlo proprio come ha sempre fatto fino ad ora, egli inizia allora con questo oggetto una *lotta*, accorgendosi però subito che questo oggetto gli appare animato dal suo stesso "appetito", vale a dire che questa figura lo *brama* alla stessa maniera di come lui *brama* quella medesima figura. Egli ha così qui trovato per la prima volta sé stesso, perché ha trovato nel Desiderio dell'altro il suo stesso Desiderio. Detto altrimenti, egli si vede fuori *da* sé per la prima volta. E come lucidamente prosegue Kojève, "Desiderare il Desiderio di un altro è dunque [...] desiderare che il valore che io sono o che io *rappresento* sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli *riconosca* il mio valore come suo valore, voglio che egli mi *riconosca* come un valore autonomo"[12].

Desiderare un altro Desiderio si esprime quindi fin dall'inizio come una *lotta*. Ma è una *lotta* particolare, perché è una lotta ingaggiata *per la morte*. Ciò significa che "ogni individuo tende alla morte dell'altro proprio perché ritiene di non *valere* meno dell'altro"[13]. Il *valere* è anche qui la presenza embrionale dello Spirito. Esprime cioè quel "terzo" che nel *valere* anticipa il riconoscimento di cui i due pretendenti ancora non sanno di avere come scopo. Farsi "valere" di fronte ad un altro è quindi lottare per farsi *riconoscere* da quest'altro. E come abbiamo detto qui sopra, nella dinamica della lotta è importante comprendere che ognuno fa lo stesso che fa l'altro. "Ognuno fa lo stesso che fa l'altro" significa che nell'incontro del proprio stesso Desiderio in un altro, ognuno vede se stesso fuori di sé, davanti a sé, in quello che l'altro *brama*. Per lo stesso motivo Hegel dice che "questa presentazione [del processo di riconoscimento] è fare un *duplicato*"[14]. Come in due specchi particolari le due coscienze in *lotta* si vedono nella loro

12 A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Cit., p. 21.
13 Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Cit., p. 281. (corsivo mio).
14 *Ibidem.*

Begierde e non possono che essere speculari. Nel duplicarsi dunque, risiede il fatto che ognuno vede l'uno come "degno" di riconoscere l'altro, altrimenti una lotta per "valere" più di quest'altro non avrebbe senso intraprenderla e soprattutto non avrebbe senso portarla fino alle sue *estreme conseguenze*.

Ed è esattamente qui, a questo punto della lotta, che nasce l'asimmetria di cui prima abbiamo solo accennato[15]. Accade cioè l'*estrema conseguenza*: uno dei due contendenti *trema*, cioè retrocede di fronte al suo simile, retrocede davanti al desiderio dell'altro che lo vuole. E lo fa perché la *morte*, come possibilità concreta, lo spaventa, lo angoscia a tal punto che non può far altro che rinunciare al conflitto per continuare a *vivere*. In un certo senso qui possiamo ricollegare il tema della morte hobbesiana, come retromarcia in favore della vita garantita. Ma allo stesso tempo, com'è ben visibile, i contesti in cui la paura della morte "fa decidere" l'uomo, in un verso o nell'altro, sono ben diversi. Per Hobbes infatti l'uomo è già da sempre uomo e già da sempre libero in quanto uomo. Qui invece, per Hegel, *l'uomo nasce "proprio" da questo retrocedere*. E nasce quindi come "animale" che si dirige verso un "sociale", cioè in direzione di un *altro* e dove solo da questo *altro* può nascere. Insomma, per Hegel in quel *tremore* all'interno della *lotta* si nasconde il seme della società umana e contemporaneamente ad essa quello dell'uomo. Per lo stesso motivo le due realtà ci appaiono indivisibili, società e uomo, dove ognuna sostiene l'altra ed è sua conditio sine qua non.

Tremando e retrocedendo l'uomo si fa *uomo* di fronte ad un altro uomo. E facendosi indietro lascia il campo al vincitore[16]. Quest'ultimo infatti, non avendo tremato davanti alla morte, resistendo quindi in seno al suo "valore" rivendicato, si è fatto "riconoscere". Questo riconoscimento però non è dato anche dalla controparte, cosa che ci mostra ancora meglio l'asimmetria costituita. Il vinto infatti *riconosce* al vincitore il suo "valore", dando a lui la sua "dignità" di vincitore, ma non è a sua volta riconosciuto. Infatti secondo lo schema che abbiamo esposto a inizio paragrafo, il riconoscimento, per essere tale (o per dirla hegelianamente, per essere portato a "*verità*") deve essere simmetrico, egualitario. Entrambi cioè devono riconoscersi nella loro indipendenza. Ma ad uno stadio così raggiunto invece, il vincitore non può riconoscere al vinto alcun "valore" e quindi lo vede e lo tratta come *cosa*, come oggetto nel mondo. Il

15 Cfr., *Ibidem*.
16 Cfr., *Ivi*, p.283.

vincitore è quindi il *Signore* e lo è sulla base del vinto che è a tutti gli effetti suo *Servo*.

Ma perché l'uomo nasce da questo rapporto stabilitosi asimmetricamente? Secondo Hegel questo avviene perché il Signore ha vinto la morte, ovvero ha vinto la logica del regno della vita animale, la quale dipende come per ogni animale dalle *cose*, dalla loro sostanza e sussistenza meramente organica, niente di più. Il Signore ha così potuto *astrarsi* e attribuirsi un valore *altro* da quello dell'animale da cui era precedentemente costituito, passando così da *animale* a *uomo*. Ovviamente ha potuto fare questo solo in relazione all'altro, cioè al suo Servo. E il Servo a sua volta però, non ha potuto compiere l'operazione emancipativa del Signore (l'astrazione di sé), perché c'ha lui stesso *per primo* rinunciato sottraendosi alla *lotta* in favore della propria vita. Il servo è rimasto per l'appunto "schiavo" della natura, dalla sostanza organica e dalla *morte*. Per questo stesso motivo il Servo è *servo*, proprio perché serve il Signore nella natura "cosale" e *dipendendo* da lui ne è diventato anche suo oggetto.

Mentre fino a qui sarebbe improprio parlare di un fatto storico, cioè sarebbe impreciso riferire questa *lotta* tra due ipotetici *animali* diventati ora *uomini* ad una lotta avvenuta in un dato tempo e in un dato luogo[17]; da qui in avanti invece, la svolta storica entra in atto. Ci riferiamo così alla storia della Signoria e della Servitù. Di fatto qui la lotta per il riconoscimento continua, assumendo categorie storiche ben precise che Hegel nella sezione B del IV capitolo affronterà direttamente. A noi basta comprendere che una delle due figure appena nate *sarà* l'autore principale della *storia*. Infatti, il Servo asservendosi al Signore nella figura pratica del Lavoro (che "lavora" gli oggetti della natura) compirà i servigi in favore del Signore. Ciò significa secondo Hegel che il lavoro inizia dopo che

17 Questo perché nello Hegel della *Fenomenologia* i vari momenti della coscienza, sono sempre ambigui. È infatti difficile ammettere che "scientificamente", cioè temporalmente le cose siano accadute in questo modo: che ogni sapere della coscienza sia progredito uno di seguito all'altro così nell'ordine in cui sono esposti nei capitoli dell'opera. Per dirla ancor più semplicisticamente, non è che il nostro ipotetico uomo-animale si sia da prima impegnato solo a conoscere gli oggetti del mondo fino al raggiungimento dell'Intelletto e poi, solo allora, ha incontrato un altro uomo-animale perché si dava *in quel preciso tempo* il momento propizio per incontrarlo. È ovvio che le progressioni del sapere che la coscienza compie sono invischiate l'una nell'altra e che l'ordine appartenga al dovere del filosofo, in questo caso a Hegel, che ripercorre le tappe fondamentali attraverso l'attività del filosofare fenomenologico. Scinderli in momenti diversi è anche un aiuto, oltre che un obbligo in una composizione saggistica com'è la *Fenomenologia*. Eppure, senza addentrarci troppo, la storia è parte integrante di questa ricostruzione hegeliana. Addirittura, come abbiamo già anticipato, la storia stessa nasce dal riconoscimento. Perché la storia è per Hegel storia dell'uomo, cioè storia della libertà dell'uomo che nasce dalla condizione "as-servita" *per* un Altro (Signore) che abbiamo qui appena tentato di descrivere.

Servo e Signore si sono posti l'uno innanzi all'altro e spetterà al Servo, sempre attraverso il lavoro, soddisfare la *Begierde* del Signore. Il Signore, in poche parole, consumerà gli oggetti lavorati per lui dal Servo. E sempre secondo Hegel "lavorando" il mondo materiale, le *cose* in favore del Signore che ne gode, il Servo prosegue quel percorso emancipativo che è iniziato con la Coscienza sensibile. L'evoluzione dell'uomo per Hegel non spetta quindi al Signore, perché egli non può "fare" *storia* (anche quest'ultima nata con l'uomo insieme alla società). Il Signore però, bisogna sottolinearlo, è "riconosciuto" solo impropriamente, perché egli si dirige *verso* il Servo solo come un oggetto e un oggetto non può riconoscere. Ma d'altronde il Signore non può che fare così, perché in caso contrario non sarebbe più Signore, cioè non sarebbe più *se stesso*, ma diverrebbe servo. In più, non potrebbe godere delle cose che il Servo gli dà godendo del suo Desiderio. Insomma, il Signore finisce per dipendere dal Servo fermandosi in questa impasse. La storia diventa così il travaglio, potremmo dire, dell'apprendimento, con il quale il Servo conquista la sua *libertà* nelle successive figure del sapere storico della *Fenomenologia*. E d'altronde lo può fare solo lui, perché *solo* lui attraverso il lavoro può modificare il mondo, e modificando il mondo attraverso e *per mezzo* di esso, conquista la sua indipendenza e nei confronti del mondo materiale (di cui inizialmente è schiavo dopo aver perso la lotta) e nel rapporto *servito*, "diseguale" col Signore.

Arrivati alla fine di questa analisi comprendiamo come Honneth abbia perso di vista una serie di "momenti" che abbiamo invece qui cercato di recuperare. Come abbiamo visto infatti nel processo della *lotta*, questi momenti sviluppano l'autocoscienza generando successivamente la dialettica servo-signore, ma non si limitano solo a questo. Ci basti ora riflettere su due aspetti principali che Honneth tralascia, entrambi legati alla presentazione del concetto di Spirito all'interno della *lotta*. "Questo riconoscimento per cui gli individui riconoscono se stessi nella misura in cui si riconoscono a vicenda, crea l'elemento della vita spirituale, il *medium* nel quale il soggetto è oggetto a se stesso nel ritrovarsi perfettamente nell'altro, senza tuttavia far scomparire l'alterità"[18]. Lo Spirito qui si mostra in quanto forma oggettiva, o meglio come forma "pratica", come terreno concreto in cui le due (o più) coscienze si trovano in un "terzo", o

18 Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"*, Bompiani, Milano 2005, p. 202.

in un "medium" e da questo *medium* sono costituite in quanto tali. Hegel lo dice chiaramente quando afferma che "il termine *medio* è l'autocoscienza"[19]. Infatti "[…] la relazione oggettiva che le tiene insieme [le autocoscienze] è già la presenza di un terzo soggetto, è già l'azione dello spirito"[20]. Il che significa che la mediazione, il terzo, fa essere uomo quell'uomo nato da quella *lotta*. Il *terzo* mantiene inviolate le loro due alterità, cioè il fatto di essere due uomini *diversi* ma *uguali*, *indipendenti* ma *dipendenti*. A guardarlo più da vicino questo elemento, questo *terzo*, ne scopriamo la sua intimità più profonda, ovvero il fatto che questo *medium* non sia altro che l'*etica*. L'uomo infatti, come abbiamo visto, nasce da una lotta che rivendica all'altro questo *terzo*, cioè il proprio "valore". Di qui il secondo aspetto che Honneth ovviamente tralascia, il fatto cioè che lo Spirito in quanto relazione etica è già per forza una forma sociale. Perciò nel riconoscimento emerge lo Spirito. Non potrebbe essere diversamente. Rendiamo così più chiari i discorsi sull'*ethos* svolti in precedenza e ai quali lo stesso Honneth si rivolge pur dimenticandoli in questa analisi hegeliana da cui però filosoficamente dipendono originariamente.

Che nel conflitto *per* il *riconoscimento* ognuno dia all'altro la stessa "dignità" di riconoscere, altro non è che l'obbiettivo della lotta stessa. La quale viene intrapresa proprio per un "valore" da far "valere", per un *terzo* etico in cui l'uno e l'altro, solo così, possono raggiungere se stessi riconoscendosi appunto in quel *terzo* che li fa uomini. La *dipendenza* del rapporto riconoscitivo costituito è nei confronti dello spirito un'etica che, allo stesso momento, è garante dell'*indipendenza* di entrambi i soggetti l'uno verso dall'altro.

Potremmo dunque concludere sintetizzando che la logica hegeliana del riconoscimento ci lascia in eredità, a noi come a Honneth, il fatto costituito che non vi sia alcun uomo senza etica né tanto meno alcuna etica senza uomo.

A questo punto abbiamo concluso la nostra parte introduttiva riguardante le origini del pensiero honnethiano in relazione ad Hegel. Questa sezione ci ha aiutato a capire meglio il disegno del primo Hegel e come via via si sia sviluppato. Iniziato sotto un'impronta sociale, l'idea di uno sviluppo storico-ideale incarnato dalla figura dello Spirito che troverà la sua massima espressione nella

19 Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Cit., p.277, (corsivo mio).
20 L. Cortella, *Autocritica del moderno*, il Poligrafo, Padova 2002, p.268.

Fenomenologia dello spirito porterà con sé una distanza da quel campo immanente e pratico in cui si giocano attivamente le identità dei soggetti sociali. A metà di questo sentiero, cioè un attimo prima che insorga lo Spirito, si inserisce invece la *teoria normativa* di Axel Honneth. In questi termini si può correttamente affermare che il pensiero di Axel Honneth sia un'effettiva ripresa hegeliana. Il tentativo teorico sarà però quello di " rappresentare filosoficamente la costruzione di una comunità etica come la successione di diversi stadi di una lotta per il riconoscimento"[21] in cui l'analisi di stampo evolutivo non avrà alcun compimento empirico o raggiungimento di un fine concluso. La teoria normativa di Axel Honneth nasce esattamente da questa premessa. Essa riprenderà allora i momenti della filosofia hegeliana a patto però che il riconoscimento proceda sempre come precondizione di ogni conoscere.

Rappresentante consapevole di un'epoca post-metafisica, Honneth sviluppa la sua teoria sociale come una relazione continua di soggetti ora in accordo ora in conflitto. Più nello specifico, nel 2011 con *Il diritto della libertà* Honneth vedrà in questi movimenti, esposti e descritti su un piano macro-sociale, la conquista di un concetto in particolare e radicalmente incarnato in ogni individuo moderno. Questo concetto, anche qui, risulta marcatamente di stampo hegeliano. Infatti, i movimenti che spingono a nuove forme e a nuove ristrutturazioni del *riconoscimento* altro non sono per Honneth che l'anima più profonda per la conquista della **libertà**. A patto che la libertà sia intesa in quell'unica articolazione possibile e validante. Ci stiamo riferendo direttamente alle analisi fin qui esposte, cioè che se nel riconoscimento nasce l'uomo, la società e l'etica anche la libertà non dipende che dal riconoscimento. Infatti si è liberi solo per un altro uomo, mai da soli. E la libertà non trova definizioni se non nelle sue articolazioni di pratiche sociali. Secondo Honneth infatti la definizione di libertà la ritroviamo in tutte quelle esperienze di riconoscimento riuscito o no, ma comunque rivendicato da ogni individuo, in seno alla propria considerazione di sé. Come accadeva al Desiderio della coscienza che voleva se stesso, così anche all'uomo di oggi secondo Honneth spetta legittimamente il volere se stesso. Ma in questa epoca tale esigenza si traduce per il nostro autore nel volere e ottenere un *rapporto pratico con se stessi* che sia il più "riuscito" possibile. Per farlo, non è

21 *Ivi*, p. 83.

riservata altra strada che quella del riconoscimento nei vari stadi in cui l'uomo contemporaneo si è formato e continua a definirsi. In questa sede di analisi argomenteremo di seguito i vari stadi di riconoscimento, cercando di delineare così il pensiero honnethiano e, allo stesso tempo, di presentare un'analisi il più lucida possibile della società post-moderna del XXI secolo appena iniziato. Perché come già scriveva Hegel, "la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero"[22].

[22] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965, p. 14.

II Parte - Honneth e il riconoscimento tripartito.

Nella seconda parte del nostro lavoro ci orienteremo nel cuore del pensiero di Axel Honneth. Date le premesse espresse sommariamente nella I Parte, siamo ora in grado di muoverci più agilmente sulle posizioni originali dell'ultimo pensatore della Scuola di Francoforte. Andremo così a delineare di seguito i suoi tre stadi del riconoscimento. Inizieremo dal primo, ovvero da quel riconoscimento capace di imprimere ad ogni individuo la facoltà di rapportarsi al proprio mondo affettivo, ovvero più generalmente tratteremo dell'argomento dell'*amore* nei tre testi in cui questo tema è stato affrontato dal nostro autore. Successivamente analizzeremo il secondo stadio di riconoscimento, suddiviso, come anche per il primo, in *Lotta per il riconoscimento*, in *Reificazione* e ne *Il diritto alla libertà*. Qui le cose si complicano, ma solamente per la nostra esposizione. Infatti ciò che Honneth individua come secondo riconoscimento in *Lotta per il*

riconoscimento non è lo stesso che indentifica invece ne *Il diritto alla libertà* diciannove anni più tardi. In realtà si potrebbe dire che semplicisticamente Honneth inverta le numerazioni. In *Lotta per il riconoscimento* egli individua il riconoscimento giuridico come seconda sfera, mentre ne *Il diritto alla libertà* è il mercato del lavoro e le sue relazioni a rappresentare il secondo stadio. Di riflesso anche il terzo stadio risulterà invertito nel confronto tra questi due testi. Più nello specifico ne *Il diritto alla libertà* il riconoscimento giuridico sarà una precondizione necessaria per la realizzazione effettiva del terzo riconoscimento presentato però come la "volontà democratica", o luogo sociale in cui la volontà del singolo si esprime e si modifica per lo più alla maniera politicamente intesa. Dall'altra parte invece, in *Lotta per il riconoscimento* il terzo stadio consisterà nell'esposizione della logica del riconoscimento professionalmente e socialmente inteso.

Questo effetto "confusionario" pare risiedere nel fatto che Honneth non abbia mai voluto abbandonare o aumentare la sua tipica tripartizione, presentando così come possibile soluzione una quarta sfera di riconoscimento[23]. In *Lotta per il riconoscimento* rimane esclusa, o poco tratteggiata, la condizione del riconoscimento politico. Mentre dall'altra parte ne *Il diritto alla libertà* è il riconoscimento giuridico ad essere escluso dalla tripartizione classica. Eppure come vedremo più avanti la soluzione del filosofo sembra risiedere nell'inserire il riconoscimento giuridico come base della "volontà democratica" ed economica, quindi della terza sfera e della seconda.

Per risolvere comunque questo problema abbiamo qui deciso di seguire nella nostra esposizione quella via che ci sembra essere la più confortevole, sia a livello di chiarezza espositiva e sia a livello concettuale; ovvero quella stessa strada che Honneth sembra scegliere ne *Il diritto alla libertà*. È confortevole espositivamente perché non presenta ambiguità al nostro lettore. Ed è anche confortevole concettualmente perché, come detto, il riconoscimento giuridico non viene escluso da quello della volontà politica né da quello economico, anzi, nell'esposizione del Capitolo 2 e 3 vedremo come invece siano ognuno in stretta dipendenza con l'altro. O meglio ancora, vedremo come il riconoscimento

[23] Il motivo pare risiedere, come lucidamente scrive Eleonora Piromalli in *Axel Honneth giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano 2012, Cfr., p.124. nell'eredità hegeliana da cui Honneth rimane forse eccessivamente fedele. Infatti come abbiamo visto anche nella I Parte è Hegel che divide la società in riconoscimenti 1) D'amore, 2) Giuridici e nello 3) Stato civile.

giuridico abbia sostenuto nel tempo l'ampliamento allo spazio pubblico e discorsivo della democrazia e quello dell'economia. Di conseguenza i tre stadi del riconoscimento che ci accingiamo ora a descrivere saranno così rispettivamente classificati: 1) riconoscimento affettivo; 2) riconoscimento economico professionale; 3) riconoscimento della pubblica volontà politica.

1. Il primo stadio del riconoscimento.

Presenteremo ora di seguito un insieme delle tre principali prospettive per quanto riguarda lo sviluppo teorico-filosofico del primo riconoscimento. In ordine cronologico, così come Honneth le ha sviluppate, partiremo dalle idee esposte in *Lotta per il riconoscimento* (1992), successivamente ci rivolgeremo al testo del 2005 *Reificazione* e concluderemo con l'esposizione ultima presente ne *Il diritto alla libertà* pubblicato nello scorso 2011.

1.1 Il primo stadio del riconoscimento in *Lotta per il riconoscimento.*

In questo primo testo Honneth segue il paradigma hegeliano presentato nella I Parte del nostro lavoro. In più, sempre come accade in Hegel, Honneth sviluppa la sua teoria in un rapporto costante tra l'*universale* e il *singolare.* Questo significa che gli sviluppi delle sfere di riconoscimento che descriveremo qui nel loro complesso, altro non sono che l'analisi descrittiva *singolare* in cui ogni specifico individuo si forma e impara ad apprendersi come risultato mai finito di un corpo sociale (*universale*) in evoluzione. L'analisi si propone dunque di rappresentare lo stato attuale della società d'oggi e per farlo inizia la sua trattazione in direzione di quello che qui abbiamo appena definito come termine *singolare.* Honneth cioè si muove su una descrizione sì macro-sociale, ma che rimane sullo sfondo, entrando così nelle sue analisi sempre più nel dettaglio della formazione dell'individuo, fin dai primi giorni della sua nascita. Per realizzare questo, in *Lotta per il riconoscimento* Honneth si avvale del sostegno della psicologia sociale di Mead e della psicologia evolutiva di Winnicott, per esporre la sua posizione in merito. Di fatto, le domande da cui Honneth inizia sono molto

chiare. Com'è che un individuo diventa tale? Cioè, come accade che un individuo inizi e impari a comprendersi come soggetto dotato di una propria volontà e di una propria autonomia decisionale? E com'è che poi apprende a pensare e a riferire questi pensieri a se stesso? Per esempio a dialogare con se stesso e a cogliersi come un "Io" separato tra gli altri? A tutta questa serie di domande Honneth cerca di dare una risposta col metodo più sopra descritto. È evidente che dopo la I Parte del nostro lavoro, la risposta a queste domande sia di per sé abbastanza prevedibile. È chiaro cioè che per le nostre posizioni, non sia possibile in alcun modo che l'individuo preso in esame, dai primi giorni della sua vita, apprenda da solo come sviluppare tutte queste operazioni complesse, bensì che le apprenda invece da un *altro*. Ma procediamo per gradi.

Honneth assimila di Mead il concetto di separazione tra "Me" ed "Io"[24]. Ogni individuo infatti, secondo la posizione dello psicologo statunitense, impara nella primissima infanzia ad avere una iniziale immagine di sé oggettivandola grazie alla presenza di un altro. Attraverso un concetto molto simile a quello di *mimesis* in Adorno, cioè di elementare *imitazione*, il bambino impara a significare le risposte dell'altro che ha di fronte provocandole con determinati atteggiamenti fisici e comportamentali. Le risposte dell'altro partner agli atteggiamenti del bambino aiutano quest'ultimo a concepirsi come oggetto tra gli oggetti. Il bambino ha così la sua prima esperienza di sé sotto il segno dell'oggettivazione della propria soggettività. In termini sartriani si potrebbe dire che grazie allo "sguardo" dell'altro, cioè sentendosi guardato, il bambino fa esperienza di sé come oggetto[25], come portatore di un corpo che occupa uno spazio assieme ad altri oggetti. Questa esperienza è per Mead il primo tassello di una graduale nascita del "Me" sociale. Questo "Me" del bambino è sociale perché una simile esperienza non può farla ancora una volta da sé, ma ha bisogno sempre di un partner relazionale capace di rispondere attivamente, in questo caso, al suo *corpo*. In più, questa posizione che il bambino assume è anche appunto una *mimesis,* in quanto lo predispone simbolicamente dalla prospettiva di un'altra persona, imitando e anticipando le risposte del suo referente. A questo primo sviluppo cognitivo del bambino ne seguirà uno più importante, che è poi legato allo stesso motivo che ha dato inizio ai primi studi di Hegel. Ci stiamo riferendo ai legami

[24] Cfr., G.H. Mead, *Mente sé e società*, Giunti, Milano 2010, pp. 236-241.
[25] Cfr., J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2008, pp. 324, 325.

etici e morali. Detto altrimenti, Mead si chiede a questo stadio evolutivo, come possa il bambino apprendere un atteggiamento che non reagisca più solo cognitivamente alle reazioni comportamentali del padre o della madre appena trattati, ma sia anche capace di instaurare un modello "normativo", o se si preferisce, che sia capace di instaurare una capacità di sviluppo di giudizi morali nelle diverse azioni. Anche questo, come in Hegel, è un giudizio che si apprende in relazione. Per Mead segue qui una seconda imitazione del bambino. Cioè egli impara a *ricordare* letteralmente l'eco delle parole del genitore, o della sua figura di riferimento, in merito alle proprie scelte. Così egli saprà inserire *ora* a questo comportamento non più una reazione fisica, ma una *rappresentazione* "parlata" e significata dallo scambio relazionale con i genitori. Il bambino di fatto immedesimandosi nell'altro assume anche a livello pratico i suoi orientamenti morali. Ed è chiaro che anche qui la *conferma* da parte del partner risulta per il bambino fondamentale come incoraggiamento in tale processo. Questo "Me" del bambino appena formatosi impara così le "regole", ma le impara perché è in grado lentamente di immaginare o anticipare le risposte dell'altro ponendosi idealmente nella sua posizione. In un significato più ampio rispetto ai semplici comportamenti di risposta da cui siamo partiti, ora il bambino sa per esempio, giocare a "nascondino" e intendere il suo ruolo come anche quello dell'altro bambino col quale gioca assieme. Le regole sono comprese da entrambi gli attori-bambini all'interno dell'orizzonte del gioco da loro stessi definito, cioè assunto in regole. Il bambino sa così comprendere che chi si nasconde assume il ruolo di "non farsi trovare" e si aspetta da lui che agirà conseguentemente a questa regola all'interno del gioco, inteso e reso valido appunto dalle medesime norme condivise. Insomma, il "Me" è in Mead la posizione sociale del proprio sé ed è la prima percezione, o meglio ancora il primo rapporto che l'individuo instaura con se stesso nella propria esistenza.

E l' "Io"? Ebbene l'Io nasce secondo Mead in età più matura del bambino ed è la *risposta* che egli dà alla sua percezione comunitaria del proprio sé, cioè del proprio "Me". Mead ammette di non sapere esattamente da dove nasca questa specifica "risposta" dell'individuo che è l'*Io*, se da un istinto o da una fantasia del bambino, ma ad ogni modo, forse, ci aiutiamo nella comprensione del "Io" se lo pensiamo come ad una *risposta*, o ancora meglio come ad una "*frattura* decisionale" che irrompe nell'immagine di sé che il bambino apprende nella

comunità, inserendosi però nel suo "prendere posizione" nelle diverse dinamiche dei rapporti che via via lo hanno definito. Mead parla di "Io" anche come risposta creativa ai Diritti intersoggettivamente validi. Nel confronto costante tra "Me" ed "Io" si gioca infatti per Mead lo sviluppo morale degli individui in società. Siamo qui ora su un piano ben più maturo, anticipando la posizione che Mead avrà in merito al secondo stadio di sviluppo, ovvero quello giuridico. Ad ogni modo, è qui importantissimo sottolineare che le due istanze in confronto tra loro ("Me" e "Io") sono espressione costitutiva di ogni singolo uomo. Ogni individuo ha cioè una propria identità, quindi un proprio rapporto con se stesso, che deve integralmente al rapporto con l'altro, cioè alla natura sociale e *non* a se stesso. Di contro non sarebbe possibile per un individuo risolvere l'esistente tensione tra "Me" ed "Io" con la soppressione di uno dei due poli, pena la degradazione della persona umana in questione. Non è una lotta estrema quella tra "Me" ed "Io", bensì un confronto produttivo di morale. In cui, vediamo anche qui quanto il rapporto sia sempre su un piano *universale* (il "Me") e uno *singolare* (l' "Io"), nonostante si riferiscano ad un singolo soggetto. Entrambi infatti, l'uno nell'altro, definiscono il soggetto. Mead e il "primo" Hegel secondo Honneth si muovono insieme non solo su una base reciproca del riconoscimento come riproduzione sociale, ma anche perché c'è alla base di entrambi "quell'imperativo ancorato nel processo di vita sociale come *obbligo normativo* che costringe gli individui alla progressiva estensione del contenuto del riconoscimento reciproco, poiché solo così essi sono in grado di dare espressione sociale alle aspirazioni sempre crescenti della loro soggettività"[26]. C'è qui l'idea di Honneth secondo la quale ogni riconoscimento *riuscito* (sia questo affettivo, giuridico, economico o politico-sociale) abbia come risultato l'aumento costante dell'autonomia e della soddisfazione del singolo individuo, cioè del proprio "Io" inteso nella descrizione di Mead.

