

# IMPERO E CATALASSI

di ELIA PUPIL

*"Intendo con reificazione un processo sociale ed umano che coinvolge la persona e si concretizza in essa viziando la sua umanità relazionale. La persona reificante è colei che, riducendo il mondo esterno a cosa, dimentica l'umanità che lo vivifica e che vivifica il suo stesso mondo interiore. Tuttavia, la persona reificante è una persona reificata anche in un altro senso; bisogna comprendere la natura del processo sociale che minaccia l'integrità della persona reificandola e definisce le condizioni per renderla a sua volta reificante. [...] Come premia a dismisura chi vi si conforma". (1)*

Cantava Guccini del *"benedetto, assurdo bel paese"* colpito da ciò che ha fatto *"del qualunque un'arte"*, ciò che riesce con un gioco di prestigio a dimostrare che le apparenze non hanno una realtà che le causa, che ogni realtà è slegata dall'altra in un proprio microcosmo, che ogni atteggiamento fine a qualcosa deve essere puramente spontaneo slegato da alcuna dinamica. L'inibizione che porta il singolo a esser cieco di fronte alla realtà totale porta a definire realtà vincolate dall'affermazione di determinati rapporti di potere come puri fenomeni indipendenti tra loro, vedasi la "liberale" legge Fiano, un tentativo di antifascismo *"sui generis"* causa di inaspettate ripercussioni sulla realtà politica antitetica alla stessa galassia del neofascismo (atteggiamento frutto uno strano spirito di proporzionalità incarnato da personaggi tanto iconici quanto volgari), o la proposta di legge del Senatore Ichino, colui che, facendosi difensore strenuo dell'istanza di Fiano, si dimostra alla pari di coloro che vorrebbe ostacolare, tuonando contro la *"dittatura della minoranza"* data dal diritto allo sciopero.

Perciò in questo *"benedetto, assurdo bel paese"* la contraddizione è di casa quanto la pizza, il caffè ed il mandolino, quanto un antifascismo strumentale e le pericolose tendenze al ripristino di una 563/1926 sul diritto di sciopero, quanto l'esigere l'abolizione della legge Merlin sulla prostituzione per ampliare le possibilità di guadagno per la *"forza lavoro"* femminile, sfruttando queste come scappatoie da una situazione economica precaria e tacere su voci come *"parità salariale dei sessi"* o dissimulare egregiamente l'articolo III della Costituzione italiana per cui *"È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana"*. Ciò che sembra tragicamente ironico spesso non lo è, ciò che sembra banale spesso ha come essenza una fitta trama di fattori, una nuova definizione di potere ed uno schema fin troppo ben organizzato e radicato nell'agire dell'uomo moderno, manifestandosi come una pericolosa evoluzione che va da un condizionamento coercitivo ad uno mentale, dalla tendenza ad un dominio personale ad uno impersonale. In quest'ordine di idee si erge la domanda riferita a questi fenomeni dai quali, spesso, gli stessi padri e gli studiosi del concetto di tolleranza nel liberalismo come Locke, Voltaire o Popper sembrano esser

relegati ad un passato da dimenticare, si erge un solo e profondo termine imperversante nella storia del genere umano: *se non siamo noi a farlo, chi è o cos'è che ci domina?*

Una legge politicamente corretta per l'opinione pubblica può determinare invece una definitiva lotta per la soggettivizzazione la cui dinamica ha come causa prima un sistema di rapporti in perenne conflitto tra padrone e schiavo: la determinazione della continua evoluzione del sistema capitalistico porta un nuovo ordine, l'ordine di un sistema autoriproduttivo in perenne crisi caratterizzato dalla "gabbia" weberiana scaturita dalla forza sociale che esprime il suo contenuto rivoluzionario ponendo fine all'era moderna per quella contemporanea e sulla quale ora si erge dominatore il proprio prodotto, dalla quale forza dominatrice non è immune nemmeno la forza sociale antagonista alla prima, anch'essa ormai inquadrata nell'ottica del capitale. La tendenza alla definizione di Von Hayek di catallassi tipica dell'ordoliberalismo, ovvero la tendenza alla definizione della sfera del potere intrinseca nel mercato, definisce un cosmo per il quale il filosofo ed economista austriaco prevede un ordine di rapporti biopolitici determinato, dato dal continuo atteggiamento di conservazione sistemica.

Axel Honneth è il massimo esponente della quarta generazione della Scuola di Francoforte e, pur avendo forti influenze da parte di Lukács e Habermas, fu l'artefice del "*grande strappo*" col passato: nella sua teoria si riversano le teorie del potere precedenti, delineando una nuova descrizione dell'organizzazione del potere, con al centro proprio la teoria della reificazione.

Egli muove la prima critica ad Habermas, dopo aver cercato per anni di integrare ed ampliare la sua teoria dell'Agire Comunicativo, seguendo per certi versi l'assunto principale di un altro filosofo, il francese Rancière che identifica l'errore di Habermas nel suo formalismo astratto, per cui il filosofo tedesco parte dalla ricostruzione di presupposti in una situazione ideale. Rancière al contrario (sotto pur il velato effetto della genealogia dei connazionali Deleuze e Foucault) definisce il movente originario del conflitto sociale come dato dal desiderio di emancipazione, inteso come "*lotta per il riconoscimento della capacità di prendere parte al dissenso.*" Egli però fa l'errore di individuare nella logica della "*polizia*" l'innescò gerarchico che divide la comunità tra chi ha il diritto di partecipare alla vita politica e chi ne è ostracizzato, legittimando la pratica della democrazia solo nel disaccordo dato da questi gruppi sociali esclusi dai principi normativi (strutturati sull'accordo delle parti "competenti" alla partecipazione): questo disaccordo da cui unicamente può nascere la lotta permanente tesa all'universalità della democrazia, definisce la vera "*politica*" come ciò che, provocato da "*la parte dei senza parte*" mette in discussione l'ordine di "*polizia*". Honneth critica aspramente questa riduzione dell'identità dell'intesa politica nel solo "*universalismo escludente*" che porterebbe la concezione di ordine sociale a pura "*polizia*" (un effetto di meccanismi organizzativi, gerarchici e disciplinanti): le pratiche e le istituzioni contemporanee non sono solo l'effetto di questa logica, bensì si strutturano su un processo più profondo della mera lotta all'emancipazione, ovvero su un fragile principio di riconoscimento che rimanda a sua volta alla creazione di un sistema morale di aspettative normative, le stesse aspettative date dai deficit stessi nelle norme determinate anteriormente (i principi di riconoscimento già istituzionalizzati) e le asimmetrie di potere. Lo scacco ad Habermas viene dato proprio sulla mancata coerenza di quest'ultimo alla sua seconda posizione che rimetteva al centro i conflitti di classe

come distorsione della comunicazione, il quale poteva ben formulare una teoria simile a quella di Honneth ma era troppo legato alle diverse formulazioni sulla tecnocrazia di Adorno ed Horkheimer.

*“A partire da una rinnovata analisi storica della prassi sociale che rifiuta la disgiunzione tra sistema e mondo vitale per appoggiare lo sviluppo delle società sulle dinamiche conflittuali [...], la tesi di Honneth sulla reificazione affronta lo stesso problema di Habermas cercando una soluzione alternativa”. (2)*

Non a caso Honneth nel suo primo saggio sul potere critica Habermas per aver considerato i processi di razionalizzazione in modo ipersoggettivo (offrendo il concetto di sistema sociale ad un soggetto collettivo che risolve i problemi posti con processi ipersoggettivi) tale da determinare una fuorviante immagine di un soggetto unitario del genere umano, in cui l'estremo astrattismo del terzo Habermas tende a bypassare la norma che vede i processi sociali d'apprendimento imputabili ai vari gruppi sociali nell'elaborazione comunicativa di esperienze di gruppo.

La grandezza di Honneth ai fini di questo lungo e sistematico lavoro d'analisi sociale sta nell'aver criticato l'eccesso di formalità e astrattismo in Habermas con una rivalutazione dell'importanza dei corpi e con la reintroduzione del fattore storico: infatti egli, nel valutare il passaggio dalle società pre moderne a quelle moderne, si trova nel bel mezzo di due teorie, la prima assertrice del primato della lotta tra gruppi sociali – dove i fattori istituzionali-normativi sono definiti come neutri e creati in ultima istanza dal gruppo dominante –, la seconda invece sostenitrice di un progresso normativo costante nel mondo umano di associarsi – il che porta però all'appiattimento della definizione di lotte tra gruppi sociali e del dominio dell'evoluzione sulla storia. Per Honneth invece c'è *“storia senza evoluzione”* poiché l'uomo è travagliato da un susseguirsi di nuove forme di dominio per le quali Honneth sembra ridefinire l'importanza della validità delle teorie passate (vedasi Adorno o Foucault), ma comprende che è necessario determinarne una nuova.

