

Riconoscimento, conflitto, intersoggettività. Attualità di un paradigma filosofico.

a cura di C.M. Fabiani, E.M. Fabrizio, D. Iannotti, G.J. Mastrobisi, A. Pierini, L.

Rosano



Alessandro Varotari, detto Padovanino, *Marte e Venere giocano a scacchi*, 1630-40, Oldenburg, Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Augusteum

SOMMARIO

Introduzione a cura di C.M. Fabiani

SAGGI

A. Bianchi, *Un percorso attraverso il Riconoscimento. Tra Hegel e Honneth*

A. Bianchi, *I diversi lati del riconoscimento politico*

I. Annicchiario, *Sartre e il Riconoscimento: attraverso e oltre Honneth*

A. Pierini, *Lo sguardo degli altri. Riconoscimento e reificazione in Sartre*

C.M. Fabiani, *Antropologia del riconoscimento in Hegel: lo spirito è sia prima che dopo la natura*

E.M. Fabrizio, *Capitalismo, classe, riconoscimento. Una retrospettiva da Adorno a Habermas*

D. Iannotti, *Recognition: Hegel's legacy in Ricoeur's thought*

G.J. Mastrobisi, *La Dottrina delle Possibilità in Husserl tra Riconoscimento e Intersoggettività*

L. Rosano, *La Montagna magica come esperienza della coscienza: il concetto di «riconoscimento» nel capitolo sesto dello Zauberberg*

P. Vinci, *Riconoscimento come dialettica fra pensare e agire*

RECENSIONI

P. Vinci, *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto* (M. Biscuso)

L. Cortella, *L'ethos del riconoscimento* (D. Iannotti)

Riconoscimento, conflitto, intersoggettività. Attualità di un paradigma filosofico.
a cura di C.M. Fabiani, E.M. Fabrizio, D. Iannotti, G. J. Mastrobisi, A. Pierini, L. Rosano

Introduzione
a cura di C.M. Fabiani

1. Con Honneth e oltre

Il paradigma filosofico del riconoscimento, nato all'interno dello spazio europeo, affonda le sue radici nella modernità, dal momento in cui gli individui hanno rivendicato il diritto a essere riconosciuti in quanto individui liberi, sia dagli altri che dalla comunità.

La libertà tuttavia implica e porta con sé scissioni, possibilità di conflitti interindividuali, ma anche conflitti diretti contro le norme, i valori, le tradizioni comunemente condivise, anche con l'intento di rovesciarle, al fine di instaurare, laddove fosse possibile, una sempre più ampia condivisione del diritto ad essere tutti liberi. D'altra parte, il riconoscimento attiene anche alla sfera della vita interiore, sia alla dimensione verticale dell'umano (infrasoggettiva) sia alla dimensione orizzontale (intersoggettiva). Appare dunque un principio di spiegazione etico-normativo, che fonda la vita e la formazione del soggetto umano singolo e collettivo, rimandando altresì a una visione antropologica di estrema complessità, per certi versi inesauribile.

Si ritiene che il riconoscimento sia un principio forte e pervasivo, ma che tuttavia arrechi sempre con sé la possibilità del fallimento, del misconoscimento, addirittura della morte violenta di chi chiede e pretende riconoscimento. L'intrinseca ambivalenza e dialetticità del paradigma del riconoscimento lo rende quanto mai attuale e attualizzabile in una società globale come la nostra, che da una parte espande senza limiti apparenti la possibilità per gli individui singoli di tessere relazioni riconosciute, intersoggettive, comunicative universali; dall'altra, deprime e impoverisce la ricchezza e la complessità della vita individuale, sia sul fronte dell'affettività realmente vissuta, sia sul fronte cognitivo. Occorre pertanto mettere in chiaro le possibilità di liberazione che il riconoscimento ci offre, ma anche le patologie individuali e sociali, che il riconoscimento non riesce ad evitare o che addirittura porta inevitabilmente con sé.

Alla luce di tutto ciò, riteniamo una base di partenza imprescindibile, oltre che ricca di molteplici prospettive aperte al confronto, la lettura del riconoscimento che Axel Honneth restituisce nel corso di tutte le sue numerose riflessioni, a partire almeno dal testo del 1992, *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (trad. it. 2002) e dalla sua rilettura dell'*Anerkennung* hegeliana, con l'obiettivo esplicito di offrire una vera e propria teoria filosofica del riconoscimento.

In questa sede però, vogliamo soffermarci in particolare sul testo del 2018, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* (trad. it. 2019), una ricostruzione genetica, storico-culturale del riconoscimento, collocato su tre diverse aree geografiche dell'Europa moderna: la Francia, l'area anglosassone e la Germania. Emergono tre modelli storicamente determinati di riconoscimento, riconducibili a tre approcci metodologici diversi, calati in contesti culturali a loro volta assai differenti. Il modello francese, caratterizzato da un'antropologia negativa, dal pericolo dell'alienazione, della perdita di sé, della propria autenticità; il modello anglosassone, caratterizzato dal conformismo morale, socialmente vantaggioso; il modello tedesco, caratterizzato dalla reciprocità dell'attribuzione dell'autonomia morale e della razionalità. I protagonisti principali di questi tre modelli sono, per la Francia, Rousseau, Sartre e due autori post-strutturalisti come Althusser e Lacan, rappresentanti di un approccio descrittivo psico-fenomenologico; per l'area anglosassone, Hume e Smith, i massimi esponenti della filosofia scozzese del Settecento che, insieme a John Stuart Mill, presentano argomentazioni fondate su procedimenti induttivi a partire dal dato empirico; per la Germania, la triade filosofica Kant, Fichte ed Hegel, contraddistinta da un impianto trascendentale di base, a cui poi subentra una vera e propria filosofia della storia.

Il modello teorico francese è espressione diretta di un contesto socio-culturale caratterizzato da un'organizzazione centralistica dello Stato, che conferisce un peso rilevante alla conquista degli

status symbol più ambìti, per cui lottano nobiltà e borghesia; in Gran Bretagna, lo sviluppo dell'economia capitalistica viene avvertita come una minaccia di economicizzazione dei costumi morali; infine in Germania, la frattura fra l'irrelevanza politica della borghesia e il suo ruolo culturalmente di spicco, fa da contesto alla nascita del paradigma dell'*Anerkennung*.

Honneth non si limita però a questa tassonomia differenziale ma, nell'ultimo capitolo del libro, cerca di integrare i tre modelli, prendendo per base quello hegeliano, considerato evidentemente il più ricco, correggendone però i difetti più vistosi, sulla base del contributo degli altri. Così, se Hegel non spiega perché gli individui aderiscano a determinati abiti morali, è allora opportuno ricorrere alle riflessioni di Hume e di Smith; d'altra parte, le idee di Rousseau, sulle reazioni velleitarie dei soggetti che non hanno ricevuto il riconoscimento che spetta loro, possono integrare le idee hegeliane sui gruppi esclusi dalle pratiche istituzionalizzate del riconoscimento reciproco, come i lavoratori non inseriti in una corporazione (la plebe hegeliana). Ed infine, la contraddittoria descrizione hegeliana della donna nella famiglia, naturalisticamente identificata con il ruolo della *sensibilità sentimentale*, eppure riconosciuta soggetto di diritti con l'istituto del matrimonio, può essere superata dall'idea althusseriana che il riconoscimento, cioè l'attribuzione di qualità, quando è stereotipato, indirizzato cioè a determinati individui o gruppi, finisce per sottrarre all'ambito negoziale le qualità attribuite, giacché, naturalizzandole, trasforma il rapporto di riconoscimento in rapporto di dominio.

Il ventaglio di temi e problemi che si apre, a fronte di questa sorta di mappa geografica del riconoscimento, è assai ampio. Possiamo qui elencare solo alcune questioni, chiedendoci se le differenze rilevanti fra i contesti nazionali e socio culturali siano così vaste e durature, trattandosi di contesti collocati nel Settecento, se cioè durino addirittura fino ad oggi; se le singole tradizioni siano così omogenee, oppure se in realtà all'interno di ogni tradizione vi siano delle differenziazioni molto rilevanti, sebbene Honneth dichiari di procedere per idealizzazioni.

Inoltre, ci chiediamo se sia lecito escludere altre tradizioni nazionali, come l'Italia e la Spagna e se la ricostruzione degli autori trattati sia effettivamente convincente, soprattutto in riferimento a Hegel, al suo modello di riconoscimento, integrato e corretto con l'apporto degli altri modelli descritti.