Date le premesse esposte fino ad ora, sulla scia di Hegel e dell'appena citato Mead, presenteremo adesso il primo stadio di riconoscimento esposto in *Lotta per il riconoscimento* da Honneth. Egli determina con la parola *amore* questo primo stadio, definito in legami strettamente esistenti sulla base di "forti vincoli affettivi"[27]. In questa prima istanza di riconoscimento rientra quindi, oltre al

26 *Ivi*, p. 114-115. *Corsivo* mio.
[27] *Ivi*, p.117.

rapporto di coppia eroticamente e sentimentalmente inteso, anche quello dell'amicizia e del rapporto padre-figlio e madre-figlio. *Amore* è ulteriormente descritto da Honneth attraverso quel particolare tipo di esperienza che in questi legami facciamo sotto l'espressione dell'*essere se stessi in un estraneo*. È in realtà Hegel ad utilizzare questa formula nel *Sistema dell'eticità*. Honneth riprende tale locuzione aumentandone la portata, affermando che per *amore* si intende quell'essere in un rapporto-*precario*-costante nella *dipendenza*, altrettanto permanente, verso un'altra persona. L'amore di fatto ci costringe a uscire da noi stessi, dalla visione ego-riferita del proprio mondo da cui proveniamo e ci sospinge attraverso l'altro a rinunciare a noi stessi, cioè a rinunciare all'autoaffermazione *totalitaria* individuale. In direzione dell'altro, o più propriamente nel *perdersi* nell'altro, l'individuo passa da uno stato di autonomia ad uno stato simbiotico. Essendo però questo rapporto interpretato da Honneth come il risultato di una "approvazione affettiva", deve rimanere a suo avviso la contraddizione che nello stesso momento soggiace all'interno di questo stesso rapporto: la costante tensione tra autonomia (di se stessi) e simbiosi (nell'altro). In più, questa tensione ci spiega ancora meglio il motivo del "precario" come attributo significativo che Honneth aggiunge alla formula hegeliana dell'*essere se stessi in un estraneo*. Per Honneth infatti l'equilibrio mantenuto tra questi due estremi (autonomia e simbiosi) è di fatto il risultato positivo di un rapporto d'amore riuscito. Ma è anche vero che questo "equilibrio" è costantemente "giocato" nella libera volontà dei partner, il che significa che tale equilibrio non è mai pienamente soddisfatto, ma sempre incerto, instabile. A questo livello accade quello che più sopra descrivevamo nel rapporto di riconoscimento in lettura del IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito*. Ora infatti, in amore, ognuno vorrebbe avere l'altro all'interno di sé. Ognuno vorrebbe inglobare l'altro, *risolverlo*. Perciò gli amanti si chiamano costantemente rivendicando la *presenza* dell'uno e dell'altro presso l'uno e presso l'altro. O si pensi anche al desiderio atavico di "mordere" o "addentare" il proprio soggetto d'amore nelle stagioni più intense del sentimento. Tutte queste sono manifestazioni, o meglio tentativi di risolvere l'*alterità* nella nostra *propria* individualità, farne cioè una parte di noi, far si che diventi-noi. Ma questo è in realtà un tentativo in panne della simbiosi, perché l'amore per esistere necessita invece della sopravvivenza dell'altro e non

ne vuole la morte[28]. Se l'amore volesse annientare l'altro, come alcuni atteggiamenti descritti sul piano fenomenologico suggerirebbero, allora tratterebbero l'altro come *oggetto*, cioè solo come corpo vuoto. Ma non è questo ciò che l'amore vuole. "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 "desiderato", "amato" o, meglio ancora, "riconosciuto" nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano"[29]. L'amore dell'uno, per garantirsi la sopravvivenza dell'amore dell'altro, quindi la garanzia di *essere amato*, indietreggia, ottenendo solo in questo modo il suo amore. Solo così infatti l'amore ottiene l'autonomia di sé e dell'altro, perché un tale movimento è e *deve* essere bilaterale. E il mantenimento di questo equilibro, di tensione *in* contraddizione è dove secondo Honneth si definisce il rapporto d'amore come amore *rispettato* dall'altro. Oppure *riuscito*. Per questo l'esperienza dell'amore, quand'è così, è sempre per Honneth una "approvazione affettiva" del proprio "bisogno"[30] *riconosciuto*. Honneth per spiegare meglio la prassi di questo riconoscimento appena descritto trova sostegno in Donald Winnicott[31].

La simbiosi tra madre-figlio nei primi mesi di vita è tale che entrambi si percepiscono unici nel loro stare-al-mondo. I due sono cioè intersoggettivamente indifferenziati. A Winnicott interessa capire come da questa forma unitaria i due apprendano a percepirsi come *differenti*. Se il bambino non ha mai fatto prima d'ora una simile esperienza di "distacco" guadagnando se stesso, la madre invece sì. Ma la madre è ora, fin dall'esperienza della gestazione, diciamo così, in uno stadio regredito quasi infantile, verso un assottigliamento della distanza temporale ed esistenziale per la futura condizione del figlio. Infatti le totalizzanti dedizioni e premure che scaturiscono ora dalla nascita del bambino, diventano *pratiche di cura* per lui. E quest'ultime si fondono all'esperienza della madre che

---

[28] Nel IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito* accade lo stesso. Quando le due coscienze attuano la lotta per il riconoscimento, a nessuno interessa la morte dell'altro. Si spingono a tal punto solo per far "valere" ognuno se stesso davanti all'altro. E l'estremo a cui sono disposti ad arrivare è sì la morte, ma qualora questa morte emergesse, il Desiderio si riprodurrebbe nuovamente nella coscienza vincitrice. Risulterebbe cioè che il sopravvissuto non sarebbe soddisfatto in quanto la coscienza morta che ha davanti non può riconoscerlo. Essa ha perso il suo Desiderio.

[29] Cfr., A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 20.

[30] O desiderio.

[31] Cfr., D.W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma 1965.

fa *ritorno* ad un livello fanciullesco di pura unità, sia col mondo che col bambino. *Tornando* la madre è inserita nell'esistenza del bimbo. Entrambi vivono così a tal punto un pianeta unitario che la soddisfazione di un bisogno dell'uno è al contempo la soddisfazione del bisogno dell'altro. È la *simbiosi* d'amore. Entrambi si soddisfano per bisogni. Un altro aspetto che Honneth porterà con sé anche nei lavori futuri è qui l'esperienza che si verifica a livello corporeo come tratto essenzialmente peculiare di questa con-vivenza affettiva. Il linguaggio stesso è un linguaggio che si trasforma, da vocale si fa materico. Infatti tutte le cure della madre vengono percepite dal bambino come premure fisiche, di un corpo vissuto *da* "bisogni" in quanto *sensibile*. Perciò il rapporto che si instaura è "affettivo", perché il corpo-sensibile è un corpo che *sente.* Il contatto e la presenza fisica comporta un'esperienza del bambino capace di percepire, dalla pelle all'odore della madre, una pelle e un odore del proprio corpo, ricettacolo appunto sensibile della propria unità soggettiva. La stessa *protezione* è quindi esperienza di difesa del corpo che "solo" *sente*. Come il freddo, la paura, il gusto del cibo. E ciò che trae in salvo il bambino è quindi il corpo pieno della madre.

Con la crescita del figlio però, la madre vede in lui una tensione allo sviluppo che non dipende da lei. In questo aspetto la madre vede cioè una parte, uno spazio quasi organico di autonomia del bambino a cui tende la sua crescita. In questa esperienza, in un simile spazio, la madre *ri*trova un ambiente per la percezione della *propria* autonomia e assume un *arretramento* davanti al figlio, di modo che solo così riacquisisce una coscienza di sé come soggetto sociale, cioè animato e compartecipato da altri bisogni personali che non riguardano esclusivamente il bambino. La ripresa emancipatoria della routine per esempio, manifesta il desiderio della madre verso un graduale ritorno a sé come indipendente dalle richieste del figlio. Questa presa di distanza è contraddistinta concretamente dalle prime negazioni che la madre mette in pratica nei confronti delle pretese del bambino, il quale continua a lamentare la soddisfazione di "bisogni". Capiamo così che è una distanza negativa quella capace di creare uno spazio per l'indipendenza di entrambi i soggetti e che questa è permessa solo dall'attività di rifiuto da parte della madre nei confronti del bambino. Questa privazione che il figlio riceve diventa allora l'unica capace a far sì che egli inizi a percepire la sua figura di riferimento come indipendente dalla propria volontà "egomaniaca". Se prima la figura della madre era risolta all'interno di sé, nel

proprio mondo-soggettivo, il bambino deve ora uscire da sé accettando la rivendicazione dell'altro (della madre). Ma è appunto la madre a "stanarlo", a costringerlo ad uscire. Winnicott però non si ferma a questo punto e procede oltre. Il bambino ora è in preda ad una scoperta inquietante, quella di non disporre più del mondo degli oggetti come dipendenti da lui, madre inclusa. Inizia così un processo aggressivo rivolto verso di lei. Attraverso gesti *violenti* "il neonato verifica inconsapevolmente se l'oggetto dell'investimento affettivo fa effettivamente parte di una realtà non influenzabile"[32]. Il fatto che la madre sopravviva ai suoi attacchi dimostrerà empiricamente al neonato l'autonomia della madre-oggetto dalla propria volontà. Questi atti *distruttivi* rappresentano così l'atto *costruttivo* di un riconoscimento. Il neonato è cioè *costretto* ad ammettere l'indipendenza della madre. Ed è proprio così che il bambino scopre l'*altro*, iniziando al contempo una lenta e graduale scoperta di *sé* che fino ad ora gli era strutturalmente preclusa.

Eppure la madre, come abbiamo accennato, non è l'unico oggetto nel mondo. Dopo aver sperimentato la sua capacità di ritrarsi, il bambino si indirizza comunque verso gli altri oggetti, come i suoi giochi per esempio, ma anche le parti del suo corpo. È qui allora che Winnicott introduce la teoria dell'*oggetto transizionale*. Come Lukács sostiene che gli oggetti non siano cose, bensì relazioni tra gli uomini; anche il bambino, per Winnicott, investendo affettivamente il suo mondo desiderante negli oggetti che manipola, ed essendo questi investiti di attenzioni anche dalla madre che si relaziona a lui, inizia a viverli come sostituti di lei. In effetti il bambino compie ora quelle azioni violente anche verso i medesimi oggetti sovra-simbolizzati. Secondo Winnicott un simile atteggiamento del bambino è visto come mediazione tra lo stadio simbiotico precedente in cui viveva con la madre e quello che via via sta maturando in lui: l'esperienza della *solitudine*.

Dalla solitudine dipende l'esperienza stessa di essere amati. Senza *solitudine* non c'è *amore*. Anche in Hegel la separazione era un tratto essenziale dell'amore. E così anche per Honneth. La madre infatti, rifiutandosi non si nega in assoluto, cioè non scompare di fronte al bambino, ma come abbiamo detto *arretra* rimanendo comunque in vita agli occhi del figlio. Il bambino non

32 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Cit., p. 124.

apprende immediatamente questo arretramento, iniziando a sperimentare una "solitudine". Per questo motivo negli oggetti manifesta il suo rifiuto e cerca di ripristinare quel mondo incantato della simbiosi con la madre "colpendola" con atti violenti. Allo stesso tempo però, si rende conto che al mondo a cui credeva prima mancano molte caratteristiche, la prima su tutte è la sua "onnipotenza". La madre infatti sopravvive ai suoi attacchi e così il bambino è costretto a fare i conti con una realtà esterna, la madre appunto, la quale si presenta sempre più autonoma e sempre meno incantata e dipendente dai suoi bisogni. Non più rivolto quindi alla sua vita interna, al suo mondo-soggettivo, il bambino usa la mediazione dell'oggetto come soccorso a questa accettazione dovuta e in un certo senso pre-anticipata dalla presa di distanza imposta dalla madre. Allora il bambino in tutto questo, nel rapporto tra la realtà interna ed esterna, nella sua solitudine apprende l'*amore*. Egli nello spazio tra i due estremi impara, *stando da solo*, un'autonomia di sé e della madre al contempo sostenuta da una promessa garantita di affetto. Per dirla altrimenti, il bambino impara ad *essere amato* solo quando continua a sentirsi amato nell'*assenza* della madre. Ciò significa *imparare a stare da soli* nella separazione e nella comprensione di sé come *autonomo,* rassicurata sempre sulla base di un affetto *riconosciuto* e vissuto stabilmente. L'esperienza della "separazione" è qui imprescindibile. Perché il rapporto d'amore non è un rapporto di simbiosi, o non solo. Il rapporto d'amore cioè, non si stabilisce su due termini che platonicamente si risolvono in uno, ma su di *un* termine (l'*amore*) che si fa *due* nell'alterità dei due soggetti. È quindi nell'alterità, nella diversità dei propri desideri, proprio *lì* che l'amore si costituisce. È però anche evidente che i due individui possono amarsi, cioè mantenersi *due*, solo in una separazione che garantisca a loro un'*autonomia*: l'*amore* nel dipendere dai loro desideri, o bisogni reciproci.

Secondo Honneth ogni rapporto d'amore instaurato successivamente a questo appena descritto, vivrà del suo insopprimibile ricordo. Il bambino cresciuto cercherà quindi nel proprio futuro un amore che viva rievocando questo stadio simbiotico. Se questo stadio verrà raggiunto di nuovo, il rapporto d'amore nascerà però solo quando la simbiosi verrà nuovamente "disillusa"[33]. Insomma, solo l'arretramento, la distanza, la rivendicazione da parte dell'uno verso l'altro

33 *Ivi*, p.129.

rompe la simbiosi, lasciando l'altro in solitudine, ovvero nell'unica possibilità in cui un individuo può amare, perché solo così è in autonomia dipendendo dall'amore di colui che ama. Quando il bambino saprà allora compiere e *comprendere* questa dinamica complessa, egli non avrà solo guadagnato l'amore, ma anche e soprattutto la nascita di *se stesso* e del suo graduale *rispetto di sé*. O se si vuole, il rispetto del proprio Desiderio.

1.2 Il riconoscimento "originario" in *Reificazione*.

Il "primo" riconoscimento all'interno del testo *Reificazione* (2005) che ora prenderemo in esame è, per come lo abbiamo incontrato fino ad ora, pressoché assente. In questo volume Honneth prende infatti ad esame un tema molto caro alla tradizione del pensiero tedesco, specie in Marx, ovvero il concetto di reificazione. In generale con reificazione è intesa un'azione o comportamento di uno o più soggetti capaci di convertire o ridurre l'integrità di un'altra persona a mera *cosa*, cioè ad oggetto, privando conseguentemente questa stessa persona di tutti quegli aspetti umani che *solo* la definiscono in quanto tale. L'autore del *Capitale* in questo ampio argomento rimane però sullo sfondo dell'analisi. Honneth si confronta infatti con György Lukács. Questa posizione sarà oggetto della nostra analisi solo più avanti, ora ci basti sapere che le linee generali che hanno spinto Honneth a scrivere questo testo sono atte a indagare quando, come e sotto quale veste si attuano e si verificano atteggiamenti reificanti. Per fare ciò, egli introduce un argomento nuovo che gli servirà da base per spiegare quanto la "dimenticanza" di tale argomento sia alla base di ciò che egli stesso intende col termine *reificazione*. Questo nuovo aspetto, o argomento, è descritto dal filosofo come "riconoscimento originario" ed è anche il concetto a cui ora, in questo paragrafo, rivolgeremo la nostra attenzione come "primo" riconoscimento.

Non solo Lukács, ma anche Dewey e Heidegger sono oggetto di studio per Honneth in questo testo. Ma per spiegare il nuovo concetto appena introdotto di "riconoscimento originario" Heidegger è senza dubbio tra i tre il più significativo.

Prima di definire il concetto di "riconoscimento originario" così come lo intende Honneth è doverosa allora la premessa heideggeriana che è poi la base dal quale lo stesso Honneth definirà il suo "nuovo" primo riconoscimento.

Nel secondo Capitolo di *Essere e tempo*[34] Martin Heidegger prende in esame il primissimo aspetto costitutivo del *Da-sein* (Esser-ci), ovvero dell'uomo. Egli definisce l'uomo attraverso il suo personale dizionario come un *essere-nel-mondo*. Questa espressione è per Heidegger la determinazione fondamentale in cui, a livello *originario*, l'uomo si trova a fare esperienza col mondo circostante inteso però nella sua accezione di mondo-*ambiente*. Questo significa che l'essere umano non si trova inserito nel mondo come un oggetto dentro ad un altro, come lo è la perla all'interno dell'ostrica. Per spiegare allora questa particolarità esistenziale in cui si trova l'uomo Heidegger inserisce a sua volta un ulteriore termine, ovvero l'*in-essere*. L'uomo è allora per Heidegger un *essere-nel-mondo* secondo la caratteristica tipica dell'*in-essere*. Il che specifica ulteriormente quanto la sua originaria esperienza non sia quella di un corpo che *riempie* o *occupa* uno spazio determinato. Detto altrimenti, Heidegger ci dice che è degli oggetti la particolarità di occupare solo uno spazio, perché essi sono conosciuti da noi (uomini) come cose, cioè come entità che ci stanno di contro in virtù della loro *presenza* visiva, tattile ecc. Questo tipo di esperienza, o procedimento di conoscenza è abituale in ognuno di noi. Anzi, questo "modo di pensare" lo applichiamo anche al nostro corpo, non solo agli oggetti. Il nostro organismo infatti - Heidegger lo ammette direttamente - occupa senz'altro uno spazio fisico nel mondo. Ma, ci richiama subito l'autore, non è il modo *originario* in cui questo corpo si pone nella propria esistenza. L'uomo è infatti *in-essere* perché "in" è inteso non come "dentro" ma come "presso", come un "dimorare", "albergare", "abitare". Ma "abitare" più propriamente *che cosa*? *Abitare-il-mondo*. Ciò vuol dire che c'è già da sempre, nel modo di stare al mondo dell'uomo, una familiarità costitutiva, una "confidenza" che nell'esistenza stessa lo anticipa, lo *com-partecipa* e lo fa essere in questa modalità particolare. Detto volgarmente, l'uomo non è mai estraneo alla sua vita, alla sua esistenza, al mondo che trova intorno a sé, proprio perché egli "soggiorna" in questo mondo. Non significa in alcun modo che egli sia padrone di questo ambiente, bensì che nella sua prima esperienza egli abbia

[34] Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2011, pp. 73-81.

un'intesa con la vita che per Heidegger è poi un "intesa" con l'*essere*. Infatti l'uomo per Heidegger è appunto un Esser-ci.

Questa familiarità, questa inclusione non spaziale dell' *in-essere* nel suo *essere-nel-mondo* esprime un'ulteriore particolarità dell'uomo ancora più profonda ed estremamente pratica. Stiamo parlando di quello che Heidegger chiama *Besorgen*, cioè di un vero e proprio atteggiamento di *cura* da parte dell'uomo nei confronti del proprio mondo-ambiente. "Poiché all'Esser-ci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo essere in rapporto al mondo è essenzialmente prendersi cura"[35].

Per Heidegger fondamentalmente non c'è alcun atteggiamento estraniante nel rapporto originario dell'uomo col mondo. Anche nelle *cose* che l'uomo materialmente maneggia non c'è alcuna estraneità, perciò la sua *cura* è pratica. E da qui però, la *cura* si presenta anche come inevitabile atteggiamento dell'uomo che è sempre *interessato* dal mondo e col mondo *interessato* a se stesso. Io infatti pongo delle "volontà" nel mondo, ho dei "desideri" che mi incalzano in questo mondo e ciò accade per lo stesso motivo: perché ho da sempre questo interesse esistenzialmente posto nei confronti della vita, della mia vita e quindi della *cura* che ho per il *mondo* e per *me*. Proprio perché il mio rapporto col mondo è da sempre interessato, è cioè *coinvolto* nella misura in cui è *pre-occupato*, allora è anche e soprattutto un rapporto *emotivamente* radicato. Non semplicemente come fenomeno, cioè come fatto, ma emotivamente radicato a livello esistenziale.

Se dunque il mondo mi coinvolge, "rapisce" fin da subito il mio particolare *modo* di esser-ci, allora secondo Honneth questo atteggiamento non può che essere un'anticipazione, una base di ciò che permetterà agli uomini di interessarsi l'uno all'*altro*. Infatti secondo Honneth all'uomo è riservata una specifica unica, la "disposizione comunicativa di assumere la prospettiva di una seconda persona"[36]. Questa caratteristica particolare è sì dettata da un riconoscimento, ma a sua volta questo riconoscimento dev'essere, potremmo dire, reso possibile. Le condizioni di possibilità al riconoscimento sono ora secondo Honneth accessibili all'uomo a causa di questo "atteggiamento" *emotivo* che costantemente incalza la vita dell'uomo presso il mondo che abita. Detto altrimenti, l'*emotivo "è"* l'uomo. L'essere umano risulta come partecipante attivo alla sua vita perché le fibre della

[35] *Ivi*, p. 78.
[36] Axel Honneth, *Reificazione*, p.39.

sua esistenza sono da sempre intrecciate emotivamente in questo mondo, sia nelle *cose* sia negli *individui*. L'aspetto costitutivamente emotivo dell'uomo pone ora a Honneth delle riflessioni in merito alla tradizione del pensiero scientifico trattato nella propria opera del 1992. Infatti, nelle analisi social-psicologiche presenti in *Lotta per il riconoscimento* che abbiamo esposto precedentemente, Honneth vede adesso esattamente questo limite profondo. Nell'esame della relazione a Mead manca quel tessuto emotivo che da sempre anticipa e muove l'umano verso quel punto di vista a sé apparentemente estraneo, ma in realtà *fin da subito* com-presente e *familiare*. L'aspetto emotivo è nello psicologo statunitense pressoché assente in questi termini. Egli infatti costruisce l'identità del singolo per via relazionale in maniera costruttivista, dimenticando secondo Honneth che tale relazione è invece già presente come carattere esistenziale nell'individuo che vive, indipendentemente dalla sua età biologica, *presso* il mondo e in relazione con esso. Nessun neonato infatti è disinteressato o indifferente al suo contesto ambientale in quanto è esso stesso la sua vita e non perché vi sia immerso dentro. Il neonato è infatti curioso del mondo perché appunto *inter-essato* alla sua esistenza.

Questo è allora il terreno in cui Honneth si muove per presentare il suo concetto di "riconoscimento originario".

> […] il bambino impara poco a poco, attraverso la prospettiva di una seconda persona, a percepire gli oggetti come entità di un mondo oggettivo che esiste indipendentemente dalla nostra disposizione nei suoi confronti. Ma […] il bambino non potrebbe realizzare tutti questi progressi interattivi nell'apprendimento se non avesse sviluppato un sentimento di attaccamento emotivo alle sue persone di riferimento; infatti, solo questa precedente identificazione consente al bambino di farsi muovere, motivare o trascinare dalla presenza di una seconda persona concreta, in modo tale da poter seguire con *interesse* i cambiamenti di atteggiamento di questa persona.[37]

[37] *Ivi*, p. 42

Questa capacità di assumere la posizione di un *altro* sarebbe una capacità esclusa a chi manca di quella *mimesis* di cui scriveva Adorno nei *Minima moralia.* È lo stesso Honneth a citare questo aforisma: "L'umano è nell'imitazione; un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini"[38]. Senza questa imitazione, per via emotiva, o più precisamente per via "simpatetica", dal greco *syn-pàthos*, ovvero passione-con, non ci si potrebbe mai immedesimare in un altro. Il soggetto autistico, secondo Honneth, è infatti incapace di compiere questa azione, di astrarre cioè da sé e porsi nella *situazione-coinvolta* a lui opposta, quella del suo interlocutore. Egli propriamente non *riconosce* che dietro alle espressioni del viso, al tono della voce, alle parole usate vi sia sempre un atteggiamento manifestatamente emotivo, sia esso mite, alterato o algido. L'autismo manca esattamente di *mimesis* perché gli è impedito il "sentire-con" in colui che gli è davanti, non ne coglie il suo essere sempre turbato, mancando così di un consapevole atteggiamento da sempre interpellato dal mondo. È per questo motivo secondo Honneth che al soggetto autistico viene precluso ogni tipo di riconoscimento vero e proprio.

Arrivati fino a qui sorge però un problema. Relativo al fatto che non è chiaro come questo "riconoscimento originario" fino ad ora presentato come terreno di condizioni di possibilità per la realizzazione di futuri stadi e campi di riconoscimento, sia propriamente un *riconoscimento*. Detto diversamente, se si tratta di "*riconoscimento* originario", questo deve presupporre un primato non solo del conoscere, ma del "conoscere" di almeno due soggetti, in quanto è solo tra questi che può realizzarsi una "ri-conoscenza" e di un soggetto e di un altro. Ma non sembra essere questo l'intento di Honneth. Infatti, egli afferma quasi subito nel testo di volere "cautamente"[39] sostituire la nozione di *cura* heideggeriana col *riconoscimento* hegelianamente inteso. Egli infatti vuole questo "riconoscimento originario" non come azione reciproca tra soggetti, come abbiamo invece visto fino ad ora in tutte le nostre analisi precedenti, ma come un riconoscimento-nel-mondo che anticipa solo "temporalmente" quello che poi seguirà successivamente tra gli individui.

---

[38] Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 2001, p. 182.
[39] *Ivi,* Cfr., p. 32.

> […] l'atteggiamento riconoscitivo di cui stiamo discutendo costituisce una forma del tutto elementare di attività intersoggettiva, che non implica ancora la percezione di un *determinato* valore dell'altra persona".[40]

Questo aspetto si chiarisce solo con la posizione che Honneth assumerà nel prosieguo del testo in merito al tema della *reificazione*. Secondo Honneth questo "riconoscimento originario" è di fatto un "riconoscimento" con l'ambiente in generale, ancora una volta un prendersi cura del proprio *essere-nel-mondo*. Tant'è che l'atteggiamento reificante sarà per Honneth esattamente la dimenticanza di questo tipo di rapporto originario. Quando *dimentichiamo*, in relazione con noi stessi o in relazione con altri attori sociali, instauriamo una logica aliena al "coinvolgimento", quindi strettamente materiale, *strumentale* e *cosale*. Detto ancora meglio, l'atteggiamento reificante nasce quando intendiamo le manifestazioni e gli atteggiamenti umani solo sulla logica di una comprensione di oggetti; quando invece nel nostro originario atteggiamento ciò che ha disposto in noi la relazione, con gli altri o con noi stessi, è essenzialmente una partecipazione già riconosciuta dei nostri sfondi emotivi intrecciati da sempre col mondo. La percezione non riguarda solo il mondo sociale, umanamente inteso, ma il mondo-sociale emotivamente inteso. Negli atteggiamenti reificanti insorge un atteggiamento autistico nei confronti del mondo. Ogni cosa viene infatti valutata spogliandola dalle implicazioni emotive e affettive che pure l'hanno resa da sempre significativa ai nostri occhi. È l'ampiezza di questo "riconoscimento originario" secondo Honneth a livellare sotto un profilo a-patico, quindi neutro, ogni rapporto con l'ambiente. Insomma è di fatto una relazione freddamente oggettiva che nel calcolo delle opportunità o delle strumentalità rende il nostro mondo totalmente estraneo e a noi sconosciuto. "La reificazione nel senso dell'oblio del riconoscimento significa dunque che, nello svolgimento del processo della conoscenza, noi perdiamo l'attenzione per il fatto che questa conoscenza è dovuta a un precedente atto di riconoscimento"[41]. Perdiamo così, fondamentalmente, la nostra origine in quanto persone.

---

[40] *Ivi*, p.50.
[41] *Ivi*, p.58.

Honneth in questo testo non dice pressoché nulla dell'*amore*, inteso come primo riconoscimento. Dirà invece molto su quello che tratteremo più avanti riguardante il secondo riconoscimento e sul misconoscimento che invece tratteremo nella III Parte del nostro lavoro. Abbiamo comunque deciso di inserire questo riconoscimento primario, o "originario" all'interno della nostra analisi del primo riconoscimento perché qui assume, come visto, un'anticipazione, se vogliamo, del rapporto d'amore. Infatti, se il principio del primo riconoscimento, dunque del rapporto d'amore, è quello di un *rispetto di sé* guadagnato in funzione di un rapporto capace di riconoscere "bisogni" e "desideri" manifesti attraverso l'incoraggiamento dell'altro partner; allora tutto questo si aggancia ineluttabilmente all'atteggiamento esistenziale, o alla disposizione di porsi nella prospettiva di un altro e capace quindi di gettare materialmente le richieste effettive per un riconoscimento nella logica esposta all'interno di *Lotta per il riconoscimento*. Per di più, lo stesso Honneth dirà, in merito al rapporto che ognuno ha con se stesso, quanto gli stati sentimentali che proviamo non siano che articolazioni "in funzione di ciò che ci è interiormente già familiare. […] Perciò anche qui è opportuno parlare della necessità di un riconoscimento precedente"[42]. Ciò vuol dire che è chiaro che io posso *articolare* i miei stati emotivi solo ad un livello comunicativo e quindi "intersoggettivo". Cioè è chiaro che li *esprimo* e li comprendo nel confronto con un altro che mi sollecita o mi scoraggia nella mia serie interpretativa. Ma Honneth sembra qui suggerirci propriamente l'idea che il rapporto coi nostri sentimenti sia particolarmente immediato e già facente parte di un linguaggio proto-comunicativo nel quale noi, pur non sapendo enunciare trame e confini di quello stato emotivo particolare, ne siamo già comunque da sempre in un rapporto di familiarità e confidenza derivante ancora una volta da quel riconoscimento originario col mondo.

Anche quest'ultimo motivo ci porta a voler inserire questo nuovo riconoscimento "esistenziale", o "originario" che dir si voglia, all'interno del primo come base non solo di tutti i riconoscimenti futuri (siano economici o politici), ma in base alle somiglianze e affinità, soprattutto al primo riconoscimento che con l'emotività, il Desiderio, il coinvolgimento ne sono la sua base strutturale.

---

[42] *Ivi*, p.71.

1.3 Il primo riconoscimento ne *Il diritto della libertà*.

Ne *Il diritto della libertà* il riconoscimento affettivo viene invece definito col titolo "Il Noi delle relazioni personali". Curioso che Honneth inizi la trattazione dedicata a questo tipo di relazioni dall' "amicizia", per poi approdare alle "relazioni intime" e solo in ultima a quelle riguardanti la "famiglia". Il tipo di percorso che intraprende Honneth è qui fortemente caratterizzato dall'intera struttura dell'opera. Essendo *Il diritto della libertà* forgiato da un solido sistema ricostruttivo-storicistico, cioè segnato dall'intento di Honneth in direzione di una *ricostruzione normativa* attraverso la rilettura della storia, le stesse descrizioni dei tre rapporti di riconoscimento non possono essere esenti da questo tipo di sentiero teorico. Allo stesso modo quindi, amicizia, relazioni intime e famiglia vengono analizzate in base alle loro evoluzioni storico-culturali nella civiltà occidentale. In più, in quest'ultimo e ormai più celebre testo di Axel Honneth, è presente il tema della *libertà* come motore vero e proprio dei fenomeni di riconoscimento. L'idea è che l'ampliamento costante di ogni sfera riconoscitiva sia di fatto la manifestazione di un estensione perpetua della propria identità individuale e che questa non possa mai prescindere, per articolazione comunicative e significati identitari, dal corpo sociale in cui la *libertà* stessa nasce e può esprimersi in tutte le evoluzioni storicamente date. Di più ancora, la *libertà* così intesa si unisce alla tesi che Honneth sostiene in questo ultimo testo e che lui stesso definirà come *libertà sociale*. Questo genere di libertà è lo sviluppo "ultimo" della società odierna.