Tanto la coscienza calcolante di Lukács quanto la coscienza frammentata di Habermas si relazionano al *“Lebenswelt”* cristallizzandosi o frammentandosi in un atteggiamento meramente osservativo. Per evitare fraintendimenti, è giusto esplicitare il significato di *“atteggiamento osservativo”* come atteggiamento costituito da una realtà fisica (detta altresì osservazione naturale, ossia riconducibile all'apparato visivo e spontaneamente determinabile) e da un'osservazione provocata, un aspetto più profondo nel quale si determina un'analisi metodica e progettata di un oggetto.

*“Come visto, la soluzione di Lukács, poi rifiutata dallo stesso nella sua Prefazione a Storia e Coscienza di classe, è stata quella di identificare l'atteggiamento meramente osservativo ed oggettivante alla reificazione: dove c'è calcolo c'è reificazione. Habermas ha cercato di ovviare a questo errore mostrando, attraverso la distinzione della realtà in sistema e mondo vitale, come l'atteggiamento osservativo non sia in sé reificante, abbia una sua legittimità in specifici sottosistemi, e vada addomesticato nel momento in cui pretende di colonizzare l'atteggiamento partecipativo richiesto dal discorso. Honneth tenta una via teorica diversa”. (3)*

La lunga riflessione di Lukács sulla teoria della reificazione si fonda su tre pilastri fondamentali per Honneth: l'equivalenza tra processi di spersonalizzazione delle relazioni sociali e i processi di reificazione, la necessaria unità tra le diverse dimensioni della reificazione e l'eziologia sociale (la causa della dinamica

sociale) saldamente ancorata ad un rigido determinismo di matrice materialista. L'analisi di Lukács, che vede nel modo di produzione capitalistico una natura umana malata, è caratterizzata per Honneth da un determinato giudizio per cui la reificazione è una sindrome generalizzata e permanente orientata prevalentemente a definire un'identità tra reificazione ed economia, inquadrando il puro fenomeno dell'oggettivazione. Honneth porta all'elaborazione di una teoria della reificazione che risulti globale, inquadrando i diversi processi di reificazione in uno sguardo sistematico complessivo, e in grado di analizzare statuto e cause delle diverse forme in cui si manifestano i processi di reificazione.

*“Anziché scorgere, con Lukács, il pericolo della reificazione ovunque venga abbandonata la disposizione al riconoscimento, ci conviene impostare la nostra ricerca in base ad un punto di vista superiore, cioè quello del rapporto tra i due atteggiamenti. A questo più alto livello dove abbiamo a che fare con le modalità del rapporto, si possono distinguere due poli che sostituiscono l'opposizione a cui aveva operato Lukács: alle forme di conoscenza sensibili al riconoscimento si oppongono altre forme di conoscenza nelle quali si è perduta qualsiasi traccia della loro origine nel precedente riconoscimento.”* (4)

Perciò si distinguono due modalità nelle quali questi due tipi di atteggiamenti (impegno o neutralità) si rapportano l'uno all'altro secondo un rapporto di reciproca trasparenza o inaccessibilità

*“Nel primo caso (reciproca trasparenza) la conoscenza, ovvero l'osservazione distaccata, avviene nella piena consapevolezza della sua dipendenza dal suo precedente riconoscimento; nel secondo caso (reciproca inaccessibilità), invece, respinge questa dipendenza e si illude di essere autonoma da qualsiasi presupposto non-epistemico.”* (5)

Quest'ultimo caso, chiamato *“oblio del riconoscimento”*, è caratterizzato dal respingimento della dipendenza dal proprio precedente riconoscimento portando per Honneth ad una vera e propria alienazione delle fondamenta ontologiche sociali: egli non tenta di saldare l'atteggiamento osservativo come fa Habermas ponendolo all'interno di realtà sistematiche organizzate normativamente (ovvero circoscrivendolo al diritto), bensì riconduce l'osservazione alle sue fondamenta ontologiche. Difatti, l'influenza del background teorico-culturale posseduto dall'osservatore (a priori dell'osservazione stessa) nel caso di alienazione viene determinata come disancorata da qualsiasi osservazione distaccata (che gradualmente diviene autonoma dai presupposti di background, dando l'apparenza di una natura osservativa neutra): la perdita di consapevolezza che investe le dimensioni oggettive (la natura), soggettive ed intersoggettive collegate tra loro seppur autonome, si manifesta secondo due diversi ma compenetranti fattori, l'uno esterno e l'altro interno, ovvero da *“l'autonomizzarsi di uno scopo particolare rispetto al contesto dal quale ha tratto origine”* (6) oppure da *“una serie di schemi di pensiero che influenzano la nostra prassi, portando a un'interpretazione selettiva dei fatti sociali”* (7).

*“Egli propone una teoria del riconoscimento in cui la stessa assunzione della prospettiva di un tu viene sostenuta da una relazione carica emotivamente, che costituisce originariamente l'identità umana e le condizioni di possibilità del suo atteggiarsi a livello osservativo.”* (8)

In definitiva l'oblio del riconoscimento

*"è il processo attraverso il quale nel nostro sapere di altre persone e nella loro conoscenza perdiamo la consapevolezza di quanto l'uno e l'altra siano debitori di una precedente disposizione alla partecipazione coinvolta e al riconoscimento. [...] Rispetto ad altre persone, «reificazione» significa dimenticare il loro precedente riconoscimento, mentre rispetto al mondo oggettivo «reificazione» significa perdere di vista la molteplicità dei possibili significati attribuitigli appunto dalle persone precedentemente riconosciute". (9)*

Il processo soggettivo invece determina un'autoreificazione che si manifesta a partire dal modello di persona che si relaziona a se stessa dimenticando la propria sfera emotiva e consegnando la verità su di sé ad un atteggiamento osservativo cognitivista (*"pratiche legate all'utilizzo di Internet come strumento di ricerca del partner"* (10) ) e ad un atteggiamento produttivo costruttivista (dispositivi istituzionali linguistici e non che costringono gli individui a far credere di provare determinati sentimenti), cadendo in un mondo di disillusione e pseudoconcretezza.

*"I soggetti cominciano a dimenticare che è importante articolare i propri sentimenti e i propri desideri e appropriarsi di essi. In questo senso la reificazione della propria persona, non diversamente dalla reificazione di altre persone, è il risultato di una diminuita attenzione per la priorità del riconoscimento. Così come nel primo caso perdiamo di vista il fatto che abbiamo già sempre riconosciuto gli altri, anche nel secondo caso tendiamo a dimenticare che ci siamo già sempre riconosciuti, poiché solo così possiamo accedere alla nostra situazione emotiva". (11)*

Le pratiche reificanti portano quindi alla negazione del riconoscimento, ovvero alla rimozione di quella forma originaria di relazione emotivamente carica (*"cura"* in Heidegger, *"coinvolgimento pratico"* in Dewey, *"prassi impegnata"* in Lukács, *"imitazione"* in Adorno) che si pone alla base di ogni nostra conoscenza della realtà. La partecipazione relazionale ed emotiva al mondo esteriore ed interiore è il fondamento sociale sul quale si costituisce l'identità umana, per cui l'osservazione rappresenta un atteggiamento legittimo nel caso in cui non venga isolata in sottosistemi che sono comunque indispensabili alla vita: è legittima se si sviluppa in pratiche umane e sociali il cui sviluppo non finisce per impedire di riconoscere il loro fondamento partecipativo.

*"La coscienza reificata non è né falsa e calcolante né frammentaria ma svuotata emotivamente e, pertanto, disposta a dimenticare il riconoscimento. Tali pratiche umane e sociali che impediscono il riconoscimento sono meccanismi non intenzionali: pratiche istituzionalizzate in forza delle quali gli scopi dell'osservazione tendono ad autonomizzarsi" o "schemi di pensiero socialmente efficaci, che provocano la negazione del riconoscimento precedente". (12)*

La genialità di Honneth sta inoltre nell'identificare l'essenza stessa dell'economia non come puro ente sistemico, bensì come filiazione dell'integrazione sociale dovuta allo strumento del riconoscimento, definendo nuove forme di reificazione prodotte dal capitalismo che non colonizzano dall'esterno la vita ma penetrano al suo interno passando attraverso processi ideologici di riconoscimento; il lavoratore non è affascinato dal denaro ma dal messaggio simbolico in esso, la possibilità di autorealizzarsi svendendo la propria complessità emozionale ad un surrogato, la falsa promessa dell'*"american dream"*.