Certamente, Honneth getta ancora una volta luce sullo spirito oggettivo hegeliano e sulla sua complessità, costituita da tre momenti fondamentali: da forme istituzionali, da abiti morali e da uomini in carne ed ossa, che devono fare i conti con gli abiti morali della società in cui si trovano e con le forme istituzionali che li governano. Probabilmente, Honneth perde di vista in tutto questo la dimensione squisitamente antropologica del riconoscimento – rinvenibile soprattutto all'altezza della *Fenomenologia dello spirito* – che diventa poi anche etico-politica, sviluppando soprattutto il problema di come ci si possa realizzare in quanto esseri razionali e membri di una comunità, orientata sulla base di norme condivise, mettendo in risalto il tema del normativismo hegeliano, particolarmente approfondito negli Stati Uniti, tra gli altri, da T. Pinkard, R. Pippin, R. Williams.

Pertanto, ciò che forse va perso è il carattere genetico-costituente del riconoscimento hegeliano che, sulla base dell'apporto imprescindibile della cultura cristiana, per la quale l'individuo umano ha l'infinito diritto di valorizzare fino in fondo se stesso, Hegel riflette sul problema epocale della modernità: il fatto cioè che la liberazione degli individui, come soggetti autonomi, introduca il rischio kantiano dell'insocievole socievolezza, il problema di una società sempre a rischio di sciogliersi, perché non istituita su un autentico legame sociale. Se guardiamo alla *Fenomenologia dello spirito*, laddove viene introdotto il *Gewissen*, l'individuo razionale e morale pienamente moderno, si presuppone tutta la trattazione del problema irrisolto della Rivoluzione francese, questa splendida aurora, come la chiama Hegel, che ha di fatto costruito un mondo sulla testa, imponendo il dominio dell'universale sul particolare, non certo a parole, ma «tagliando le teste come se fossero teste di cavolo», sopprimendo gli individui concreti in nome dell'astratto, la libertà assoluta e il Terrore.

Il *Gewissen* rappresenta allora il *focus* problematico intorno a cui si concentra la critica hegeliana alla morale moderna, e che pertanto non va trascurato, come invece sembra fare Honneth, il quale si mostra piuttosto interessato a seguire l'individuo, nel mentre entra nella dinamica di riconoscimento, intento ad abbandonare la sua parte patologica in senso kantiano, cioè le sue inclinazioni, al fine di presentarsi fino in fondo come essere razionale. Viceversa, il problema hegeliano del *Gewissen*, è

quello di riuscire a sviluppare appieno se stesso, in quanto essere eminentemente agente, in una prospettiva che potrebbe richiamare la riflessione di Hannah Arendt sul rapporto fra politica, agire e linguaggio. Il problema del riconoscimento, in altri termini, è il problema del riconoscimento del valore dell'azione individuale, che letteralmente crea la realtà, giacché l'azione è libera, nel senso che può addirittura scardinare gli assetti istituzionali vigenti, in una prospettiva molto diversa, per es., da quella scozzese, che invece vede l'individuo interessato a far parte di una comunità regolata da certe ben determinate norme. È un problema, quest'ultimo, che appartiene strettamente alla dimensione filosofico-politica e che però, per quanto rilevante, non è l'unico problema che Hegel tematizza – nella società civile e nello Stato hegeliano vige l'*Anerkanntsein*, in teoria non ci sarebbe più bisogno di lottare –, piuttosto ponendosi da una prospettiva ontologico-esistenziale, che attiene alle difficoltà del progetto di soggettivazione degli individui. E allora, il rapporto interindividuale è la modalità attraverso la quale può nascere una comunità, distinta da Hegel sotto due differenti forme: la comunità religiosa, al dunque *infelice* e chiusa in se stessa, e la comunità effettuale, epocale e storica, nella quale può vigere quel riconoscimento dispiegato che, in ogni caso, non è (mai) definitivo, perché esibisce l'accettazione della libertà dell'altro di agire in una direzione che noi non controlliamo, riconosciamo cioè di non poter controllare, in quanto sostanzialmente imprevedibile.

In fondo Honneth, per così dire, urbanizza la provincia hegeliana – per utilizzare un'espressione che Habermas aveva usato verso la lettura gadameriana di Heidegger – perché il riconoscimento tende a perdere quella carica rivoluzionaria, presente in Hegel, e che poi si trasferisce, *mutatis mutandis*, in Marx lettore della *Fenomenologia* e teorico della lotta di classe.

Non da ultimo, dobbiamo sottolineare come nell'*Anerkennung* hegeliana sia contenuto il tema del corpo, della vita, degli elementi funzionali e materiali dell'umano, soprattutto se si fa riferimento al testo dell'*Antropologia* sistematica, che apre piste di ricerca davvero sorprendenti perché, sebbene legate all'impianto platonico-aristotelico della *psyché*, radicalizzano e risemantizzano quella nozione antica nel verso di una genesi della soggettività umana sempre a rischio di perdita di sé, di crollo e di regresso.

Alla luce di tutto ciò, senza pretese di esaustività, il riconoscimento nella versione hegeliana può essere considerato come arma teorica di contro ai pericoli di totalitarismo – si veda *infra* il riferimento di Paolo Vinci al Thomas Mann del 1945 –, contro le forme di dominio e le forme precostituite di comunità. Ma anche come un discorso sul tema della *folia* e della psicosi, proprio in riferimento al progetto di onnipotenza dell'*anima bella* fenomenologica, che porta all'implosione, al farsi cosa (un semplice essere), alla dissoluzione della forma più alta di spirito, una inversione radicale dell'umana soggettività nel suo esatto contrario, in forme cioè di mancato sviluppo. Se l'angoscia dell'alienazione, dell'aprirsi al mondo è così forte e totalizzante, può succedere esattamente quello che accade all'*anima bella*, proprio in virtù del fatto che prevale lì il tratto monadico del soggetto – la parte silenziosa di sé (D. Winnicott) –, che non può certo essere cancellato, come se l'autocoscienza (la soggettività) fosse da sempre e per natura relazionale. A ben vedere, la soggettività è inizialmente predatoria e appetitiva, pura pulsione vitale di negazione di tutto ciò che non è se stessa; tant'è che proprio l'esperienza riconoscitiva coincide, può coincidere, non è detto che sempre coincida, con un processo di apprendimento di sé, che rende il soggetto consapevole della sua struttura relazionale. Ma appunto, la consapevolezza si acquisisce sul campo, è un risultato dell'agire. Questo soggetto monadico, paradossalmente, riunisce il sé il massimo della distruttività e il massimo della creatività, ironia e genialità umana – a differenza del soggetto honnethiano che intende essere all'altezza delle norme condivise –, tant'è che Hegel non attribuisce valore positivo all'uno (il momento creativo) e negativo all'altro (distruttivo), ma tenta di stabilire in che modo ogni volta i due aspetti possano integrarsi fra loro.

A proposito poi della tradizione di area tedesca, nel quadro offerto da Honneth, potrebbe essere proficuamente incluso anche il contributo che Husserl porta in termini di relazione fra piano oggettivo della verità e piano intersoggettivo; non è infatti un caso che Paul Ricoeur, nel suo *Percorsi del riconoscimento* (tr.it. 2005), si ponga in dialogo esplicito con Honneth, tornando contemporaneamente ai temi della fenomenologia husserliana, laddove il riconoscimento prende

corpo nello scorrere del tempo e nella difficoltà cognitiva che la coscienza incontra di fronte a ciò che passa modificandosi inesorabilmente. Se poi il riconoscimento viene ricondotto all'*Aufforderung* di Fichte, non appare peregrino agganciarlo al concetto di *Affordance*, coniato da James Gibson per indicare la intima complementarità dell'animale e soprattutto dell'essere umano con gli oggetti e l'ambiente circostante.

Intorno a tutto questo e oltre tutto questo, si esercitano i saggi che qui di seguito presentiamo, che liberamente rielaborano le relazioni tenute dal 19 al 21 Luglio 2021 alla Scuola Estiva del Salento, organizzata da "Dialettica&Filosofia" con il patrocinio e il supporto scientifico dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici¹.