Intesa prima di tutti da Hegel ed esposta nella sua *Filosofia del diritto*, la *libertà sociale* di Honneth intende l'uomo come libero solo nella misura in cui vede non solo nelle proprie riflessioni la capacità o meno di attuare un desiderio o una propria volontà, ma anche nelle istituzioni socialmente date all'interno della medesima società in cui vive. Queste istituzioni ricoprono sia le istituzioni generalmente intese, come quelle della scuola per esempio, legate quindi al riconoscimento del diritto all'acceso del sapere, o quelle della sanità legate al riconoscimento della salute dell'individuo, fino a quelle dell'amicizia e

dell'amore, garantendo uno spazio che nel diritto va dalla sfera pubblica a quella privata. Insomma, essere liberi non dipende solo dall'operazione di porsi degli obiettivi in maniera autonoma, qualunque essi siano, bensì dipende soprattutto dalla "possibilità" che questi obiettivi si rendano accessibili e realizzabili concretamente in *luoghi* e spazi che hanno la forza di riconoscere i soggetti nei vari ambiti all'interno della società che condividono. Tali luoghi sono le *istituzioni*, intese come spazio *intersoggettivamente* valido e rappresentabile su piano oggettivo nella società. L'istituzione altro non è che la rappresentazione concreta di questi scambi comunicativi e significati in cui la *libertà* prende una forma realizzabile. Fino a che rimane nel suo stadio precedente a questo, la libertà è per Honneth *riflessiva*. Cioè, alla maniera kantiana, la mia azione è buona e merita di essere portata fino infondo solo se nella mia "riflessione", nel mio pensarla, questa azione verrebbe portata avanti anche da altri qualora si trovassero nella mia stessa situazione. In termini più correttamente filosofici, solo se questa mia azione è *universale* e quindi vale per tutti, allora è un azione *libera* di essere portata a realizzazione. Porre però la mia scelta *autonoma* come valida solo se *universale* attraverso la mia attività riflessiva non dice nulla sull'oggettività alla quale si rivolge. Cioè in termini honnethiani, non dice nulla dell'istituzione, della pratica a cui si rivolge. Infatti, alla libera azione non spetta solo il ragionamento o il pensiero, ma anche la sua messa in atto, la sua realizzazione. Nella pratica dunque, dove la libertà ancora una volta si realizza, trova anche la sua stessa condizione di possibilità. Come afferma Honneth, "il soggetto è libero quando, nel quadro delle pratiche istituzionali, incontra un partner al quale è legato da un rapporto di reciproco riconoscimento poiché nei suoi scopi può ravvisare una condizione di realizzazione dei propri scopi"[43]. Anche qui deve esserci lo spazio per un incoraggiamento a soddisfare i propri bisogni, o trovarne di nuovi, da parte di un partner o ancora di più da parte di un'istituzione, incarnata ancora una volta dai partecipanti della società. Detto diversamente, le istituzioni sociali hanno il valore di garantire un riconoscimento nella misura in cui "offrono la garanzia che i soggetti coinvolti possano riconoscersi reciprocamente come l'altro del loro sé"[44]. Parafrasando significa che ognuno trova sé nell'altro, nella misura in cui impara ad apprendere i propri desideri

[43] Axel Honneth, *Il diritto della libertà*, Codice edizioni, Torino 2015, p. 49.
[44] *Ibidem*.

attraverso il riconoscimento e l'incoraggiamento dell'altro. Eppure questo non può avvenire sempre attraverso un riconoscimento diretto ed effettivo, ma ha bisogno di un riconoscimento più allargato e sociale, dove le istituzioni ne sono per l'appunto la prima garanzia e rappresentazione.

In questo modo si stringono i rapporti d'amicizia. E per lo stesso motivo Honneth parla infatti di un "*Noi* delle relazioni personali". Il noi è questa garanzia riconoscitiva in cui troviamo il nostro *noi* nell'altro. L'amicizia, ma non solo essa, è per l'appunto uno di questi *noi.* E, come abbiamo detto prima, la trattazione di Honneth che ora presenteremo è essenzialmente storica.

L'amicizia, come anche l'amore, assume storicamente un profondo cambiamento nell'epoca romantica. Rispetto ai tempi delle corti nobiliari nei quali i rapporti personali svolgevano per lo più funzioni economiche ricoprendo il ruolo di alleanze sociali, ora, o meglio negli ultimi secoli, nelle persone si è sempre più radicato il desiderio di esprimere impulsi maggiormente spontanei orientando nelle relazioni la predilezione per ambienti sempre più *privati* in cui svilupparle rispetto a quelli *pubblici* della tradizione passata. Si aprono così le porte ad una letteratura sempre più complessa che ha nel suo obbiettivo quello di indagare la propria articolata e oscura *intimità*. L'intimità diviene anche qui indagabile solo nello stretto rapporto con l'altro. Di fatto si passa da coazioni esterne, come il matrimonio d'interesse, a legami che hanno come esclusivo "interesse" quello invece di stringere liberamente rapporti d'affetto. Detto ciò, Honneth inizia l'analisi dell'amicizia trattandola a livello prettamente *universale*. Indaga cioè le evoluzioni dell'amicizia nella storia e lo fa legandola per lo più alla differenza di genere.

Se Aristotele fonda l'amicizia secondo virtù, cioè "in un altro se stesso" che come me segue la virtù del giusto, affermando così che solo nelle affinità del cercare il bene secondo ragione è possibile intrattenere un'amicizia "virtuosa" e quindi stabile[45], secondo Honneth non ci sono validi motivi storici per prendere sul serio la tesi che l'amicizia prima del romanticismo sia un rapporto "disinteressato" e alimentato da un'indagine interiore del proprio vissuto. Ad ogni modo, se questo è vero, è senz'altro certo che un simile rapporto, diciamo "antiquato" dell'amicizia, fosse comunque riservato al solo genere maschile.

[45] Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma 2012, VIII e IX.

Infatti, se i legami erano d'interesse economico o politico, entrambe queste sfere erano riservate esclusivamente al medesimo genere dominante. Di più, nel dizionario greco dell'antichità, al quale non mancavano certo vocaboli, Aristotele nell'*Etica* non utilizza mai una parola diversa da *amicizia* per spiegarne il senso ora "amicale" come lo intendiamo oggi, ora quello affettivo "d'amore". Infatti in greco *philia* si usa indistintamente per entrambi i rapporti. Ancora di più, lo stesso Aristotele parla di *philia* anche per rapporti commerciali o politici e quindi di interesse utile o riguardanti il bene comune. Ciò accade perché *philia* è etimologicamente spoglio di un accezione esclusivamente affettiva o sentimentale. Solo più tardi nella filosofia ellenistica prenderà anche questa accezione, ma comunque non sarà mai "romantica" come invece si presenta oggi nel sentimento comune. *Philia* è di fatto ogni rapporto tra individui liberi.

Detto ciò, prima del romanticismo all'amicizia mancava l'istituzione in quanto tale. Perciò secondo Honneth s'istituzionalizza questo rapporto solo con lo sviluppo del capitalismo, in cui con l'aumentare dello spazio commerciale e lavorativo "cresce anche il bisogno di un mondo alternativo nel quale rifugiarsi nel privato"[46]. È chiaro anche qui che questo spazio inizia a consolidarsi in un ambiente maschile. E qui la novità dell'amicizia non sta tanto nel fatto che alla virilità del sesso dominante inizia ad emergere uno scambio comprensivo empatico che prima risultava oscuro o sporadico, quanto piuttosto il fatto che nel dialogo a due i sentimenti trovano un confronto che fino a prima non esisteva o non poteva tematizzarsi. Questo significa che al maschio ora sono accessibili orizzonti identitari prima sconosciuti e che sempre ora meritano non solo l'attenzione, ma il desiderio di essere indagati. Questo non vuol dire che l'uomo prima non avesse sentimenti, certamente no. Honneth vuole invece sostenere che alcuni di questi prima di allora non potevano essere indagati in quanto mancava loro uno *spazio comunicativo*, sia per renderli noti e sia per articolarli in un discorso di senso.

Dagli anni sessanta in poi del secolo appena passato secondo Honneth questo rapporto subirà ancora un notevole cambiamento. Ora neanche più la distinzione sociale sarà per esempio, una discriminante per l'instaurarsi di rapporti d'amicizia. E questo è senz'altro vero se si pensa che per Aristotele era

[46] A. Honneth, *Il diritto della libertà*, p.174.

impossibile che un libero cittadino stringesse rapporti d'amicizia virtuosi con uno schiavo. Adesso invece, ogni utilitarismo viene bandito da questo rapporto sempre più riservato (cioè privato) e sempre più esclusivo nelle scelte.

I valori dell'amicizia sono secondo Honneth la riservatezza e il "rispetto". L'amicizia è un rapporto estremamente confidenziale e coinvolge ogni genere di preoccupazione della vita in cui ci sentiamo liberi di confrontarci vicendevolmente all'interno del legame stesso. Apprezzando il nostro amico noi fondiamo l'amicizia sulla *stima* che nutriamo nei sui confronti, nel suo modo di pensare e di agire che sono anche le basi in cui riconosciamo il nostro partner e noi stessi di conseguenza.

L'istituzione però, risiede nel fatto che prima di incontrare l'altro vi è già un atteggiamento preriflessivo che ci incalza. Detto altrimenti, c'è già da parte nostra la disposizione, di più ancora il *bisogno*, di esprimere i nostri stati sentimentali. È questo che ci anticipa ed è questo che mancava nella cultura precedente al romanticismo. Perciò Blanchot scriveva che "non c'è un colpo di fulmine dell'amicizia, piuttosto c'è un poco a poco, un lavoro lento del tempo. Si era amici e non lo si sapeva"[47]. Perché c'è il bisogno di svelarsi e di farsi svelare. Ma ciò è possibile perché l'amicizia in quanto tale è il serbatoio istituzionale che ospita e incoraggia la facoltà realizzativa di questa esigenza. Di per sé l'amicizia è il contro altare alla sfera pubblica, specie oggi, dove ai nostri confini interni vengono posti dei limiti. In amicizia invece, si richiede che quei confini vengano abbattuti dalla libera conversazione che affida "all'altra persona il proprio volere, in tutta la sua sfocatezza e provvisorietà"[48].

Capiamo meglio che dal diciottesimo secolo in avanti l'*altro* inteso come partner non è più un limite dialettico. Non è più vissuto solo come un *contro* a se stessi, ma una condizione della propria libertà individuale, quindi del proprio sé. Proprio com'è capitato storicamente al *maschio* che nell'incontro libero da obblighi commerciali ha potuto indagare attraverso l'amico una nuova intimità di sé, alla quale prima non aveva accesso. Questo conferma quanto l'apertura al riconoscimento sia sempre occasione di sviluppo della libertà e non ne sia mai un limite in cui essa invece si scontra.

---

[47] Maurice Blanchot, *L'amicizia*, Marietti, Bologna 2011, p. 87.
[48] Axel Honneth, *Il diritto della libertà*, p.180.

Come già anticipato anche le "relazioni intime" mutano insieme a quelle amicali. E anche qui l'epoca romantica influenza non poco la nascita di un'istituzione amorosa fondata sulla libera scelta affettiva. Nella metà del novecento questo ampliamento del riconoscimento trova nuove vie espressive: uscendo sempre più dai vincoli della famiglia borghese, aumentando le relazioni omossessuali clandestine, oppure dove uomini e donne convivono senza il sigillo del matrimonio e laddove anche le relazioni extraconiugali crescono enormemente. In più, negli anni sessanta le donne e le minoranze trovano nuove energie all'interno di un rinnovato sentimento socialmente recettivo che permettono loro di vedersi legislativamente riconosciuti diritti fino ad allora sconosciuti e che muteranno drasticamente i costumi dell'intero occidente. In questi anni di grandi riforme cambia più o meno visibilmente la tolleranza, per lo più negli aspetti sessuali che si esprimono nella richiesta di indagare, anche qui, sempre più liberamente, le proprie inclinazioni. Più in generale è comunque il processo di tabuizzazione a subire un grosso contraccolpo.

Ad ogni modo l'*amore* che in questo testo ci presenta Honneth è di fatto una relazione che allo stato presente si manifesta come una relazione tesa verso il *futuro*. Honneth cioè ritiene che in una relazione d'amore oggi non ci si "scelga" per qualità che ammiriamo nell'altro, bensì nei desideri che "quest'ultimo considera per sé fondamentali"[49]. Ciò significa che in quanto desideri essi esprimano un futuro, sia per quella persona che per noi stessi, in quanto anche noi, come la stessa persona, abbiamo un Desiderio che lo innamora. Per quanto Honneth non sia esplicito nel dirlo come invece ha più volte manifestato in *Lotta per il* riconoscimento, egli sembra qui esporre un idea di rapporto d'amore "riuscito". E se il Desiderio di ognuno è una tensione costante, allora anche il rapporto fondato sul Desiderio altrui non può essere altrimenti. Dunque tale rapporto non sta nel presente, ma nel futuro. Certo il presente non perde la sua fattualità, tant'è che il rapporto d'amore rimane sempre sancito da una promessa. Ma è promessa di un affetto garantito l'uno all'altro sulla base di modifiche che inevitabilmente coinvolgeranno l'altra persona nel tempo. Honneth cioè vede nel rapporto d'amore una biografia, un'altra storia che cambia. Se il rapporto d'amore lo analizza come abbiamo visto fino ad ora sulla linea dell'evoluzioni

[49] *Ivi*, p. 190.

della storia (*universale*), adesso si comporta allo stesso modo anche quando nell'analisi scende nel *singolare* di "un" rapporto particolare. Dunque, potremmo dire che un rapporto d'amore riuscito si realizza ora sulla sua differenza dal suo innamoramento. Cioè sul fatto che tale rapporto d'amore, contro il fulgido sentimento iniziale, sa di non poter anticipare le modifiche di quelle stesse personalità che si sono promesse affetto e sostegno emotivo nel loro percorso insieme. Questo è in ultima analisi secondo Honneth il rapporto d'amore di oggi.

Eppure fino a qui l'amore descritto avrebbe poche differenze con l'amicizia: l'intensità del rapporto o poco di più. Ma secondo Honneth la vera differenza tra i due legami sta nel rapporto sessuale. È infatti questo che separa l'amicizia dall'amore. Si tratta dell'esperienza che fanno i corpi all'interno della sessualità, cioè di quello che più sopra (**1.1**)[50] dicevamo essere un passaggio teorico fondamentale da cui Honneth non si è più distaccato.

> Oggi il corpo umano è socialmente presente in tutta la sua incontrollabile autonomia e fragilità come nelle interazioni sessuali di una coppia che si ama"[51].

Ne *Il diritto della libertà* l'amore è arrivato a essere fenomenologicamente corpo. Dall'esperienza dell'amore di coppia descritta come un "Noi fisicamente unito"[52], fino all'esperienza della separazione, della rottura del legame, dove si vive "l'assenza dell'altro […] come un dolore fisico, come se al proprio corpo mancasse qualcosa da cui il suo funzionamento dipende in modo vitale"[53]. Infatti qui l'amore rende liberi perché non solo incoraggia i propri bisogni come ormai da tempo ripetiamo, ma anche perché questi bisogni sono sempre più corporei secondo Honneth. Ritorna anche qui la formula hegeliana dell'essere se stessi in un altro attraverso però la mediazione del corpo. Infatti Honneth insiste sul fatto che il rapporto sessuale accetti espressioni che fuori da quel contesto non sarebbero mai accettati o confermati. E per concludere egli afferma che questo "noi corporeo" è l'espressione capace di trascendere il proprio corpo oltre che la

---

[50] Più specificatamene ci riferiamo a Winnicott e al rapporto simbiotico di tipo corporeo tra madre e figlio.
[51] *Ivi*, p. 192.
[52] *Ivi*, p. 193.
[53] *Ibidem.*

propria individualità. Perché in amore i confini col mondo esterno vengono smarriti, oppure riabilitati in virtù di un'esperienza corporea capace appunto di affrancare il nostro tessuto col mondo della vita, o se si vuole, di nuovo, del nostro *essere-nel-mondo*.

La famiglia ha invece storicamente visto molte più modifiche di quanto l'amicizia e il rapporto d'amore ne abbiano viste insieme. L'analisi che però Honneth svolge in merito alle modificazioni familiari nel tempo si limitano prevalentemente agli ultimi secoli. Anche qui la cultura romantica ha svolto la sua parte decisiva. Prima del diciottesimo secolo Honneth definisce la famiglia entro uno sguardo pressoché utilitaristico. Le famiglie nel tardo medioevo per esempio, svolgevano le loro educazioni verso la prole adattandole ai ritmi dei lavori quotidiani. La casa era di fatto una comunità profondamente patriarcale rivolta alla buona economia del nucleo. Ovviamente a quel tempo era pressoché assente ogni *intimità* modernamente intesa. Il concetto stesso di "infanzia" non vive di quella partecipazione, di quel *pathos* affettivo che invece gli riconosciamo oggi. Ci vorrà l'evoluzione romantica per vedere una lenta e profonda riforma della famiglia verso un modello che passerà alla storia come il modello di "famiglia borghese". Questa durerà pressoché per tutto il novecento. In questi cambiamenti si vedranno progressivamente esclusi i partecipanti allargati, o i parenti. Se prima infatti le famiglie crescevano assieme ad altri gradi di parentela, come cugini, zii e nonni, oltre che alle bambinaie o alla servitù nei ceti più abbienti; il modello borghese ha portato invece ad una drastica riduzione del nucleo, come in quella triangolazione di cui già Hegel parlava nei suoi scritti. La triade padre-madre-figlio. Ma già oggi questo modello appare decisamente messo in crisi. Sia per i casi in aumento in cui i genitori non hanno più un legame strettamente biologico col figlio, o sia anche semplicemente per la nuova divisione dei ruoli familiari. Ora per esempio non sono più la figura madre-padre a confrontarsi *per* il figlio in maniera totalmente escludente da lui, ma è invece richiesto e accettato che quest'ultimo sia inserito all'interno del discorso familiare. Il figlio è attivo nel *discorso*, non più rimesso alle decisioni verticistiche dell'autorità. Questo perché il modello patriarcale si è via via sgretolato sempre più, aumentando di contro lo spazio per quello che secondo Honneth è lo spazio di realizzazione della *libertà sociale* nella famiglia. Prima il genitore s'imponeva

per rompere gli impulsi del figlio con lo scopo di educarlo alla disciplina della vita pubblica; oggi invece, questi impulsi richiedono sempre maggior capacità d'ascolto da parte del genitore, perché ora vengono vissuti come espressione dell'identità libera del figlio e quindi della sua espressione familiare-affettiva.

Honneth sottolinea anche in questa sede l'importante ruolo svolto dalla donna nel novecento. Sia con l'entrata in scena nel mondo del lavoro, sia per le battaglie che la vedranno protagonista nella società, come la conquista del suffragio universale fino alla legge sul divorzio. Le donne hanno comunque senz'altro rotto la separazione dei ruoli tra cure familiari e supporto, o mantenimento economico. Con la conquista del lavoro infatti il patriarca perde lentamente il suo potere perché l'autonomia economica della donna giustificherà sempre meno la sua posizione ora delegittimata. Il padre quindi è sempre maggiormente coinvolto nell'educazione dei figli e orientato al loro bene non solo dal punto di vista materiale. Grazie all'emancipazione della donna, i ruoli di padre-madre diventano quindi sempre più egualitari. Di più, insieme alla loro parificazione, anche il figlio come abbiamo detto gode dei pari diritti all'interno della comunità familiare, in cui il supporto è vicendevole in termini di cura, dedizione del tempo e attenzioni verso i bisogni di ognuno.

Oggi la famiglia è secondo Honneth una riserva di spazio comunicativo emotivo-sentimentale. I modelli dei ruoli non sono più posti rigidamente, ma si *articolano nello sviluppo relazionale*, quindi inter-soggettivo della famiglia. Se il rapporto è così aperto significa che solo articolando liberamente i propri bisogni questi costituiranno *nella relazione* un indirizzo di pratica morale a cui tendere. È di fatto una *normatività* quella che si impone e che, non essendo anticipata rigidamente da ruoli prefissati, si costituisce nello spazio *libero* e *sociale* della famiglia stessa. Non più verticale, ma orizzontale, tale istituzione ha ora la sua aspirazione nell'esprimere l'amore l'uno verso l'altro in maniera da intendere l'uno e l'altro come "persone intere" e a scoprirle in quanto tali.

Anche qui secondo Honneth la *fisicità* che le persone costituiscono all'interno del nucleo familiare ha un rilevanza per nulla trascurabile. Forse, più che la fisicità intesa corporalmente come quella che abbiamo prima descritto in "amore", ora quella che intende Honneth è più una fisicità legata invece alla "presenza". Se si vuole, crediamo anche qui possibile un ponte con i discorsi trattati precedentemente nell'analisi winnicottiana, per quanto Honneth ne

prenda le distanze. Il mantenimento dell'amore costituito in famiglia viene garantito da una promessa di affetto che ha nella sua radice profonda un legame appunto di "presenza". Non una presenza *presente*, cioè non una presenza visibile, tangibile alla stregua di un oggetto, bensì una presenza che rimanga salda trascendendo tempo e spazio, pur però mantenendo una solidissima realtà entro l'individuo proprio perché ha la forza di definirlo sempre in quanto tale nei suoi affetti. Questa è l'istituzione della famiglia.

Honneth evidenzierà anche alcune esperienze che legano indissolubilmente i genitori ai figli. Anche qui alcune di queste esperienze sarebbero capaci di "elasticizzare" esistenzialmente il tempo. Si rifletta ad esempio al gioco che l'adulto intrattiene col bambino. Qui accade secondo Honneth che al genitore, attraverso l'attività ludica col figlio, capiti di spogliare il quotidiano sgravandolo dalle incombenze e dalla struttura della vita pubblica. Infatti il gioco privato intrattenuto col bambino sospende la vita organica dell'adulto, gli impone un ritorno a fraternizzare con la propria immaginazione smarrita, regredendo verso un esistenza che rompe i limiti tra il tempo organico e quello della propria vita solitaria. Per questo motivo quando giochiamo coi bambini essi ci lasciano quel sentimento estatico impresso sul viso, perché ci ricordano ciò che abbiamo in noi dovuto o voluto dimenticare: la fantasia.

Quest'ultimo tipo di esperienza appena descritta è per Honneth un'esperienza di libertà. O meglio ancora, di *estensione* della propria libertà. Questo anche perché Honneth lega l'esperienza del genitore col figlio (sia essa ludica o educativo-emancipativa) ad un ciclo della vita. Specie oggi in cui, ci si aspetta che le stesse cure pratiche che i genitori hanno rivolto al figlio, ritornino a loro nel periodo ultimo della vecchiaia. Honneth più nel particolare vede qui, molto probabilmente, la ragion d'essere della messa al mondo dei figli da parte di una coppia genitoriale. Cioè interpreta questa scelta come un apprendimento alla vita stessa. Il diventare "genitori dei propri genitori"[54] non elimina certo il dolore della morte organica, ma ne stempera però l'ineluttabile fenomeno. Secondo Honneth i figli prendendosi *cura* del proprio genitore, agiscono qui come se rappresentassero il ciclo della socialità umana. In cui, anche se Honneth non ne fa esplicito riferimento, risiede il principio della solidarietà, dalla quale

[54] *Ivi* p.228.

siamo partiti ogni qual volta parlavamo di *riconoscimento*. Ma allora dov'è che qui risiederebbe la libertà sociale? Nel cogliersi fondamentalmente come un "noi". Capita infatti al padre giocando col figlio di recuperare quella fantasia dimenticata, ma ancora parte di sé, e così succede al figlio, nelle cure che gli spettano di fronte alla fragilità del proprio padre o della propria madre. Queste azioni, sistemi o atteggiamenti, tracciano la nostra identità appresa affettivamente nell'istituzione della famiglia, in cui chiediamo riconoscimento di noi all'interno di quel medesimo "noi"[55] istituzionale.

Così si conclude l'analisi della famiglia, oltre che a quella dell'amicizia e del rapporto d'amore. È chiaro che l'esposizione della famiglia, da ieri a oggi, così presentata, non solo si riferisce alla famiglia tradizionalmente occidentale, ma anche si riferisce a tutte quelle famiglie che, come giustamente ricorda Honneth, si trovano in condizioni socio-economiche favorevoli. Per questo motivo però secondo Honneth, per completare lo sviluppo del nucleo famigliare, cioè affinché la famiglia diventi hegelianamente il nucleo formativo di una modalità di comportamento rivolto alla sfera pubblica, devono essere garantite a tutte le famiglie quelle pari opportunità materiali che ne permettono la realizzabilità. Ma questo sfocia solo di riflesso in un motivo politico, quando in realtà la ragione è strettamente sociale. Solo cioè, se a tutti vengono date le possibilità materiali di compiere *effettivamente* l'istituzione, allora l'istituzione garantisce ogni riconoscimento in maniera democratica. Per come però queste possibilità possano realizzarsi dobbiamo rimandare al Capitolo **3** del nostro lavoro.

2. Il secondo stadio del riconoscimento.

Esporremo ora il secondo stadio del riconoscimento, ovvero quel riconoscimento che nasce dall'esigenza di "sapersi prezioso per la società"[56]. Anche qui l'espressione di questa esigenza è giustificata *inizialmente* dal richiedere una conferma. Ora però, più che sul particolare, Honneth si rivolge ad uno sguardo maggiormente universale, cioè sempre più sociale. Ne *Il diritto della libertà* invece, le cose stanno diversamente in quanto Honneth indagherà

[55] In questo caso l'istituzione della famiglia.
[56] Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p.161.

nell'evoluzione di questa sfera (nella sua visione capitalista) "l'agire economico" come l'insieme di tutte quelle istituzioni in cui la *libertà sociale* si esprime richiedendo nuove forme di *normatività.*

2.1. Il riconoscimento sociale in *Lotta per riconoscimento*.

In questa sede Honneth tratta il riconoscimento che scaturisce dal bisogno di vedersi confermati in alcuni aspetti singolari, individualizzabili in ognuno di noi come lo sono quei caratteri tipicamente specifici di cui gode ogni personalità nella propria espressione particolare. Honneth a tal proposito parla di *stima sociale* o *autorealizzazione* come risultato positivo di questo tipo di riconoscimento. L'idea del nostro autore è che qui solo il corpo sociale ci riconosce di fatto quelle *qualità* e *capacità* senza le quali faticheremo a riferirci positivamente a noi stessi come essere individuali. Il modello in cui oggi è empiricamente possibile la realizzazione di questo riconoscimento è l'istituzione del lavoro. È infatti nelle relazioni mediate economicamente che secondo Honneth mettiamo in pratica le nostre singole particolarità in un complesso e articolato sistema cooperativo.

Prima di oggi però, la stima sociale veniva espressa in campi diversi. Per esempio nell'ottocento la società divisa in classi vedeva in ogni appartenenza di ceto il proprio conseguente "modello" di riconoscimento. La borghesia si riconosceva nelle buone maniere e nel colto intelletto, i proletari invece nella "ricchezza" dei propri figli (prole-tari) e nella produzione materiale della società attraverso il lavoro. Questo esempio ci permette di comprendere che diversi modelli di riconoscimento accreditati storicamente mutuino sulla base di "valori" anch'essi in evoluzione costante nelle varie lotte per il riconoscimento stesso.

A questo punto è doverosa una precisione. Abbiamo infatti già detto che questo tipo di riconoscimento è inserito da Honneth in *Lotta per il riconoscimento* come terzo e ultimo stadio. Ciò accade perché nel testo questo riconoscimento è sorretto dal suo precedente, ovvero il riconoscimento giuridico. La conclusione di quest'ultimo a cui arriva Honneth è che lo Stato di diritto altro non sia che quell'istituzione in cui ogni individuo ha un rapporto di "cittadinanza" con un altro individuo. Ognuno cioè si riconosce come uguale portatore di diritti, tanto in lui quanto in quell'individuo che gli sta di fronte. Il diritto rende quindi su

questa base riconoscitiva *tutti uguali* e la conferma che ne deriva ad ogni soggetto da questo tipo di riconoscimento riuscito è il *rispetto di sé*. Il riconoscimento che invece stiamo analizzando ora è l'"evoluzione" di quest'ultimo, nella misura in cui mira a riconoscere non le uguaglianze già preventivamente acquisite e formalizzate, bensì le diversità specifiche che particolarizzano ogni soggetto da un altro. Queste si confermano allora in una *stima* che ogni individuo mette in gioco nel rapporto continuativo con l'organismo sociale.

Questa doverosa precisazione va ora integrata con l'estensione dei "valori" di cui parlavamo poco prima. Ora cioè, dobbiamo intendere che se questo riconoscimento legato alla *stima*, che si esprime per forza di cose in relazione al proprio partner sociale – cioè colui che ha facoltà di riconoscerci questo *status* in quanto condivide con noi quello stesso tessuto collettivo – allora tale *stima* non può darsi in ogni contesto e in ogni tempo allo stesso modo. Infatti, se come dicevamo prima, nell'epoca moderna, questa stima si declinava nei vari ceti della società e in ogni ceto secondo i propri valori di quel gruppo, ora, nell'epoca di oggi in cui questa distinzione tra classi non sussiste più, è importante comprender verso quale direzione si stia costituendo questo "bisogno" di stima riconosciuta.