*"La pressione esercitata in tal modo su impiegati e operai assume così una forma estremamente paradossale: se*

vogliono preservare le loro chance di occupazione future, debbono organizzare fittiziamente le proprie biografie professionali in base al modello dell'autorealizzazione, anche se in verità desiderano preservare soltanto la loro sicurezza economica e sociale. Non è di certo soltanto a causa di un abbaglio che nel suddetto processo è riscontrabile la tendenza a trasformare la crescente pretesa all'autorealizzazione in una forza produttiva dell'economia capitalistica. La propensione dei soggetti ad interpretare in misura sempre maggiore la propria vita come una scoperta sperimentale della propria identità non serve soltanto quale fondamento per legittimare una serie di processi economici di ristrutturazioni aziendali che mirano complessivamente a deregolare i settori della produzione e dei servizi; oggi, piuttosto, il nuovo individualismo viene sfruttato direttamente come un fattore produttivo, nel senso che facendo appello ai bisogni apparentemente cambiati dei lavoratori si richiede loro più impegno, più flessibilità e più iniziativa personale di quanto non si facesse al tempo del capitalismo regolato dallo Stato sociale. [...] L'individualismo dell'autorealizzazione affermatosi gradualmente nel corso dell'ultimo mezzo secolo è stato nel frattempo talmente strumentalizzato, standardizzato e reso fittizio da essersi rovesciato in un sistema di richieste, emotivamente sempre più gelide, sotto la cui pressione i soggetti, ai nostri giorni, sembrano soffrire piuttosto che prosperare". (13)

È davvero importante il contributo critico dato da Paul Ricoeur alla teoria di Honneth nell'ultimo libro che ci ha lasciato il filosofo francese dei "tre maestri del sospetto": quest'opera s'intitola *Parcours de la reconnaissance, Percorsi del riconoscimento*.

Egli invita il lettore a percorrere un vero e proprio cammino ermeneutico fondato sull'analisi del termine "riconoscimento", avendo tra le mani due buoni dizionari della lingua francese del secolo XIX, il *Littré* ed il *Grand Robert*, ai quali Ricoeur fa riferimento per prendere atto del registro di accezioni della voce presa in esame, talmente diverse tra loro da porsi la domanda se esiste un *fil rouge* che le possa legare: questo può essere solo un "percorso" concettuale.

"Il linguaggio quotidiano esibisce una vasta diversità di usi del termine "riconoscimento", che vanno dalla semplice identificazione di un oggetto ("lo riconosco"), passando per i significati usati generalmente nella discussione filosofica sull'argomento, sia nella forma attiva che in quella passiva, sino ad arrivare ad un uso che, in francese come certamente anche in italiano o in spagnolo, attribuisce al verbo "riconoscere" il significato di "ringraziare". (14)

Questo percorso è stato trattato pure dallo stesso Honneth che, nel passaggio dalla forma attiva (riconoscere) alla forma passiva (esser riconosciuto) vede forme di rivendicazione del riconoscimento attraverso il "chiarimento delle esperienze di disdegno" (15), alle quali esperienze di "lotta" però Ricoeur aggiunge il paradigma di "esperienza di riconoscimento pacifico" (16).

"A partire dalla discussione incentrata sull'idea stessa di lotta, nella sua provenienza da Hegel, si porterà avanti il tentativo di completare una problematica della lotta cercando di richiamarci alle esperienze di pace grazie con le quali il riconoscimento può, se non portare a compimento il suo percorso, per lo meno lasciare intravedere la sconfitta del diniego di riconoscimento". (17)

Lo stesso Honneth in alcuni punti delle sue opere trasuda lievemente di qualche prospettiva più positiva del concetto di lotta (forse per l'istinto di non eliminare a priori la totalità del concetto habermasiano di intesa), ma non lo vuol dare a vedere: Ricoeur parte dalle stesse aperture del concetto di "lotta" per identificare in Honneth una contraddizione che può ben inficiare l'importanza della contigenza umana nel

francofortese. Per Ricoeur la funzione hegeliana dello stato sottoforma di *ethos* politicamente organizzato, sintesi di diritto e morale che chiude il cerchio del riconoscimento e della libertà, non è più contemplabile; dalla mancata funzione statutale si delinea una realtà in lotta permanente come una successione interminabile di momenti, una "cattiva infinitezza" che marca con l'insoddisfazione permanente gli agenti sociali soggetti di queste lotte, in una continua autovittimizzazione che ridefinisce il concetto hegeliano di "coscienza infelice".

*"Per scongiurare questo malessere, ciò di cui abbiamo bisogno è di poter fare appello "all'esperienza effettiva... di situazioni di pace, ossia, a forme concrete di mutuo riconoscimento, vissute in maniera pacifica ed in senso affermativo. Ma voglio dichiarare cosa mi aspetto e cosa non mi aspetto da questo abbinamento. Le esperienze di riconoscimento pacifico non sarebbero in grado di costituire la risoluzione delle perplessità suscitate dal concetto stesso di lotta, e meno ancora di costituire la risoluzione dei conflitti in questione. La certezza che accompagna gli stati di pace offre piuttosto una conferma al fatto che la motivazione morale delle lotte per il riconoscimento non è illusoria. Ed è questo il motivo per il quale non può trattarsi che di tregue, di chiarimenti, di "schiarite" verrebbe da dire, dove il senso dell'azione esce dalle brume del dubbio con il marchio dell'azione che conviene." (18)*

Questo particolare atteggiamento, ricavato dall'unione della definizione di *àgape* greca (nella tritica *philia-eros-àgape*) e degli studi antropologici (fatti principalmente da Claude Lévi-Strauss) sul meccanismo simbolico del dono (donare-ricevere-ricambiare) nella struttura delle relazioni sociali della civiltà, determina il concetto di "mutualità", realtà asimmetrica e generosa strutturata sulla pace e complementare al concetto di "reciprocità", fondato sul concetto di lotta, rivendicativo ed egualitarista.

Nemmeno il riconoscimento complementare agli "stati di lotta" sottoforma degli "*états de paix*" però formano un Ricoeur esonerato da errori, la contraddizione tra reciprocità e mutualità, tra uguaglianza e libertà generosa

*"L'obiezione che Ricoeur sostiene contro il modello della reciprocità potrebbe anche rivolgersi contro di lui, mostrando paradossalmente perché il principio dell'uguaglianza sia così importante e così persistente nei confronti del riconoscimento. Se Ricoeur ci avverte, con prudenza e con ragione, che l'etica della gratitudine non è altro che un invito ad osservare il senso positivo della lotta, faremmo bene ad impiegare la stessa prudenza e la stessa ragione nell'impedire che codesta etica possa danneggiare la libertà delle persone che la praticano e che esigono riconoscimento". (19)*

L'inconsistenza del fine del riconoscimento reciproco, desunta da alcuni passaggi dell'opera di Ricoeur, non è però sostenibile, poichè non è un problema sussistente in Honneth; egli, respingendo la proposta politica di Hegel, rafforza l'importanza del riconoscimento sottoforma dell'uguaglianza normativa ed assieme a ciò segue una prospettiva normativa riguardo le determinazioni hegeliane della libertà, rispetto a cui prospettiva la lotta ha un senso.

In definitiva si dimostra la versatilità del pensiero di Honneth non solo dalla possibilità d'esser completato dall'atteggiamento mutualistico senza inficiare lo scheletro essenziale della tesi ma pure dalla possibilità di trovare un modo ulteriore e diverso di resistenza alla reificazione, questa volta antitetica alla parzialità

dell'ultimo Habermas, a cui rimprovererà sempre d'aver annientato l'elemento fertile del marxismo, rinunciando ad ogni approccio critico verso l'elemento economico il concetto di autogestione.

Nel dibattito filosofico consistente nella lotta delle concezioni di giustizia e libertà tra teorie di derivazione kantiana e le teorie di idealiste, le prime, afferma Honneth, propongono principi e ideali elaborati in via puramente intellettuale dal teorico, svincolati dalla situazione concreta, le seconde partono giustamente da un'analisi delle forme sociali, ma piegandole ai concetti di di razionalità e di necessità.

Honneth riparte da una terza via ispirata all'hegeliana filosofia *del diritto*, per cui nelle società in cui viviamo vi sono già idee di giustizia vigenti nella quotidianità, epurate tanto dalla concezione elitaria kantiana delle norme create dall'alto secondo la concezione del dover essere quanto dalla concezione hegeliana che afferma di identificare il reale col razionale, e quindi giustifica ogni ingiustizia.

I principi che devono definire l'identità della giustizia nella società non possono essere calati dall'alto, bensì elaborati in libertà dagli stessi soggetti del moto sociale.