2. Sintesi dei contributi

I due saggi di A. Bianchi, *Un percorso attraverso il Riconoscimento. Tra Hegel e Honneth e I diversi lati del riconoscimento politico*, intendono ampliare e superare l'orizzonte normativo del riconoscimento, guardando soprattutto alla dimensione hegeliana del politico; il saggio di I. Annicchiarico, *Sartre e il Riconoscimento: attraverso e oltre Honneth*, prende in esame la parte del testo di Honneth dedicata a Sartre, con l'intento di mostrare come quest'ultimo non rimanga ancorato, come vorrebbe invece Honneth, a una visione puramente astratta e negativa del riconoscimento; il saggio di A. Pierini, *Lo sguardo degli altri. Riconoscimento e reificazione in Sartre*, intende mostrare come Sartre radicalizzi l'essere riconosciuti, lo sguardo degli altri, nel suo potere oggettivante e di chiusura verso la continuità con l'altro; il saggio di C.M. Fabiani, *Antropologia del riconoscimento in Hegel: lo spirito è sia prima che dopo la natura*, rilegge l'*Antropologia* sistematica di Hegel, alla luce del paradigma del riconoscimento; il saggio di E.M. Fabrizio, *Capitalismo, classe, riconoscimento. Una retrospettiva da Adorno a Habermas*, si propone di problematizzare il concetto di classe e di lotta di classe alla luce della critica che Domenico Losurdo muove a Habermas e, a partire da qui, della riflessione di Adorno sul rapporto tra capitalismo e classi; il saggio di D. Iannotti, *Recognition: Hegel's legacy in Ricoeur's thought*, intende mettere in luce l'eredità hegeliana nel riconoscimento di Ricoeur, istituendo un corpo a corpo fra i due autori intorno ai distinti concetti di reciprocità e mutualità; il saggio di G.J. Mastrobisi, *La Dottrina delle Possibilità in Husserl tra Riconoscimento e Intersoggettività*, intende rintracciare un filo rosso, non scontato, che tenga insieme le diverse fasi della produzione husserliana, individuato nella dottrina delle possibilità, ritenuta affine alla nozione di riconoscimento intersoggettivo; L. Rosano, nel suo saggio dal titolo *La Montagna magica come esperienza della coscienza: il concetto di «riconoscimento» nel capitolo sesto dello Zauberberg*, intende rileggere il capitolo sesto dello *Zauberberg* di Thomas Mann, alla luce del riconoscimento fenomenologico hegeliano.

Abbiamo inoltre voluto trascrivere l'importante intervento, dal titolo *Riconoscimento come dialettica fra pensare e agire*, che P. Vinci ha tenuto nell'ambito del seminario sopra ricordato.

Infine, completano il numero, due recensioni di testi legati al tema del riconoscimento: la prima a cura di M. Biscuso che presenta il testo di P. Vinci dal titolo *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto* (2021); la seconda a cura di D. Iannotti che presenta il testo di L. Cortella dal titolo *L'ethos del riconoscimento* (2023).

¹ La presente *Introduzione* riprende in parte la lezione introduttiva al testo di Honneth tenuta da Paolo Vinci nell'ambito del citato seminario.

Un percorso attraverso il riconoscimento. Tra Hegel e Honneth

Andrea Bianchi*

Abstract: The Hegelian paradigm concerning a struggle for recognition has been placed at the core of contemporary political-philosophical debate by Honneth's theory of recognition; thus, this also has given new interest to the critical theory of society. Honneth's proposal, however, is only focused on a genetic-descriptive reconstruction of the implicit normativity in the contemporary societies. Instead, a comparison with the Hegelian origins of the recognition and, in particular, with the objective structure behind intersubjective relations would lead a critical theory grounded on the paradigm of recognition to a solid philosophical foundation of her critical instances.

Keywords: Recognition, Critical Theory, Ethics, Conflict, Spirit.

L'elaborazione da parte di Axel Honneth del paradigma del riconoscimento, operazione che lo ha reso celebre e che ha dato nuova linfa al progetto di una teoria critica della società, è il frutto di una lunga elaborazione teorica che vede impegnato il filosofo tedesco fino alla pubblicazione del noto volume *Lotta per il riconoscimento*¹. Partito da un'impostazione del tutto interna ad una ricezione critica del marxismo, Honneth si era progressivamente avvicinato alla teoria critica di Jürgen Habermas, per poi raggiungere una convergenza tra i due punti di riferimento principali nella tesi di promozione *Critica del potere*². Se, da una parte, egli accoglie la critica habermasiana all'impostazione "monista" di Marx, che spiega le trasformazioni sociali e il progresso storico unicamente attraverso la categoria della produzione sociale, dall'altra vede nell'opera dell'esponente della Scuola di Francoforte il misconoscimento della grammatica morale dei conflitti sociali, centrale all'interno della riflessione del filosofo di Treviri. Nel succitato libro, Honneth ricostruisce un percorso di teoria critica della società che, da Adorno e Horkheimer, passando per Foucault arriva fino a Habermas. Ciò che aveva contraddistinto la prima generazione della Scuola di Francoforte era la mancata valorizzazione delle lotte sociali e delle loro implicazioni normative, elemento, quest'ultimo, sottostimato anche da Foucault, che pure aveva posto i conflitti al centro della sua analisi del potere. Questa lacuna costituisce un grave problema per una teoria critica della società che, oltre ad indicare le forme del dominio, intenda anche costruire una prospettiva emancipatrice, dal momento che impedisce al teorico di individuare nella conflittualità sociale, proprio in virtù della sua portata normativa, la risorsa indispensabile per l'emancipazione.

Nel momento in cui scrive *Critica del potere*, Honneth guarda con interesse alla prospettiva aperta da Habermas in *Conoscenza e interesse*³, opera in cui il filosofo cercava di superare il riduzionismo monistico marxiano restando però fedele all'idea di un conflitto moralmente connotato. I vantaggi che la proposta habermasiana può vantare in un confronto con gli "stadi" precedenti della teoria critica rischiano di essere messi in discussione – a parere di Honneth – dalla produzione successiva a *Conoscenza e interesse*, che, con *Teoria dell'agire comunicativo*⁴, arriverà a misconoscere completamente la portata emancipatrice della grammatica morale dei conflitti sociali. Per Honneth, invece, se si vuole tener fermo il punto di vista di una teoria critica della società risulta necessario tornare al modello della dialettica conflittuale di *Conoscenza e interesse*. In quel testo Habermas aveva fatto propria, mediandola con il concetto marxiano di lotta di classe, la tesi hegeliana della dialettica dell'eticità elaborata dal filosofo di Stoccarda nel periodo giovanile di Tübinga e Francoforte e poi, soprattutto, negli scritti del periodo jenesino su cui Habermas si era già concentrato

* Università degli studi di Roma La Sapienza; biandrea.bianchi95@gmail.com

¹Honneth (1992).

² Honneth (1985). Per un'analisi dettagliata dell'evoluzione del pensiero honnethiano cfr. Piromalli (2012).

³ Habermas (1968).

⁴ Habermas (1981).

nel saggio *Lavoro e interazione*⁵. Con il modello hegeliano di una lotta per il riconoscimento, implicato nella dialettica dell'eticità ripresa da Habermas, Honneth non si era ancora confrontato direttamente. Proprio passando attraverso un dialogo con Hegel, egli troverà gli strumenti concettuali per abbandonare definitivamente la prospettiva habermasiana e per elaborare il paradigma del riconoscimento che lo renderà celebre⁶.

Il recupero honnethiano della riflessione di Hegel sul riconoscimento, come si avrà modo di vedere, è mediato da una lettura "post-metafisica" già inaugurata da Habermas che obbliga il filosofo francofortese ad inserire la tematica dell'*Anerkennung* all'interno di un paradigma filosofico molto distante da quello all'interno del quale era stata inizialmente elaborata. Questa operazione di riattualizzazione di Hegel, tuttavia, porta con sé almeno due problemi: da una parte, Honneth sembra fraintendere la natura speculativa della concezione hegeliana del riconoscimento, difficilmente riducibile ad una mera teoria dell'intersoggettività; dall'altra, egli manca di valorizzare la natura propriamente politica della *Anerkennung*. Questo contributo intende sviluppare il primo dei due problemi richiamati, concentrandosi sostanzialmente sul confronto con Hegel sviluppato dall'autore in *Lotta per il riconoscimento*⁷.

1. Il paradigma del riconoscimento

Persino nella fase matura della sua produzione, Honneth non rinuncia all'idea marxiana di un conflitto normativamente connotato quale motore dello sviluppo storico-sociale e risorsa per pratiche emancipatrici. Ora, tuttavia, il filosofo si rivolge al concetto hegeliano di "lotta per il riconoscimento", alla cui attualizzazione è dedicata la sua tesi di abilitazione che proprio da questo tema hegeliano prende il titolo. Nell'approcciarsi alla filosofia hegeliana – tutta la prima parte di *Lotta per il riconoscimento* è dedicata ad una ricostruzione storica dell'idea originaria di Hegel, cui seguirà nel prosieguo del libro una serie di proposte per la sua riattualizzazione – Honneth decide di limitarsi ai testi del cosiddetto "periodo jense", ovvero al *Sistema dell'eticità* e alle due versioni della *Filosofia dello spirito jense*. La selezione dei testi hegeliani è in perfetta continuità con il processo di progressivo allontanamento dalla dialettica hegeliana intrapreso dalla seconda generazione della teoria critica. Se i principali esponenti della prima generazione – Adorno, Marcuse, Horkheimer – avevano inteso confrontarsi con il pensiero di Hegel, interpretato quale punto di riferimento principale, all'altezza della sua concezione della logica e del sapere assoluto, la seconda generazione della Scuola di Francoforte, a partire dallo Habermas di *Lavoro e interazione*, si era congedata da quell'indirizzo di pensiero e dalle sue aporie. Se una filosofia di questo tipo intende lasciarsi alle spalle il concetto hegeliano di sapere assoluto e la forma ingombrante di un sistema dialetticamente

⁵ Habermas (1967).