In un certo senso abbiamo già anticipato la risposta inserendo le relazioni economico-professionali come campo da gioco per la realizzazione di questo riconoscimento. Ma ciò non è sufficiente. Oggi infatti secondo Honneth le distinzioni tra classi non sussistono più non solo per le mutazioni del mercato globale, ma anche perché manca sempre più quella scala valoriale largamente condivisa sulla base di gruppi sociali forti e radicati nelle loro relazioni. Detto diversamente, significa che se teniamo buono come confronto la realtà sociale della borghesia ottocentesca, questa si riconosceva fortemente in un ambiente collettivo che non a caso si realizzava condividendo abitudini e costumi molto rigidi. I modelli di comportamento rafforzavano infatti collettivamente il ceto attraverso l'azione dell'uno verso l'altro. Ognuno cioè, ancora una volta, incarnava tali "valori" per rientrare a pieno diritto in quello *status*, pena l'umiliazione e il rischio dell'emarginazione (o del misconoscimento). In questi termini anche la letteratura del tempo ci ha lasciato in eredità lunghe descrizioni di queste prassi. Si pensi a la *Recherche* di Proust, ma anche a *Madame Bovary* di

Flaubert dove la ribellione della protagonista dipinge in maniera profetica il desiderio di un emancipazione non solo del genere femminile, ma anche dalle ipocrisie largamente consolidate all'interno di quel ceto borghese che grazie al marito condivideva. In conclusione e di non poca importanza, c'è da aggiungere che questo tipo di "valori" di cui parliamo per essere realizzati hanno bisogno sempre di una *prestazione* vera e propria da parte del singolo, cui segue necessariamente una conferma o meno di quel gruppo sociale al quale il singolo rivolge l'azione stessa. Insomma, si deve "essere all'altezza" per essere riconosciuti. Infatti, nell'epoca ottocentesca, più che di stima si dovrebbe parlare, come giustamente afferma Honneth, di *onore* sociale. Oggi invece questo onore non trova più alcuna conferma. È cambiato. L'erosione dei ceti sociali ha di fatto lasciato il campo all'atomizzazione, all'individualizzazione della prestazione. Cioè "la stima sociale comincia a non orientarsi più verso le qualità collettive, per indirizzarsi invece alle capacità biograficamente sviluppate del singolo"[57]. Detto altrimenti, significa che da collettiva che era, la stima ora si gioca sempre più in una sfera "privata", cioè individuale. Le "prestazioni" del singolo valgono e vengono riconosciute sulla base del proprio particolare contributo. Conseguentemente la stima non ricalca più l'*onore* su base *collettiva*, ma diventa una ricerca di *prestigio* su base *individuale*. Questo conferma quanto oggi questo tipo di riconoscimento si giochi su rapporti economici. Ciò nonostante il fatto di individualizzare la prestazione, secondo Honneth, non abbatte comunque la finalità sociale cui pur sempre il singolo individualizzato mira in virtù di un riconoscimento. Stiamo cioè affermando che l'atomizzazione del *prestigio sociale* in forza di una concertazione della prestazione individuale non scalza assolutamente l'organo sociale. E questo perché Honneth in realtà non ha solo in mente il mercato del lavoro in questo secondo stadio del riconoscimento, bensì anche quella particolare sfera che solo nel 2011 con *Il Diritto della libertà* diventerà poi lo spazio democratico. Ciò che egli infatti definisce in *Lotta per il riconoscimento* come riconoscimento *"sociale"*, lo stadio che ora stiamo analizzando, ha sempre come base produttiva materiale di se stesso la *lotta*. E questa non può qui essere limitata, per esempio, alla sola lotta "simbolica" di manifestazioni, scioperi, ma anche ambizioni carrieristiche, atteggiamenti

[57] *Ivi*, p. 152.

competitivi come atti che nascono dal desiderio sempre crescente di veder riconosciute determinate richieste o bisogni sul campo sociale del lavoro[58]. La lotta quindi si muove anche su "valori" sociali che non si esauriscono all'interno delle relazioni economiche. Pensiamo per esempio ai diritti soggettivi. Honneth ammette infatti che in questo stadio la posta in gioco riguardi anche gruppi sociali veri e propri che, per quanto non siano più così forti come un tempo, si presentano comunque vivi sotto altri aspetti. Un esempio concreto lo sono stati i diritti per le coppie omossessuali negli ultimi anni.

Honneth ad ogni modo vede che l'individualizzazione della prestazione non genera uno scollamento solidale, perché comunque, anche all'interno del lavoro, come anche nei "valori" condivisi, le argomentazioni libere sono sempre un "metodo" di controllo o di richiesta riconoscitiva che ogni partecipante sociale esercita nel metterle in atto all'interno dell'organismo sociale. Anche qui, la modalità risulta sempre plurale. Secondo Honneth di *Lotta per il riconoscimento* questo spazio argomentativo è permesso dall'autorealizzazione, cioè all'interno del valore ricercato dell'individuo, quindi all'interno di quel rapporto cooperativo che è il lavoro e dei valori che sussistono nella società in quanto condivisi, egli può comunque trovare un partecipazione in cui *articolare* le proprie esigenze.

Concludendo possiamo imputare ad Honneth, come giustamente ci ricorda Eleonora Piromalli, quanto poco chiaro sia il campo da gioco di questo riconoscimento. Abbiamo iniziato infatti affermando che secondo Honneth questo riconoscimento combatte in favore delle peculiarità rivendicate da ogni singolo individuo all'interno del sociale. Questo processo è il risultato di una *stima* sociale o *autorealizzazione* che trova una prima riuscita nelle relazioni economiche. Subito dopo però, questo stadio si allarga anche alla sfera pubblica. Pare dunque che Honneth abbia qui presentato due tipi di riconoscimento intrecciati tra loro e che non a caso ha definito insieme col termine "sociale". Proprio perché, come fin dalla presentazione, non volendo separarli ha poi dovuto per forza metterli assieme. Ad ogni modo, questo spiega anche quanto sostenuto da sempre dal nostro autore, ovvero che ogni stadio del riconoscimento

[58] Lo scontro sociale in virtù di una redistribuzione dei redditi è secondo l'autore la fondamentale *lotta* all'interno dei processi e rapporti produttivi nel mondo economico.

sia sempre e comunque legato ad uno piuttosto che all'altro, cioè al suo precedente quanto al suo successivo.

2.2 La sfera economica in *Reificazione*.

Nel capitolo **1.2** abbiamo già sommariamente presentato l'intento che muove Honneth in *Reificazione*. Eppure ci siamo fermati poco prima di elencare le conclusioni a cui lentamente arriva il nostro autore in questo testo. Questo perché ritenevamo opportuno portare a termine solo ora le sue posizioni critiche in merito al tema della *reificazione* e chiarire parimenti le sue posizioni in merito alle relazioni veicolate dal mercato economico.

La principale critica che Honneth rivolge a Lukács e alla sua tradizione è la tendenza ormai inflazionata di ridurre ogni atteggiamento reificante ad un'azione che trova le sue radici nella "natura" dei rapporti veicolati dal mercato, ovvero dalla logica dell'utile, dello strumento e della quantità.

Essendo il mondo delle relazioni di mercato votato alla massimizzazione di questi aspetti ed essendo quest'ultimi entrati verticalmente nelle abitudini delle società occidentali, Lukács ritiene che essi siano la causa esclusiva di un cambiamento sociale senza precedenti. In primis egli vede che i soggetti di queste società sviluppano una tendenza a vedere negli oggetti del mondo solo un potenziale profitto, a considerare sé e gli altri come *cose* da cui trarre un vantaggio e, non per ultimo, la tendenza a intendere ogni capacità umana come una risorsa in vista di un profitto[59]. Conseguentemente ogni azione diventa quantitativa e il suo orientamento rientra solo in una logica strumentale. In più, questo atteggiamento, oltre a reificare ogni singolo individuo, comporta anche ad una totale assenza di partecipazione coinvolta *tra* gli individui, perché porta ogni soggetto ad una ricerca estrema del *proprio* utile accrescendo e giustificando oramai il dilagante egoismo dei tempi moderni. Questo rapporto tra gli individui portato all'estremo nei ruoli del capitalismo sviluppa un atteggiamento sempre meno coinvolto anche con l'ambiente circostante che, al contrario della descrizione "originaria" che ne faceva Heidegger, porta il soggetto ad un osservazione e ad un rapporto col mondo sempre più distaccato e indifferente se non inserito all'interno del calcolo delle opportunità d'interesse sfruttabili sul

[59] A. Honneth, *Reificazione*, Cit., p. 18.

piano economico. Lo sviluppo del razionalismo inteso quindi come calcolo di benefici quantificabili secondo la logica dei profitti ha dato vita secondo Lukács a questa tipo di "seconda natura" dell'uomo.

> Nella sfera d'azione sempre più ampia dello scambio di merci i soggetti sono costretti a comportarsi come spettatori distaccati, piuttosto che come partecipanti attivi alla vita sociale, perché il loro reciproco calcolo dei benefici che possono trarre dagli altri richiede un atteggiamento puramente razionale e immune da ogni condizionamento emotivo. Questo cambiamento di prospettiva si accompagna a una percezione "reificata" di tutti gli elementi rilevanti della situazione, poiché gli oggetti da scambiare, i partner dello scambio e infine il proprio talento personale possono essere considerati soltanto in base a come le loro caratteristiche quantitative possono essere utilizzate per la realizzazione di un profitto.[60]

Secondo Lukács questa prassi reificante diventa una specie di "seconda natura" dell'uomo che s'impone perché capace di estendersi anche in tutte le altre abitudini della vita quotidiana. Questo fa della *reificazione* un "atteggiamento" trasversale e non una "scelta" vera propria dell'individuo. Cioè fa di questa condotta un'abitudine capace di imporsi nella reiterazione costante di una logica di per sé aliena ai rapporti umani, ai rapporti di riconoscimento, ma utile ai rapporti economici. Per contrario allora, non si tratta di una scelta di stampo intenzionale e quindi *morale*. Detto altrimenti, Honneth commentando Lukács ci dice che non è l'intenzione dell'uomo a creare questo genere di atteggiamenti via via sempre più solidificati, bensì è la sfera delle relazioni economiche che s'impone non più solo nell'ambito del mercato ma si espande dominando tutti gli altri ambiti della relazione sociale, portando così una distorsione totalizzante in ogni rapporto. Questo — va detto subito — non comporta alcun problema sulla conoscenza del mondo che possiamo avere sul piano cognitivo. Nel senso che in quanto individuo io posso continuare ad accedere alla conoscenza sul piano

[60] *Ivi*, pp. 20-21.

formale, perdendo però ogni familiarità col mondo interiore *mio* e degli *altri* da cui sempre dipendo costitutivamente. Non partecipando cioè attivamente alle manifestazioni umane che soggiacciono dietro ad ogni azione e ad ogni scelta, smarrisco e "dimentico" l'investimento che fa muovere quell'azione e quella scelta nel suo caso particolare. Perdo così la *mia* conoscenza e la conoscenza *altrui* violando sia *me* che l'*altro* su un piano morale. Più nello specifico qui si entra in una delle critiche fondamentali che Honneth muove verso quella concezione che vede nell'economia capitalista la padrona di ogni sfera sociale. Infatti, come ricordiamo, Honneth in questo testo parlava di "riconoscimento primario" dal quale *dipendono successivamente tutti gli altri riconoscimenti*. Il riconoscimento nelle relazioni economiche dipende anch'esso strettamente da quel "coinvolgimento" iniziale che ci pone nella prospettiva dell'altro e che permette parimenti una prospettiva interiore *possibile* della conoscenza che abbiamo di noi stessi. Honneth è quindi consapevole e non discute assolutamente sull'esistenza di "condotte" reificanti, ma non condivide l'idea dell'egemonica sfera economica su tutte le altre. La conoscenza infatti, come lo è quella cognitiva di apprendere il funzionamento di una struttura o di una mansione professionale, non incide particolarmente su questo piano. Di per sé l'accedere ad una conoscenza di questo genere basata su calcoli e prediligendo vantaggi e svantaggi, non è compromessa. Ciò che invece viene messo in pericolo è la stretta dipendenza che queste conoscenze hanno strutturalmente con quel riconoscimento, o "coinvolgimento", dal quale secondo Honneth tutte le sfere successive derivano intrinsecamente. Il fatto di poter reificare e quindi dimenticare il precedente riconoscimento, ci mette innanzi ad un mondo relazionale che non si sostiene su quella logica di umana articolazione, perdendo così la comprensione e la successiva conoscenza di quegli atteggiamenti ed espressioni. Ancor più nel dettaglio ciò significa che sempre cognitivamente inteso, il processo di conoscenza sa "vedere" una risposta emotiva di un partner, ma non ne ha più il *fil rouge* con il proprio sé. Non riuscendo a comprendere la manifestazione dell'altro se non a livello empirico, perdiamo la nostra e la *sua* comprensione emotiva, da cui poi dipende il rapporto pratico, positivo e più trasparente possibile con noi stessi[61]. Questo genera secondo Honneth una sorta di autismo

[61] Non perdo la possibilità di cogliere dietro l'arrossamento di un viso (manifestazione empirica) una reazione emotiva, ma perdo in quella reazione la comprensione di ciò che ha scatenato

sociale che deve vedere solo "reazioni fisiche" negli altri, ma non sa più intenderle come reazioni significative, cioè *capaci di comunicare* "quel" preciso contesto. Sorgono così sempre di più atteggiamenti difensivi in cui la capacità di nascondere o corrompere tutta una serie di espressioni emotive viene addirittura incoraggiata e stimolata come una capacità "personale" generalmente approvata. Quando è evidente che se svuotiamo l'umano del suo emotivo, della relazione e del suo aspetto "spirituale" ne rimane in pratica solo un *cosa*, un oggetto, cioè un *reificato*.

Tutto ciò è più facilmente fruibile se analizziamo ora la suddivisone che Honneth svolge nel presentare le due tipiche categorie in cui secondo l'autore è possibile ravvisare i modelli di *reificazione*. Noteremo subito che queste categorie più che atteggiamenti che si rifanno ad una natura economica hanno invece una genesi più specificatamente sociale. Così facendo torneremo nuovamente al costante e irriducibile "problema" delle classificazioni stadiali dei vari riconoscimenti secondo la teoria honnethiana.

Honneth allora riconduce a due categorie principali le cause di condotte reificanti. La prima ha cause *interne* all'azione, la seconda ha invece cause *esterne*. La prima accade quando perdiamo di vista lo scopo inizialmente posto all'interno dell'azione che poi intraprendiamo. Come spesso accade l'esempio chiarisce ogni perplessità in merito. Accade cioè, che due amici scelgono di giocare una partita a tennis. Durante la partita il gioco diventa per uno dei due una competizione a tal punto da uscire, negli atteggiamenti e nelle parole, dall'aspetto ludico che precedentemente li aveva spinti a giocare assieme. "L'autonomizzarsi di uno scopo particolare rispetto al contesto dal quale trae origine"[62] è ciò che Honneth intende come primo modello reificante. E la causa è interna proprio perché è all'*interno* dell'azione che l'autonomizzazione insorge reificando l'amico a un contendente puro e spoglio. A uno dei due amici viene per l'appunto meno il

---

quell'imbarazzo o quella vergogna da cui io stesso sono interpellato. Perdo di più il riconoscimento coinvolto, cioè il mondo umano per come lo abbiamo inteso. Quindi, tornando all'esempio, so bene che c'è stata una reazione emotiva, ma non so quale. Può quindi essere uno stato d'imbarazzo, di vergogna, di timidezza, di paura o di altro ancora. Questo non ha risvolti reificanti solo per l'individuo che ho di fronte a me, perché se diamo per buono l'agire umano all'interno di valori condivisi sulla base di una logica del riconoscimento, ciò che io perdo nell'altro lo perdo anche in me. Non potendo comprendere il suo legame "coinvolto" nel mondo, attuo di riflesso, per *mimesis*, lo stesso atteggiamento verso me stesso. Ne rimane un rapporto con la vita che è il più distaccato e razionale possibile: il più elementare e svilente dei mondi possibili.

[62] A. Honneth, *Reificazione*, Cit., p. 58.

riconoscimento precedente. Ed è il meccanismo dell'*automa* a decontestualizzare il soggetto. Pare cioè che per Honneth la ripetizione scolli l'individuo dalle sue premesse di riconoscimento iniziale ("giochiamo assieme"). E il riconoscimento, come abbiamo visto, non ripete mai il contenuto. Certo l'amore o l'appellarsi ad un diritto si possono ripetere nella vita di un individuo, ma il riconoscimento non rimanendo mai stabile anche quando viene confermato, pone l'individuo di fronte alla continua ricerca di *sé* nell'*altro*.

Il secondo tipo di reificazione ha invece cause esterne, intese come pregiudizi e stereotipi. Quest'ultimi agiscono semplificando i nostri giudizi su questioni sociali. Si pensi per esempio al razzismo, dove i casi di queste degenerazioni si moltiplicano tanto quanto le opinioni in merito. Selettivamente l'opinione che maturiamo su un determinato gruppo sociale agisce in modo da spogliare quello stesso gruppo dalle sue condizioni che lo giustificano in quanto tale. Si dice: "Quella categoria X è fannullona", quando così facendo ci mettiamo nella condizione di tagliar fuori aspetti che tradiscono, anche qui, la nostra stessa opinione. Si reifica in quel caso l'appartenente a quel gruppo non in merito a dei contenuti specifici che conosciamo o non conosciamo, ma sull'astrazione per l'appunto di stereotipi o pregiudizi che agiscono come strumenti di oggetto del pensiero. Un'esperienza che ci fa subito ricredere in merito a questo esempio, è quella in cui attraverso il contatto dell'esperienza diretta di chi vive in quel gruppo da noi reificato ci rimanda ad una comprensione della sua vita che, per quanto distante, la comprendiamo per via del riconoscimento coinvolto che inevitabilmente ci ri-allaccia al valore umano condiviso.

Questi due modelli di reificazioni si muovono a nostro avviso su due fronti ben precisi. Il primo, in merito alla critica ormai più volte citata secondo la quale si reifica un individuo solo in rapporti regolati dalla sfera economica. Il secondo, ricalca invece quell'intreccio tra sfera economica e sociale già più volte ravvisato nell'esposizione del capitolo precedente, quando analizzavamo il riconoscimento sociale in *Lotta per il riconoscimento*. Ambedue i fronti sono interconnessi. Honneth per quindici anni del suo pensiero ha visto indissolubilmente legato l'aspetto prettamente sociale dei rapporti tra gli individui con quello del mercato del lavoro. Ciò che abbiamo visto in *Lotta per il riconoscimento* accade anche qui in *Reificazione*. Honneth cioè risponde ad una critica di Lukács di stampo economico con premesse strettamente sociali, riguardanti il riconoscimento.

Ora, c'è senz'altro da dire che Lukács critica il modello economico capitalistico, ma aveva ben chiaro che la critica che sviluppava aveva il suo cuore pulsante nelle articolazioni della società stessa. Cioè, la reificazione riguardando il rapporto tra individui comportava per forza uno stravolgimento delle condizioni sociali. Il punto è che secondo Honneth — come vedremo bene ne *Il diritto della libertà* — è il corpo sociale ad accettare o meno certe condizioni dei rapporti tra gli individui, in un costante scontro riconoscitivo. E qui se vogliamo c'è lo spazio per una serie di osservazioni che potremmo muovere nei confronti del pensiero honnethiano. Ovvero, la reificazione è di fatto un misconoscimento? Detto diversamente, quando si verifica un atteggiamento reificante verso qualcuno in particolare, a quell'individuo gli facciamo mancare un riconoscimento? Di più ancora: siamo così certi che comportamenti reificanti vengano intrapresi consapevolmente da un individuo? E se sì, possono essere a loro volta oggetto di strumento per ottenere un fine diverso dalla degradazione della persona in questione? Per esempio, un ordine di controllo verso quel soggetto. Lasciamo per un attimo in sospeso queste considerazioni perché saranno oggetto d'investigazione solo nell'ultima parte del nostro lavoro.

Arrivati al punto in cui abbiamo finito di presentare le due categorie di reificazione secondo Honneth, il nostro autore non si ferma a questo punto e ci presenta come conseguenza inevitabile di quegli atteggiamenti anche una reificazione che non riguarda solo gli individui tra loro, ma anche il mondo fisico che abitiamo. Per mondo non intendiamo ovviamente solo il cielo e la terra, ma anche e soprattutto gli oggetti che lo popolano: gli animali, il mondo vegetale e tutto quello che di fatto non è direttamente "umano". Ma cosa significa qui "umano"? È evidente a ciascun osservatore attento che non serve, per esempio, essere cinofili per rispettare i cani. Possiamo infatti non aver mai posseduto un animale domestico, ma allo stesso tempo rispettare conformemente alle aspettative di un qualsiasi padrone il suo cane. Questo accade perché, innanzitutto "noi" (che nell'esempio non amiamo i cani) *riconosciamo* il padrone, magari come amico, ma anche semplicemente come persona. Ciò significa che l'"oggetto" cane viene investito da un riconoscimento indiretto sul piano valoriale che ci *riconosciamo* io e il suo padrone. Così accade per qualsiasi altro esempio, per la collezione di monete di un amico, o di quella volta che evitiamo di mangiare carne di fronte ad un animalista. Insomma, gli esempi si sprecano,

ma il concetto rimane lo stesso: gli oggetti del mondo hanno valore perché attraversati, investiti e simbolizzati dal reciproco riconoscimento tra gli individui. Infatti può accadere che in entrambe le categorie identificate precedentemente da Honneth la "dimenticanza" di questo riconoscimento avvenga non solo tra soggetti, ma anche appunto con gli oggetti del mondo, così da trattarli come mere *cose* indifferenti le une con le altre. Anche qui possiamo avere comunque accesso libero alla conoscenza di questi oggetti, la loro conoscenza cognitiva non ci viene negata adottando un atteggiamento reificante, ma non possiamo però conoscere noi stessi e gli altri (da cui dipendiamo) senza l'atto costante e garantito tra gli individui che è appunto il riconoscimento. Qui arriviamo ad un altro punto fondamentale dell'analisi di Axel Honneth. Quello che se adottiamo l'atteggiamento reificante come abitudine nelle nostre azioni e nei nostri modi di pensare, il rischio ultimo è quello di *reificare noi stessi*. Ancora una volta ritorna il tema principale del rapporto con se stessi. Qui però nell'accezione prettamente negativa, ovvero reificante. E le domande che a questo punto si aprono sono diverse: qual è il modo positivo, se c'è, di rapportarsi a se stessi? E più nello specifico, come ci rapportiamo ai nostri stati di coscienza e quindi ai nostri stati emotivi, cioè ai nostri *desideri*? Ci riallacciamo ovviamente alla prima sfera di riconoscimento. *Come* sono e *cosa* sono i nostri *desideri*? Honneth individua in merito a queste domande due tendenze che l'uomo ha sviluppato nella storia. Una è quella che l'autore definisce come *detectivismo*, ovvero la tendenza che abbiamo ad indagare i nostri stati emotivi come uno speleologo munito di lente che accende un lume dentro a se stesso ricercando il motivo, la genesi e lo sviluppo di un sentimento. La tradizione psicanalitica per esempio agisce per suoi principi disciplinari pressoché in questo modo. Una seconda tendenza inflazionata Honneth la definisce come *costruttivista*, nella misura in cui i sentimenti sono stati che ci incalzano, ci sorprendono all'improvviso ed esistono nella misura in cui emergono in noi trasformando il nostro modo di stare al mondo. A questa esperienza segue la traduzione linguistica che cerca di rappresentare e definire lo stato emotivo così da dare a lui una forma, cioè una *conoscenza* all'individuo che *patisce* tale sentimento. Secondo Honneth la modalità più corretta di com-prendere uno stato emotivo è però

quella che lui definisce col nome di *espressionismo*[63]. Anche qui il ruolo fondamentale è legato a quel riconoscimento "originario" più volte rievocato. Ogni emozione è cioè comprensibile ad ogni uomo per il semplice fatto di essergli familiare. È come se l'uomo "soggiornasse", "dimorasse" presso ogni stato emotivo in maniera più o meno comoda. Questo perché il riconoscimento "originario" e con lui anche il primo stadio che abbiamo declinato secondo le istituzioni dell'amore, dell'amicizia e della famiglia sono i primi a *riconoscerci* la nostra costituzione di un individuo-che-sente, di un essere permeato di *pathos* che altri ci hanno assicurato, che altri ci hanno attribuito: che altri cioè ci hanno incoraggiato e legittimato a vedere *di* noi. Per quanto dunque ogni sentimento o stato emotivo, sia anche il più funesto, possa sorprenderci, gelarci o impaurirci; secondo la teoria dell'*espressionismo* noi abbiamo facoltà anche solo di considerarlo come *sentimento* grazie al riconoscimento. Insomma, trattiamo con curiosità l'emozioni e al tempo stesso queste ci turbano perché sappiamo essere una voce afona dentro di noi grazie all'altro. Sappiamo cioè, quando insorgono, dare loro la *dignità* che gli attribuiamo perché hanno l'opportunità, ancora una volta *riconosciuta*, di essere articolate. Con la "facoltà di articolare" però non si intende la parola che le spiega o le rappresenta, come la letteratura o l'arte informale ne sono un nitidissimo esempio, ma si intende "solo" l'esperienza *libera* del viverle, di assumerle. Accondiscendere un sentimento non vuol dire essere passivi al suo insorgere, altrimenti torneremo a trattare il sentimento come il *detectivismo*, cioè come se il sentimento che proviamo fosse un oggetto del conoscere (col rischio di intendere poi ogni sentimento come qualcosa di uguale per tutti). No, vivere un sentimento significa articolare la nostra dimensione identitaria, perché l'emozione parla del nostro rapporto profondo col mondo della vita, non a caso il primo riconoscimento di Honneth e quell'"originario" di cui l'uomo è da sempre composto anche quando reifica o viene reificato.

Questo appena definito è ciò che secondo Honneth è un atteggiamento *positivo* verso se stessi, permesso quindi da un riconoscimento riuscito e "tenuto fermo". Eppure abbiamo detto prima che il rischio più dannoso è la sua controparte negativa, cioè una reificazione di sé, ovvero delle proprie costituzioni emotive. Così torniamo ora alla sfera che più ci interessa, ovvero quella

[63] Cfr., *Ivi*, p.71.

economica. Anche se, va detto, Honneth le intreccia sempre e di continuo. Ad ogni modo, i casi in cui è ravvisabile un atteggiamento reificante con se stessi sono, per esempio, le tendenze di oggi incoraggiate dalla società dello spettacolo o dalla società dell'immagine che dir si voglia, cioè quella tendenza costante alla "presentazione di se stessi". L'inflazionata modalità del curriculum vitae, ma anche le conoscenze che sempre più si sviluppano in modalità virtuale attraverso le piattaforme d'incontri come Tinder, Meetic o Once per citarne solo alcune oggi molto in voga, sono tutti esempi di oggettivazione di sé attraverso dei "parametri" (per lo più strumentali) con i quali solidifichiamo un'immagine, una *realtà* del nostro Io. Significa non solo scrivere e oggettivarsi in ciò di cui si scrive, ma essere all'altezza di quello che si scrive, cioè mantenere fede a quella immagine, a quel segno, a quel contenuto. Detto diversamente, significa che le abilità che si elencano nel curriculum, piuttosto che le capacità personali che ci attribuiamo nella chat, devono essere "riprodotte" come oggetti coerenti di modo che vengano confermate dalla controparte successivamente. Entrambi gli esempi ci riportano rispettivamente ad uno stadio dei rapporti economici da una parte, se pensiamo all'esempio di presentazione del curriculum vitae; e ad uno stadio più sociale nei confronti invece delle piattaforme d'incontri digitali dall'altra. Ma rimanendo più strettamente sul tema del nostro capitolo, l'analisi che poi ci permetterà di accedere alla ripresentazione dei rapporti di riconoscimento nel mercato all'interno de *Il diritto della libertà* è quella che si svolge qui nella critica a Lukács. Non è pensabile secondo Honneth che questa tendenza capitalistica sia onnipresente nelle intere relazioni della società di oggi. Infatti non si pensa e si agisce secondo l'utile astrattamente inteso dello scambio economico quando siamo in famiglia. Cioè, la base per la quale i rapporti tra gli individui sono tali da essere familiari hanno origini riconoscitive diverse e non poggia su logiche reificanti dovute alla sfera del mercato capitalistico. Di più ancora nei rapporti di lavoro è senz'altro vero che il nostro partner d'interazione è pensato e trattato come spersonalizzato, le sue caratteristiche personali non sono in gioco in quello scambio relazionale, ma è pur vero che il mercato non le esclude totalmente. Essere spersonalizzato secondo Honneth non è la stessa cosa di essere un oggetto. Spersonalizzare è più un ridurre al minimo il riconoscimento dell'altro, ma non

un toglierlo completamente[64]. Infatti, il fatto che io svolga, per esempio, una transazione con un altro soggetto, è senz'altro vero che lo tratto come un medium spogliato in virtù di un utile che è la transazione, cioè il denaro, ma è anche vero che a quel medium rimane il suo essere soggetto nella misura in cui gli devo sempre garantire uno status giuridico senza il quale non potrei portare a termine l'azione di mio interesse, in questo caso la transazione. La stessa cosa vale per la reificazione legata al razzismo o a tutte quelle opinioni derivate da pregiudizi di cui abbiamo trattato in precedenza.

2.3 Il "noi" del mercato economico.

La lunga trattazione sui rapporti di riconoscimento all'interno della sfera del mercato che Honneth svolge nel capitolo dedicato ne *Il diritto della libertà* è segnata, come già più volte riportato, dalla struttura ricostruttivo-storicistica dell'opera stessa. Nelle oltre cento pagine che Honneth riserva a questo capitolo il suo atteggiamento in merito a questa sfera sociale appare meno pervaso da un certo positivismo ideologico e rispetto ai lavori precedenti egli si muove più nel dettaglio speculativo, per quanto comunque generalizzato all'interno della vastità di critiche e di riferimenti cui il nostro autore fa continuo riferimento per facilitare l'esposizione della sua analisi. Gli appelli critici partono dagli autori che hanno di fatto creato una vera e propria letteratura istituzionale di questo fenomeno che è l'economia di mercato moderno-capitalista. Honneth cita infatti sia Adam Smith che il padre della critica al capitalismo, ovvero Karl Marx. E nel prosieguo della trattazione i riferimenti storici si allargano poi ad Hegel, a Durkheim, Polanyi e Parson, per citare i più celebri. Ad ogni modo la ricostruzione normativa di Honneth, ovvero il tentativo di ricostruire idealmente i luoghi dove la libertà sociale si sia materializza e si esprime concretamente nelle istituzioni di riconoscimento, trova in questa sfera del mercato non pochi problemi. Il nostro autore decide così di strutturare il capitolo dividendolo in tre sezioni principali. La prima riguarda in generale i rapporti che gli attori hanno nel mercato su base morale. Honneth cioè si chiede se alla luce dello sviluppo del

[64] *Ivi*, Cfr., p.82.

capitalismo si può affermare che questa sfera sociale abbia di fatto ampliato la libertà degli individui tra loro nel rapporto strategico che la medesima sfera così strutturata impone. La seconda parte indaga invece un'altra istituzione, quella dei rapporti di riconoscimento tra *consumatori*. Egli si chiede anche qui quali siano le evoluzioni e gli spazi di libertà sociale all'interno di questo particolare rapporto d'intesa che si è instaurato tra gli individui. La terza e ultima riguarda invece il lavoro nel suo stretto rapporto tra la mansione, l'organizzazione e l'esperienza del lavoro stesso tra i soggetti.