*"L'idea fondamentale alla base di tutte le elaborazioni normative che nella storia della modernità sono state prodotte dai soggetti stessi, afferma Honneth, è la libertà: libertà dagli impedimenti arbitrari alla propria azione, libertà di essere autonomi decisori del proprio agire morale al di là di ogni autorità autoproclamata, libertà di creare insieme una società più giusta e soddisfacente. Ecco, per l'appunto, il diritto della libertà". (20)*

Ma questo principio, quello di libertà, che accomuna le lotte degli uomini nei secoli, non è un unicum, bensì è tripartito in tre sottoprincipi: libertà negativa, libertà riflessiva e libertà sociale.

La prima deriva dalle lotte dell'Illuminismo contro le tendenze ad uniformare e totalizzare i comportamenti dei singoli attuate dallo stato e dalle leggi positive al fine della ricerca di un'etica libertaria che, con le leggi liberali, pone le differenze tra uno stato autoritario e uno relativamente libero. A questa libertà individualistica, autodifensiva, viene accoppiata la libertà morale (che trova le sue radici principalmente in Spinoza e Kant) per la quale ad ogni persona va attribuita un'eguale dignità in quanto soggetto autonomo che deve far valere, alla pari dei suoi simili, il suo parere e la libertà di autodeterminarsi. Queste però, per essere realmente applicate, necessitano di una terza libertà, chiamata libertà sociale o eticità, per la quale la libertà sociale si identifica con la creazione di espressioni istituzionali finalizzate all'ampliamento ulteriore ed alla difesa delle stesse libertà.

Questa è suddivisa a sua volta in tre mondi in cui si manifesta la libertà sociale: le relazioni affettive, la sfera del mercato, e lo Stato democratico.

Le prime sono caratterizzate da una relazione in cui il principio di riconoscimento esprime la vicendevole necessità d'un essere umano per l'altro la cui reciprocità è completata dalla mutualità di Ricoeur, in cui il bene dell'uno è anche il bene dell'altro, pertanto questo tipo di libertà sociale va portata ai livelli più alti di giustizia, come si sta facendo in questi ultimi due secoli con la ridefinizione dell'importanza dei membri della famiglia o con il cambiamento dei metodi educativi; relazioni affettive comunque percorse dalle ambivalenze che da sempre caratterizzano i rapporti affettivi umani.

La sfera del mercato è identificata invece come il luogo ove mediante le proprie azioni vengono realizzate

le proprie finalità e quelle dell'interlocutore all'interno di un contesto normativo. In questo senso il percorso d'evoluzione del mercato ha determinato la libertà di questa sfera per mezzo delle grandi conquiste emancipative (diritti sul lavoro, welfare ecc), impulso che oggi tuttavia si trova spento, annullato. Quest'atteggiamento determina per Honneth un profilo di controllo che riduce le tutele a favore di una sempre più becera deregolamentazione definita da una tendenza ad una forte mentalità individualistica (in senso all'atteggiamento dell'oblio al riconoscimento), data dal separarsi e autonomizzarsi di un determinato scopo rispetto al contesto che ha definito un determinato background culturale. L'errore di Honneth sta nell'identificare una lotta collettiva contro questa tendenza come una prospettiva quasi illusoria: il rischio di quest'affermazione sta nel fatto di interpretare questa sfera come ormai realmente autonoma da qualunque agente sociale, caratterizzata dalla perdita delle sue connotazioni normative. Infatti quest'interpretazione, forzata ma non troppo, porta all'eliminazione del mercato dalla sfera della libertà sociale (oltre alla contraddizione rispetto alla precedente critica di Honneth ad Habermas sull'autogestione), e perciò nega qualsiasi possibilità di portare all'eticità tale sfera, cosa non concepibile.

La terza sfera, quella dello stato democratico è andata incontro, nei secoli, a una notevole evoluzione normativa, con l'estensione progressiva dei diritti politici, la maggiore informazione e coinvolgimento dei cittadini nelle vicende della politica. Honneth rivela l'attuale problema della sfera pubblica nell'uso ideologico dei dispositivi dato dalla tendenza all'oblio, come

*"La costruzione mediatica della realtà, la spettacolarizzazione di temi scelti non in base a considerazioni normative ma alla loro capacità di impatto sull'audience, la collusione dei media con poteri politici ed economici, l'uso strumentale dell'informazione, la carenza di approfondimento e la sottrazione di spazi alle voci critiche." (21)*

Viene posto inoltre il problema della sfiducia risultante dalla percezione che le decisioni prese nelle sfere della politica formalmente istituzionalizzate si orientino a garantire gli interessi e la difesa di della sfera economica e degli agenti operanti.

La teoria della libertà sociale viene però attaccata da una vecchia conoscenza di Honneth, dalla quale aveva mutuato e modificato il concetto di conflitto: Rancière. Quest'autore infatti, continuando con la teoria sopra esplicata dell'"*universalismo escludente*", identifica la democrazia come realtà costruita sull'assenza di ogni elemento teleologico (ovvero una realtà che non concepisce l'esistenza della finalità non solo nella comune attività volontaria indirizzata alla realizzazione di uno scopo, ma anche nelle sue azioni involontarie e inconsapevoli), al contrario di Honneth per il quale la posta in gioco consiste in una "*grammatica della morale*" che delinea l'emancipazione etica dei soggetti, ossia la conquista delle condizioni affinché sia possibile realizzarsi pienamente in una vita libera, autorealizzazione che Honneth battezza con lo stesso nome di libertà sociale.

*"È per conquistare un buon rapporto con se stessi, per essere veramente liberi, realizzati e felici, che i soggetti si uniscono in un «noi collettivo» e – come lavoratori, come donne, come gay, come cittadini - lottano nello spazio pubblico affinché siano rispettate e riconosciute dimensioni negate della loro identità e il significato che queste*

*dimensioni hanno per tutta la società". (22)*

Al contrario il filosofo francese pone in primo luogo l'emancipazione politica determinata dalla rottura dei dispositivi d'esclusione, rimproverando ad Honneth di considerare l'autorealizzazione dei soggetti (la loro integrità etica) la prima causa delle lotte per il riconoscimento, il che porta ad un'idea teleologica di azione dei soggetti e di rapporti tra soggetti, che per Rancière porterebbe inevitabilmente a pericolose conseguenze armonicistiche sul piano politico, come negazione *de facto* del conflitto su cui è fondata la stessa teoria di Honneth e del pluralismo etico, e rendendo Honneth un pensatore astratto.

Infatti per Rancière le lotte politiche di coloro che fanno parte "*della parte senza parte*" sono contrassegnate da un pluralismo etico che deve portare l'agente alla pura soggettivazione democratica in seno alla *disidentificazione* del soggetto dall'ordine posto dai dispositivi di controllo, per cui la tendenza che si crea è l'antitesi dell'intesa intersoggettiva fondata sulle realtà normative, contro le quali i soggetti si rendono indipendenti dalle costrizioni interne all'ordine politico dato e determinano una democrazia egualitaria che non si correla però ad alcun modello assunto come *telos*, poichè questo modello è già operante nel presente nella lotta contro gli effetti dei dispositivi (come la privatizzazione intellettuale) per cui il filosofo francese rifiuta ogni soluzione teleologica o fondante sul naturale progresso morale nella storia. Rancière afferma che il pensiero critico deve incentrarsi sulla costruzione della democrazia egualitaria appoggiando i movimenti sociali (valutando la loro capacità di produrre conflitto politico), definiti mediante pratiche di democrazia "dal basso" e permanentemente critici nei confronti dell'assetto normativo, istituzionalizzato o meno, per mezzo di rivolte democratiche della "*parte dei senza parte*" facenti parte d'una "*discontinuità rivoluzionaria*".

Honneth non lascia passare molto tempo per la sua risposta, in cui rimprovera il filosofo francese per un eccesso di indeterminatezza: come si possono allora definire, secondo la spiegazione di Rancière, i movimenti che portarono all'interno del limite normativo progressi morali come la stesura o l'approvazione delle garanzie sul lavoro (si pensi alla Carta del Lavoro e al movimento del '68)?

Proprio grazie alla comunanza di norme questi movimenti possono esser chiamati "*con la prima persona plurale, il Noi*", poichè determinano una linea d'azione morale comune, al contrario della "*parte dei senza parte*" che tramite la disidentificazione del soggetto dalle norme agisce senza definire dei contenuti reali e concreti alle loro giustificazioni, potendo solo esprimersi con la terza persona singolare riferita all'ingiustizia subita e contro cui lottano.

Per Honneth il concetto di *telos* in minima parte è contenuto nella realtà democratica per la quale:

*"Il processo democratico è all'altezza della propria pretesa di libertà solo se, nello stesso tempo, incoraggia e rafforza le aspirazioni alla libertà che si manifestano anche nelle altre due sfere d'azione, ossia le relazioni personali e il mercato". (23)*

Il processo democratico è all'altezza della propria pretesa di libertà solo se è contrassegnato come una lotta graduale per riancorare le diverse, e tra loro irriducibili, sfere sociali in prassi e istituzioni al fine di riprendere in mano il programma ed il sogno socialista: il fine d'esser all'altezza delle proprie pretese non è consegnato nelle mani di alcun agente sociale particolare che si presenta come ente volenteroso di radicarsi nelle istituzioni, bensì per mezzo di mediazioni riformiste tra forze sociali.