⁶ Su questo cfr. Piromalli (2012, 94-97). La prospettiva aperta da Honneth con la sua teoria del riconoscimento ha suscitato un importante dibattito all'interno della teoria critica e della filosofia morale, sociale e politica, come testimoniato dalla pubblicazione negli ultimi decenni di numerosi studi che hanno fatto proprio della proposta honnethiana l'oggetto di un'attenzione critica. Su questo cfr. Van den Brink- Owen (a cura di) (2007); Deranty (2009); Schmidt am Busch-Zurn (a cura di) (2010); Patherbridge (a cura di) (2011). Tra questi studi non mancano i tentativi di applicare l'approccio honnethiano ad ambiti non immediatamente interessati da una teoria del riconoscimento, quali la critica dell'economia politica e la filosofia della persona: nel primo caso cfr. Renault (2019); Deranty (2010). Nel secondo caso cfr. Ikäheimo (2014); Ikäheimo- Leitinen (a cura di) (2011). Da segnalare, inoltre, sono i dialoghi intrapresi dallo stesso Honneth con altri protagonisti della filosofia contemporanea, come Nancy Fraser e Judith Butler: cfr. Fraser-Honneth (2003); Ikäheimo- Lepold- Stahl (a cura di) (2021).

⁷ È proprio in questo testo, infatti, che Honneth sostituisce alla fondazione speculativa della *Anerkennung* hegeliana una fondazione antropologica. Dalla debolezza di questa soluzione filosofica sono derivate molte delle accuse secondo le quali Honneth non sarebbe in grado di riconoscere la natura ambivalente e spesso ideologica del riconoscimento, cfr. Ikäheimo- Lepold- Stahl (a cura di) (2021); Lepold (2021). La produzione successiva di Honneth ha tentato di affrontare questo problema con una diversa argomentazione filosofica, senza tuttavia riuscire a risolvere il problema. A questa seconda fase della produzione honnethiana, all'interno della quale emergerà anche il secondo dei problemi richiamati, quello della dimensione politica del riconoscimento, verrà dedicato un secondo contributo.

costruito, nei testi del giovane Hegel jenesi possono essere rinvenute prospettive interessanti e non ancora compromesse dallo sviluppo speculativo successivo. In perfetta continuità con Habermas, dunque, anche Honneth intende fare riferimento alla filosofia pratica che emerge dal soggiorno jenesi di Hegel, all'interno della quale egli rinviene il concetto centrale di lotta per il riconoscimento.

Il confronto di Honneth con Hegel comincia con il *Sistema dell'eticità (SdS)* del 1802-1803, un testo in cui l'autore elabora l'idea di una critica della tradizione giusnaturalistica a partire da una riabilitazione del concetto greco di eticità. Ad essere criticata dallo Hegel di quel periodo è l'impostazione atomistica delle dottrine del diritto naturale che presuppongono un individuo isolato, mosso esclusivamente da istinti egoistici privi di qualsiasi connotazione normativa. Ad una concezione della vita sociale pensata come la risultante delle limitazioni stabilite per via contrattuale dagli individui riunitisi in società, il filosofo di Stoccarda contrappone, riferendosi ad Aristotele, una società fondata sui vincoli etici, ovvero – per utilizzare il linguaggio di Honneth e seguendolo nella sua riattualizzazione del testo hegeliano – su relazioni comunicative che, ben lungi da limitare la libertà dell'individuo, consentono la sua piena realizzazione, integrandola con la libertà degli altri⁸. Nel descrivere l'evoluzione delle strutture etiche o, se si preferisce, l'articolarsi del processo di socializzazione, Hegel, tuttavia, si allontana dalla spiegazione teleologica di Aristotele, introducendo proprio il concetto di riconoscimento (*Anerkennung*) ripreso da Fichte⁹. È proprio questa commistione tra il tema fichtiano del riconoscimento e quello aristotelico dell'eticità ad attirare l'attenzione di Honneth, che vede nella reciproca *Anerkennung* allo stesso tempo il dispositivo attraverso cui si costituisce l'identità dell'individuo e la modalità della formazione di conflitti sociali positivi, volti a riformulare le pratiche comunicative in senso maggiormente inclusivo e simmetrico:

nella misura in cui il soggetto si saprà riconosciuto in determinate capacità e qualità da parte di un altro soggetto, conciliandosi con lui per tale aspetto, conoscerà contemporaneamente anche parti della propria insostituibile identità e tornerà sempre di nuovo a contrapporsi all'altro come un individuo particolare. [...] poiché nel quadro di un rapporto di reciproco riconoscimento stabilito eticamente i soggetti apprendono sempre qualcosa di più sulla propria particolare identità, vedendo in ciò di volta in volta confermata una nuova dimensione del loro sé, devono abbandonare, anche in modo conflittuale, lo stadio dell'eticità raggiunto, per addivenire in certo qual modo al riconoscimento di una più esigente configurazione della propria identità. Pertanto la dinamica del riconoscimento posta sulla base di un rapporto etico consiste in un processo di successivi stadi di conciliazione e conflitto¹⁰.

È chiaro come Hegel riprenda nel *Sistema dell'eticità* il modello del *bellum omnium contra omnes* elaborato da Hobbes per inserirlo in una costellazione concettuale, quella del riconoscimento, che ne modifica completamente il senso: non si tratta più di un conflitto tra individui atomizzati mossi solo dall'istinto di sopravvivenza, bensì di un conflitto normativamente connotato attraverso il quale l'individuo può ampliare e costituire la sua identità proprio attraverso le relazioni intersoggettive¹¹.

A partire da questa idea, Hegel sviluppa una serie di livelli etici di crescente complessità, che consentono agli individui di emanciparsi in una misura sempre maggiore dalla loro naturalità originaria. Al livello più basso si trova l'eticità naturale ancora legata alla dimensione della particolarità, a sua volta articolata in due stadi distinti, quello delle relazioni familiari, nelle quali «ognuno intuisce nell'altro se stesso e allo stesso tempo come un estraneo, e questo è l'amore»¹² e quella dei rapporti giuridici. In quest'ultima «il soggetto non è semplicemente determinato in quanto un possessore, ma assunto nella forma dell'universalità; come un singolo in relazione a un altro, e un

⁸ Sul rapporto tra lo Hegel jenesi e la filosofia pratica di Aristotele, *cf.* Ilting (1963).

⁹ Sulla trattazione fichtiana del riconoscimento e sulla sua relazione con la trattazione hegeliana, *cf.* Siep (1979, 69-77).

¹⁰ Honneth (1992, 27).

¹¹ Sulla relazione tra Hegel e Hobbes, *cf.* Siep (1974).

¹² *SdS*, 40.

negativo universale; riconosciuto come un possessore»¹³. In questo caso il riconoscimento non riguarda più l'individuo concreto definito dai suoi bisogni naturali (sebbene non ancora del tutto indipendente dal nucleo familiare), bensì il soggetto proprietario nella sua astratta universalità, in quanto persona giuridica, in quanto titolare di diritti che gli vengono riconosciuti. Ciò che Honneth intende valorizzare dell'originale riflessione hegeliana è la funzione essenziale del conflitto, che si rivela un momento critico-negativo grazie al quale l'individuo – attraverso l'esperienza del misconoscimento e della sofferenza morale in esso implicata – estende la coscienza della propria identità e reagisce affinché vengano riconosciuti anche quegli aspetti che la precedente configurazione etica non prendeva in considerazione: attraverso la mediazione del conflitto Hegel prepara il passaggio dall'eticità naturale a quella assoluta. Con il realizzarsi dell'autonomia e dell'autorealizzazione – in senso kantiano – degli individui viene alla luce allo stesso tempo – e come condizione di possibilità della stessa autonomia – l'interdipendenza dei soggetti coinvolti nelle relazioni intersoggettive: «pertanto gli stessi conflitti sociali a causa dei quali si frantuma l'eticità naturale fanno sorgere nei soggetti la disponibilità a riconoscersi reciprocamente come persone dipendenti l'una dall'altra ma allo stesso tempo anche pienamente individualizzate»¹⁴.

Giunto al termine della dinamica conflittuale, Hegel può finalmente realizzare il passaggio all'eticità assoluta che costituisce il momento della piena integrazione tra gli individui all'interno di una nuova e più ampia comunità etica:

come unità organica, il popolo è l'indifferenza assoluta di tutte le determinatezze del pratico e dell'etico; i suoi momenti, in quanto tali, sono la forma dell'identità, dell'indifferenza, poi della differenza e infine dell'indifferenza assoluta, vivente; e nessuno di questi momenti è un'astrazione, bensì una realtà¹⁵.