Il capitalismo nasce nel momento in cui le produzioni materiali per il sostentamento sociale non si instaurano più sulla base di bisogni immediati e richiesti su un piano di riconoscimento morale, bensì quando si è potuta stabilire un'organizzazione autonoma e indipendentemente della produzione dei beni con sempre meno interesse alla domanda reale dei fruitori. La ristrutturazione di questa economia porta ad un rapporto completamente diverso tra gli individui. Infatti col capitalismo i lavoratori, i consumatori e gli imprenditori si trovano in rapporti diversi tra loro in base alla rispettiva collocazione interna nella catena di mercato. Il primo cambiamento radicale nei rapporti individuali all'interno del capitalismo porta a vedersi innanzitutto *utili* e non più *bisognosi*. L'utile cioè si fonda su un atteggiamento strategico in virtù dei propri fini, mentre il *bisogno* fondava il rapporto del lavoro su basi morali, di accordo preventivo in base a necessità dirette. La differenza sta che nel capitalismo non si produce in virtù di un bene ugualmente riconosciuto da tutti gli attori in gioco, ma solo là dove ci sono condizioni utili per produrre e vendere un determinato prodotto, indipendentemente che venga socialmente richiesto o meno. Infatti laddove il capitalismo era estraneo la riproduzione materiale avveniva per la necessità riconosciuta sul piano sociale. È l'arcinota differenza tra valore-d'uso e valore-di-scambio. Questo aspetto portò ad avanzare le prime critiche al capitalismo, riguardanti il fatto che come ordinamento portasse ad un allentamento dei vincoli sociali e non ad un rinsaldo come inizialmente sembrava presentarsi. A questo punto Honneth presenta subito una fondamentale condizione a supporto dell'avanzamento del capitalismo nel diciottesimo secolo. In *Reificazione* l'autore lo aveva solo parzialmente accennato a guisa di esempio, mentre qui ora trova invece una forte struttura a suo sostegno. Il capitalismo ha cioè potuto iniziare la

sua ascesa come sistema di mercato perché in un certo qual modo è stato reso validante da riconoscimenti precedenti. Honneth più nello specifico si appella ad Hegel[65] per sostenere la tesi che sia nel lavoro, sia nella retribuzione, sia nell'essere un consumatore e quindi un acquirente, ci devono essere delle premesse, cioè delle *istituzioni di riconoscimento* che hanno confermato e sostenuto questo genere di nuovo sviluppo economico. Detto diversamente, Honneth afferma che il mercato capitalistico si sia fondato ovviamente su una iniziale base riconoscitiva giuridica, in quanto è palese che due attori che stringono un accordo strategico debbano essere prima di tutto due soggetti giuridici. Cioè devono avere alle spalle un riconoscimento giuridico che possa validare ogni accordo tra loro. In più, ci deve essere un accordo morale. E questo prescinde dall'aspetto contrattuale. Addirittura l'aspetto morale sarebbe precondizione del riconoscimento giuridico. Cioè prima di avere il riconoscimento per la formalizzazione di un accordo, i partner devono essersi riconosciuti come cooperanti *giusti* e *equi* nelle proprie intenzioni. Questo è per Honneth la dimostrazione della natura sociale dell'economia di mercato, ovvero del fatto che col capitalismo si diventi "cittadini dell'economia"[66]. Eppure nell'ottocento il capitalismo era avanzato e si era ampiamente espanso indipendentemente dall'approvazione morale della società nel suo insieme. A questo si era unito un sempre più forte immiserimento delle condizioni per la popolazione europea. Ma secondo Honneth rimane il fatto che nonostante queste condizioni, i presupposti di questo nuovo ordinamento economico rimanevano all'interno di un consenso generale. Hegel come esempio di questi consensi parlava di onore "civile". All'interno cioè di una teoria classica dell'economia ognuno è utile all'altro nella riproduzione materiale del mondo quando assolve al suo interesse specifico (col lavoro), perché al contempo soddisfa il bene comune offrendo un servizio agli altri. L'onore risiede allora nello statuto morale del cittadino che per la cooperazione al bene comune lavora allo stesso tempo per sé e per la società. Questo aspetto però è stato ulteriormente segnato da un cambiamento che Honneth identifica nella rivoluzione russa del febbraio del 1917. Da qui il sentimento popolare andava sempre più in due direzioni da sempre contrapposte: la prima, rifiutava in blocco l'ordinamento capitalistico in quanto

[65] Cfr., A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Cit., p. 243.
[66] *Ibidem*.

reo di aver solidificato la società in rapporti di concorrenza spietata, subordinata e coatta. Non era il lavoro in sé a subire una critica strutturale, bensì il lavoro così *come* si era costituito. Poi c'erano le condizioni salariali e soprattutto il fatto che al lavoratore cui spettava una mansione manuale non potesse avere altra scelta che quel *tipo* di lavoro. La seconda vedeva invece nel capitalismo l'unico sistema che aveva in un certo qual modo migliorato lo sviluppo sociale e lo standard di vita individuale. A questo per esempio si lega la scienza economica sviluppatasi rapidamente nel novecento come disciplina accademica, la quale ebbe forti influenze sociali, non ultima quella di aiutare a consolidare l'idea di costruire attori sociali votati interamente all'incremento di una logica dell'utile con l'inevitabile conseguenza artificiosa di comportamenti che si inserissero sempre più "spontaneamente" nelle dinamiche economiche. In questo contesto culturale, gli stati stessi dell'Europa occidentale diminuirono sempre più progressivamente il controllo sull'economia e le ambizioni anti-regolamentatrici del capitalismo. Quell'organo preposto, quell'istituzione che è lo Stato perdeva via via la funzione del bene comune orientandosi in una mediazione sempre più sterile tra i movimenti di capitali e i rapporti di lavoro annessi. Citando Polanyi Honneth rimette l'accento sul fatto che il capitalismo abbia per sua stessa struttura perso di vista la volontà sociale. I beni di consumi prodotti non guardano alle richieste e ai bisogni dei consumatori, ma mirano a generare un'economia di consumo non regolamentata e maggiormente libera e fluida, comportando un'instabilità costante nell'occupazione del lavoro e un perpetuo degrado delle capacità umane che dal lavoratore vengono ri-messe alla mercé del denaro. Quest'ultimo, il denaro, diventa così un mezzo spietato nella legge della domanda e dell'offerta, fino ad arrivare a quelle speculazioni finanziare internazionali in cui gli stati sono sempre più spettatori e meno controllori. Ma ciò non toglie che secondo Honneth alcuni riconoscimenti rimangano. O meglio, per quanto sia vero che il capitalismo miri a deregolamentare ogni sua azione votata all'utile e all'accumulo di capitali (oggi sempre più su livelli finanziari), è vero che, come mostrato, ogni rapporto di lavoro deve avere un accordo riconosciuto: su base giuridica o morale. Honneth riporta qui l'esempio di Parsons sul contratto di lavoro. Quando il lavoratore firma il suo contratto non firma solo quello che di bianco e nero vi è scritto sopra. Nel contratto ci si impegna nell'impegno. Vale a dire che l'impegno sottoscritto si fonda su una base valoriale di cultura che ha in sé i suoi principi

morali. Seppur questi non siano tutti scritti, sono alla base di ciò che è scritto. Il lavoratore cioè accetta di riconoscersi nella *mission* d'impresa mantenendo una visione rispettabile del proprio impegno professionale; al tempo stesso l'azienda si accaparra le sue maestranze sulla base di lealtà e rispetto morale da parte del lavoratore.

Il punto focale nell'esposizione di Honneth è che il mercato capitalistico così realizzato non si inserisce nella vita di un individuo dall'alto o dall'esterno. La comprensione del lavoro come *funzione* sociale rimane più o meno integra (dipende dai momenti storici). Infatti senza questo consenso essa crollerebbe. E la discriminante non è tanto il fatto che ognuno possa perseguire i suoi interessi personali, quanto piuttosto che questi debbano limitarsi alla consapevolezza che ogni individualismo tenga conto del pluralismo sociale cui sempre il lavoro mira. Solo in questo modo all'interno delle attività strategiche può esserci un riconoscimento. Nella misura in cui il riconoscimento è un "noi" delle relazioni economico-capitalistiche. Ogni azione, per quanto atomizzata e individuale, deve essere ricollocata nella sfera sociale affinché riceva un riconoscimento effettivo. Anche qui, la concorrenza è accettata nella misura in cui porta ad uno sviluppo materiale delle condizioni quotidiane mantenendo però un riferimento all'interesse di tutti i soggetti che nell'economia cooperano.

Ma se Honneth cerca in questa complessa istituzione le tracce concrete della libertà sociale, diviene difficile capire dove queste si possano trovare. Come già detto, secondo Marx al lavoratore non rimane altra scelta che vendere la sua forza lavoro al "miglior" offerente, cioè all'unico. In questi termini non è disposta per lui alcuna possibilità di libertà, egli è cioè costretto ad accettare le regole del mercato per sopravvivere. Mentre Honneth vede in queste condizioni, senz'altro empiricamente corrette, il fatto che esse non debbano rimanere stabili e monolitiche come invece Marx sostiene. Nell'impossibilità dell'alternativa c'è in Honneth la possibilità invece di esprimere e articolare la propria richiesta di un riconoscimento che in quel momento preciso gli viene negato. A patto però che vengano mantenute delle premesse fondamentali, come le possibilità di articolare con altri soggetti la propria condizione. Perché, non ci stancheremo mai di ripeterlo, per Honneth allievo di Habermas, senza lo spazio comunicativo e i meccanismi discorsivi garantiti tra i soggetti non c'è semantica né tanto meno comprensione di sé e dell'altro.

Per quanto riguarda invece il riconoscimento inteso sulla base dei rapporti che i "cittadini economici" hanno tra loro in quanto *consumatori*, il discorso trova ancora una volta cambiamenti storici non trascurabili.

> Se nel diciottesimo secolo i consumi dei ceti benestanti, cioè di quelle cerchie ristrette che potevamo permettersi di spendere anche al di là delle necessità vitali, era ancora orientato a migliorare la qualità percepita di azioni del tutto quotidiane, nel corso del secolo successivo cominciò a perseguire molto di più la dimostrazione di status, la distinzione tramite simboli e il mettersi in mostra.[67]

Quello che accade è che le imprese si accorgono sempre di più di poter vendere, di fatto, quello che non serve. Cioè di poter vendere ai consumatori quello che non richiedono, ma potrebbero comprare in quanto ora si sono trasformati in consumatori. Ancora una volta il discrimine è tra ciò che è giusto produrre, cioè su intesa e consenso morale, oppure ciò che è *utile* in virtù di una strategia che porti un guadagno. Di fatto l'impresa inizia da qui quel lungo percorso di influenza e manipolazione dell'opinione pubblica attraverso i beni di consumo che troverà una della più limpide rappresentazioni nel marketing di oggi. Ad ogni modo già a quel tempo nascono le prime rivendicazioni popolari sulla base di un sentimento comune che richiede determinati beni e su questi beni un prezzo da fissare come valore[68]. Il tema non è solo il prezzo con cui pagare i beni di prima necessità, ma anche quali limiti mettere a determinati beni e se considerarli come prodotti merceologici oppure no. Si pensi all'alcol o alla prostituzione. All'Inghilterra dobbiamo per esempio nel 1844 la nascita delle prime cooperative dei consumatori che agiscono proprio in questo senso. Queste di fatto iniziarono a muoversi in direzione di un riconoscimento già avvenuto: gli individui si percepivano e si riconoscevano già come consumatori e non solo più come acquirenti semplici. Il passaggio alle cooperative di questo genere nasce dall'esigenza di tutelare l'enorme categoria consumatrice di beni che stava

[67] *Ivi*, p. 272.
[68] *Ivi*, p.274-275.

sempre più crescendo e necessitava di apportare sempre più correzioni al mondo della produzione su grande scala.

Le cooperative dei consumatori vennero poi indebolite sempre più dagli strumenti che all'inizio del novecento vennero affinati dalle imprese pubblicitarie. La grafica e il design entreranno prepotentemente nel consumo e le scienze umane verranno sempre più applicate per influenzare e distorcere le intenzioni d'acquisto dei cittadini economici. Le figure del *costumer relationship management*, la comunicazione strategica, il marketing ancora una volta, ma si pensi anche per esempio agli studi sulle neuroscienze di oggi che vengono spesso e volentieri finanziate dalle imprese per conoscere prima e manipolare poi le intenzioni di acquisto di ogni singolo consumatore. Oggi tutto questo è molto amplificato. Infatti "Se dagli inizi della modernità sociale c'è mai stata un'epoca nella quale le tendenze privatistiche del consumismo hanno potuto diffondersi senza incontrare praticamente resistenza sociale, è stata l'epoca del boom economico degli anni cinquanta"[69]. In questi anni, l'influenza del crescente benessere, ha portato il consumatore a percepirsi come un'attivista sociale utile al progresso galoppante di quei tempi. La politica e lo Stato stesso hanno intensificato questa tendenza iniziando una tutela mirata, per esempio nei controlli della qualità dei prodotti alimentari. L'esasperazione del consumismo, che inizia col bisogno di appropriazioni di determinati beni affinché attestino il consumatore ad un determinato status sociale, si prolunga poi con l'interesse di beni non ancora commerciabili ma già desiderabili e in via di produzione.

La prima avvisaglia di un malessere generale all'interno di questa politica economica Honneth lo riscontra nella figura di John F. Kennedy, che insieme al movimento studentesco inizia una campagna critica nei confronti del consumismo massivo. La sensibilizzazione ha radici legate anche al tempo storico in cui la guerra in Vietnam mise di fronte l'opinione pubblica americana alle proprie condizioni agiate rispetto a quelle in cui si consumava il conflitto. Negli anni sessanta invece, sempre per l'insorgere delle agitazioni studentesche nell'Europa più ricca (Francia, Italia e Germania) fu lungamente discusso e criticato il settore del lusso. Negli anni ottanta e novanta invece, iniziano anche le prime limitazioni al mondo industriale sul fattore delle emissioni e dei valori

[69] *Ivi*, p.291.

inquinanti. Il fatto che il capitalismo stesse sulle proprie gambe in relazione a materie prime non rinnovabili e in via di esaurimento comportò una critica feroce contro la violenza capitalista sul nostro pianeta. Infine, per arrivare ai giorni nostri, si riscontrano ultimamente sempre più consumatori "responsabili" all'interno dei consumi, nella misura in cui scelgono e richiedono prodotti diversificati rispetto a prima. L'influenza è sotto gli occhi di tutti. Dai prodotti ecologici, biologici, alle lotte d'informazione sull'olio di palma, ai cambiamenti apportati dai movimenti animalisti ecc. Sono tutti, secondo Honneth, movimenti di protesta, di opposizione, in cui determinati gruppi in seno ai propri valori morali riconosciuti, intraprendono lotte di riconoscimento riuscendo (seppur in minima parte) a influenzare il mondo d'impresa.

Nonostante tutti gli esempi riportati fino ad ora confermino il fatto che l'economia capitalista ricerchi fin dalla sua nascita una deregolamentazione di ogni flusso, è un fatto storico secondo Honneth che l'economia non sia mai avanzata senza un controllo, per quanto minimo, del corpo sociale cui è da sempre in relazione dipendente. Honneth è comunque abbastanza pessimista sulla capacità che nuove responsabilità dei consumatori aumentino esponenzialmente, portando ad un controllo e ad una influenza maggiore sull'economia produttiva. Questo perché ogni istituzione dei consumatori è ad oggi sempre più defilata e ha perso quel consenso iniziale di controllo che aveva fin dalla metà dell'ottocento. Il motivo che ha fatto crollare una simile, quanto mai importante istituzione, Honneth lo ritrova sulla mancata capacità discorsiva tra i gruppi esponenti di queste tematiche. La mancata tendenza all'analisi e all'approfondimento è senza dubbio un significavo deficit delle nostre società contemporanee e questo contribuisce negativamente al dibattito e al confronto morale, ormai sempre più ai minimi storici. Lo scambio di idee oggi avviene, ancora una volta, sempre più su preferenze d'interesse personale e strategico-professionale. In più la profonda estinzione della classe media ha portato a due classi ampiamente separate che sempre meno hanno vissuti esistenziali da articolare gli uni con gli altri. Nei consumatori questo si traduce secondo Honneth con la divisione di un gruppo che consuma per vivere e di un altro che gode del lusso. Questa frattura diventa insanabile perché i due gruppi hanno orizzonti di vita inconciliabili. Il primo è magari ecologista e per gli spostamenti di routine in città usa la bicicletta, l'altro invece per le commissioni ordinarie si

munisce di un SUV che poco rientra con le tradizioni cittadine. "Nella situazione presente manca quasi del tutto una sintonizzazione discorsiva del comportamento dei consumatori, condizione preliminare di qualsiasi libertà sociale in questa sfera"[70].

Siamo così arrivati all'ultima sezione dell'analisi dei rapporti di mercato, ovvero quella riguardante i rapporti di lavoro. A parte la fase iniziale del capitalismo segnata da un imbarbarimento fisico a causa delle condizioni di lavoro e di una lotta costante per la sopravvivenza in cui non c'erano pressoché alcun tipo di tutele formali nei confronti dei lavoratori, il diciannovesimo secolo fu quello in cui il capitalismo si sviluppò di pari passo alla nascita dello Stato sociale (o anche detto in inglese *welfare state*). Ovvero di tutte quelle riforme che iniziarono a sorgere in sostegno di quella categoria di lavoratori che riversavano in condizioni degradanti. Ci riferiamo quindi più generalmente all'istruzione, all'assistenza sanitaria e alle previdenze sociali in genere. Questo tipo di sviluppo storico così presentato corrobora tutto quanto è stato detto fino ad ora in merito all'evoluzione capitalista. Nata infatti sotto due tipi di riconoscimento: uno morale e uno giuridico, dove il primo veniva garantito da un sentimento positivo che sosteneva una maggior occupazione, retribuzione, tenore di vita e quindi a garanzia di un maggior sviluppo della propria libertà, il secondo invece si fondava sulla possibilità di accordarsi e impegnarsi come persone giuridiche responsabili; nel capitalismo di oggi sembra mancare uno e l'altro in quanto erosi da quel principio d'individualizzazione promosso e incarnato negli ultimi trent'anni da tutti i "cittadini economici". Ad ogni modo, per tornare allo Stato sociale da cui siamo partiti, si capisce che esso sia sorto come controllo esercitato politicamente sul mercato attraverso lo strumento del diritto legislativo come principio di uguaglianza su tutti i cittadini. La storiografia riconduce questo genere di cambiamento al movimento operaio dell'epoca[71]. Grazie alle lotte che si sono consumate per i diritti sul lavoro il novecento sembrava aver creato il modello del lavoratore salariato *consapevole*. Questo modello, oltre ad apparire maggiormente tutelato, restituiva anche più *onore* e dignità al lavoratore. Ad ogni modo però, la pressione sociale in questa sfera del mercato rimaneva costante se

[70] *Ivi*, p. 302.
[71] *Ivi*, p. 319.

non addirittura più difficile che in passato. Sia perché il lavoro cambiava in virtù di una migliore "efficienza" (si pensi alle prime catene di montaggio) e sia perché i flussi di capitale iniziavano a muoversi più facilmente e in maniera più rapida. Il mondo operaio nel frattempo continuava parimenti ad irrobustire la propria voce oppositiva, ricalcando sempre l'idea che il lavoro dovesse avere lo scopo di ampliare la libertà tra gli uomini gli uni con gli altri[72] e non diminuirla creando invece rapporti di schiavitù in vista dell'accumulazione di capitale. Non solo quindi le associazioni dei consumatori già citate, ma le continue unioni di lavoratori e la spinta di sindacati sempre più forti segnavano quello che per una lunga tradizione storica passò col nome di *coscienza di classe*, ovvero la rappresentanza diretta del ceto in questione e delle proprie condizioni in cui riversava. Le grandi rivolte si occupavano di boicottare le produzioni, gli scioperi invece di bloccarle. Addirittura si manipolavano le macchine produttive. L'intento generale era quello di intervenire in prima persona nelle retribuzioni salariali e nell'impiego della forza-lavoro richiesta per la produzione. C'era, in una parola, *consapevolezza di sé*. Il mondo operaio di quel tempo condivideva socialmente e solidariamente la propria condizione di vita. Era cioè cosciente che la propria forza-lavoro fosse il primo motore della riproduzione materiale del pianeta così strutturato, motivo per il quale volevano impadronirsene. Come in una sorta di parallelismo nella *lotta* servo-padrone analizzata nella Parte I. Poiché era il mondo operaio ad avere in mano la trasformazione materiale della società, spettava sempre ad esso la possibilità di sceglierne la direzione. Sia in chiave politico-sociale, sia anche in chiave economica: nella decisione di quanto e come produrre. Il mito del mondo operaio era il seguente: prendere proprietà dei mezzi di produzione, in una visone comunitaria dell'economia. Le associazioni, i sindacati ed ogni organizzazione di gruppo andava dunque in questa direzione, nella perfetta consapevolezza degli abusi subiti e degli scopi che volevano ottenere. È la storia dell'opposizione tra i proletari e capitalisti.

Ad ogni modo in merito alle conquiste fatte sul piano dello Stato sociale ce n'erano altre che giuridicamente rientravano nella categoria dei diritti soggettivi. Cioè quella serie di norme che riguardano il soggetto nel suo particolare, o meglio ancora, il soggetto di diritto nel suo *singolo interesse*, nelle

[72] Cfr., *Ivi*., p. 259.

categorie dei diritti liberali, dei diritti sociali e dei diritti politici. Tutte queste, secondo la versione che Honneth svolge nel capitolo de "La possibilità della libertà" sono diritti che creano spazio per poter valutare e meditare in ogni situazione personale le proprie preferenze e i propri scopi morali nella propria vita. Eppure così facendo secondo il nostro autore questi diritti "astraggono" e "decontestualizzano" il soggetto stesso. Detto diversamente, quando ci si appella ai diritti soggettivi quest'ultimi disancorano l'individuo dal tessuto collettivo-sociale in cui *solo* può mettere in pratica le proprie volontà[73]. Honneth per spiegare questo genere di rischi pone l'esempio di chi oggi per separarsi dal proprio coniuge si appella al diritto del divorzio, quando uno dei due partner invece tenta di ristabilire un rapporto ormai saturo per la controparte. Chi si appella a questo diritto, toglie all'altro la possibilità, o meglio, il *tessuto* di possibilità in cui articolare la propria volontà a livello pratico; l'altro invece a sua volta si astrae grazie a *quel* diritto "togliendosi" dalle volontà incarnate sul piano concreto della loro relazione. Quest'ultimo quindi si "toglie" dal campo in cui quelle difficoltà di rapporto sono insorte. Allo stesso modo quindi, una serie di diritti guadagnati nel novecento decontestualizzano gli stessi beneficiari, ovvero alcuni appartenenti al movimento operaio. Questo è ravvisabile secondo Honneth nei diritti sociali in cui il lavoro manuale richiedeva al tempo di essere riconosciuto da una dignità propria, in quanto mansione specializzata da un "capacità" particolare. Questo genere di riconoscimento formalizzato dall'attività statale, ha iniziato a creare una piccola *élite* riconosciuta giuridicamente come una particolare nicchia di cui si dovesse tener conto nelle dinamiche di mercato. Questo ha creato via via uno scollamento o astrazione dai territori comunicativi di cui prima trattavamo in merito ai rischi che riguardano i diritti soggettivi. Detto volgarmente, questa sorta di *élite* riconosciuta si emancipa dal tessuto della manodopera creandosi uno *status* individuale e "disancorato" dal restante gruppo di forza-lavoro a cui però rimane una comunicatività che agli altri è ora sottratta.

Nella ricostruzione normativa che stiamo seguendo quest'ultimo aspetto è meno evidente nella prima metà del novecento, ma nell'epoca contemporanea lo diventerà di più. Secondo Honneth infatti le associazioni e i gruppi di quel tipo

[73] Cfr., *Ivi*, p.95.

formatesi come appartenenza ai valori rivendicati ha inizialmente salvato quelle categorie da comportamenti egoistico-strategici e dalla individualizzazione che da lì iniziava a emergere, seppur in piccole esempi.

Quello che poi avvenne nell'ultimo quarto del secolo precedente è secondo Honneth una delle evoluzioni più significative del sistema capitalistico insieme a quella che seguirà subito dopo con l'ingresso del *neo-liberismo*. Dagli anni settanta in avanti nasce infatti la categoria dei servizi, più comunemente conosciuta come la categoria del settore impiegatizio. A quel tempo era difficile credere che nuove mansioni di questo tipo potessero avere aspetti da condividere col mondo operaio. La sola distinzione che il primo svolgesse un lavoro di tipo "mentale" e l'altro un lavoro di tipo "manuale" rendeva queste due categorie già dall'inizio lontanissime tra loro. Questa svolta portò ad un ulteriore declassamento della classe salariale, perché, come benissimo aveva preannunciato Taylor nella sua celebre teoria economica, il principio di meccanizzazione del lavoro avrebbe portato, col suo sviluppo, il lavoro di produzione materiale all'estinzione di ogni mansione artigianale specializzata, arrivando a operazioni di fabbrica scomposte in azioni sempre più frazionate ed egualmente intercambiabili e sostituibili sul piano della mano d'opera. Questo ha degradato ancora una volta il lavoro manuale, specie appunto quello manuale-industriale, perché ogni competenza diveniva sempre più superflua per la produzione su larga scala di beni e prodotti.

Tutto ciò creò una frattura interna ad una classe fortemente rappresentata come quella mondo operaio. I sindacati però non poterono separarsi, pena la perdita di forza istituzionale guadagnata nel tempo precedente. E così si sono adattati a stare assieme nella difesa però di interessi diversi: una classe sempre maggiore di forza-lavoro dequalificata e un'altra specializzata che rivendicava uno status differente. Se c'era dunque un sistema economico che cercava di "disgregare" il lavoro per renderlo maggiormente *atomizzato* da una parte, dall'altra il tentativo di difenderlo con le istituzioni tradizionali diventava sempre più complicato. La tutela di scopi, nelle stesse professioni ora via via diversificate, continuava a separarsi, creando gruppi diversi perché differenti tra loro erano gli interessi. Questo solo all'inizio non coinvolse la nuova categoria degli impiegati nel settore terziario. Infatti, solo l'ultima grande rivoluzione *neo-liberista* porterà un ulteriore segmentazione e *deregolamentazione* anche nel settore

del terziario. Quest'ultimo, nella sua segmentazione, ha dato vita ad una logica "impacchettata" secondo la quale ogni mansione è legata ad un'altra nella misura in cui ognuno apprende sotto addestramento il proprio ruolo da coprire arrivando fino a cedere un quantitativo di ore illimitato secondo vari principi che oggi vanno sotto il nome della "reperibilità"[74]. Da qui in avanti tutta una serie di diritti del lavoratore vengono meno. Siamo nel periodo della fine degli anni novanta (primi duemila). Queste revoche dei diritti seguono il concetto *neo-liberista* che fa della domanda e dell'offerta una questione legata anche al mondo del lavoro. Quindi se c'è domanda di un bene o prodotto, anche l'occupazione del lavoro deve seguire la medesima logica. Il mondo del precariato e dei contratti determinati, di stage e collaborazioni a tempo, prendono vita da questa esigenza. Gli stati stessi controllano e accondiscendono questa tendenza in una nuova e profonda ristrutturazione del lavoro che cerca di modulare le professioni sulla domanda del mercato. Questo avviene anche e soprattutto nel *capitalismo finanziario*. La cartolarizzazione dei debiti è andata infatti in questa direzione, ed è resa possibile ancora una volta da politiche statali neo-liberali agganciate ad una economia di *mercato globale* che ha portato intere nazioni, legate assieme da strategie di politica estera, a soddisfare sul piano formale la necessità di deregolamentare ulteriormente la categoria dei prestiti. A questo dobbiamo unire altri due aspetti: il primo, che il mercato globale impone ormai sfide sempre più estreme per competere con la mobilità liquida di capitali sempre più veloci, in questo senso la strategia della formazione di gruppi bancari unici sempre più forti e centralizzati comporta ad una unificazione sempre più forte dei medesimi capitali. Secondo, ed estremamente radicato, l'individualizzazione del lavoratore e il suo modello della competizione legato all'autorealizzazione personale ha di fatto ormai compromesso il principio di *libertà sociale* dal quale siamo partiti all'inizio della nostra trattazione. Infatti il successo professionale, o quello che Honneth definiva come *prestigio sociale* in *Lotta per il riconoscimento* (ora praticamente "rinnegato") si afferma in ognuno attraverso la riuscita del proprio lavoro. Ogni professione è allora così socialmente degradata che ogni attore economico pensa ad ogni proprio successo o insuccesso personale come causa esclusiva delle proprie capacità. È proprio la spinta competitiva e *individuale*

[74] Cfr., *Ivi*, p.342.

come fautore del proprio destino a degradare socialmente il lavoro portandolo ad una vera e propria sfida con se stessi, tralasciando così integralmente, nelle proprie azioni come nei pensieri, ogni tipo di realizzazione cooperativa d'insieme verso un progressivo miglioramento. Tant'è che questo aspetto è ampiamente visibile in ogni categoria professionale del mondo contemporaneo. La mancanza di sindacati — laddove presenti hanno ormai poco sostegno e scarso ascendente politico — di organizzazioni e quant'altro, sono l'evidenza più totale di un distacco personalistico del "cittadino economico" dall'economia. Nel mondo dei servizi, anch'esso estremamente individualizzato, le azioni oppositive o di disturbo verso la propria azienda sono rimaste quelle del solo licenziamento. Non essendoci più spazi di condivisione delle proprie esperienze se non al di fuori di questa sfera concorrenziale, nessuno più è disposto a condividere col proprio collega d'ufficio esperienze degradanti, svilenti o di malessere per la propria condizione professionale o addirittura personale. È lo stesso principio competitivo a non sostenere atteggiamenti di questo genere, in quanto alcune condivisioni potrebbero ritorcerglisi contro. Gli spazi di comunicazione — Honneth non lo dice — sono chiusi dalla concorrenza neo-liberista. Se la *coscienza di classe* un tempo permetteva luoghi di comunicazione integrativa dal forte valore semantico per le proprie esperienze personali, era perché la costituzione di quella categoria fondava su premesse solidali e quindi di un miglioramento d'insieme. Nessuno competeva con l'altro operaio, perché il vantaggio dell'uno era quello dell'altro, cioè della categoria. In questi termini l'appartenenza a quel gruppo così intesa era un'istituzione che garantiva l'espressione per una *libertà sociale* così come Honneth correttamente la intende. Se invece oggi il collega (cioè un individuo che riversa nelle mie stesse condizioni) è il mio *primo* potenziale avversario all'interno di una concorrenza strategica, lo spazio di articolazione delle mie condizioni viene decisamente abbattuto. Se il mondo neo-liberista ha così radicalmente fondato ogni attività professionale all'interno di una competizione legata ai risultati, dove possono essere visibili quegli spazi di libertà sociale tanto sostenuti da Honneth? Di più ancora, è proprio perché ogni singolo attore economico *incarna* e *approva* la logica alla concorrenza che questa non lascia poi spazio ad alcuna recriminazione, se non appunto appellandosi a minacce di licenziamento o come sostiene Honneth, ai piccoli furti all'interno del luogo di lavoro, come a vedere in queste fievoli pratiche una compensazione in

virtù di ciò che non viene riconosciuto al lavoratore: lo spazio migliorativo e performativo delle condizioni collettive e quindi personali.

Se dunque il lavoro è diventato una sfera individuale e non più comunitaria, allora dov'è riscontrabile una libertà socialmente intesa in questo campo? Honneth ha in questo senso un'unica risposta, abbastanza debole però soprattutto se tenuto conto del forte approccio che la sua ricostituzione normativa ha appena mostrato. L'autore infatti vede in un contesto globale l'unica possibilità di far sì che le coscienze depauperate da una esperienza sociale e condivisa del lavoro possano ridare un sostegno alla riappropriazione della propria libertà in una sfera complessa qual è appunto quella del mercato così rappresentato all'interno della nostra analisi. Ma non individua concretamente alcuna istituzione in merito, né alcuna modalità.