Honneth ribadisce che una teoria critica della società deve ripartire oggi da un ideale capace di comprendere l'entità egualitaria in un orizzonte normativo di più ampia copertura: l'ideale della libertà contro tutte le sue interpretazioni individualistiche a favore della sua radice intersoggettiva e sociale, partendo dalla prospettiva dell'*Io* alla prospettiva del *Noi* oggettivata nelle norme istituzionalizzate.

L'imbarazzo della scelta tra le due interpretazioni sopravviene velocemente quanto l'interesse per i punti focali delle medesime, ma perchè ci si deve limitare ad un *aut aut* tra il teorico del disaccordo e quello del riconoscimento? Ci può essere un legame tra libertà ed uguaglianza o tra continuità riformista e discontinuità rivoluzionaria?

In risposta alla domanda appena posta si può fare un lavoro d'alchimia per rispondere ed un lavoro di modestia nel non considerare la seguente né col nome di teoria (poichè non merita d'esser chiamata tale), né con quello di "rapsodia" sbeffeggiata da Ricoeur, per cui non sembra d'aver dato solo un minimo contenuto edulcorato da toni epici: piegare autori come Preve, Fraser alla strenua di correttori delle teorie degli autori precedenti può solo essere un tentativo, forse mal reso ma in buona fede, per rendere l'idea non dell'esistenza di un nuovo quanto opinabile pensiero, bensì per testimoniare l'esistenza di uno stimolo al cambiamento.

Il primo punto a cui far riferimento è quello citato nell'opera scritta a quattro mani da Axel Honneth e Nancy Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*, e consiste nell'opposizione della filosofa statunitense al monismo del filosofo tedesco, antepoendo alla sola concezione del riconoscimento una realtà di duplice natura costruita su due assi : il primo tipico di Honneth, ovvero l'asse del "*riconoscimento*", l'altro rispetto ad un nuovo asse, quello della "*redistribuzione*".

*"Il riconoscimento è diventato una parola chiave del nostro tempo. Categoria venerabile della filosofia hegeliana, resuscitata di recente dai teorici della politica, questa nozione si dimostra fondamentale per gli sforzi di concettualizzare le lotte contemporanee intorno all'identità ed alla differenza. [...] L'antica figura hegeliana della lotta per il riconoscimento trova una nuova rilevanza nel momento in cui un capitalismo in via di rapida globalizzazione accelera i contatti transculturali, frantumando schemi interpretativi, pluralizzando orizzonti di valore e politicizzando identità e differenze. Se la rilevanza del riconoscimento è oggi indiscutibile, il suo rapporto con la redistribuzione rimane molto meno investigato." (24)*

Ambedue gli studiosi attaccano la concezione economicistica che fa del riconoscimento un puro fenomeno secondario ininfluenza ed accessorio, un epifenomeno; ma l'uno concepisce il riconoscimento "*come la categoria morale sovraordinata e tratta la distribuzione come derivata*", mentre Fraser nega che la distribuzione possa essere ricondotta ad una realtà più estesa come può essere il riconoscimento, essendo la stessa distribuzione espressione del modo in cui noi distribuiamo cose come premi, cariche o soldi.

*"Quest'ultimo termine rivestiva un ruolo centrale tanto nelle filosofie morali quanto nelle lotte sociali dell'era fordista [...] All'interno dei Welfare state democratici, le cui basi nazionali erano date ampiamente per scontate, i*

*conflitti ruotavano prevalentemente intorno alle risorse ed erano disputati in chiave distributiva, appellandosi a norme universalistiche, che sembravano sostituire il significato della giustizia." (25)*

Sin dall'inizio Fraser propone dunque un dualismo di prospettive, mentre Honneth continua con un monismo normativo.

*"Come l'11 settembre ha reso dolorosamente palese, le lotte intorno alla religione, alla nazionalità e al genere sono fra loro interconnesse in modi che rendono impossibile ignorare la questione del riconoscimento. . . . Allo stesso tempo, però, l'ingiustizia distributiva non è scomparsa. Al contrario, nella misura in cui le forze neo-liberali promuovono la globalizzazione delle multinazionali e indeboliscono le strutture di governance, le diseguaglianze economiche sono in crescita". (26)*

Infatti continua a trovare conferma il fatto che i conflitti per la giustizia economica e per la redistribuzione non riescono a conquistare il centro della scena politica, mentre i conflitti per il riconoscimento e per le identità (nonostante il loro intreccio con le lotte di classe) hanno sempre maggiore presa sociale; tutto ciò nonostante l'acuirsi delle diseguaglianze ben determinato dagli studi di Piketty che, dimostrando la falsità del fenomeno del *trickle down* per cui lo sviluppo disuguale porta in un secondo periodo all'uguaglianza, spiega come il tasso di profitto sia stato sempre maggiore del tasso di crescita economica; di qui nasce la più forte confutazione della curva di Kuznets (che, prendendo in confronto due variabili, ovvero il progresso economico inteso come l'espansione del prodotto interno lordo e le diseguaglianze sociali misurate con l'indice Gini, afferma che le diseguaglianze crescono man mano che l'economia progredisce sino a quando queste si assestano e si appianano).

Nella sua critica Fraser determina un modello complementare più complesso di quello presentato da Honneth e in alcuni campi ampliato da Ricoeur, in cui la studiosa richiama alla necessità di rimettere al centro l'analisi delle logiche sistemiche del capitalismo.

La teoria del riconoscimento di Honneth infatti tende a trascurare un'analisi dell'ordine sociale capitalistico nella sua dimensione di sistema economico che trae moto da un *"insieme strutturato di relazioni sociali"* fondate (anche se non sussunte da queste, essendo le relazioni sociali una realtà più ampia delle realtà meramente economiche) sulle categorie intrinseche nelle logiche economiche già marxiane di proprietà privata dei mezzi di produzione, di tendenza al produttivismo sfrenato dato dalla tendenza naturale alla riproduzione allargata del capitalismo in un libero mercato in cui vige una permanente asimmetria nel potere decisionale. Questo sistema economico inoltre si completa nel generale vocabolo di "relazioni sociali" grazie alle *relazioni di "sfruttamento"* che esso intrattiene con la sfera «esterna» della natura (attraverso il saccheggio delle risorse naturali), con la sfera «interna» della riproduzione sociale e della politica, in cui la sfera economica interviene nelle determinazioni di riconoscimento reciproco e porta la politica alla realtà di *ancilla economiae*, di vero e proprio sistema in crisi con la sostituzione della politica della decisione con l'amministrazione del giudizio, completamente integrabile con la definizione di crisi nell'ambito di una vera e propria crisi sociale non puramente inquadrabile nel solo ambito economico.

Infatti quando si parla di *Stagnazione Secolare* si tende ad indicare il processo che sin dal secondo decennio del '900 tende irrefrenabilmente ad identificarsi con l'attuale disposizione delle vite data dal sistema economico capitalista. Il termine stagnazione ai sensi di questa determinata configurazione è scelto con fine acume, difatti la tendenza alla conservazione di una situazione senza importanti variazioni in questo caso caratterizza sia l'ambito economico che quello politico, asserendo la reciproca compenetrazione dei due ambiti economico e politico caratterizzata dalla tendenza al mantenimento di un determinato corpo sia nei confronti di un orizzonte recessivo sia nei confronti del cambiamento sistemico.

Questa stagnazione secolare può essere definita anche col termine "crisi", la cui etimologia usata attualmente in gran parte nel lessico economico si estende pure nel campo politico, in relazione alla crisi della democrazia.

Il termine greco *Krisis* infatti rimanda ad un significato antico, tutto di ascendenza greca, caratterizzato dal rimando ad una determinata modalità di giudizio inteso come legittimazione di una condizione iniziale il cui fine è la stessa conservazione di questa; come dall'etimologia del termine κρίνω, assieme ai significati di separare e dividere si evidenziano anche i significati di scegliere ed eleggere. Questa definizione emerge già in Platone e Aristotele, che analizzando il legame tra *Dike* (giustizia) ed *Ananke* (necessità della crisi) fanno della giustizia il prodotto di una decisione assembleare per cui il dubbio risiede solo nel metodo (se è applicato correttamente), non nel risultato (se si è fatta o meno giustizia): se con Parmenide la giustizia è allo stesso tempo necessità di scelta (essere o non essere), con Platone e Aristotele si identifica in coloro che hanno la prerogativa nell'uso della crisi come valutazione giudiziaria finalizzata al mantenimento della legge nella *Polis* (quindi finalizzata non alla formazione di decisioni risolutive, ma alla stabilizzazione e conservazione di ogni situazione interna alla *polis*, all'amministrazione di questa, l'*Epitaxis*", quindi slegata totalmente dalla decisione politica secondo la quale, quando la funzione amministrativa diventa il modo preponderante di far politica, la crisi diventa la politica.