A questo punto, tuttavia, Hegel abbandona il paradigma del riconoscimento e descrive l'eticità assoluta – da lui connotata in termini principalmente politico-istituzionali – attraverso il modello aristotelico dell'eticità antica e della *pòlis*. Pur valutando positivamente il testo giovanile hegeliano, Honneth individua due mancanze del *Sistema dell'eticità*: da una parte, esso non riesce ad esprimere con chiarezza una adeguata articolazione delle differenti sfere del riconoscimento e questo dipende dal fatto che Hegel, anziché basarsi sull'analisi sociale delle lotte per il riconoscimento, fonda la sua argomentazione sulle categorie della politica aristotelica e sulla struttura sistematica dell'idealismo schellinghiano¹⁶. Dall'altra parte, il filosofo di Stoccarda non riesce a descrivere esattamente la stessa connotazione morale dei conflitti per il riconoscimento: che gli individui reagiscano alla sofferenza morale implicita nell'esperienza del misconoscimento può essere ricavato solo indirettamente dal testo hegeliano e diventerà chiaro solo nei lavori successivi.

Il confronto tra Honneth e Hegel continua con l'analisi dei *Frammenti di filosofia dello spirito jenese* del 1803-1804, testo incompleto all'interno del quale si può vedere come la riflessione hegeliana sia traslata dal paradigma aristotelico che ancora caratterizzava il *Sistema dell'eticità* ad una nuova forma di pensiero basata sulla filosofia dello spirito. La filosofia sociale di Hegel, a questo livello della sua elaborazione, non poggia più su di un concetto di natura teleologicamente inteso, ma sulla distinzione, pur nella continuità, tra natura e spirito: la sfera dell'eticità, a questo punto, può essere sottratta al dominio del naturale, per essere inserita nel processo riflessivo di formazione del *Geist*. Nonostante anche in questa nuova fase del pensiero hegeliano il concetto caro a Honneth di lotta per il riconoscimento svolga un ruolo centrale, egli vede in questa svolta interna alla fase jenese un suo impoverimento: pur mantenendo la funzione di universalizzazione sociale, ovvero di creazione

¹³ *Ivi*, 52-53.

¹⁴ Honneth (1992, 35). Ciò risulta evidente, secondo Honneth, anche dal fatto che, nell'esposizione hegeliana della lotta per l'onore, progressivamente al conflitto fra individui venga a sostituirsi il conflitto tra gruppi sociali.

¹⁵ *SdS*, 94.

¹⁶ Nel *Sistema dell'eticità* Hegel fa corrispondere alla sfera dei rapporti famigliari, di quelli giuridici e dell'eticità assoluta, rispettivamente, il momento dell'intuizione sensibile, quello del concetto, e quello dell'intuizione intellettuale, struttura che verrà già abbandonata nei testi del periodo jenese immediatamente successivi.

di comunità, il dispositivo del *Kampf um Anerkennung* perde la funzione di individualizzazione, ovvero di costituzione dell'identità individuale attraverso l'affermazione di un'intersoggettività originaria che ancora caratterizzava il *Sistema dell'eticità*. Questa conseguenza, secondo Honneth, deriva dall'assunzione, anziché del punto di vista filosofico-sociale che caratterizzava le precedenti elaborazioni, del paradigma della filosofia della coscienza, che pone al centro, al posto delle relazioni sociali tra individui, l'automediazione del soggetto autocosciente e già costituito¹⁷.

Le linee di tendenza evidenziate dal testo del 1804-1805 trovano poi una formulazione compiuta nel progetto di una *Realphilosophie* realizzato da Hegel nel 1805-1806 (*Rph*). La nuova sistemazione della filosofia dello spirito si struttura secondo il movimento di estraneazione e di ritorno in sé che caratterizza il *Geist*. All'interno di questo movimento la dimensione politico-giuridico-sociale dell'eticità non svolge più alcuna funzione fondativa, bensì viene ridotta a momento e mediazione del processo autoriflessivo di sviluppo dello spirito¹⁸. La nuova filosofia dello spirito presenta, agli occhi di Honneth, degli indubitabili vantaggi rispetto alla vecchia formulazione del *Sistema dell'eticità*: anzitutto, essa articola in maniera più precisa le tre sfere del riconoscimento, distinguendo la dimensione dei rapporti affettivi mediati dall'amore, quella dei rapporti giuridici fra persone astratte e, infine, quella dei rapporti politici all'interno dello stato. Ancora più efficace, poi, risulta la critica della tradizione giusnaturalistica, presentata questa volta non più come l'assunzione di un'impostazione aristotelica da contrapporre al presupposto individualistico dei filosofi contrattualisti, bensì come una critica immanente delle dottrine del diritto naturale: se il conflitto dello stato di natura deve sfociare nella riconciliazione giuridica del patto sociale, questo significa che i soggetti interessati dal *bellum omnium contra omnes* dispongono già di una coscienza della loro reciproca dipendenza, ovvero di una forma precedente di riconoscimento che consente loro di costituire una relazione comunicativa che può poi assumere una forma giuridica. Infine, - ed è questo ciò che più interessa a Honneth - nella *Realphilosophie* emerge per la prima volta con chiarezza la funzione positiva del conflitto:

nel soggetto attaccato l'esperienza della distruzione del suo possesso produce anche una sorta di irritazione normativa: infatti la reazione aggressiva della controparte gli dà la consapevolezza retrospettiva che alla propria azione, cioè a quella della presa di possesso iniziale, deve corrispondere un significato sociale diverso da quello da lui originariamente attribuito¹⁹.

Se la sostituzione di una filosofia sociale di stampo aristotelico con una filosofia della coscienza ha consentito questi indispensabili chiarimenti teorici relativi alla teoria del riconoscimento, Honneth vede nello sviluppo che conduce dal *Sistema dell'eticità* alla *Realphilosophie* anche un grave impoverimento del *Kampf um Anerkennung*, che culmina nella dottrina dello stato che sarebbe chiamata a risolvere il conflitto cui si riferiva la precedente citazione. La dimensione politico-statuale, infatti, a differenza dell'eticità assoluta, non costituisce più la sfera della massima integrazione sociale, bensì il culmine del processo di autoalienazione dello spirito e l'inizio del movimento di ritorno di quest'ultimo in se stesso. Le categorie attraverso le quali ora Hegel pensa la società non sono più quelle orizzontali dell'intersoggettività, bensì quelle gerarchiche della relazione totalità-parti, attraverso le quali i rapporti di reciproco riconoscimento che avevano caratterizzato gli stadi inferiori della società vengono ridotti a momenti dell'autorelazione dello spirito che emerge quale unico macrosoggetto sostanziale²⁰. Questo risulta particolarmente evidente, secondo Honneth, dalla forma monarchica che assume la costituzione hegeliana e dalla natura particolare che assumono le relazioni fra i cittadini e lo stato: «lo stato in quanto tale è l'essere-tolto dell'esserci isolato, quanto

¹⁷ Cfr. Honneth (1992, 38-42).

¹⁸ Cfr., *ivi*, 45.

¹⁹ Honneth (1992, 58).

²⁰ Cfr., *ivi*, 74.

dell'in-sé dell'esserci, e del puro essere in sé della persona»²¹. Nel rapportarsi allo stato, il cittadino non è più il *bourgeois* mosso dal fine individuale che agiva all'interno della società civile e della dimensione giuridica, bensì il *citoyen* che, reso una mera emanazione dello spirito, è stato ridotto attraverso «l'educazione all'obbedienza, a riconoscere l'universale piuttosto che le volontà reali»²², dal momento che «il singolo nell'essere-comune sa altrettanto il suo sé come la sua essenza – si sente conservato in esso, anche se non comprende e non intende come venga conservato in esso, attraverso quale connessione e organizzazione»²³ e alla fine «in questa individualità in quanto assoluto sé e negatività dei singoli, è realizzato il governo, l'apice dell'intero»²⁴.

Il processo di soggettivizzazione del riconoscimento raggiunge il suo apice, secondo Honneth, con la *Fenomenologia dello spirito (PhdG)*, testo che chiude il periodo jenesi di Hegel. A questo punto dello sviluppo del pensiero hegeliano, il paradigma di filosofia della coscienza si è talmente imposto sull'iniziale progetto di filosofia sociale da aver ormai snaturato completamente l'idea di una lotta per il riconoscimento. Essa mantiene esclusivamente la funzione costitutiva dell'autocoscienza, esemplificata, secondo Honneth, dalla dialettica servo-padrone, all'interno della quale risuona la trattazione hegeliana del lavoro e della lotta per la vita e per la morte, unici echi di quella dimensione sociale che era stata pienamente sviluppata nei testi precedenti:

con essa [la nuova concezione della *Fenomenologia dello spirito*] d'ora in poi è precluso il ritorno alla più importante delle vecchie intuizioni, il modello ancora incompiuto della lotta per il riconoscimento. [...] Ma né la concezione intersoggettivistica dell'identità umana, né la distinzione tra le diverse modalità di riconoscimento, con la completa differenziazione tra le relazioni di riconoscimento disposte in una successione graduale, né, tantomeno, l'idea di un ruolo storicamente produttivo della lotta morale assumono più una funzione sistematica nella filosofia politica di Hegel²⁵.