Oggi come ieri, ogni professione è inter-connessa ad un'altra: sia questa professione, quella di un collega, o di un altro individuo cui ci si appella per collaborazioni. Questo significa che il lavoro è sostenuto da un'infinità di complesse competenze vecchie e nuove. Che a loro volta queste nuove competenze siano *potenzialmente legate* le une alle altre soprattutto in connessione rapida grazie agli ultimi sviluppi di inter-net, basterà a permettere comunicazioni di esperienze *solidali*? Perché sembra essere questo lo snodo fondamentale nella teoria di Honneth: solo se questo scambio comunicativo viene garantito, allora ci possono essere nuove opposizioni sociali che cerchino un riconoscimento non ancora avvenuto. Altrimenti no.

Pare onestamente che se così fosse, questo auspicio sia pervaso da un buon ottimismo cui Honneth rimane sempre, per tendenza e formazione, fortemente ancorato.

3. Il terzo stadio del riconoscimento

Presenteremo ora di seguito il terzo stadio del riconoscimento, ovvero la *volontà pubblica* che si esprime nel riconoscimento di stampo politico. Come vedremo anche questo riconoscimento s'intreccia coi precedenti già esposti, in particolare col riconoscimento giuridico. Partiremo allora da quest'ultimo per poi approdare alla volontà pubblica e alle sue problematiche.

3.1. Il riconoscimento *giuridico* e *morale* come precondizione al terzo riconoscimento.

L'analisi che qui affronteremo chiarirà il motivo per il quale abbiamo escluso, nel terzo riconoscimento, lo schema fin qui adottato nei due riconoscimenti precedenti. Tenendo fede all'ultima grande opera *Il diritto della libertà*, ci proponiamo di presentare il terzo riconoscimento della "volontà democratica" come successivo di un riconoscimento giuridico e morale che fanno da architrave a questo *terzo* stadio.

Il riconoscimento giuridico secondo la ricostruzione che Honneth svolge si muove su due fronti. Uno è quello della proprietà privata, l'altro sugli esempi dei già citati diritti soggettivi.

Per quanto concerne la proprietà privata Honneth la vede come Hegel, ovvero come una forma oggettiva e materiale di come il cittadino possa cogliersi come persona giuridica[75]. "Questo è mio" dà infatti un riconoscimento pratico alla *volontà* del singolo all'interno dell'astrazione del diritto cui tutti facciamo riferimento, di modo che gli individui possano averne una prova fisica e materiale. Al tempo stesso la vede come Marx, ovvero come metodo coercitivo del sistema-mercato "per soddisfare le crescenti necessità del sistema economico capitalistico" [76]. Eppure nell'evoluzione storica che Honneth ci presenta, egli ci informa anche dell'evoluzioni che questo genere di riconoscimento ha avuto. Oltre alla proprietà privata infatti, anche i diritti soggettivi vanno in questa direzione. Il diritto di parola, di fede, di espressione delle proprie preferenze sessuali ecc. sono tutti diritti volti alla tutela del singolo. Abbiamo già visto alcuni limiti in merito. Qui è ora importante comprendere che tali diritti insorgono all'interno di quella libertà che Honneth definisce come *negativa*. Di fatto ci sono spazi che lo Stato, come rappresentate del bene comune, assicura ai singoli come luoghi di approfondimento e meditazione in cui sviluppare la propria autonomia morale e decisionale. Questi diritti però, lo abbiamo detto, non garantiscono l'effettività di queste "riflessioni" su livello pratico. Cioè non dicono nulla sulla loro *realtà*. Per esempio, posso ragionare sulla mia presunta fede cristiana perché il diritto me lo riconosce, ma la comprendo solo praticandola: santificando la

[75] Cfr., *Ivi*, p.91.
[76] *Ivi*, p. 88.

domenica, con la partecipazione a ritiri spirituali, nella pratica della confessione, insomma sulla base di un tessuto pratico-sociale effettivo. Questo significa che solo nel campo sociale posso mettere in pratica le mie volontà morali e realizzarle, non nella riflessione che lo Stato mi garantisce favorendomi un ritiro in un luogo privato mediante l'astrazione giuridica.

I diritti soggettivi come quelli *liberali* e *sociali* garantiscono diritti esclusivamente al singolo, come d'altronde anche quelli *politici*. La discriminante però sta nel fatto che i diritti politici, a differenza degli altri due, hanno un aspetto che li rende unici nel loro genere. Honneth qui è molto chiaro. Mentre nei diritti liberali e sociali c'è come una barriera invisibile che delimita e permette al singolo individuo di ritrarsi in uno spazio privato accessibile solo a lui, nei diritti politici questo confine viene meno. O meglio, essendo sempre riferiti al singolo attore sociale, mantengono sempre un riferimento pubblico imprescindibile. Accade cioè che il beneficiario e l'autore di questi diritti sono la stessa persona, almeno sul piano formale. Da una parte quello privato in cui beneficia delle scelte discusse a livello cooperativo, dall'altra, nello spazio pubblico, in cui è invece l'autore.

Tutti i diritti soggettivi sono diritti individuali, cioè sorti per assicurare al singolo un *suo* spazio in cui indagare la propria persona. E così vengono percepiti anche dal sentimento comune. L'unico che sembra uscire da questa regola sono allora i diritti politici, perché questi sono privati quando l'individuo *passivamente* ne beneficia, ma pubblici nella misura in cui servono a creare una *volontà pubblica attiva* in cui tutti ne sono gli autori.

Se questi aspetti, dalla proprietà privata ai diritti soggettivi, appartengono alla *libertà negativa* e quindi a un luogo di *ritiro* e non di *azione* del singolo individuo; le cose stanno diversamente per quanto riguarda invece l'altro tipo di libertà, ovvero la *libertà morale*. L'idea dell'autonomia morale è quindi quella della capacità che un individuo possa agire moralmente, di ritenere cioè una azione come legittima di essere perseguita all'interno di un sistema di regole socialmente riconosciuto. Questo aspetto non ha *alcun principio vincolante da parte dello Stato*. Abbiamo già presentato nel nostro lavoro questo tipo di libertà (Cap.**1.3**). Essa si rifaceva a Kant. Il soggetto cioè si interroga dal punto di vista morale se l'azione che vuole intraprendere è "giusta" o "meno", interpellando idealmente gli attori sociali e cercando in loro un'approvazione oppure no. Questo genere di libertà

ha una sostanziale differenza con la prima. Infatti la *libertà negativa* crea col diritto solamente un spazio temporaneo, mentre la *libertà riflessiva* permette proprio l'interrogazione. È chiaro che entrambe sono intrecciate l'un l'altra, ma solo la disposizione morale rende possibile la domanda.

Anche qui però, l'interrogazione non ha niente a che vedere con l'*azione*, con la messa in atto. Cioè non rimette la libertà alla sua pratica. Si può dire che sia la prima che la seconda, sono in un certo qual modo libertà ideali, eppure strutturali per l'individuo giuridico in quanto la messa in pratica dell'azione comunque viene tutelata tramite il diritto da una parte e la facoltà morale dell'individuo dall'altra. In più, la facoltà morale su base giuridica della libertà negativa è precondizione fondamentale per l'aggiornamento costante dei diritti. Non dobbiamo mai dimenticare la struttura de *Il diritto della libertà*, la quale anche nella ricostruzione delle due libertà appena presentate, mira di fatto al raggiungimento della terza, ovvero quella *sociale*. È solo la libertà sociale che può istituzionalmente mettere in pratica la libertà dell'uno-e-dell'altro. La ricostruzione normativa così esplicitata da Honneth ci dice che le due libertà precedenti sono la base evolutiva per il raggiungimento della terza. Tutte e tre cioè convivono intrecciate e i limiti di ognuna sono integrati dall'ultima, ovvero dalla *libertà sociale*.

Non si dimentichi inoltre che riconoscersi sul piano giuridico significa anzi tutto mettere tra parentesi le caratteristiche tipiche e particolari di ogni individuo. Honneth lo dice molto chiaramente in *Lotta per il riconoscimento*, quando sostiene che un conto è riconoscere giuridicamente un individuo, un conto è stimarlo socialmente[77]. La prima guarda il soggetto in virtù di quei diritti inalienabili che conferiamo a lui in quanto persona giuridica e che lo rendono *uguale* a tutti gli altri, la seconda guarda invece alle sue specifiche caratteriali e che quindi lo contraddistinguono in quanto tale. In più, ogni soggetto riconosciuto giuridicamente è in grado *da solo* di piena autonomia su questioni morali, come per l'appunto la *libertà riflessiva* ci ha fatto bene intendere.

[77] Cfr., A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Cit., p. 138.

3.2 Il "noi" della volontà democratica.

Su questa base siamo ora pronti per affrontare l'ultimo riconoscimento honnethiano, ovvero quello che l'autore ne *Il diritto della libertà* individua nell'esercizio politico democratico da parte degli individui che si riconoscono nello Stato di diritto. Nella sua ricostruzione normativa Honneth divide questa sfera in due capitoli, il primo riguardante la "sfera democratica", il secondo lo "Stato democratico". Vediamoli qui di seguito.

Honneth inizia il suo percorso ricostruttivo della "sfera democratica" cercando di individuare le tappe storicamente significative in cui la *libertà sociale* si è manifestata come espressione in direzione di un "noi" articolato in maniera democratica. Secondo il nostro autore l'inizio di questi luoghi comunicativi è riscontrabile nella prima borghesia europea settecentesca. Il nuovo ceto infatti, iniziava nei luoghi dei "salotti" a conversare e confrontarsi su posizioni politiche statali del tempo. Tematiche urgenti quali le strategie di guerra venivano affrontate anche e soprattutto sul loro grado di legittimità. Ma anche le questioni legate all'arte, alla cultura più in generale e alla politica erano sempre più motivo costante di discussione. A questo genere di conversazioni e di *spazi* era esclusa ogni categoria sociale che non fosse quella borghese. Secondo Honneth le cose iniziano a cambiare con l'avvenuto riconoscimento dei diritti individuali anche nei ceti più poveri. Questo però accade in realtà statali in cui il riconoscimento dei cittadini per lo Stato era già avvenuto precedentemente su base giuridica. Per quanto il sentimento di una "volontà politica popolare" fosse vivo anche in paesi come Germania e Italia sotto la nascita di gruppi indipendenti, quest'ultimi faticavano ad ampliare tali luoghi comunicativi di confronto. Il crescente diritto al voto nel XIX, solo per il genere maschile e i ceti abbienti della società, ha comportato una maggior influenza sulle questioni politiche tra i vari gruppi. Il diritto di voto quindi si promuoveva a riconoscere non solo un diritto al singolo, ma al cittadino in quanto parte di una *comunità*. Questo cittadino veniva così abilitato al *discorso pubblico*, dove i singoli individui delegavano a strutture apposite la rappresentanza di una cultura, di valori e di organizzazione, tutte componenti plurali e collettive. Il soggetto in questo lungo processo secondo Honneth inizia a percepire la sua libertà non più solo come un proprio aspetto

individuale, quindi non più limitato ad accrescere i propri diritti individuali, ma anche e soprattutto come un proprio aspetto comunitario (per quanto ancora chiuso all'interno del suo ceto rappresentante). Qui subentra l'aspetto dell'identità nazionale, estraneo alla maggior parte dei paesi europei dell'epoca e conosciuto solo in Inghilterra e Francia. Non a caso Honneth, rifacendosi alla celebre versione di Hannah Arendt ne *Le origini del totalitarismo*[78], vede nella costituzione di nuovi stati la mancanza di un sentimento di cittadinanza, di riconoscimento verso lo Stato. L'*affaire Dreyfus* utilizzato dalla scrittrice tedesca come causa scatenante dei primi sentimenti antisemiti, è stato sfruttato anche da Honneth nella sua ricostruzione normativa per testimoniare quanto il riconoscimento giuridico non fosse sufficiente a riconoscere i cittadini tra loro come appartenenti all'ordinamento del medesimo Stato di diritto. Ai cittadini mancava di fatto un motivo che li legasse assieme, dove né la cultura, né ovviamente la divisione in classi riusciva in questo intento. Secondo Hannah Arendt la *razza* come strumento ideologico fondato sulla base di una non meglio precisata origine biologica territoriale si è rivelata, nei paesi come Germania e Italia, in via di unione statale, perfetta come collante sociale sotto la figura di uno Stato. Inghilterra e Francia avendo una consolidazione cittadina maggiore rispetto alle fratture che si riscontravano in Italia e Germania, si erano invece rafforzate sotto l'istituzione di un'unità popolare.

Ma ciò che più ha permesso uno sviluppo della formazione di una "volontà politica" in senso proprio, qualunque essa fosse e che coinvolgesse anche i ceti più poveri non ancora riconosciuti giuridicamente all'interno dello Sato di diritto, è stato secondo Honneth lo sviluppo dei *media* alla fine del XIX secolo. Quotidiani e riviste hanno iniziato a formare e *influenzare* l'orientamento critico di una società sempre più ampia, incrementando la consapevolezza e l'informazione su fatti strettamente vicini alle quotidianità sociali del tempo. La comunicazione in questi termini ha iniziato a sganciare i cittadini dalla visione politica locale, favorendo una maggior velocità alla fruizione d'informazioni e fatti, comportando anche un aumento sempre più rapido dello scambio di idee e di influenze sul pensiero comune. L'aumento dei *media* ha poi convogliato maggiori afflussi di denaro nel mondo della stampa facendo così crescere

[78] Cfr., A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Cit., p. 374.

verticalmente l'editoria e provocando due principali cambiamenti ravvisati dal nostro autore: da una parte, un coinvolgimento più trasversale dell'informazione, quindi non più riferito al solo ceto borghese; dall'altra parte l'immissione di capitali ha portato ad un avvicinamento del mondo privato che vedeva nell'editoria nuove fonti di guadagno.

L'istituzione della radio sorta agli inizi del XX secolo come sistema di comunicazione è stata fin da subito tutelata sotto la gestione statale, proprio per evitare quello che nei giornali era avvenuto qualche decennio prima. Nata come strumento di comunicazione di guerra, dopo il suo avvento nel panorama civile, la radio è diventata immediatamente uno strumento di propaganda politica nazionale.

In generale comunque Honneth riserva a tutti i *media* la grande capacità di aumentare lo spazio discorsivo. Ognuno di questi sistemi è stato sempre e lungamente criticato fin dai suoi albori. Anche quando a metà del secolo scorso sono sorti i primi televisori, questi non sono stati risparmiati da critiche. Honneth ritiene comunque che i *media* siano i soli a poter creare una "volontà pubblica" attraverso la creazione e l'espansione di nuovi spazi comunicativi. In questi spazi dei *media* il nostro autore riserva un enorme potere sulla formazione del pensiero civile, molto probabilmente anche in maniera eccessiva dato che Honneth non fa mai sorprendentemente menzione alla formazione scolastica su questi temi. Ad ogni modo i *media* sono senza dubbio importanti per uno stato democratico. Quelli di oggi però, Honneth li critica non poco, sulla base della "tendenza" contemporanea e ormai consolidata verso la spettacolarizzazione delle notizie, verso il clamore della *news* di cronaca nera, della "disgrazia" che fa audience e di tutte quelle altre notizie che nel bene o nel male vengono usate solo per accaparrarsi nuovi lettori. In un certo senso i *media*, soprattutto oggi, hanno perso un peso notevole nella *discussione*, nella *responsabilizzazione* del cittadino. Internet in questi termini ha poi ulteriormente svuotato l'aspetto contenutistico della notizia e quindi dell'informazione. Oggi infatti i *media* hanno ormai l'unica tendenza a rincorrere le notizie per essere così tra i primi a pubblicarle, preoccupandosi solo di non "bucare" queste notizie all'interno del confronto con altre testate concorrenti, in modo da non perdere quel poco di credibilità che i lettori riservano a quelle testate istituzionali rimaste.

Nel prosieguo della ricostruzione normativa, Honneth ravvede negli anni sessanta e settanta del XX secolo una serie di cambiamenti cruciali. Innanzitutto i flussi migratori del post boom economico che hanno creato sempre più una cultura multietnica in Europa. In Francia e Inghilterra questo era già avvenuto a causa delle ex colonie cui erano stati estesi alcuni diritti dalla madre patria. Più in generale significava comunque che i diritti individuali non erano più sufficienti, come neanche quelli politici (oramai già da qualche decennio a titolo di suffragio universale). I migranti cioè non potevano rientrare nel concetto della "stessa cultura" del popolo ospitante, dunque veniva sempre meno l'integrazione sotto al medesimo Stato secondo la logica di un modello culturale condivisibile. Ancora una volta questo significa che non si è cittadini solo dal punto di vista formale dei diritti, nella misura in cui quest'ultimi riconoscono a qualsiasi individuo lo *status* di cittadino, né che questi a loro volta si riconoscano in abitudini e costumi che si richiamano ad uno stile di vita rappresentato sotto il nome di una condivisa pratica culturale. I diritti sono un presupposto fondamentale per *poter* partecipare allo *scambio*, ma l'effettiva messa in atto della discussione e dello *scambio* è cosa che secondo Honneth deve ancora avvenire fino in fondo nelle società occidentali. Infatti, perché si realizzi realmente un "noi" della *sfera democratica* è importante che, (1) vi sia un diritto che formalmente riconosca i cittadini tra loro sotto un ordinamento giuridico, che (2) vi sia un *luogo* libero da impedimenti, non coatto, che permetta la circolazione e l'articolazione di un *discorso pubblico* tra gli individui e che (3) successivamente questo spazio debba essere allargato e garantito dall'istituzione dei *media*, dove giornalisti e professionisti del settore hanno l'*obbligo-pubblico-democratico* d'informare e sostenere l'espansione del *discorso* cittadino. In più Honneth parla anche della (4) necessaria disponibilità dei partecipanti a creare *interventi pubblici* che mettano in pratica i discorsi precedentemente fatti, di modo che solo così ne prendano realmente atto e *forma istituzionale*. Tutto ciò comporta in ultima analisi all'abbattimento dello spauracchio più pericoloso per le democrazie occidentali, ovvero l'"*apatia* sociale", promuovendo il bene comune di pari passo a quello individuale.

Internet in tutto questo è il veicolo informativo digitale di scambio dati più rapido e istantaneo che l'evoluzione umana abbia mai visto prima nella propria storia. Di per sé è possibile vedere internet come un'accelerazione senza limiti

dello scambio di informazioni nato alla fine dell'ottocento con i *media* della stampa. Eppure il fatto che questo scambio di dati nella rete sia in un certo senso "totalmente" libero, rapido e globale rischia quasi più di "astrarre" le informazioni in circolazione piuttosto che ancorarle ad un tessuto sociale. Di per sé quasi ogni abitante della rete è consapevole oggi della fluidità dei dati d'informazione. Sempre più aumenta proporzionalmente questa coscienza, sempre più aumenta lo spaesamento di fronte all'attendibilità delle notizie che vi troviamo. Honneth non lo dice, ma sembra difficile trovare un'istituzione attendibile nella fluidità di internet al giorno d'oggi. Se ci riferiamo per esempio al mondo della stampa, il passaggio che le istituzioni editoriali hanno fatto dalla carta stampata ai siti internet, o ai social network, l'hanno fatto pagando molto spesso un'erosione della loro autorevolezza. Per quanto la testata sia la stessa, il veicolo d'informazione è ovviamente cambiato, rivoluzionando così oltre che l'approccio anche e soprattutto il contenuto. Le notizie dal web non sono le stesse che ritroviamo nella carta stampata e viceversa. La tendenza del digital-web a ricalcare le notizie da "click", cioè rapide ed esauribili in un "touch", sono all'ordine del giorno in qualsiasi testata, "attendibile" o meno. Di più ancora, la velocità stessa con la quale circolano le informazioni spinge i *media* verso un orientamento sempre più fruibile in termini di "consumo" della notizia, non permettendo alcun approfondimento in merito. Ciò nonostante Honneth vede nella rete "[…] il motore più potente della necessaria transnazionalizzazione della formazione dell'opinione e della volontà pubblica"[79]. A questo però andrebbe affiancato un discorso in merito a chi dovrebbe tutelare questo spazio comunicativo che la rete offre. È indubbio che questo spetti sia alla politica che al diritto, ma si aprono comunque due fronti ulteriormente complicati. Se da una parte la politica è sempre più indirizzata al mercato globale nella misura in cui mira con strategie di politica estera a formazioni internazionali capaci di competere e primeggiare con altri gruppi in antitesi sul campo partecipato della globalizzazione capitalista, dall'altra parte il diritto è di fronte ad una nuova sfida nella formalizzazione di leggi che tutelino il cittadino nel momento cui è sempre più connesso tra smartphone e computer in un'infosfera[80] di condivisione di dati sensibili. Certo le leggi di tutela sulla privacy sono ancora forti e presenti, ma

[79] *Ivi*, p. 432.
[80] Cfr., Luciano Floridi, *La quarta rivoluzione*, Cortina raffaello, Milano 2017.

rimane comunque costante l'allarme della violazione, di chi ne sia il diretto responsabile e dove esistano strumenti di compensazione successivi a questo genere di reati. A questo si lega anche il problema del continuo aggiornamento della sfera dei diritti di tutela in un mondo liquido di dati informatici che cambia in maniera repentina, sempre più veloce e sempre meno afferrabile dagli strumenti tradizionali di controllo.

L'analisi che invece riguarda lo "Sato di diritto democratico" mira a indagare come la volontà comune si sia istituzionalizzata nella realtà statale. Secondo Honneth la radice di questa struttura ha la sua origine nella Rivoluzione francese del 1789. L'idea che iniziava a formarsi nel popolo francese era quella di un "organo intellettuale"[81] concepito come mediatore rappresentante della volontà popolare riconosciuta su applicazione del diritto positivo. È per Honneth la prima vera e grande formalizzazione istituzionale della *libertà socialmente intesa*. L'idea, rimasta pressoché inalterata anche nelle democrazie moderne, vede lo Stato non come un organo al di sopra delle volontà popolari, bensì come una rappresentazione formale di quelle *volontà*. Insomma lo Stato nasce dal popolo, ma *solo* da quel popolo che ha istituzionalizzato e dunque *già* incarnato e compreso che la propria *volontà* ha un carattere *sociale* e *comunitario* in cui necessita di esprimersi per la formazione successiva delle libertà individuali. Ancora una volta vediamo quanto nella ricostituzione honnethiana il *luogo*, lo *spazio* in cui articolare il *discorso* sociale sia la dominante istituzionale in cui riconoscersi come garanzia del rapporto così costituito tra gli individui. Ad ogni modo, l'espressione di "organo intellettuale" utilizzata da Honneth calza perfettamente come immagine filogenetica dello Stato di diritto che vogliamo mostrare. Perché lo Stato, fin dalla sua nascita, è un *riconoscimento* della *volontà pubblica*, ovvero del "noi" di cui parla Honneth e che va ricercando attraverso la sua ricostruzione normativa qui presente.

Ciò nonostante abbiamo già segnalato quanto lungo tutto il periodo ottocentesco questo genere di "volontà pubblica" fosse ad uso e consumo esclusivo del ceto borghese. Le politiche sociali però, andavano in controtendenza. Infatti la garanzia del sussidio economico minimo per la

[81] A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Cit., p. 436.

disoccupazione, o per malattia o vecchiaia ha ampliato lo spazio comunicativo facendo così rientrare e riconoscere al ceto subalterno un'influenza politica senza precedenti. Da qui Honneth vede il lento progredire verso una vera e propria formazione di questi gruppi sociali. Si *tratta di un percorso ideale verso* un apprendimento e una comprensione pubblica delle *proprie* volontà, orientata quindi all'attività parlamentare e legislativa delle democrazie. Di più ancora l'autore ravvede in questo periodo anche il motivo reale della nascita dei cospicui processi burocratici dell'epoca che poi si sommeranno a quelli del novecento, atti a riconoscere ai ceti salariati uno status con la discriminante però di tenerli distanti dai luoghi di potere affinché quest'ultimi rimanessero nelle mani dell'*élite* economiche. La borghesia.

Solo nell'Europa degli anni venti e trenta del novecento le cose iniziarono a cambiare. I vari dibattiti che si erano susseguiti sui temi di guerra e di potere nelle nazioni impegnate nel primo grande conflitto mondiale avevano suscitato interrogativi sempre più allarmanti sui rapporti d'interesse tra il ceto borghese e il capitalismo. Quello che per Marx era un'ovvietà, ovvero che lo Stato altro non fosse che uno strumento istituzionale di difesa per gli interessi della borghesia, veniva ora percepito dai i ceti più poveri come una struttura iniqua nella convivenza civile. Non è un caso che negli anni a seguire si ottengano le più grandi conquiste dei diritti politici. Infatti se lo Sato sociale aveva fatto da apri pista per urgenti riconoscimenti legati alle condizioni del lavoro, verso la fine della prima metà del novecento il suffragio universale abilitava ogni cittadino al voto. Fino a prima il diritto di voto veniva elargito solo ed esclusivamente su base di genere, d'istruzione e di ricchezze personali. La corsa al voto ha portato così una maggior consapevolezza nell'itinerario di formazione pubblica. Il voto quindi significa non solo influenzare, ma *padroneggiare* e *rappresentare* il luogo del potere decisionale, almeno dal punto di vista formale. Il motto della democrazia che nasce dalle ceneri dei vari nazionalismi europei ha sancito definitivamente lo Stato di diritto così come oggi lo intendiamo nelle varie espressioni costituzionali europee.

Le lotte sociali non avevano comunque smesso di cessare, nonostante il grande boom economico del secondo dopo guerra che faceva presagire un sodalizio sociale nei confronti di una logica capitalista. Solo il movimento del "sessantotto" era poi andato in una direzione opposta e di scontro su temi che

abbiamo già elencato precedentemente. Honneth però, individua negli anni ottanta un cambiamento radicale sulle riforme politiche che iniziavano lentamente a sgretolare il *welfare*. I processi di delocalizzazione delle imprese verso un costo inferiore della mano d'opera cominciavano quel lungo processo che vede il suo compimento solo nei giorni a noi contemporanei, ovvero la deregolamentazione strutturale del mondo del lavoro. Affinché ciò potesse tradursi a livello legislativo, cioè in termini di diritto del lavoro, le politiche nazionali hanno iniziato col ridurre tutte queste prestazioni sociali, degradando e impoverendo lo status del lavoratore. La continua e sempre più dominante relazione tra politica ed economia capitalista ha portato così negli ultimi trent'anni all'effetto della disaffezione popolare nei confronti della politica. È in poche parole la "sfiducia" come sentimento *condiviso* ad aver generato un atteggiamento che ha aiutato a scollare il *demos* dalla *crazia*. È il risultato di quello che già prima avevamo incontrato con l'avvento del modello statunitense del *neo-liberismo*. I cittadini allora si rappresentano sempre meno nella *politica* (come visione *comunitaria*) di sé, riconoscendosi di contro sempre più nelle logiche di *mercato* (dalla visione *individualista*).

L'approdo alla "disaffezione politica" come atteggiamento della società civile è il punto in cui si chiude la ricostruzione normativa della terza sfera di riconoscimento honnethiana. La "disaffezione" è propriamente "lo sganciamento del sistema politico dalla formazione della volontà democratica"[82]. Il rischio sembra risiedere sul grado di astrattezza in cui ormai vengono prese le decisioni politicamente rilevanti tra i detentori dei flussi dei capitali finanziari e chi dispone dei poteri politici e legislativi. Come avviene nel mercato capitalista, la difficoltà spesso incontrata da un lavoratore è quella di non comprendere a chi rivolgere i propri disagi nella propria condizione vissuta del lavoro. È difficile che, mancando cooperazioni e sindacati, un commesso di un supermercato possa rivolgere al suo capo reparto disagi o difficoltà nel suo luogo di lavoro quando anche quest'ultimo deve rispondere ad un altro profilo aziendale che non risiede, spesso e volentieri, in quel luogo e che altrettanto spesso risponde a dinamiche che concorrono su piani di rapporti multinazionali. La continua espansione di gruppi aziendali in questo senso, atomizza e riduce al minimo la mansione del

[82] *Ivi*, p. 468.

singolo lavoratore arrivando fino ad "astrarlo" dalle relazioni coi colleghi fino a quelli con la sua azienda. È infatti pressoché impossibile oggi, in gruppi multinazionali, che un lavoratore conosca o abbia mai incontrato i vertici rappresentativi della azienda per la quale lavora. Al tempo stesso, sempre oggi, il cittadino dotato di diritti politici si trova nella medesima situazione, in cui i propri bisogni vengono astratti e portati come merce di contrattazione a livelli più alti di strategia internazionale. Non si spiegherebbe sennò perché nelle democrazie di oggi i bersagli principali dei movimenti così detti "populisti" siano le *lobbie*, ovvero quelle nicchie a forte concentrazione di capitali, capaci da sempre di esercitare per loro interessi una "certa" influenza nei parlamenti democratici. Certo danneggiarli o anche semplicemente "figurarseli" fisicamente diventa difficile. E diventa perciò chiaro che cosa Honneth intenda con "sganciamento" dal momento in cui lo riferisce alla politica a discapito dei cittadini. Nata infatti sotto la pressione popolare che voleva nello Stato un'istituzione di riconoscimento, oggi la politica è sempre più sganciata dalla "volontà democratica". La mancanza di attività reazionarie, ma ancora di più la presenza cospicua del fenomeno allargato della "disaffezione politica " alla quale siamo arrivati, è il limpido risultato al composito gioco di forze economiche capitaliste con le politiche di stampo neo-liberiste. Queste politiche, va detto e sottolineato, hanno avuto e ancora vivono di una sostanziale *approvazione popolare*, motivo che confermerebbe il disegno sociale di Honneth quando ritiene che qualsiasi istituzione *è* un'istituzione nella misura in cui i soggetti si riconoscono e possono riconoscersi. L'esempio che prima abbiamo presentato per quanto riguarda i rapporti intersoggettivi nella sfera dei *consumi* andava esattamente in questa direzione.

> Oggi una via d'uscita da questa crisi dello Stato democratico di diritto può esistere se le associazioni, i movimenti sociali e le associazioni civili uniscono il potere di cui dispongono nella sfera pubblica al fine di esercitare una pressione coordinata e massiccia sul legislatore parlamentare perché adotti misure atte a ridare al mercato capitalistico un ruolo sociale.[83]

[83] *Ivi*, p. 469.