Stando a Reinhart Kosellek è soltanto alla vigilia della Rivoluzione Francese (1789) che i termini crisi e critica entrano nella realtà politica sotto la nuova veste illuminista di giudizio della ragione (pro o contro) atto a liberare l'uomo dal proprio stato di minorità esercitando la propria istanza morale sulla struttura politica, da cui ne consegue il concetto di crisi inteso come momento della "decisione risoltrice" che caratterizza la modernità osannata da Einstein ne *Il mondo come lo vedo io*.

Negli ultimi novant'anni si sta assistendo ad un ritorno al significato originale del termine per cui ci si rivolge all'*epitaxis* per determinare l'assetto politico secondo una radice comportamentale relativa ad aspetti medico-legali, per cui il fine della crisi politica è lo stesso descritto da Ippocrate nel campo medico: diagnosticare un determinato male ed agire per eliminarlo. Sulla base di ciò ci si può chiedere realmente se è corretto affermare che la democrazia è in crisi, con l'ago della bilancia spostato verso il mercato piuttosto che verso il palazzo del potere e con la sclerotizzazione dei rapporti di potere diventati domini.

Bisogna render grazie a Marx per aver osservato in questa compenetrazione tra sfere politica ed economica per la prima volta la definizione dell'agire di una crisi perpetua endemica del sistema capitalistico: in *Lineamenti fondamentali della critica all'economia politica* del 1857, altrimenti detti *Grundrisse*", egli fa assumere al carattere ciclico della crisi economica descritto del *Manifesto del Partito*

*Comunista*" una connotazione politica, realizzando che un sistema critico per eccellenza pone all'interno della crisi economica la crisi dei rapporti sociali, quella politica. Circa 160 anni dopo si tende all'esatto opposto, un rovesciamento dato dalla crisi economica che si determina all'interno di quella politica permettendo, come in seguito vedremo, la gestione dei rapporti politici da parte della tecnica, la ridefinizione dello stesso significato di crisi come un *"ritorno al senso originale"*, la crisi come arte di governo in quanto amministrazione (la *governamentalità* di Michael Foucault) il cui scopo è conservare o ristabilire la condizione di salute del corpo politico.

La società capitalistica quindi è determinata da un sistema di mercato sempre più impersonale, che segue una propria logica d'integrazione culturale ma che non è solo governato direttamente dalle lotte per il riconoscimento e la libertà sociale, fondate su principi normativi finalizzati all'istituzionalizzazione (il cui fine è la promessa nel progresso e nell'estensione di determinate libertà), bensì anche per logiche e dinamiche che ormai si sono autonomizzate e sembrano sfuggire al controllo di chiunque: come si vede bene in Honneth, il pensiero tipicamente tedesco animato dalla volontà di difendere e rilanciare il *"progetto incompiuto della modernità"* ha in questo caso determinato, a suo discapito, non il modo per raggiungere le libertà normative agognate, bensì una visione monistica in cui i caratteri fondanti del capitalismo sono dati solamente (nonostante la loro corretta identificazione da parte di Honneth) dalla tendenza al progredire temporale nel riconoscimento costituito da profondi movimenti verso il suo oblio e la reificazione, simboleggiati da *"l'autonomizzarsi di uno scopo particolare rispetto al contesto dal quale ha tratto origine"* oppure da *"una serie di schemi di pensiero che influenzano la nostra prassi, portando a un'interpretazione selettiva dei fatti sociali"*, in seno agli atteggiamenti di reificazione inter soggettiva, oggettiva ed auto reificazione osservativo cognitivista e produttivo costruttivista.

*"Se si perde di vista questa dimensione sistemica del capitalismo non si può capire perché la società capitalistica comprende due ordini di subordinazione analiticamente distinti, anche se tra loro intrecciati: la stratificazione di classe, radicata principalmente nei meccanismi del sistema economico, e la gerarchia di status, basata sui modelli istituzionalizzati di valore culturale. Questi due ordini di subordinazione si intrecciano in mille forme nella società globale." (27)*

Su questa base si potrebbe riprendere la definizione di forza sociale di produzione di Lukàcs quando, sia per Habermas che per Honneth, la reificazione è un meccanismo, non un atto intenzionale a cui è assegnabile responsabilità. Il fatto che questo meccanismo sia puramente non intenzionale e separato dalla volontà di persone o gruppi di persone porta la teoria alla privazione degli elementi necessari ad interpretare una serie di elementi prettamente antropologici ed intenzionali che hanno invece determinato la nascita del sistema capitalistico: il concetto di reificazione di Honneth e Fraser andrebbe connesso a pratiche umane irresponsabili che all'interno della sfera economica indurrebbero la persona ad agire separandosi dalla vita

*"La coscienza reificherebbe se stessa e il mondo perché verrebbe a sua volta reificata da un'altra persona irresponsabile." (28)*

La reificazione tende al divenire impersonale, non intenzionale, solo dopo un'azione intenzionale ed irresponsabile di un agente sociale che non s'accorge di costruire una gabbia reificante anche per se stesso, nella completa necessità di mantenere il proprio ruolo, come il grande finanziere che facendo fortuna deve vestire e difendere permanentemente il ruolo che si è creato, alienando i propri caratteri ontologici ad una vera e propria seconda natura.

Un altro punto messo in discussione dalla Fraser è la disputa tra “*libertà sociale*” di Honneth e “*democrazia egualitaria*” di Rancière e i relativi elementi contraddittori, ovvero l'universalismo etico dato dalla comunanza normativa e il conseguente aggiramento dello stesso concetto di lotta per il primo, la non giustificabilità dell'esistenza di un Noi e di determinate rivendicazioni comuni per il secondo.

La studiosa americana infatti trova nella nuova sua teoria della “*parità partecipativa*” la radicalizzazione democratica dell'eguale autonomia di ciascun individuo, assumendo che i partecipanti sceglieranno la concezione etico normativa da sé, secondo la loro determinata situazione vissuta e la correlata moralità, risolvendo le contraddizioni sempre più ampie date dalla teoria di Honneth.

*“Lungi dal voler prevedere le loro scelte, la giustizia come parità partecipativa punta ad assicurare loro la possibilità di decidere liberamente e indipendentemente dalle relazioni di controllo. Così, cerca di rimuovere gli ostacoli all'uguaglianza presenti nelle maggiori aree sociali - dalla politica al mercato del lavoro, dalla famiglia alla società civile. In questo modo, essa cerca di dare agli attori sociali la possibilità di partecipare alla pari in qualsiasi area decidano di accedere [...]*

*Determina un quadro teorico capace di risolvere casi di conflitto in cui, per esempio, le rivendicazioni per il riconoscimento delle minoranze culturali contrastano con le rivendicazioni per l'uguaglianza di genere.” (29)*

Pure questa teoria però rischia di cadere quando consideriamo le attuali lotte di riconoscimento per l'integrazione paritaria delle varie minoranze, sostitutive a quelle di distribuzione, il che porta ad una prova indiretta della tesi di Honneth secondo la quale ambedue i tipi di lotta s'inscrivevano (parlando al passato per le lotte di redistribuzione) e s'inscrivono (parlando al presente per le lotte di riconoscimento) sempre in un orizzonte motivazionale ed etico più profondo, ossia nella tendenza ad una forma di vita non più individualistica ma comunitaria.

Questa realtà teleologica comune può comunque essere complementare alla teoria della Fraser: la diversificazione morale non la possono dare le possibili realtà su cui si fonda il solo riconoscimento reciproco da cui nasce il dissenso tra Honneth e Rancière (a ragione di quest'ultimo), bensì si può fondare nell'intreccio di questo con la lotta per la redistribuzione, un rapporto tra la dimensione teleologica comune e l'intreccio strutturato sulle “*relazioni di sfruttamento*” capitalistiche tali da dare ai diversi gruppi diverse istanze morali con differenti atteggiamenti verso le realtà normative istituzionalizzate.