2. La trasformazione naturalistica della lotta per il riconoscimento

Non potendo seguire Hegel nel suo progetto di fondare la filosofia sociale su di una filosofia della coscienza, interpretato come un' "ipoteca metafisica" dell'idealismo tedesco, Honneth intende salvare le tre intuizioni fondamentali emerse dai testi del periodo jenesi – la costituzione intersoggettiva della soggettività, l'articolazione del riconoscimento in sfere differenti rinvenibili all'interno della realtà sociale e l'idea di una lotta per il riconoscimento connotata normativamente e portatrice di istanze emancipatrici – traducendole all'interno di un pensiero post-metafisico, che faccia affidamento sulle scienze sociali, piuttosto che sulle modalità di costituzione dello spirito. Fondamentale, a questo fine, risulta quindi il confronto con la psicologia sociale di George Herbert Mead, che consente una riforma in senso materialistico e naturalistico della fondamentale tesi antropologica della costituzione intersoggettiva del soggetto²⁶. Quest'ultima affermazione di carattere antropologico sulla originarietà delle relazioni di reciproco riconoscimento viene poi ulteriormente fondata da Honneth attraverso un confronto con le scienze sociali. Dalla psicologia morale il filosofo tedesco ricava la connotazione normativa delle relazioni intersoggettive: alle forme di misconoscimento (*Mißachtung*) si accompagna infatti sempre una sofferenza psicologica che spinge a reagire e a ristabilire rapporti riconoscitivi positivi dai quali deriverebbe finalmente una forma

²¹ *Rph*, 141.

²² *Ivi*, 147.

²³ *Ivi*, 148.

²⁴ *Ivi*, 163.

²⁵ Honneth (1992, 79).

²⁶ «Con gli strumenti costruttivi della psicologia sociale di Mead la teoria hegeliana della lotta per il riconoscimento ha ricevuto una riformulazione "materialistica". [...] Accogliendo la psicologia sociale di Mead possiamo dunque servirci dell'idea che già Hegel negli scritti jenesi aveva tratteggiato in modo geniale, benché rudimentale, e possiamo seguirla come filo conduttore di una teoria normativa della società», *ivi*, p. 114.

positiva di autorelazione con sé. Attraverso il confronto con la sociologia, invece, Honneth può rinvenire nelle società contemporanee forme di riconoscimento istituzionalizzate che incarnano – secondo un realismo morale di stampo ancora una volta hegeliano – dei principi normativi ormai naturalizzati (secondo la celebre definizione hegeliana di seconda natura) attraverso i quali gli individui apprendono il loro valore individuale e contribuiscono alla realizzazione della propria identità²⁷. È all'interno di questa nuova costellazione filosofica post-metafisica che può finalmente essere ripreso il meccanismo hegeliano della lotta per il riconoscimento: gli individui necessitano di relazioni di reciproco riconoscimento, quali condizioni di possibilità dell'affermazione della loro identità, della loro autonomia e, quindi, in ultima istanza, della realizzazione della loro libertà. Per questo motivo, le esperienze di misconoscimento frustrano questo bisogno costitutivo, producendo una sofferenza psicologica e morale che, se da una parte porta l'individuo a prendere coscienza della sua dipendenza dalle relazioni intersoggettive, dall'altra funge da fondamento morale per il superamento della condizione di dolore attraverso un *Kampf um Anerkennung* che ristabilisca un rapporto di reciprocità, laddove esso non sussistesse fin dall'inizio, o che si estenda ai nuovi aspetti dell'identità dell'individuo emersi proprio attraverso l'esperienza del misconoscimento²⁸. Questo dispositivo generale viene articolato da Honneth, come nelle opere di Hegel, in tre differenti sfere che seguono il modello del *Sistema dell'eticità*²⁹.

La *prima sfera* riguarda le relazioni primarie basate sulla famiglia e sull'amore, primo stadio di socializzazione dell'individuo particolare necessario al soddisfacimento dei suoi bisogni naturali e minacciato da forme di misconoscimento quali la violenza fisica alla quale corrisponde, in quanto forma di autorelazione positiva, la *fiducia di sé*. La *seconda sfera* di riconoscimento riguarda i diritti e le relazioni giuridiche in generale che, a differenza delle relazioni amicali o amorose, non si rivolgono all'individuo nella sua particolarità, bensì alla persona giuridica astratta, universale, capace di responsabilità morale. Le relazioni giuridiche, riconoscendo l'uguaglianza formale degli individui e con questo i loro diritti fondamentali producono il *rispetto di sé*, minacciato costantemente dal rischio della negazione di questi diritti e dalla conseguente esclusione sociale. Con la *terza sfera* Honneth si allontana maggiormente dal modello hegeliano, intenzionato a non ricadere in quella negazione dell'intersoggettività all'interno della sfera politica che aveva caratterizzato i testi jenesi. Per questo motivo egli sostituisce alla sfera politica dello stato quella della comunità etica, basata sulla solidarietà, sulla condivisione di valori sostanziali e sul riconoscimento delle qualità dell'individuo nella sua particolarità e del suo apporto all'interno del corpo sociale di cui fa parte. Questa forma di relazione sociale produce l'*autostima* di cui ciascun individuo ha bisogno per sentirsi accettato all'interno di una comunità, senza essere umiliato e offeso nel profondo della sua identità.

Le tre sfere di riconoscimento costituiscono ovviamente per Honneth degli indici storici e non delle strutture sostanzialistiche e il loro contenuto è destinato ad essere plasmato dalla storia dell'eticità, intesa come un processo continuo di lotte per il riconoscimento che ampliano in senso inclusivo il contenuto di ciascuna sfera, man mano che, proprio attraverso il momento negativo del conflitto, cresce anche la coscienza degli individui delle determinazioni delle loro identità. Da questo punto di vista, la proposta honnethiana di una teoria del riconoscimento sembra collocarsi in una posizione originale all'interno del dibattito tra liberali e comunitaristi nell'ambito della filosofia politica. Se questi ultimi fanno riferimento a comunità etiche concrete, fondate su concezioni sostanziali e condivise del bene difficilmente universalizzabili, la prospettiva liberale di ispirazione prevalentemente kantiana sostituisce al problema della definizione del bene la teoria della giustizia, ovvero l'individuazione di quelle procedure formali che garantiscano a ciascuno di poter perseguire al meglio la propria particolare concezione del bene. Se la prospettiva proceduralista ha dalla sua parte l'indubbio vantaggio dell'universalismo, rischia però di perdere quella concretezza e quel legame con la vita pratica delle persone che invece il comunitarismo recuperava attraverso il

²⁷ Cfr., *ivi*, pp. 114-164.

²⁸ Su questo cfr., Lepold (2021), soprattutto il IV capitolo.

²⁹ Cfr. Honneth (1992, 114-157).

riferimento a valori incarnati nella comunità. In questo conteso, la proposta di Honneth si configura come una *concezione formale di eticità*, volta a rinvenire nelle concrete relazioni di riconoscimento le condizioni di possibilità delle stesse procedure formali e discorsive. Le pratiche riconoscitive, tuttavia, fanno capo in ultima istanza alla struttura universale del riconoscimento, il cui contenuto può essere volta per volta riempito a seconda dell'altezza storica e del grado di progresso – da intendersi in senso debole, come maggior tasso di libertà degli individui realizzato attraverso relazioni di riconoscimento reciproco – delle società³⁰:

la teoria del riconoscimento, per quanto l'abbia fin qui rielaborata come concetto normativo, occupa pertanto una posizione intermedia fra la teoria morale di ascendenza kantiana e le etiche comunitariste: della prima condivide l'interesse verso norme quanto più possibili generali, delle seconde condivide l'attenzione verso il fine dell'autorealizzazione della persona³¹.

3. Hegel e la dimensione oggettiva del riconoscimento

Come è stato mostrato, Honneth interpreta il passaggio di Hegel dal modello di filosofia sociale aristotelico, che ancora caratterizzava il *Sistema dell'eticità*, al paradigma di filosofia della coscienza elaborato nelle due versioni della *Filosofia dello spirito jenes* come il progressivo imporsi di una struttura monologica che ridimensiona l'importanza dell'intersoggettività e del meccanismo della lotta per il riconoscimento. La lettura honnethiana, tuttavia, se confrontata direttamente con i testi hegeliani cui intende riferirsi, solleva non pochi dubbi sull'effettiva capacità del filosofo tedesco di tradurre all'interno di un pensiero post-metafisico l'idea di Hegel. Honneth – e questo è quello che si vuole qui sostenere – fraintende il nucleo centrale della concezione hegeliana dell'*Anerkennung*, perdendo in questo modo l'autentica forza critica del dispositivo della lotta per il riconoscimento e la sua fondazione a livello filosofico, che metterebbe la filosofia sociale honnethiana al riparo dalle possibili obiezioni derivanti dalle aporie di una argomentazione che intenda muoversi esclusivamente sul piano delle scienze sociali.