Da questa affermazione capiamo quanto preoccupante sia, secondo Honneth, il momento storico presente. Il nostro autore parla apertamente di "*crisi* dello Stato democratico di diritto" e parla solo di nazionalismo come forma oppositiva all'establishment di una struttura ormai europeizzata e globalizzata. In un certo senso è corretto parlare di nazionalismo, in quanto è proprio lo scopo di questa ideologia politica ristabilire una rappresentanza che abbia un tessuto e legame sociale su base territoriale. Eppure potremmo dire che sono state più generalmente le ondate definite (dai *media*) come "populiste" che hanno riscontrato maggior influenza nella volontà pubblica degli ultimi anni. Siano state queste per la maggior parte di destra, è senz'altro vero, com'è capitato con l'ultimo spoglio elettorale in Francia con Marine Le Pen stabilitasi al 33,9% (politiche nazionali del 2017), sia però con forze più centriste, o post-ideologiche, com'è capitato in Italia col Movimento cinque stelle, o più a sinistra com'è accaduto invece in Grecia con Alexīs Tsipras. I votanti si sono generalmente tutti stabiliti attorno al ¾ della popolazione statale. E se è vero che la "disaffezione" è riscontrabile nella mancanza di gruppi in difesa di valori e ideali, è anche vero che nella partecipazione alle urne l'Europa mantiene una risposta democratica abbastanza in linea con le tradizioni passate, ma soprattutto orientate contro il sistema dei "poteri forti". Questa è un'opposizione popolare europea che Honneth non sottolinea nel suo testo.

Ad ogni modo a noi pare francamente ottimistica la conclusione honnethiana. Non è infatti spiegato come quei gruppi solidali in funzione di valori morali, sociali e civili possano radunarsi sotto la stessa difesa di un interesse comune. Detto diversamente, dov'è il misconoscimento comune in questi gruppi, il quale dovrebbe mobilitarli assieme sotto la stessa "finalità"? Honneth la definirebbe ancora una volta la *libertà sociale.* Ma a questa manca un *file rouge* capace di mettere assieme questi interessi sotto la stessa bandiera riconoscitiva. Il problema più grande a nostro avviso, che Honneth poi riprenderà ne *L'idea di socialismo* è esattamente lo *spazio comunicativo* in cui la volontà pubblica dovrebbe "discorrere". Se questo spazio, per esempio, è sempre più eroso anche da Internet, che astrae e toglie l'individuo sempre più informato dal tessuto condiviso, allora la teoria normativa non sembra avere ampi margini di proseguire sulla linea tracciata dall'autore. Certo nuovi campi di

riconoscimento Honneth li ammette e li ammetterà. Ma così ri-composta, la società democratica è di fronte ad uno sparti acque inquietante. Rivoluzioni di stampo novecentesco sembrano venir meno proprio perché la società atomizzata e individualistica ricalca ormai su di sé la responsabilità di azioni giuste o sbagliate, di consenso o diniego, che spesso invece appartengono ad un corpo socialmente condiviso e ancora incarnato dagli attori sociali, ma non rappresentato perché disgregato nei suoi interessi privati. Non c'è dunque una *consapevolezza* della propria situazione perché la realtà sociale non viene più articolata in un insieme partecipato. Conseguentemente il corpo sociale fatica sempre di più a portare avanti nuovi modelli di comunicazione. Il disagio stesso non incontra più un interlocutore. Come può allora la politica sempre più *inter-nazionale* comprendere queste crisi di stampo *intra-nazionali*?

3.3 L'idea di socialismo.

Nell'ultimo testo pubblicato da Axel Honneth nel 2015 sotto il titolo *L'idea di socialismo* l'autore risponde ad una serie di critiche successive alla lettura de *Il diritto della libertà*. Parte le abbiamo già elencate. Egli viene però anche accusato di una presunta simpatia verso il neo-liberismo economico. Questo, probabilmente, è accaduto per l'eccessivo conformismo da parte della critica alle teorie tradizionalmente oppositive al capitalismo che, nella storia tedesca, come abbiamo visto, si sono bene strutturate fin dall'epoca de *Il capitale* di Marx. Più concretamente però la maggior parte delle critiche si sono mosse sul fatto che Honneth, sempre ne *Il diritto alla libertà*, non abbia esplicitato alcuna possibilità, concreta e alternativa, alle critiche esposte sul piano della medesima sfera del "mercato economico". Insomma, su questo aspetto Honneth è senza dubbio rimasto senza proposte.

In questo testo allora, il nostro autore si propone di rispondere in merito a queste osservazioni. Per farlo sceglie di muoversi su un'appartenenza politica che ha sempre vissuto, nella propria storia, di un aspetto centrale: il collettivismo,

inteso come solidarietà sociale. Honneth lo sintetizzata con la formula dell'agire "l'uno-per-l'altro"[84]in società. Stiamo parlando del *socialismo*.

"L'idea di socialismo è una figlia spirituale dell'industrializzazione capitalista"[85]. Così Honneth apre il capitolo che ripercorre le tappe di questo movimento politico-sociale. Da qui in avanti secondo il nostro autore si apre un'interpretazione errata della società capitalista. Abbiamo già visto questa dinamica sia in *Reificazione*, sia ancora meglio ne *Il diritto della libertà*. Di fatto ne *L'idea di socialismo* tutti i vari autori citati da Honneth, da Marx a Durkheim a Saint-Simon sono rei di aver inteso la società *tutta* dal settecento in avanti, come una società nuova, ovvero come una *società esclusivamente capitalista*. Così tutte le azioni degli individui in questa nuova realtà, che fossero animate dall'amore o dalla fratellanza, da regole normativo-giuridiche oppure politiche, secondo questi autori sarebbero comunque ben presto rientrate *tutte* in una logica: quella di scambi anonimi mediati dall'unico valore del denaro. Da qui, come opposizione, nasce il modello politico reazionario del socialismo. Marx vede ancora in questo tempo storico la libertà come l'espressione di un'azione che non subisce vincoli esterni, quindi *negativa*, e posta fin dalle sue premesse in maniera autonoma. L'autore del *Capitale* non vede cioè la libertà alla maniera di Honneth, nell'idea ormai arcinota della *libertà sociale*. Quest'ultima infatti, secondo Honneth, non si esprime solo sotto l'influsso ideologico del socialismo e all'interno esclusivo dell'emancipazione lavorativa, come volevano invece i loro critici del tempo. Tutti i legami e le istituzioni di riconoscimento vengono dal socialismo incanalate in un unico corpo monolitico-politico all'interno dell'unica sfera sociale che è il mercato capitalistico. Se quindi questo mercato così costituito non viene distrutto, tutti i rapporti privati o politici, giuridici o democratici al suo interno, sono destinati a diventare merce di scambio nell'anonimata *reificante* condizione del sistema stesso, inteso come totalitario. È chiaro che come abbiamo già visto, questa è una delle critiche principali che Honneth rivolge ai suoi padri del pensiero. Honneth infatti come ormai sappiamo ritiene che la *libertà sociale* non si esaurisca nella sfera del mercato. Ciò nonostante è comunque convinto che a questa sfera spetti un valore emancipativo - non privilegiato rispetto ad altre,

[84] A. Honneth, *L'idea di socialismo*, Feltrinelli, Milano 2016, p.44.
[85] *Ivi*, p. 19.

perché in Honneth non c'è alcuna gerarchia dei riconoscimenti[86] - e senza dubbio importantissimo nella società "post-moderna". Di più ancora Honneth presenta la *libertà sociale* come nata dalle volontà comunitarie che sono insorte e che hanno realizzato la Rivoluzione francese. Di qui in avanti allora, cioè da questo momento in poi, "tutte le speranze in una futura conciliazione tra *libertà* e *fraternità* sono state legate [dal socialismo tradizionale] esclusivamente alla prospettiva di un riorganizzazione comunitarista della *sfera economic*a"[87]. Questo ha portato ad un'erosione dell'autonomia del singolo in termini di diritti individuali e alla volontà comune, cioè alla libera articolazione della volontà politica. Forse qui il nostro autore sembra quasi rivolgere una critica all'ideologia politica in generale, in un sostegno silenzioso al periodo post-ideologico di oggi. Ma sono solo supposizioni non confermate.

Honneth è comunque certo che in tutto l'ottocento e per la prima metà del novecento si sia inteso il capitalismo in due modi: o come un vantaggio, oppure come un fenomeno da riprogrammare alternativamente. La seconda convinzione è per Honneth oggetto di critica e mira anche qui nel cuore del concetto di ideologia e di socialismo storicamente inteso. Il fatto è che nel socialismo oppositivo tradizionale i fini dell'ideologia erano già tutti dati. Cioè: che si dovessero sovvertire le gerarchie, o i ruoli di tipo feudale-borghese, erano scopi dati in partenza fin dalla nascita del sistema così strutturato e lungamente descritto criticamente. Al contrario la teoria honnethiana non pone alcun fine, se non quello di realizzare la medesima *libertà sociale*, senza però decretare alcuno strumento in quanto quest'ultimo è tematizzato solo come scontro all'interno di ogni lotta per il riconoscimento, nel campo in cui si *pone* lo spazio per un *confronto* o *scontro* sociale. Insomma gli interessi e gli appetiti non sono anticipati riflessivamente in Honneth, ma devono prima essere vissuti incarnati e poi rivendicati. Solo così si possono poi mostrare le "critiche interne" (e quindi mai esterne come invece voleva Marx) messe in atto dalla società, proprio come vuole la teoria "ricostruttiva" di Honneth.

Il socialismo nel suo sviluppo storico è comunque sempre rimasto legato alle "esperienze tipiche della rivoluzione industriale".[88] Se non addirittura nello

---

[86] Eccezion fatta per la tesi sul "riconoscimento originario" come precondizione esposta in *Reificazione.*
[87] A. Honneth, *L'idea di* socialismo, Cit., p. 52 (corsivo mio).
[88] *Ivi*, p. 71.

schema conflittuale del proletariato-capitalista. Secondo Honneth non c'è quindi nel socialismo un'idea che parli di istituzioni di libertà, né tanto meno la possibilità di critiche interne al sistema economico.

L'unica via tracciata dai padri del socialismo e rimasta per Honneth pressoché inalterata lungo la sua storia è che il capitalismo andasse superato in blocco. Il rapporto di scambio regolato dalla legge della domanda e dell'offerta, la disponibilità dei capitali privati come mezzi di produzione e un proletariato creatore di valore usurpato, delineavano per Marx la condizione unica del capitalismo che doveva essere superata integralmente. L'unica soluzione era dunque regolare l'economia centralizzandola su proprietà dello Stato centrale. È chiaro qui il riferimento ai regimi comunisti novecenteschi. Secondo Honneth invece bisognerebbe più generalmente individuare "di volta in volta una integrazione che sia all'altezza del livello raggiunto della coscienza del nostro presente"[89]. Honneth vuole quindi rimodellare il socialismo tradizionale e per farlo vede *due correzioni* principali da mettere in atto, le quali servono ad aggiornare questo orientamento politico ai tempi presenti e alle dinamiche dell'economia di oggi.

La prima correzione vuole ricostruire il sistema economico. Honneth si rifà a Dewey portando in alto il modello del filosofo statunitense. Più precisamente il comportamento di stampo *associativo* o *comunitario* è l'unico capace di sviluppo, ovvero di *trasformazione* dei "potenziali disponibili" all'interno della società. Solo nel *sociale* cioè, è possibile per Dewey liberare questi "potenziali disponibili". Per liberarli però è necessaria l'integrazione dell'uno-con-l'altro. Più libera è quindi questa *comunicazione*, maggiore sarà l'espressione di questi potenziali. Tale caratteristica del sociale è l'unica così *forte* perché è l'unica capace di quell'energia che smuove e oltrepassa l'*impasse*, qualunque essa sia nella società. La forza risiede nel riuscire ad avere una presa salda nel sentimento comune che comporta evidenti trasformazioni sociali. Senza il *sociale* dunque, i potenziali liberati non avrebbero questa forza "impositiva". Ogni ulteriore ampliamento di questa comunicazione dà la possibilità di scoprire sempre più il maggior numero di possibilità momentaneamente chiuse tra i singoli individui che ancora non riescono a comunicare tra loro esperienze dirette. È quindi l'interazione e lo

[89] *Ivi*, p.73.

spazio, come *luogo*, ancora una volta, ad essere l'unica fonte da cui poter attingere nuove espressioni di *libertà* concreta. Infatti Dewey spinge per un "movimento di liberazione della comunicazione"[90]. Qui l'aspetto positivistico del pensiero di Honneth torna a farsi insistente. Infatti egli ritiene che, non essendoci come detto dei fini già posti nella *libertà sociale* essa deve quindi realizzarsi per vie sperimentali, non meglio precisate[91]. Honneth afferma che il pensiero socialista riformulato debba vagliare *per via morale* tutti quei "beni" di consumo che hanno segnato il capitalismo di massa negli ultimi anni. Qui per esempio Honneth non spiega come questo si possa legare e trasformare in quel riconoscimento che ne *Il diritto della libertà* egli definiva all'interno della sfera dei consumi. Il nostro autore poi torna sul tema dei controlli dei mercati finanziari. Anche qui però non esplicita se debba essere lo Stato a perseguirli, come la tradizione del secolo precedente c'ha insegnato, ma che Honneth ha di fatto bocciato come tentativo inconsistente della storia socialista. In generale comunque il mercato dovrebbe avvicinarsi ad un modello cooperativo, in cui i limiti devono essere contrattati *sempre* e *solo* dai singoli attori economici. Poco più avanti Honneth tenta anche di dare risposte più concrete in merito a scelte politiche che vanno in direzione di una socializzazione della distribuzione delle ricchezze. In questi termini egli parla del "reddito di base garantito"[92], ma anche qui senza scendere troppo nel particolare, se non nella misura in cui in questo tipo di iniziative si dovrebbe riscontrare un "progresso conquistato faticosamente grazie alla socializzazione del marcato del lavoro"[93]. Di nuovo Honneth torna a criticare il modello di socialismo originario, perché di fatto incapace di pensarsi alternativamente e colpevole ancora di rispecchiarsi costantemente nel modello della lotta tra il ceto dominante e quello subalterno. Oggi invece, nel nuovo "proletariato dei servizi" non esistono coscienze di classi, né tanto meno istituzioni che tutelino o anche solo diano voce a disagi che in questo settore sono ancora in via di definizione. Tutto questo nuovo gruppo di lavoro del *terziario* deve essere inglobato, senza distinzioni sociali alcune nel "nuovo" socialismo presentato da Honneth. Se nel tempo della sua nascita il socialismo mirava alla sola classe operaia, oggi

---

[90] *Ivi*, p. 85.
[91] Cfr., *Ivi*, p. 88.
[92] *Ivi*, p.92.
[93] *Ivi*, p.96.

Honneth vede nella sua idea aggiornata una sorta di "globalizzazione normativa socialista" che deve trovare un riconoscimento in nuovi paradigmi istituzionali in via di definizione su metodi "sperimentali".

Il secondo errore da correggere nell'idea di socialismo ereditato dalla storia riguarda invece il *luogo* in cui tutte le comunicazioni sociali che mirano ad articolarsi nella modalità de "l'uno-per-l'altro" si possono realizzare. Rapporti di fratellanza e solidarietà si sarebbero potuti esprimere secondo le logiche socialiste tradizionali solo uscendo dalle logiche economiche in opposizione, ovvero quelle individualistiche legate al solo utile del singolo. Anche qui il socialismo è cieco in merito a tutte quelle conquiste che nei diritti sociali si sono realizzate lungo tutto il periodo dell'epoca moderna, la famiglia e il matrimonio su tutti. Per quanto riguarda la sfera dei diritti politici invece, il femminismo è stato un movimento progressista che non può essere ridotto al solo modello di lotta economico che non riconosceva, e tutt'ora non riconosce, pari diritti nel luogo di lavoro. L'errore generale è comunque ormai facilmente riscontrabile. All'epoca secondo Honneth non c'era la visione differenziata che c'è invece oggi nella struttura della società. Nell'epoca in cui è sempre più indispensabile una visone interdisciplinare per cogliere le complesse strutture sociali che costantemente interagiscono tra loro, l'irrigidimento nei confronti della sfera capitalista è stato lungamente sovradimensionato dalla critica. Alla società di oggi manca secondo Honneth la visone sociale di se stessa. È talmente evidente che ogni sfera, ormai tutte presentate nel loro insieme all'interno del nostro lavoro, sia ognuna in relazione costante con l'altra, che la loro interdipendenza è innanzitutto un'interdipendenza tra soggetti. L'intersoggettività è da sempre, sia un modello etico che un modello politico, ovvero di regolamentazione di una vita insieme sul piano morale. Se questa vita insieme si esprime nel modello riconosciuto dell'amore, della famiglia, oppure in quello di partner capaci di contrarre impegni dal punto di vista dell'obbligo giuridico o economico, deve comunque sempre riconoscere il modello della relazione riconoscitiva. Così secondo il modello fecondo di Honneth, il socialismo non dovrebbe far altro che rappresentare intersoggettivamente tutte queste premesse che muovono gli individui verso nuovi riconoscimenti. L'immagine che Honneth ci regala è quello dell'organismo. "Le sfere sociali dovrebbero comportarsi tra di loro come gli organi di un corpo, nel senso che, mentre esercitano i propri compiti secondo

norme autonome, sono nel contempo al servizio della riproduzione sociale". Il fine del nuovo modello di socialismo è infatti quello della riproduzione sociale, niente di più. Ma una riproduzione non solo dal punto di vista organico, bensì anche e *soprattutto* di riproduzione di valori, che sono poi quelli che permettono l'aggiornamento costante delle leggi, dei diritti e dell'aumento dei significati nella propria esistenza. Maggiore sarà lo *spazio*, maggiore sarà la possibilità di liberare i "potenziali disponibili" e dunque maggiore sarà la *libertà sociale*, ovvero i contenuti e le espressioni del *sé* che abita questo *"corpo" sociale* in costante evoluzione.

Arriviamo così alla conclusione del testo *L'idea del socialismo*. Il luogo di formazione di tutti questi *scambi* sopra elencati dev'essere la politica. Denigrata e lasciata a spogli sentimenti negli ultimi anni, ma capace ancora secondo Honneth di *liberare* e forse, se ci concediamo il termine, di *librare* l'individuo nella sua struttura sociale e comunitaria. Ciò che però preme più a Honneth è la capacità di relazionarsi in questo spazio politico da parte di tutte le sfere della libertà. Se queste interagiscono, scambiandosi opinioni morali, lo spazio della politica, cioè della *formazione della volontà pubblica*, aumenta creando di conseguenza *interventi* pubblici, oggi sempre più sterili. Perché è esattamente nell'*intervento* che la *libertà* si esprime. Così è data la possibilità per Honneth di realizzare quello schema "dell'uno-per-l'altro" che per ora rimane solo sul piano ideale. Se tutto questo lo contestualizziamo ora allo stato presente della società di oggi, Honneth torna a insistere sul modello transnazionale. L'attività di questa composizione socialista non può escludere più nessuno, perché abbraccia il sistema globale intero, senza discriminazione alcuna. Guarda cioè sì alla struttura ancora verticale dei ruoli economici, ma ristrutturandoli nella misura in cui li riprogramma moralmente, nell'interazione tra le sfere di libertà, cioè componendo i rapporti su di un livello *orizzontale*. La sfera pubblica, per dirla diversamente, deve allargare lo spazio comunicativo avendo sempre più bisogno "di una trans-nazionalizzazione il più ampia possibile"[94] contrastando le disuguaglianze cui va sempre più incontro la struttura verticale tutt'ora dominante.

Questa logica risponderebbe senz'altro in maniera pertinente contro le ideologie politiche che hanno spesso avuto il limite storico, nella descrizione

[94] *Ivi*, p. 126.

delle strutture sociali, di perdere il contatto con l'atto *immanente* della società. Un modello così proposto da Honneth, che ha sempre la sua debolezza di poggiare su un positivismo di base che vede nella democrazia sociale la capacità di riconoscere sempre i torti subiti e di agire conseguentemente con strumenti appropriati, mantiene comunque un carattere politico persuasivo e rimane sempre il più possibile aperto a nuove frontiere del riconoscimento. Honneth infatti si è da sempre sforzato di limitarsi alla descrizione del corpo sociale nelle sue evoluzioni. Egli ha cioè sempre ritenuto che ogni azione partisse da una mancanza, da un desiderio di sé non soddisfatto. Questo Desiderio è rimesso nell'altro, cioè nel sociale, in modalità ad oggi sempre più complesse che nel tentativo intellettuale di descriverle hanno generato la teoria tripartita honnethiana. L'attenzione e la cautela con la quale Honneth si è sempre mosso verso scenari futuri la si deve senza dubbio alle lezioni imparate dai suoi maestri, Hegel e Marx in primis. Con la sua ricostruzione normativa dalla forte struttura idealista, Honneth vuole limitarsi a mostrare che *lotte* e *confronti* saranno tensioni sempre costanti tra gli individui, qualsiasi piega la storia prenderà in futuro, a patto che in questo scenario l'uomo rimanga sempre uomo. Egli rimane quindi prudente perché le evoluzioni, così come in Hegel, sono intellegibili solo retrospettivamente. Ciò che accade nel presente è di difficile comprensione per qualsiasi analista perché nel *qui* ed *ora* i valori incarnati e rivendicati sono per loro stessa struttura *nel pieno del loro atto fecondativo*, cioè si stanno articolando, sono in via di definizione proprio nel momento in cui sono rimessi sul piano fattuale della realtà. È solo nell'istituzione che poi questi si vedono come valori riconosciuti, cioè solo una volta che sono usciti dallo scontro. Prima di allora, nel presente di ogni lotta, sono "solo" riscontrabili come *residui* in atto.

Arrivati a questo punto siamo ora pronti a discutere alcuni aspetti critici della teoria honnethiana, legati, come spesso abbiamo accennato, al tema *fondante* e anche particolarmente oscuro del misconoscimento.

III Parte – Il misconoscimento.

1. Nota introduttiva.

Presenteremo ora di seguito un aspetto importantissimo della teoria honnethiana, ovvero quello del misconoscimento. Vedremo di seguito come tale aspetto verrà analizzato da Honneth nei tre testi fondamentali. Una delle prime particolarità del misconoscimento riguarda il fatto che, eccezion fatta forse per il testo *Lotta per il riconoscimento*, questo tema non abbia mai trovato un ampio spazio descrittivo nelle opere del nostro autore. Eppure all'interno della sua teoria il misconoscimento ha un ruolo estremamente importante, nella misura in cui è *internamente dipendente dal riconoscimento*. Infatti, come vedremo, senza un misconoscimento non può esserci riconoscimento. Andiamo ora però ad analizzare questa tematica, vedendone fino infondo alcuni limiti espositivi.

1.1. Il "misconoscimento" in *Lotta per il riconoscimento*.

In questo testo Honneth è molto schematico nel trattare il tema del "mancato" riconoscimento. Egli infatti individua per ognuna delle tre sfere di libertà dei rispettivi misconoscimenti particolari. Il misconoscimento è inteso molto semplicemente alla maniera negativa, ovvero quell'evento che il soggetto vive come un "riconoscimento *negato*". Questo genere di esperienza comporta secondo Honneth un danno generale sul piano esistenziale dell'individuo, più precisamente un degrado vero e proprio della sua identità. Lo si può anche propriamente intendere come una vera e propria menomazione strutturale del proprio sé. Se infatti il riconoscimento *costituisce* rapporti positivi con se e con gli altri nelle varie sfere di libertà individuate da Honneth, allora il misconoscimento *demolisce* questi rispettivi rapporti abbattendo letteralmente l'individuo. Honneth riprende una posizione di Max Weber per affermare quanto uno scontro sociale sia fondamentale per incrementare "nuove opportunità di vita"[95]. Torniamo qui per un attimo alle conclusioni del capitolo precedente. Infatti per lo Honneth di *Lotta per il riconoscimento*, il misconoscimento è estremamente produttivo e fecondo. Ogni misconoscimento è cioè una difesa dei propri "interessi" *violati* e perciò conseguentemente difesi. Ciò che fa scattare una presa di posizione da parte dei soggetti in merito a questo tipo di "ingiustizie" sono gli aspetti morali violati. Di per sé questa tendenza "misconoscitiva" sociale appartiene al cuore stesso della teoria honnethiana. Questo vuol dire che senza esperienze *negative* sarebbe di fatto impossibile costituire una *positività* riconosciuta. Il riconoscimento, dobbiamo ricordarlo, non è mai qualcosa di dato, cioè non è mai un punto fermo, ma è sempre in mobilità costante, vale a dire alla ricerca di un *desiderio* di sé. Il misconoscimento allora si mostra come una dialettica *interna* che da sempre muove positivamente gli individui verso un'accettazione e di sé e dell'altro. Insomma, senza misconoscimenti non potrebbero di fatto prodursi cambiamenti nelle tre sfere che Honneth ha lungamente descritto in questo testo, quindi non potrebbe accadere nessun mutamento di riproduzione sociale.

[95] Cfr., A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Cit., p. 189.

Questo è ciò che vale in generale. Perché scendendo nel particolare delle tre sfere invece, le cose non stanno esattamente così. O meglio, non stanno così soprattutto nella prima sfera affettiva. Infatti Honneth è convinto in *Lotta per il riconoscimento* che l'*amore* non abbia implicazioni storiche[96]. Cioè che l'amore come struttura valoriale e identitaria non dipenda da un'evoluzione del riconoscimento iniziale. Dalle analisi che invece abbiamo affrontato nel capitolo **1.1** (II Parte) le cose apparivano un po' diversamente. Infatti, parlavamo di "apprendimento" dell'amore. L'amore cioè, evolutivamente inteso, è un'azione morale costituita su un riconoscimento che non può, contrariamente a ciò che pensa di Honneth, che essere influenzato storicamente nella misura in cui costituisce dei valori che hanno assunto forme diverse nel tempo. Sia quindi nei termini di evoluzione della specie, sia nei termini più stretti di storia biografica dell'individuo. Le finalità in gioco tra i due o più soggetti, in amore, secondo Honneth, sono invece sorprendentemente "racchiuse entro i ristretti confini di una relazione primaria"[97]. Questo comporta ad una sorta di chiusura da parte del nostro autore per ciò che riguarda il misconoscimento in merito alla prima sfera. Il contenuto così "rigido" che Honneth ha dato a questo primo stadio in *Lotta per il riconoscimento*, gli impone una visione abbastanza circoscritta soprattutto quando questo riconoscimento affettivo non si realizza. Infatti come forma negativa dell'amore Honneth riscontra solo il "maltrattamento fisico"[98], che comporta successivamente due effetti principali: il primo è un danneggiamento della *fiducia in sé* e il secondo invece del *rapporto col proprio corpo*. È cioè la forma più elementare di se stessi che secondo Honneth viene qui notevolmente screditata in questa esperienza. Ad ogni modo i due effetti precedentemente elencati sono legati assieme. La perdita della *"fiducia" di sé* Honneth la inquadra come riferita al proprio stato sentimentale. Spesso, nella ormai purtroppo eterna letteratura delle violenze sulle donne, si sono riscontrati atteggiamenti e successivamente *abitudini* in cui le donne maltrattate difendevano le violenze subite sentendosi giustamente punite sulla base di mancanze personali o comportamenti sbagliati. Entrambi questi aspetti si riferiscono alla denigrata e ormai sterile consapevolezza delle proprie affettività e al tempo stesso anche

[96] *Ivi*, p. 133.
[97] *Ivi*, p. 191.
[98] *Ivi*, p. 159.

delle proprie azioni. Il soggetto perde, sotto questa prassi, sia un rapporto di conoscenza coi propri desideri, sia un rapporto diretto col proprio corpo, il quale non viene più vissuto in maniera articolata, ma come un *soma* privato della propria dignità e forza desiderante. Se invece teniamo per buona la considerazione secondo la quale l'*amore* è un'"imparare", sotto la pressione costante e variabile dei *valori* della storia, allora è evidente che i misconoscimenti sono molteplici, perché molteplici e differenti sono i valori sotto l'"esperienza" dell'*amore* declinata ed evoluta nel tempo. Correttamente Honneth individua il "maltrattamento fisico", ma nell'esperienza d'amore i misconoscimenti sono costanti e continuamente visibili sotto moltissime altre vesti. Capita infatti che situazioni di per sé normalmente accettabili in altre sfere di riconoscimento non funzionino in quella affettiva: come il non essere sempre reperibili o disponibili nell'arco di una giornata, o la dimenticanza di un evento o fatto, o ancora l'incapacità empatica in una data situazione. L'empatia infatti, come la cura, vengono intesi e sovra simbolizzati in un rapporto d'amore a tal punto da richiedere un esclusivo dizionario interpretativo, che riconosce a questo campo moralità e comportamenti differenti ed escludenti rispetto alle altre sfere. Per esempio, il comportamento che nega la propria presenza all'altro viene spesso inteso come un atteggiamento di "tradimento" o "misconoscimento" nella misura in cui chiamate o messaggi rimasti nel silenzio vengono interpretati come rifiuti veri e propri. È la semantica ad essere diversa in amore e quindi anche l'atteggiamento morale. In amore infatti il valore del linguaggio semantico è spesso povero e ridotto al minimo. Eppure per quanto molti di questi rapporti si giochino sulla base di meta-comunicazioni, questi aspetti non vengono nemmeno accennati da Honneth. Una madre può non sostenere troppo a lungo il silenzio di un figlio, come l'amante quello dell'amata, o come l'amico l'indifferenza della sua controparte e così via. I gradi di tensione, di approvazione o rivendicazione, sono sempre più numerosi. Tutto questo è una variabile storicamente influenzata dal tempo, soprattutto se pensiamo anche solo a come i mezzi di comunicazione istantanei dell'epoca contemporanea, rispetto alla precedente, abbiano influenzato le aspettative e l'eticità nei rapporti d'amore di stampo romantico. Di fatto, anche nella comunicazione in amore ci sono una quantità innumerevole di interstizi quotidiani di cui le relazioni d'amore "vivono" e si alimentano, ma di questi *spazi* Honneth non fa alcun riferimento in *Lotta per il riconoscimento*. Le cose

sono andate un pochino diversamente come abbiamo visto ne *Il diritto della libertà*, ma solo a causa della struttura storicistica dell'opera.

Per quanto riguarda invece la seconda sfera, che in *Lotta per il riconoscimento* è individuata da Honneth nel riconoscimento giuridico, il misconoscimento riguarda quell'esperienza capace di far perdere il *rispetto di sé*, in quanto colpisce il rispetto *morale* del singolo soggetto, ovvero la capacità di discernere in ogni azione quale sia la condotta perseguibile o meno nel corpo sociale di riferimento. Sono quindi la *privazione dei diritti* e l'*emarginazione* le due esperienze più radicali che si riscontrano come riconoscimento negato in questa seconda sfera. Di fatto qui il soggetto viene formalmente svuotato della sua capacità più strettamente intellettuale. Su queste due esperienze gli esempi si sprecano, in quanto sono due categorie molto ampie e capaci di far rientrare tutta una serie di eventi che hanno il loro denominatore comune nel non veder riconosciuti diritti che ad altri, in comunità, vengono elargiti senza impedimenti. La privazione stessa dei diritti è una degradazione che nel suo sguardo generale comporta ad un isolamento - diverso da quello che vedremo più avanti nella terza sfera - capace da solo di allontanare l'individuo dall'organismo sociale come fosse alieno al sistema di riferimento umano-giuridico in cui tutti gli altri invece si riconoscono.