Per chiarire questo concetto è giusto servirsi di un Marx umanista, ripulito dalle incrostazioni del dogmatismo e del revisionismo dello scorso secolo, ripercorrendo la particolare lettura aristotelica del filosofo di Treviri fatta sia da Costanzo Preve che da Ernst Bloch per i quali il comunismo

*“Resta una possibilità ontologica interna agli sviluppi sociali del capitalismo, non certo un esito necessariamente veicolato da aumenti della composizione organica del capitale, cadute tendenziali del saggio di profitto, crescite esponenziali della coscienza di classe operaia e proletaria e via fantasticando e auspicando soluzioni provvidenziali in chiave economicistica e/o sociologica della storia.” (30)*

Non volendo fare l'errore di considerare una qualsiasi rottura epistemologica tra il Marx giovane e il Marx maturo si può desumere l'importante concetto di alienazione (*Entfremdung*) come estraniamento dalle concrete possibilità ontologiche della vita, nozione cardine del concetto di alienazione in Marx nel senso di 'essente-in-possibilità' (*dynamei on*). Per Preve infatti

*“L'alienazione è tale solo in rapporto alle potenzialità immanenti (*dynamei on*) dell'ente naturale generico (*Gemeinswesen, Gattungswesen*)”.* (31)

Centrale in questo discorso è la nozione di natura umana intesa aristotelicamente come *zoon politikon*, animale la cui socialità è determinata dalle caratteristiche uniche dell'uomo, ovvero l'uso della ragione, di un linguaggio complesso e del calcolo: utilizzando il termine *Gattungswesen* (che si può tradurre come "essenza umana generica") Marx intende dire che l'uomo non ha un'essenza specifica che si trasmette per eredità naturale, ma ha un'essenza aperta al moto storico che *“gli permette di costituire forme diversissime di socialità”*

*“Quando parliamo di alienazione, cioè di cessione e di perdita, bisogna subito dire chi è che aliena e che cosa aliena. Chi aliena è l'uomo, e non l'uomo naturale sebbene l'uomo già storicamente costituito (e non c'è dunque nessuna paura di cadere nel naturalismo storico o nell'umanesimo astratto interclassista), e ciò che aliena è la sua essenza umana generica (*Gattungswesen*). Egli non aliena dunque solo la sua essenza umana, che è l'insieme dei rapporti di produzione, e non comprende l'elemento naturale e biologico della sua costituzione antropologica complessiva, ma aliena qualcosa di più, la sua essenza umana generica.”* (32)

Proprio questa sua genericità il capitalismo aliena all'uomo, strappandolo alla sua genericità e rendendolo specifico ai soli rapporti capitalistici; l'uomo è generico, non è vincolato da nessun imprinting biologico, ed appunto per questo può cedere ad attività come l'oblio del riconoscimento e può essere vittima delle relazioni di sfruttamento la cui funzione è di veri e propri dispositivi di controllo.

*“L'uomo può creare tanto delle società che alienano l'umanità, tanto crearne delle altre che esprimono al meglio il suo *Gattungswesen*. Il *Gattungswesen* non è la natura originaria; è la consapevolezza – che non è immediatamente data, ma è scandita dall'intreccio del tempo storico con il tempo dell'individuo – di essere un animale sociale, cioè l'unione di pensiero ed essere, che «son, sì, distinti, ma, nello stesso tempo, uniti l'uno all'altro”.* (33)

Il rapporto dell'uomo con la natura è diverso da quello che degli altri animali poiché è caratterizzato dall'aver un'“attività vitale cosciente”(34), cioè dall'essere un ente naturale e sociale che riflette su se stesso, con buona pace della teoria del rispecchiamento leninista per la quale le “leggi del pensiero sono un semplice riflesso delle leggi della realtà”(35), quando invece l'uomo oggettivandosi nella natura riconosce la sua essenza e quando le attuali tecnologie di *brain imaging* (come la risonanza magnetica funzionale), la

scoperta dei neuroni specchio, la conferma dell'esistenza di una rete neuronale caratterizzata da sinapsi chimiche e sinapsi elettriche già ipotizzate da Freud nello studio della memoria e della quantità di energia ( $Q\eta$ ), hanno ben messo in difficoltà la teoria leninista. In definitiva l'uomo è un ente naturale la cui essenza è socialmente generica ed è una realtà materiale, fatta di materia.

Nell'opera *Storia e contenuto del concetto di materia* Bloch analizza proprio lo stesso concetto di materia, chiamato da Marx nella *Sacra Famiglia* "impulso vitale, forza espansiva", insieme delle potenzialità latenti. La realtà data non appaga mai pienamente il soggetto: la verità cui tende il soggetto, immaginando e bramando quel che gli manca, non è data, ma è utopia, che trascende il presente in direzione del futuro, utopia concreta in quanto media con quel che intende oltrepassare, cioè con le tendenze reali operanti nel presente. Nel campo psicoanalitico il futuro è per Bloch letteralmente il frutto di una creazione che è gradualmente concepita nel preconscious e poi messa in opera grazie al precursore della speranza: le creazioni che si elaborano nell'immaginazione a partire dal preconscious non stanno nella realtà, ma in un non-luogo, un *ou-topos* nel quale sono sospese in attesa di materializzarsi nella realtà. Questo "sperare" che istruisce il desiderio a perseverare, ovvero a lavorare nella realtà e a non accontentarsi delle illusioni, deve essere allenato e non lasciato alla sola rimozione di un'immagine mnestica dolorosa a livello psichico deviandola verso un'immagine positiva in cui l'esperienza dolorosa è terminata, bensì deve far sì che questa neutralizzazione del principio di realtà si convogli verso un'azione nel concreto. Se interpretato più generalmente questo concetto salva la stessa concezione di interesse che Habermas abbandona scatenando le ire di studiosi come Cunico, il quale nella sua opera *Critica e Ragione Utopica* vuole ricondurre il primo Habermas dell'utopia metodologica della teoria degli interessi al pensiero blochiano (ed ecco ritrovata la forma originaria di relazione emotivamente carica che si pone alla base di ogni nostra conoscenza della realtà descritta da Honneth nel riconoscimento ed estendibile alla redistribuzione). Una persona che "*non tollera più una vita da cani*" e "*un'esistenza non capita nei suoi intenti*", che vuol essere riconosciuta, deve esercitare la speranza affinché si senta realizzata, definendo questa caratteristica come proporzionale alle condizioni oggettive e di background culturale in cui il soggetto si manifesta: è proprio questa proporzionalità rispetto ai fattori circostanti il soggetto, assieme al fatto che l'essere umano sia "*essente in possibilità*", un essere sociale capace di alienarsi, ad evitare un'etica universalizzata, senza perciò eliminare la dimensione teleologica, presentata ora sotto forma di lotte per istituzionalizzare nuove norme.

Questa realtà risponde semplicemente poi alla domanda su chi possano essere gli attori ed i soggetti della lotta contro il capitalismo: nella pura libertà di manifestazione dell'essere umano, si può ritrovare nell'intreccio delle istanze di riconoscimento e redistribuzione delle realtà bistrattate una valida risposta.

Nella narrazione *mainstream* si contrappongono nell'arena politica mondiale due categorie, che "Wall Street Journal" classifica come la realtà dei "Populisti" e la realtà dei "Globalisti"; questi ultimi, indicati come realtà omogenea, vengono definiti dai media come portatori di una determinata ideologia (da non confondersi col populismo russo dei primi del '900), senza considerare che questa stessa tesi diviene insostenibile. Infatti cercando di stilare una lista di caratteristiche relative al movimento populista – in una mera *reductio ad unum* – si possono ritrovare slegate come legate la componente nazionalistica, interclassista

e anticasta, il culto del leader, il contatto diretto di questo con la massa o la massima della bugia ripetuta mille volte che diviene realtà (vedesi il caso Farage nella vicenda della Brexit): un catalogo hitleriano o d'altro genere che non gode d'alcun valore euristico, determinando così un termine generalizzante che assimila culture completamente diverse in una stretta categoria oggetto dell'indistinta gogna mediatica. Nel bel mezzo della denigrazione di ogni movimento chiamato "populista", persiste una continua tensione tra la legittimazione democratica, sempre più svuotata nella sua immedesimazione in una vera e propria filosofia delle élite, e le pratiche di potenziamento della produttività e della vita intesa nella sua dimensione biologica e naturalizzata, per cui la tecnica neoliberale fa dell'economia non solo un settore dominante tra le attività politiche, ma un *ethos*, un modo di vivere che si estende a tutti i campi della vita umana: come scrive Gramsci, il modo in cui si governa attraverso la paura sta cambiando, essa non viene più data dall'alto, ma è umanamente nelle nostre condotte, facendo proprio mezzo la paura del fallimento causato dallo stimolo cocainico alla propria realizzazione. In effetti la spersonalizzazione del singolo correlata alla reificazione porta alla determinazione di un rapporto di poteri in cui la nuova definizione di democrazia come "scienza delle élite" caratterizzata dalla finanziarizzazione della politica (esempio lampante è la finanziarizzazione della politica americana, dove le sole campagne elettorali creano un indotto gigantesco), dai "partiti piglia tutto" e dalla personalizzazione del leader (ruolo trascendente da ogni rivendicazione normativa di un determinato gruppo sociale) porta a valutare la tecnica politica speculando puramente sulla condotta degli agenti politici. Quest'ultimo fatto incide fortemente sulla stessa condotta dei movimenti "populisti", che in minima parte si rifanno ad istanze normative determinate, lasciando il resto alla mercé di un metodo di valutazione basato sull'"onestà" come metro, ed eliminando completamente ogni istanza normativa sull'asse della distribuzione. Convogliare la volontà dell'agire interessato dalla realtà distributiva a poche e particolari istanze normative nell'ambito del riconoscimento (come rivalutare il metro dell'onestà da parte della forza "populista"o, da parte delle controparti, la soppressione normativa delle forze sociali che potenzialmente possono poter istanze anticapitalistiche, oppure evidenziare l'esistenza di categorie sociali affini alla posizione di capro espiatorio come atteggiamento tipico ad un passato sostrato culturale che torna come ideologia a ridefinire i rapporti) comporta una modalità di conservazione delle relazioni di sfruttamento e definisce puramente il pericolo del fenomeno "populista" come realtà incarnante l'irruzione di un elemento democratico nella tradizione liberale.