Due sono le principali mancanze della lettura honnethiana: *in primo luogo*, egli non sembra cogliere la natura oggettiva del riconoscimento, il suo fungere da mediazione oggettiva delle relazioni intersoggettive. Questo lato trascurato della *Anerkennung* hegeliana mostrerebbe come il paradigma della filosofia della coscienza non imponga affatto la struttura monologica dello spirito sopra le strutture intersoggettive ridotte a meri momenti del processo di automediazione spirituale, bensì chiarirebbe come proprio all'interno del processo di formazione della autocoscienza essa sia "costretta" ad allargarsi fino a diventare un "noi"³². *In secondo luogo*, Honneth non sembra cogliere l'importanza politica del riconoscimento di secondo livello che, anziché svilupparsi orizzontalmente tra i cittadini nella dimensione della società civile, riguarda il rapporto verticale tra cittadini ed istituzioni³³. Se è vero che la trattazione hegeliana del riconoscimento politico sviluppa una problematica asimmetria, Honneth rifiuta tuttavia di tradurre questa dimensione del discorso hegeliano all'interno della sua proposta di filosofia sociale, sostituendo la terza dimensione politica del riconoscimento con una dimensione esclusivamente sociale basata sulla solidarietà³⁴. Ciò che tuttavia colpisce di più della riflessione di Honneth è la veloce liquidazione della *Fenomenologia dello spirito*, dove, agli occhi del filosofo, giungerebbe a compimento quel processo di sostituzione

³⁰ Per un approfondimento sulle trasformazioni dell'idea honnethiana di un'eticità formale, *cfr.* Piromalli (2012, 177-185). È facilmente intuibile come una tale proposta sia legata all'inevitabile presupposto di una forma di progresso. Osservazioni critiche su questo punto sono state mosse in Allen (2016).

³¹ Honneth (1991, 33).

³² Su questo, *cfr.* Siep (1979).

³³ Nell'ambito di questo contributo ci si potrà soffermare esclusivamente sul primo dei due problemi della teoria di Honneth, rimandando la trattazione del secondo problema ad un contributo successivo.

³⁴ Sulla distinzione tra riconoscimento di primo livello e riconoscimento di secondo livello, *cfr.* Siep (1979).

della filosofia sociale con una filosofia della coscienza. È all'opera conclusiva del periodo jeneso che ora ci si dedicherà brevemente, nella convinzione che all'interno di quel testo emerga con chiarezza il primo dei due elementi trascurati da Honneth: la dimensione oggettiva del riconoscimento³⁵.

Il tema emerge per la prima volta nel quarto capitolo dedicato all'autocoscienza, in particolare nella sezione A intitolata "Autonomia e non autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù". Non si tratta, tuttavia, di ripercorrere le celebri pagine che espongono la dialettica servo-signore, nella quale molti interpreti hanno visto lo schema concettuale sottostante ai conflitti sociali, ma che non costituiscono altro che l'esibizione di un riconoscimento fallito³⁶. Si tratta piuttosto di rivolgersi alle poche pagine introduttive alla sezione in cui Hegel espone la struttura della *Bewegung des Anerkennens*, del movimento del riconoscere che è chiamato a dimostrare la tesi fondamentale esposta all'inizio del paragrafo: «l'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto (*ein Anerkanntes*)»³⁷. Questa tesi esprime la sostanziale novità della filosofia hegeliana all'interno del pensiero moderno, ovvero la natura costituita e nient'affatto originaria della soggettività, cui la tradizione moderna aveva attribuito il carattere della trascendentalità³⁸. Al contrario, Hegel intende mostrare come il soggetto che era stato il protagonista – attraverso la figura della coscienza – dei primi tre capitoli dell'opera sia a sua volta costituito dalle relazioni di riconoscimento che svolgono così quella funzione costitutiva e trascendentale che la modernità aveva attribuito alla soggettività. L'autocoscienza, passando attraverso l'esperienza del desiderio (*Begierde*), era rimasta vittima di un circolo vizioso, che la spingeva a ricercare nell'oggettività esteriore qualcosa di autonomo e indipendente, salvo poi negarlo e annullarlo nella dinamica fagocitante del desiderio. Solo un'altra autocoscienza può soddisfare le caratteristiche di cui è in cerca il soggetto desiderante: solo una soggettività identica a quella presa in esame da Hegel è infatti autonoma e indipendente nel suo distinguersi dall'oggettività esterna e solo una tale soggettività può compiere quell'attività di autonegazione che corrisponde al riconoscimento dell'altro. Proprio perché entrambe le autocoscienze presentano le medesime caratteristiche, tuttavia, esse pretendono dall'altra l'autoannullamento, ingaggiando così la celebre lotta per la vita o per la morte, ovvero una forma radicale di lotta per il riconoscimento. La logica del conflitto esposta da Hegel, tuttavia, non può rappresentare l'ultima parola sulla *Bewegung des Anerkennens*, altrimenti il desiderio di riconoscimento rimarrebbe insoddisfatto. Come giustamente sottolinea Lucio Cortella, condizione per il riconoscimento dell'autocoscienza è «che essa sia riconosciuta da un'altra autocoscienza che, nel mentre mi riconosce, sia da me riconosciuta degna di riconoscermi»³⁹. Emerge qui una radicale reciprocità quale condizione indispensabile del riconoscimento, «perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe»⁴⁰. A questo punto dell'argomentazione hegeliana si può vedere come nella dinamica

³⁵ Honneth ha in realtà successivamente corretto la sua interpretazione della fenomenologia hegeliana nel saggio *Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein*, nel quale intende sottolineare «un fatto del tutto trascendentale» che si rivela «un presupposto dell'intera società umana» (Honneth 2010, 15). Nonostante in questo saggio Honneth riconosca come le stesse relazioni intersoggettive e sociali presuppongano un concetto complesso e "trascendentale" di riconoscimento, questa intuizione hegeliana non viene poi adeguatamente sviluppata dal filosofo che, all'interno di una complessiva rivalutazione del quarto capitolo della *Fenomenologia*, preferisce sottolineare l'importante ruolo giocato dal desiderio (*Begierde*) con il suo portato vitalista e somatico-materialista. Nella sua ricostruzione della *Bewegung des Anerkennens*, poi, Honneth preferisce mostrare le analogie tra lo sviluppo hegeliano della autocoscienza e la psicologia di Winnicott, piuttosto che concentrarsi sull'originalità della posizione hegeliana.

³⁶ Per una lettura tradizionale della dialettica servo-padrone, cfr. Kojève (1947).

³⁷ PdG, 275.

³⁸ Non si intende ovviamente utilizzare il termine "trascendentale" in senso kantiano, ma secondo un'accezione più ampia, che intenziona quella sfera inaggrabile e insuperabile, sempre implicata nei pensieri e nelle azioni degli individui. La filosofia moderna a partire da Cartesio – e con elaborazioni differenti – aveva individuato questo orizzonte intrascendibile nella soggettività, declinata ogni volta in modo diverso.

³⁹ Cortella (2002, 265).

⁴⁰ PdG, 277.

riconoscitiva non siano coinvolte solamente le due autocoscienze in relazione e come quindi il concetto hegeliano di *Anerkennung* non sia riducibile alla mera intersoggettività come sembra invece intendere Honneth in *Lotta per il riconoscimento*. Alle spalle dei due soggetti emerge infatti un “terzo soggetto” costituito dalla *logica oggettiva* della relazione che impone alle autocoscienze la *Bewegung des Anerkennens* e l’“imperativo della reciprocità”⁴¹. Il medio oggettivo della relazione non è il prodotto del riconoscimento, ma la condizione stessa dell’individualità delle autocoscienze: «il termine medio è l’autocoscienza, la quale si scompone negli estremi», facendo sì che «i due estremi si riconoscano come reciprocamente riconoscentesi»⁴². Esso è quindi quell’orizzonte trascendentale che fonda la stessa intersoggettività e la dimensione sociale che da questa scaturisce, un orizzonte “ontologico”⁴³ connotato da una logica relazionale che consente ai soggetti di essere per sé, solo nel loro essere per sé presso un altro, una logica del riconoscimento che è anche un’*etica del riconoscimento*, un tessuto di relazioni pratiche e sociali abitudinarie all’interno del quale gli individui si costituiscono venendo educati alla libertà.