Nella terza sfera invece, ovvero quella che in *Lotta per il riconoscimento* è individuata come lo stadio *sociale* in relazione tra il lavoro e la sfera pubblica, secondo Honneth le due principali esperienze "misconoscitive" sono quelle dell'*offesa* e dell'*umiliazione*.

> La svalutazione di determinati modelli di autorealizzazione ha per i soggetti che ne sono portatori la conseguenza di non potersi riferire al proprio ideale di vita come a qualcosa che possiede un significato positivo all'interno della loro comunità.[99]

Al cittadino misconosciuto in questa sfera accade, secondo le modalità perfettamente espresse qui sopra, un crollo repentino del suo rapporto con se stesso, nella misura in cui non riesce più a intendersi come persona dotata di

[99] *Ivi*, p. 161.

qualità e *capacità* precise che hanno la forza di distinguerlo e accreditarlo individualmente all'interno della pluralità sociale. La persona che subisce un simile svuotamento perde esattamente le sue specificità, con ripercussioni gravi che tendono anche qui all'isolamento. Non è un caso infatti questo tipo di reazione, ma è invece strettamente coerente alla sua esperienza. L'isolamento, o più precisamente il "nascondersi", significa non voler mostrare ulteriormente quell'allontanamento già avvenuto dal suo riferimento sociale. Il rifiuto subito crea una frattura all'individuo. Questa frattura col tempo può alimentarsi nel distacco e successivamente può anche tramutare in vergogna. L'umiliazione del "no", di non essere riconosciuto in quanto "non adeguato" alle aspettative sociali si trasforma in vergogna, cioè nell'"avere il mio essere al di fuori" alla mercé degli altri[100]. È Sartre che ce lo suggerisce benissimo. La vergogna è per l'appunto quel sentimento che maturiamo quando siamo espropriati di quello che non compone la nostra materia organica in quanto corpi, ma la nostra interiorità in quanto individui. Questo comporta a "*riconoscermi* in quell'essere degradato"[101] che sono davanti ad un altro. In questo caso però, ciò che mi sta di fronte è proprio l'organo sociale *tutto*. È un esperienza questa che non si limita alla vergogna dinnanzi a un singolo soggetto e quindi a un singolo aspetto di me, bensì sta davanti a quel *tutto* dove solo posso proiettare e materializzare le mie stesse particolarità rigettate. La vergogna sociale infatti porta ad un isolamento forzato perché non si è capaci di sostenere il fatto di essere *cristallizzati* oggettivamente dallo sguardo degli altri come "inadatto" su tutto ciò che mi riguarda. Non avendo meriti atti a suggellare la nostra esistenza precipua, allora, *in mezzo ad altri*, quel "no", quel "rifiuto di me" oggettivato e spogliato come un entità oggettiva può diventare insormontabile per chi la subisce.

Ciò detto, per quanto ogni tipo di misconoscimento sia storicamente variabile, la sua importanza risiede nel fatto che per Honneth "i sentimenti di reazione negativa che accompagnano l'esperienza del misconoscimento possono rappresentare proprio la base pulsionale-affettiva alla quale la lotta per il riconoscimento è ancorata dal punto di vista motivazionale"[102]. Egli è convinto più nello specifico che i principali sentimenti oppositivi siano per l'appunto la

---

[100] J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Cit., p. 344.
[101] *Ibidem*.
[102] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento,* Cit., p.165.

vergogna, l'ira e il disprezzo, tutti in grado di "produrre" una *reazione* effettiva. Questi sentimenti rimandano conseguentemente al nocciolo della questione, che è poi non a caso uno dei due termini chiave del titolo dell'opera che stiamo analizzando, ovvero la *lotta*. La lotta infatti è per Honneth la dimensione dello scontro, o del confronto, comunque sia di un *conflitto* che si esprime in ognuna delle tre sfere di libertà quando esperienze *individuali* di misconoscimento vengono articolate in gruppo, di modo che l'azione s'ispiri collettivamente verso un riconoscimento allargato. Il processo secondo Honneth parte dal singolo nel momento in cui gli viene tradita una certa aspettativa rivolta al consenso collettivo sociale di riferimento. Se quest'ultimo misconosce tale attesa dell'individuo, allora sarà "dovere" morale, a partire dall'*offesa* ricevuta, dover sollecitare una *semantica di gruppo* atta a valorizzare e significare una rivendicazione sociale in merito. Senza questo, cioè senza una *semantica di gruppo*, il riconoscimento, anche se rivendicato individualmente, avrebbe poca pressione e realizzazione nella società.

> Non appena idee di questo tipo hanno acquistato influenza all'interno della società, producono un orizzonte interpretativo subculturale entro il quale le esperienze di misconoscimento fino a quel momento separate ed elaborate privatamente possono diventare i motivi morali di una lotta per il riconoscimento[103].

Se ciò comporta ad un riconoscimento riuscito, questo irrobustisce la considerazione sociale di ogni membro all'interno del proprio organismo sociale. Viceversa, esperienze di misconoscimento che non trovano un'articolazione degradano costantemente l'individuo sul piano morale e quindi anche la semantica in generale del gruppo collettivo che, come lui, condivide quelle determinate esperienze degradanti. Da una parte si crea aggregazione e significati sociali individuali col risultato che ogni singolo si sente integrato nella voce di ognuno attraverso valori incarnati e vissuti a livello solidale; dall'altra parte è invece riscontrabile il fenomeno più volte citato dell'atomismo sociale: cioè d'individui soli, in quanto incapaci di articolare le proprie pretese sul piano

[103] *Ivi*, p. 192.

plurale, partecipato e condiviso, comportando un atteggiamento di autismo sociale in cui ogni singolo non è più capace né di intercettare, né tanto meno di formarsi insieme ad altri un'idea *consapevole* della propria condizione. I sentimenti di misconoscimento allora "costituiscono il nucleo di esperienze morali che sono implicate nella struttura delle interazioni sociali, poiché i soggetti umani si rapportano l'uno all'altro con aspettative di riconoscimento da cui dipendono le condizioni della loro integrità psichica"[104].

Honneth è consapevole però di un problema, ovvero della discriminante che sussiste tra un conflitto di natura morale e un conflitto invece legato esclusivamente ad interessi personali. Per il nostro autore questa differenza è riscontrabile solo di volta in volta, cioè solo empiricamente in ogni caso specifico. Infatti solo in quel momento e in quell'evento particolare si può dimostrare quando e come un gruppo si allea per difendere interessi che non creino o difendano contenuti morali, ma si limitino invece alla sola protezione di uno *status quo*. Ora questo vale trasversalmente in tutti i gruppi sociali e in tutte le sfere individuate dal nostro autore. Gli interessi di natura economici sono però quelli che per definizione si prestano meglio come esempio di scontri "per interesse", seppur vi siano anche qui delle eccezioni cui Honneth però non fa alcun riferimento diretto.

La critica che spesso è stata rivolta ad Honneth in merito al misconoscimento è che l'autore non spiega bene quando esperienze di questo tipo vengano *realmente interpretate* come esperienze di negazione del proprio tessuto o di violazione morale[105]. Spesso infatti può accadere che un sopruso venga vissuto dal gruppo sociale investito come un sentimento di "semplice" sofferenza, o peggio ancora come una sconfitta particolare da non creare comportamenti o sentimenti di rivalsa. Di più ancora, ci possono essere delle azioni particolarmente forti e violente che possono arrivare a disintegrare il tessuto personale stesso della vittima non creando, di contro, alcune opportunità di risposta positive. Non ultimo il caso in cui certe violazioni non vengano per nulla esperite come tali da chi le subisce. Insomma non c'è un modo chiaro, in generale, per affermare che un *"misconoscimento" venga riconosciuto come tale* e che

[104] *Ivi*, pp. 193-194.
[105] Cfr., E. Piromalli, *Axel Honneth giustizia sociale come riconoscimento*, Cit., pp. 142-151.

al tempo stesso mobiliti attraverso un discorso semantico florido gruppi sociali in direzione di un riconoscimento.

Con argomenti prettamente psicologici Eleonora Piromalli difende la teoria honnethiana, affermando che queste critiche non hanno inteso bene la teoria normativa del nostro autore. Di per sé l'autrice ha le sue ragioni, specie quando punta l'accento sullo strato subculturale che tutte le azioni qui sopra appena descritte si realizzerebbero nella loro somma una volta incarnate. Detto più chiaramente, se un misconoscimento non viene colto direttamente, o se invece viene subîto così fortemente da non permette alcuna risposta immediata in merito, oppure se dopo l'esperienza denigratoria non sussistono luoghi in cui renderla valida dal punto di vista semantico perché magari si è *soli*; tutte queste esperienze degradanti non vengono comunque eliminate, bensì rimangono in fermento in quel *substrato*, o serbatoio della coscienza, come una vera e propria sorta di *subconscio collettivo* in cui in un futuro potrebbero risorgere attraverso una condizione ora consapevole del gruppo sociale che le rivendica.

Eppure queste ultime condizioni non è affatto detto che si realizzino, né in una veste né in un'altra. Quello che stiamo cercando di dire è che al misconoscimento pare mancare per sua stessa struttura di un'immagine chiara e nitida a tal punto da essere sempre immediatamente comprensibile e significabile a tutti. Questo però non viene esplicitato da Honneth che rimane sempre positivo sulla questione che prima o poi esperienze misconoscitive portino ad un'azione votata ad un riconoscimento positivo.

1.2. "Misconoscimento" in *Reificazione* e ne *Il diritto della libertà*.

Nel capitolo **2.2** avevamo posto delle domande in merito all'equivalenza tra *reificazione* e *misconoscimento*. Ora possiamo senza dubbio rispondere che sì, l'individuo reificato viene degradato ad oggetto e questo comporta a tutti gli effetti una "dimenticanza" della sua umanità. Il principio secondo il quale per Honneth gli atteggiamenti reificanti nascono da una "dimenticanza" del riconoscimento originario è la prova del fatto che questi comportamenti rompano il legame e*motivamente coinvolto* tra gli individui, portando anche qui ad uno svilente rapporto tra (s)oggetti.

Eppure anche qui rimane difficile capire come e quando questi atteggiamenti vengono compresi come reificanti da chi li subisce. Honneth descrive principalmente due cause principali come responsabili di condotte reificanti:

> […] o partecipano a una prassi sociale nella quale la semplice osservazione degli altri è fino a tal punto diventata fine a sé stessa da cancellare qualsiasi consapevolezza di una relazione sociale precedente, oppure nel loro agire si lasciano guidare da un sistema di convinzioni che li costringe a negare questo riconoscimento originario[106].

In generale dunque secondo Honneth ci si reifica per prassi, cioè per un'abitudine reiterata che in termini proustiani si tramuta successivamente in un carattere dell'individuo. La parte debole però del misconoscimento inteso come reificazione è che Honneth non l'assume in maniera storica. Se è la "dimenticanza" del nostro rapporto originario col mondo a produrre atteggiamenti che si solidificano e si automatizzano con gli altri individui, non è chiaro come questo si integri nella struttura storicistica della sociologia honnethiana. Per come la pone Honneth, sia l'esempio del tennista, che l'esempio dei pregiudizi che guidano i nostri comportamenti reificanti, sono tutte grandezze riscontrabili nel passato come al giorno d'oggi. Infatti Honneth ha l'idea che il riconoscimento originario anticipi il riconoscimento affettivo. Entrambi però sono astorici secondo il nostro autore. E conseguentemente appare così anche per i comportamenti reificanti. La conclusione appare dunque molto semplice: gli uomini si sono sempre reificati. E questo sosterrebbe la critica che stiamo portando avanti sul tema del misconoscimento. Se un riconoscimento negato è il primo carburante capace di infondere energie verso un'azione correttiva di *riconoscimento*, dov'è possibile accertarsi che la *negazione* sia realmente compresa come tale? E com'è possibile discernere da un atteggiamento volutamente reificante, che vuole cioè assoggettare *strumentalmente* l'altro individuo su dinamiche legate al potere e alla subordinazione, da quel

[106] A. Honneth, *Reificazione*, Cit., pp. 81-82.

comportamento che invece è "semplicemente" una condotta intesa come prassi solidificata appresa dal singolo in società?

Ne *Il diritto alla libertà* il misconoscimento è presente sotto la voce delle "patologie", ovvero di solidificazione, anche qui, di comportamenti, in merito a due tipi di categorie. Entrambe le abbiamo già incontrate e presentate durante il nostro percorso. Sono la *libertà negativa* e la *libertà morale.* La prima patologia Honneth la riscontra nel riconoscimento giuridico. E così integriamo meglio quel misconoscimento prima presentato nel secondo stadio in *Lotta per il riconoscimento.* Nel campo del riconoscimento giuridico, specie oggi, avviene una solidificazione del soggetto che spesso e volentieri pensa la sua libertà solo in termini esclusivamente giuridici. Cioè sono libero in rapporto alla somma dei diritti di cui dispongo. Si tratta secondo Honneth di un ribaltamento dei mezzi con i fini. Infatti come abbiamo visto non siamo liberi in quanto persone giuridiche, ma siamo persone giuridiche in quanto siamo liberi: cioè in merito ai riconoscimenti precedentemente incarnati e rappresentati per mezzo del diritto nella storia. Questa forma di patologia potremmo definirla come un vero e proprio misconoscimento, in quanto si limita ad intendere l'individuo solo entro il suo orizzonte giuridico, perdendo così tutte le manifestazioni di libertà che sussistono in seno ad ogni rapporto nella società sulla base dei valori culturali condivisi ed espressi sul piano collettivo. Questo irrigidimento porta per esempio a quegli atteggiamenti che Honneth riscontra negli individui che si "affrontano" in tribunale articolando i loro interessi ancora una volta solo sul piano esclusivamente giuridico. Cioè nasce la tendenza a vedere nel diritto lo *strumento* per eccellenza capace di risolvere i conflitti sociali. Le persone che cadono in questa prassi di pensiero, vedono negli individui solo dei portatori astratti di diritti, snaturando di conseguenza le loro specificità umane. Allora il rischio più allarmante risiede nelle *possibilità di libertà*, che proprio in questi contesti riaffiorerebbero nella loro forza pulsionale, ma che invece rischiano costantemente di irrigidirsi, venendo così sterilizzate sul nascere. È come se all'interno della legge *i potenziali di libertà sociale* siano già tutti dati ed esauriti. Allora ci si indirizza al tribunale, unico organo capace di stabilire col diritto le libertà dell'individuo già preconfezionate.

La seconda patologia ne *Il diritto della libertà* riguarda invece l'irrigidimento all'interno delle dinamiche rese possibili dalla *libertà morale*. Come accade per libertà giuridica, ovvero nel riconoscimento prettamente giuridico di cui abbiamo appena parlato, anche qui il rischio misconoscitivo è quello di non comprendere i limiti della libertà in questione. Honneth riscontra allora una "patologia" che domina su tutte, che potremmo definire anche qui come una forma di misconoscimento: la tendenza a sviluppare atteggiamenti d'intransigenza morale[107]. Vediamolo brevemente di seguito.

La patologia individuata da Honneth porta l'individuo che ne è vittima a vedere il mondo da un filtro morale, solidificato a tal punto che gli orizzonti morali stessi vengono percepiti dal soggetto come "fonte della [propria] intera autocomprensione"[108]. Il misconoscimento in questione non parte dalle proprie azioni particolari per poi successivamente valutarle universalmente, bensì parte dall'universalizzazione morale per poi definire le proprie volontà particolari. Anche qui si tratta di cadere in un ribaltamento dei mezzi coi fini. Gli scopi e principi delle nostre azioni non vengono appresi da una moralità già costituita cui tendere, perché così si finisce per agire in maniera impersonale e automatizzata. L'effetto estraniante comporta così ad una sorta di misconoscimento personale, che perde la caratura pratica della propria persona all'interno del corpo sociale.

Nei riconoscimenti successivi che abbiamo esposto all'interno del nostro lavoro nella sequenza tripartita honnethiana, mancherebbero, al loro interno, ma solo a prima vista, dei misconoscimenti specifici così come li abbiamo riportati nella *libertà negativa* e nella *libertà morale*. In realtà, nella struttura della ricostruzione normativa di Honneth i misconoscimenti sono via via parte interna dei riconoscimenti e delle istituzioni sociali individuati dall'autore nell'arco del percorso storico che egli svolge in ogni sfera ne *Il diritto della libertà*. Dunque non sono esposti sotto categorie precise, ma sono "semplicemente" dati come condizione stessa dei movimenti sociali.

---

[107] Cfr., A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Cit., p. 146.
[108] *Ibidem*.

A questo punto siamo ora pronti per affrontare le conclusioni in merito al tema del misconoscimento, che è forse l'aspetto più critico di tutta la teoria honnethiana.

2. Il lato oscuro dell'altro.

Barbara Carnevali in una splendida e lucida introduzione ad un raccolta di saggi di Axel Honneth, edita sotto il titolo de *La libertà negli altri* (2017), ricostruisce sinteticamente i due poli maggiormente espressivi del lavoro intellettuale del nostro autore. Da una parte la *Lotta per il riconoscimento* (1992) e dall'altra *Il diritto della libertà* (2011). Nel primo lavoro, di cui ormai abbiamo un'idea chiara delle tesi e degli obiettivi che hanno mosso il nostro autore alla stesura della sua prima opera, l'esperta analista italiana rappresenta con la figura dello psicoterapeuta il disegno strutturale di Honneth in questo testo. I temi della *lotta* e dei *conflitti* sono l'anima delle patologie della società contemporanea. In questi termini la *critica* come strumento è l'arma data al filosofo. Quest'ultimo deve interpretare, nelle dinamiche di interazione *presenti* tra i vari soggetti che si esprimono nelle rispettive sfere di libertà, le pulsioni e i motivi che muovono gli individui a scegliere un data azione o a sospenderla. In *Lotta per il riconoscimento* Honneth è secondo Barbara Carnevali un diagnosta[109] che mette sotto critica la società attraverso gli elementi che la società stessa porta alla sua attenzione. Come lo psicoterapeuta nel dialogo col paziente cerca di portare in superficie l'*origine* dei conflitti dell'individuo, allo stesso modo il critico sociale porta in evidenza con gli strumenti delle scienze sociali le motivazioni sottostanti che animano gli individui tra loro. La critica come vediamo rimane *interna*, senza mai rischiare di risultare *esterna*, ovvero paternalistica o moralizzante come fosse portata dall'alto. Non c'è nessuna ideologia nella critica honnethiana che ponga innanzi al soggetto una strada da perseguire, perché quella stessa strada risulta dal soggetto *già* da sempre intrapresa. Egli è già in cammino. Il rischio da cui si guarda bene Honneth è allora quello di non cadere mai in rappresentazioni di

[109] Cfr., A. Honneth, *La libertà negli altri*, Il mulino, Bologna 2017, p. 16.

modelli *rigidi* e *idealizzanti* che pongano uno scopo esterno alla società. Lo scopo è e *deve* essere interno all'analisi.

Posta in questo modo la critica avrebbe allora l'onere di dover correggere non gli obiettivi sociali, ma far comprendere da dove questi obiettivi traggono origine nella spiegazione trasparente delle trame complesse della società. Detto più semplicemente, la critica deve mostrare che la patologia è una consolidazione abitudinaria di certi atteggiamenti e credenze che mistificano la natura sociale del soggetto e quindi del suo rapporto con sé. Si tratta in un certo senso di portare al soggetto una *consapevolezza* non sempre riscontrabile negli attori sociali, che tendono, forse, a smarrire troppo facilmente il terreno da cui partono a mettere in gioco la loro vita: la pluralità di sé.

Il secondo polo della teoria honnethiana è invece la restaurazione di questa impalcatura critica appena descritta e che Honneth rivede ne *Il diritto della libertà*. Come afferma correttamente Barbara Carnevali, qui il rischio di essere troppo storicistici viene abbandonato da Honneth[110]. Cioè il rischio che l'attività idealizzante del critico che ricostruisce storicamente le tappe fondamentali delle istituzioni porti poi ad una visione esterna della natura dei conflitti viene da Honneth messa come prima condizione della logica ricostruttiva nel testo del 2011. Ciò accade perché il termine di *conflitto* come produzione morale presente in *Lotta per il riconoscimento* lascia ora il posto al concetto della *libertà sociale*. Ciò che è importante ora, non è più la patologia riscontrata, ma l'allargamento costante della *libertà*. Libertà che mai filosoficamente ha avuto una caratura così pratica e concreta, nella misura in cui, come abbiamo visto, secondo Honneth essa c'è solo dove c'è oggettività, cioè dove c'è una riscontrabilità effettiva delle proprie volontà e delle proprie azioni. In poche parole, c'è espressione libera solo quando c'è un'istituzione che la incarna. La differenza tra i due poli honnethiani, cioè tra *Lotta per il riconoscimento* e *Il diritto della libertà*, sta esattamente nella sua idea di critica e di misconoscimento. Ci sono momenti in cui è la *lotta* e lo *scontro* a rappresentare l'evento misconoscitivo capace di riproduzione sociale in nuovi potenziali riconoscimenti, mentre dall'altra parte è la solidificazione di determinati riconoscimenti ad essere motivo di un misconoscimento che tende all'impasse. A proposito di quest'ultima tendenza abbiamo prima esposto le

[110] *Ivi*, p.25.

patologie giuridiche e morali (**1.2**). Eppure il critico non potendo avanzare modelli per superare queste impasse, deve solo mostrare la natura dei medesimi stagnamenti.

Potremmo dunque dire che di forme misconoscitive ce ne siano due in Honneth. Una che guarda allo scontro come un'unica fonte di mobilitazione per risoluzioni future e un'altra che invece vede dei veri e propri irrigidimenti da parte degli attori nelle istituzioni riconoscitive. Come abbiamo detto in conclusione della II Parte del nostro lavoro, con *Il diritto alla libertà* sembra che la sola *realtà* intesa come *presente di azione fecondativa* possa dare una lettura coerente dei movimenti sociali e quindi delle moralità via via incarnate e riconosciute dai soggetti. Ma uno dei problemi centrali della filosofia honnethiana nasce esattamente qui. Ovvero nella concezione divina della società stessa. Il fatto cioè che vi sia un'idea secondo la quale le istituzioni non siano mai complete, ma al tempo stesso siano le uniche capaci di definire il soggetto, comporta che sia sempre l'altro, o l'istituzione, a definire me e la mia libertà. Ciò significa che c'è una tendenza nella filosofia di Honneth che spinge ogni individuo alla conferma dell'altro, in un rischio di omologazione che trova la sua approvazione esattamente nell'altro. E qui nasce il problema del lato oscuro, o del *dark side* come lo definisce Barbara Carnevali. Torniamo cioè al fatto che nell'intersoggettività gli scambi presenti, passati e futuri tra gli individui siano sempre di difficile comprensione, perché di difficile comprensione è il rapporto tra soggetti. Honneth in questo è vittima ancora di un positivismo abbastanza immotivato. Egli infatti nella sua ricostruzione normativa ne *Il diritto della libertà* non può individuare gli scarti e le incomprensioni relazionali tra gli individui. Non è cioè sempre possibile cogliere i momenti in cui l'approvazione dell'altro, oggi sempre più ricercata, metta l'individuo riconosciuto all'interno di una relazione volutamente subordinata. Chi assicura infatti che un riconoscimento non sia una maschera guidata da interessi alieni al principio *trasparente* della reciprocità? Insomma è la nozione positiva di riconoscimento a destare non poche perplessità. Ci si può riconoscere su piani sfalsati senza avere il men che minimo sentore di misconoscimento. La letteratura sartriana in questi termini c'ha insegnato il pericolo angosciante dell'essere rimesso all'altro. Sartre è stato filosofo che più di tutti ha esposto il concetto più negativo e degradante dell'intersoggettività. L'impossibilità secondo il filosofo francese risiede proprio nella costituzione di

un rapporto trasparente tra due o più soggetti. Lo sguardo esistenziale, come forma oggettivante dell'altro, rimette il soggetto che lo subisce in una posizione a tal punto subordinata da perdere la sua *intera* soggettività perché rimessa nella totale disponibilità dell'altro. Per Sarte in un rapporto a due si è o soggetti o oggetti, non è cioè possibile un rapporto reciproco simmetrico sotto il medesimo rispetto, ovvero nello stesso momento: o si ama, o si è amati, o si è soggetto o si è oggetto. Ci sono quindi delle dinamiche di potere, oscure e asimmetriche che soggiacciono silenti in ogni rapporto intersoggettivo e di cui Honneth non fa menzione.

Honneth a tutto questo potrebbe ancora rispondere con la sua teoria del riconoscimento. In quanto sistema aperto, il riconoscimento non è mai un riconoscimento pienamente soddisfatto, allo stesso modo, forse, di quanto i due tipi di misconoscimento che abbiamo delineato siano negativi tout court. Il tema del *residuo* cui abbiamo già fatto riferimento sembra però essere il punto focale in cui si gioca la partita della comprensione di sé e dei rapporti. Ma trattandosi di residuo, di Desiderio, oppure di "potenziali disponibili" non ancora espressi alla maniera di Dewey, questi rimangono di fatto inarticolati e sono visibili in maniera assai torbida dietro i conflitti, i riconoscimenti e le solidificazioni nei rapporti umani. E non basta affidarsi alla certezza dell'evento sociale, l'unico ad avere la forza prima o poi, attraverso le dinamiche di riconoscimento e misconoscimento, di far emergere questo residuo. La schiavitù, l'essere succube in alcuni rapporti o momenti di rapporto intersoggettivo, non possono essere così brevemente affrontati da Honneth senza alcuna problematizzazione in merito.

In Honneth non c'è quindi un'analisi attenta che tratti tutte quelle esperienze che guidano l'azione di un soggetto a farsi riconoscere, e che per questo stesso motivo "semplicemente" si rimette all'altro. Honneth perde di vista la complessità e l'*oscurità* dietro gli individui nel loro riconoscimento, forse accecato dalla *necessità* sociale di questa stessa azione. Il corpo sociale così incarnato, come forma divina capace di restituire *lui* solo l'intera gamma di rapporti con se stesso all'individuo, non dice però tutto sulla loro presunta positività.

2.1. *Conclusioni.*

Arrivati alla fine del nostro percorso e dopo aver mosso qualche breve riflessione critica in merito al cospicuo e quanto mai prezioso lavoro di Honneth sulla società contemporanea, vogliamo ora richiamare qui alcuni meriti, per noi principali, dell'ultimo esponente della Scuola di Francoforte.

Honneth ha senza dubbio riportato la *questione sociale* a primeggiare come argomento in una collettività atomizzata e sempre più globalizzata nell'interesse esclusivo dei singoli appartenenti. Abbiamo visto anche quali siano i rischi di una cristallizzazione di questo tipo cui va incontro ogni individuo riconosciuto dal corpo sociale, ma abbiamo anche compreso prima di tutto quanto ogni persona debba la costituzione di se stessa alla pluralità di valori condivisi che l'hanno anticipata. La lezione di Axel Honneth ci insegna che non siamo individui che apprendono nella società a vivere in relazione, bensì che siamo costitutivamente *una relazione* che impara grazie ad essa a percepirsi come individui separati. In un tempo in cui la grande corsa alla globalizzazione neo-liberista spinge ogni individuo a cogliersi come solitario e unico responsabile della propria attività realizzativa, Honneth ha la forza di restituire all'individuo una visone di sé più allargata, maggiormente partecipata e più responsabile. Il riconoscimento, in ultima analisi, sembra rimanere il contenuto più umano in cui continuare a formalizzare le nostre complesse ed evolutive identità personali nella storia.

Più nello specifico Honneth ha anche il merito di aver riabilitato i caratteri economici e politici ri-mettendo l'individuo democratico in primissima posizione su questioni che si stanno invece sempre più sganciando da esso. La ricostruzione honnethiana ha in questi termini la forza di spingere l'individuo a riprendersi il proprio spazio collettivo, il quale è forse la più grande perdita che ha perso in termini di diritti sociali negli ultimi trent'anni. Le domande sul futuro restano al tempo di oggi un'incognita. La trasformazione e riproduzione sociale si muovono su fronti transnazionali sempre più ampi. Pare però che l'ultimo imperativo morale che Honneth ci lascia sia quello di una consapevolezza più matura della propria posizione sociale e solidale. Il neo-capitalismo finanziario continua a promuovere il suo *ethos* che mira sempre più al consolidamento del cosiddetto modello del pensiero unico. La categoria ideologica che infatti oggi rimane più forte è quella di progresso. Aver portato tale progresso su base

dell'autoaffermazione personale ha così progressivamente sgretolato l'aspetto costitutivamente sociale dell'individuo giuridico-democratico del XX secolo.

Le sfide in questi termini saranno allora quelle di comprendere come e dove aggiornare le democrazie statali dell'Europa, oggi sempre più in crisi soprattutto a causa del globalismo che le vuole unite sul piano economico-finanziaro del debito statale, ma che sono ancora divise in nuclei sociali sempre più numerosi, misconosciuti e sfilacciati sul piano relazionale.

Bibliografia.

T. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 2001.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma 2012.

Aristotele, *Politica*, BUR, Milano 2002.

Maurice Blanchot, *L'amicizia*, Marietti, Bologna 2011.

L. Cortella, *Autocritica del moderno*, il Poligrafo, Padova 2002.

L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, Libreria editrice cafoscarina, Venezia 2011.

G. Flaubert, *Madame Bovar*y, Einaudi, Torino 2005.

L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, Cortina raffaello, Milano 2017.

N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?,* Meltemi, Roma 2007.

G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"*, Bompiani, Milano 2005.

Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2011.

T. Hobbes, *Il leviatano, Edizioni Laterza*, Roma-Bari 2010.

A. Honneth, *Reificazione*, Biblioteca Meltemi, Roma 2007.

A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Codice edizioni, Torino 2015

A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002

A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, Mimesis, Milano 2011.

A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo*, Rubbettino, Messina, 1993.

A. Honneth, *L'idea di socialismo*, Feltrinelli, Milano 2016.

A. Honneth, *La libertà negli altri*, Il mulino, Bologna 2017.

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.

G.H. Mead, *Mente sé e società*, Giunti, Milano 2010.

E. Piromalli, *Axel Honneth giustizia sociale come riconoscimento*.

Platone, *Simposio*, Bompiani, Milano 2000.

M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 2014.

J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2008

J.P. Sartre, *Le mosche Porta chiusa*, Bompiani, Milano 2014.

J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1996.

D.W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma 1965.