Bisogna ben affermare che il compito di una teoria critica dovrebbe essere quello di ripensare la totalità in una dimensione nuova che non sostenga l'espansione del capitale, un ritorno a pensare l'utopia.

Quando il potenziamento individuale di ogni parte della propria vita determina la spinta liberogena del liberismo, il libero mercato diventa la verifica distorta della democrazia, un sistema in cui tutta la vita è investita dalle relazioni di sfruttamento, dall'*ethos* economico: tutto questo definisce un ordine, l'ordoliberalismo e la catallassi. Ci troviamo in una situazione unica di autosorveglianza in cui l'individualismo sfrenato e la spinta liberogena non permettono al singolo d'essere libero nel suo privato.

A testimoniare questa introduzione forzata alle logiche del capitale, cara all'uniformità conformista al

punto da far assorbire al subalterno l'"archetipo" della dimensione sociale dominante, esiste un particolare esperimento anglosassone consistente nel rendere pratica la parabola del ricco e del povero ma, al posto di commedie farsesche alla Eddie Murphy o fiabe popolari, vengono scambiati un ricco ed un povero, il primo vestito di abiti di ultima scelta fornito di una carta di credito Black Centurion, il secondo calato nei sontuosi panni di Armani o Valentino con l'immane Mont Blanc in tasca. Ebbene, assorbendo costui sin dalla culla la visione stereotipata del ricco, non ha problemi a comprarsi i servizi d'un miliardario poiché si comporta come tale. Si può chiamare "aura del denaro" ma, materialmente, è solo la visione egemonizzata d'una realtà diventata istituzione nell'immaginario collettivo.

Nell'effigie Melancholia I, Dürer mostra la tendenza a patologizzare tutto, la tendenza a pensare che ci sia sempre una cura specifica affinché si rendano più produttive le vite, che ci sia sempre un governo delle vite a cui delegare: perciò c'è bisogno di un elogio alla sanità dei sentimenti (come il tema del blochiano "*attimo oscuro vissuto*" ben illustrato da Dürer, per cui la sorgente costantemente pulsante dell'intenzionalità utopica fa sì che la futura prassi sia aperta sia al successo che al fallimento) difendendoli contro la falsa euforia d'oggi e contro la patologizzazione del normale. La critica all'onnipotenza cocainica (come l'animale schiavo della sua tana dell'omonimo scritto di Franz Kafka) deve essere basata sulla concezione di limite per cui bisogna proporre il tema dell'autonomia dello *zoon politikon*, non come rottura dei vincoli del riconoscimento (tipico dell'individuo borghese) o come pericolose realtà *non normalizzate* che possono portare in maniera controproducente a pericolose situazioni eteronomiche, bensì come culto della ridefinizione dei mutevoli rapporti di potere (attualmente sclerotizzate sotto forma di Stati di Dominio), come consapevolezza della responsabilità in rapporto con se stessi e con gli altri.

Responsabilità e concetti di limite ben delineati da Serge Latouche, professore di Scienze Economiche francese, maggior critico dell'ottica consumistica e creatore dell'analisi della "obsolescenza programmata". Questa dinamica produttiva induce il produttore a fornire realtà che sviano la volontà del singolo e determinano la propria sostituzione come necessaria. Ovviamente il detto di rooseveltiana memoria "*Un acquisto oggi, un disoccupato in meno domani*", concorde con la dottrina della domanda effettiva e della piena occupazione di Keynes, non è affatto un concetto da ripudiare (di fronte alla corrente mainstream più influenzata da Friedman e Von Mises che da Keynes), ma è un concetto volatile, volatile come lo stesso concetto di consumismo (non solo relegato all'ottica dell'economia mista) che dovrebbe servire solo in un processo di stabilizzazione strutturale; non dovrebbe essere una condizione da identificare come progresso quanto una realtà partecipante ad una situazione futura, dove, come scrive Ernst Bloch, sì la natura sarà umanizzata ma d'altra parte l'uomo sarà naturalizzato. Questa non è utopia, è necessità performante, a cui bisogna tendere per non realizzare momenti storici in cui l'uomo dovrà vedersela con i propri mostri, con conseguenze assai più gravi di quelle determinate da Malthus come corollari alla teoria della rendita differenziale.

Quando si maledice il conformismo, s'attacca il consumismo o si ripudia il senso comune, a volte per propria ignoranza, a volte per propria onestà intellettuale, si aderisce spontaneamente a determinate strategie

di controllo dei corpi che sono immediatamente visibili al giorno d'oggi solo ad un essere alieno alla nostra civiltà. Ma nessuno è Ben Cash di *Captain Fantastic*, e ben pochi di noi accetterebbero di buon grado l'ostracizzazione volontaria dalla nostra società per poi, dopo 10 anni, riesaminare sotto nuova luce i difetti di questa per avere un responso immediato. Non si può essere scienziati che, come affermava Gyorgy Lukács, solo registrano dati e validano la teoria per mezzo di pochi esperimenti in ambiente controllato non tenendo conto della vera essenza della prassi: siamo interni ad un rapporto di potere in cui l'unico modo per cambiarlo è agire in autonomia dal suo interno, e per far ciò come un moderno Odisseo dobbiamo esser fini d'udito, ma in questa occasione le sirene non sono l'adorniana natura che chiama i naviganti, che padrone Ulisse può sentire ma non può raggiungere per mantenere il proprio dominio sugli schiavi resi sordi, bensì sono i falsi doni, le speranze surrogate, le promesse mancate di una società che tende a indicare mille utopie ma non s'accorge che la vera utopia è costituita dai suoi presupposti morali.

*Elia Pupil*

## FONTI

1. Alessandro Colella, *Economia e Reificazione: Lukács, Habermas, Honneth*, art. in "Critica e Comunicazione", 2010.
2. Ivi.
3. Ivi.
4. Ivi.
5. Axel Honneth, *Reificazione: uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma, 2007, p. 55.
6. Ivi, p. 59.
7. *Ibid.*
8. Alessandro Colella, *op. cit.*
9. Axel Honneth, *op. cit.*, p. 56.
10. Ivi, p. 86.
11. Ivi, p. 55.
12. Alessandro Colella, *op. cit.*
13. Axel Honneth, *Capitalismo e Riconoscimento*, University Press, Firenze 2010, p. 52.
14. Miguel Giusti, *Riconoscimento e Gratitudine, sulla critica di Paul Ricoeur a Axel Honneth*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 3.
15. Ivi, p. 3.
16. *Ibid.*
17. Ivi, p. 9.
18. Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005, p. 227.
19. Ivi, p. 245.
20. Miguel Giusti, *op. cit.*, p. 14.
21. Eleonora Piomalli, *Ancora su il Diritto alla Libertà*, "Micromega", 2016, p. 3.
22. Ivi, p. 6.
23. Giorgio Fazio, *Riconoscimento reciproco o disaccordo politico?*, "Micromega", 2016, p. 7.
24. Axel Honneth, *Il diritto alla libertà*, ed. Codice, Roma 2015, p. 477.
25. Axel Honneth, Nancy Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento*, Meltemi, Roma 2008, pp. 9-10.

26. Ivi, p. 11.
27. Ivi, p. 10.
28. Alessandro Colella, *op. cit.*
29. Giorgio Fazio, *op. cit.*, p. 29.
30. Alessandro Monchietto, *Marxismo e Filosofia in Costanzo Preve*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, p. 9.
31. *Ibid.*
32. Ivi, p. 10.
33. Ivi, p. 11.
34. Ivi, p. 12.
35. *Ibid.*