Così come la soggettività ha perso, all’interno del discorso hegeliano, la trascendentalità che la connotava nella filosofia moderna, allo stesso modo la libertà non costituisce più una qualità innata e immediata degli individui. L’uomo non nasce libero, ma impara ad esserlo attraverso un vero e proprio *Bildungsprozess* che si sviluppa nei vari strati della vita pratica e sociale. Alle spalle di tutto, tuttavia, vi è sempre quella mediazione, quell’orizzonte originario che emerge per la prima volta nel quarto capitolo della *Fenomenologia* e che costituisce per noi, ovvero per il lettore che si pone già dal punto di vista della fine del percorso fenomenologico, ma non ancora per la coscienza coinvolta, «il concetto dello spirito»⁴⁴. La verità anticipata da Hegel all’inizio del quarto capitolo, infatti, svolge un ruolo centrale in tutto il resto dell’opera. Se le due coscienze coinvolte nella lotta per la vita e per la morte non riescono ancora a diventare consapevoli dell’oggettività della mediazione che le precede – e proprio questo sarà la causa del mancato riconoscimento tra servo e signore – il tema della priorità della mediazione emergerà nuovamente soprattutto nel sesto capitolo, dedicato esplicitamente allo spirito, dove l’individuo si confronterà finalmente con figurazioni oggettive del *Geist*, secondo la struttura del rapporto fra universalità e singolarità. È corretto, infatti, leggere l’intero percorso fenomenologico come il processo di formazione di un’individualità che impara a riconoscersi tanto nell’oggettività esteriore, quanto negli altri soggetti, allargando la propria identità fino a comprendere l’altro da sé, diventando in sé e per sé solo nell’essere in sé e per sé presso l’altro. Ben lungi dall’accusa di monologismo che Honneth rivolgeva alla filosofia della spirito hegeliana – ovvero il timore che l’alterità e l’intersoggettività vengano inglobate all’interno della struttura riflessiva dell’unica vera soggettività – l’esperienza della coscienza all’interno della *Fenomenologia* è quella di un continuo farsi altro, fino a raggiungere, nella figura conclusiva del sapere assoluto, l’unità di singolarità e universalità, allargando i confini della propria identità esclusiva fino a raggiungere il noi, secondo la celebre espressione di Hegel «Io che è Noi e Noi che è Io (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*)»⁴⁵.

4. Conclusione

In che modo questo breve riferimento alla dottrina hegeliana del riconoscimento può contribuire ad un miglioramento della proposta filosofico sociale di Honneth, che pure trovava nel filosofo di Stoccarda il principale punto di riferimento? La teoria esposta in *Lotta per il riconoscimento* appare

⁴¹ Sul “terzo soggetto”, cfr. Cortella (2002, 267-272). Cfr. anche Quante (2011), 189-205.

⁴² PdG, 277.

⁴³ Si tratta ovviamente di una ontologia paradossale, risultato della grande operazione hegeliana della risoluzione della metafisica e dell’ontologia tradizionali nella logica.

⁴⁴ PdG, 273.

⁴⁵ *Ibidem*. Per una considerazione sul rapporto tra sapere assoluto e riconoscimento all’interno della *Fenomenologia dello spirito*, cfr. Vinci (2021).

principalmente come una ricostruzione genetico-descrittiva della morale: le tre sfere dell'*Anerkennung* – le relazioni affettive, quelle giuridiche e quelle sociali – incarnano dei principi normativi che hanno la loro origine nelle relazioni di riconoscimento. La natura intersoggettiva dell'identità umana spinge l'individuo a cercare il riconoscimento al fine di poter realizzare concretamente la propria autonomia e quindi la propria libertà. Ma per quale motivo l'uomo desidera davvero essere riconosciuto e in che senso l'idea di libertà, nella accezione kantiana di autonomia assume a valore normativo fondamentale per le società moderne? Pur muovendosi all'interno di un paradigma concettuale sostanzialmente hegeliano, Honneth rimane legato all'idea di un principio normativo, un dover-essere kantiano, che costituisce il punto di vista della critica, senza che tuttavia questa normatività conosca una vera e propria fondazione filosofica. Questa può avvenire – all'interno, come si diceva, di un quadro genetico-descrittivo – nell'ambito delle scienze sociali, come la sociologia e la storia, che mostrano come l'ideale della libertà informi di sé tutte le sfere principali delle società moderne, o come la psicologia che illumina il carattere intersoggettivo della natura umana⁴⁶. Il confronto con Hegel consente invece di ricostruire quello sfondo trascendentale che sta alle spalle della stessa soggettività e che la fonda. Si tratta di quella logica del riconoscimento che emerge dal quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito* e che assume i caratteri normativi di un'etica del riconoscimento. Il termine "etica" in questo caso deve essere inteso nel senso del lemma greco "èthos" o del concetto hegeliano di *Sittlichkeit* e indica un orizzonte pratico fatto di relazioni, pratiche sociali, istituzioni che costituiscono il luogo, l'abitazione dell'uomo, all'interno della quale egli impara ad essere libero. Il carattere normativo di questa sfera non consiste quindi nella struttura formalistica e impositiva del *Sollen* kantiano, bensì nell'abitudine, in quella seconda natura sociale e spirituale che ci costituisce in quanto individui. Una teoria del riconoscimento intesa come teoria critica della società che faccia propria la lezione hegeliana sulla natura oggettiva dell'*Anerkennung* potrà rispondere con maggiore forza ai problemi e alle necessità da cui lo stesso Honneth era partito.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

La numerazione delle pagine dei testi hegeliani utilizzata nelle note si riferisce sempre all'edizione italiana indicata.

SdS: Hegel G. W. F. (1802-1803), *System der Sittlichkeit*, in Baum M., Meist K. R. (a cura di), *Gesammelte Werke*; tr.it., *Sistema dell'eticità*, Brescia: Morcelliana, 2016.

RPh: Hegel G. W. F. (1804-1805), *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Meiner, 1986; tr.it., *Filosofia dello spirito jenese 1805-1805*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Bari: Laterza, 1984.

PdG: Hegel G. W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019; tr.it., *Fenomenologia dello spirito*, Milano: Bompiani, 2019.

BIBLIOGRAFIA

Allen A. (2016), *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

Cortella L. (2002), *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova: Il Poligrafo.

— (2008), *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di teoria sociale», vol 8: 15-32.

Deranty V. J-Ph. (2009), *Beyond Communication: a Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden: Brill.

⁴⁶ Cfr. Cortella (2008).

- (2010), *Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: a Defense of Honneth's Theory of Recognition*, in Schmidt am Busch- Zurn (a cura di) (2010), *The Philosophy of Recognition*, Lanham: Lexington, 285-317.
- Fraser N., Honneth Axel (2003), *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*, New York: Verso; tr.it., *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Milano: Meltemi 2007
- Habermas J. (1967), *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“*, in Braun H., Riedel M. (a cura di), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer; tr.it., *Lavoro e interazione*, Milano: Feltrinelli, 1975.
- (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *Conoscenza e interesse*, Bari: Laterza, 1970.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: Il Mulino, 1986.
- Hegel G. W. F. (1802-1803), *System der Sittlichkeit*, in Baum M., Meist K. R. (a cura di), *Gesammelte Werke*; tr.it., *Sistema dell'eticità*, Brescia: Morcelliana, 2016.
- (1803-1804), *System der spekulativen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 1986; tr.it., *Frammenti sulla filosofia dello spirito*, in *Filosofia dello spirito jenesse*, Bari: Laterza, 1984.
- (1804-1805), *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Meiner, 1986; tr.it., *Filosofia dello spirito jenesse 1804-1805*, in *Filosofia dello spirito jenesse*, Bari: Laterza, 1984.
- (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019; tr.it., *Fenomenologia dello spirito*, Milano: Bompiani, 2019.
- Honneth A. (1985), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari: Dedalo, 2002.
- (1991), *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Messina: Rubettino, 1993.
- (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *Lotta per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore, 2002.
- (2010), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ikäheimo H. (2014) *Realizzare il meglio di noi stessi. Il riconoscimento come concetto ontologico e etico*, in Gregoratto F., Ranchio F. (a cura di) (2014), *Contesti del riconoscimento*, Milano: Mimesis.
- Ikäheimo H., Leitinen A. (a cura di) (2011), *Recognition and Social Ontology*, Leiden: Brill.
- Ikäheimo H., Lepold K., Stahl T. (a cura di) (2021), *Recognition and Ambivalence*, New York: Columbia University Press.
- Ilting K. (1963), *Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXI: 38-58.
- Kojeve A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Editions Gallimard; tr.it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano: Adelphi, 1996.
- Lepold K. (2021), *Ambivalente Anerkennung*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Patherbridge D. (a cura di) (2011), *Axel Honneth. Critical Essays*, Leiden: Brill.
- Piomalli E. (2012), *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano: Mimesis.
- Quante M. (2011), *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, Milano: Franco Angeli 2016.
- Renault E. (2019), *The Experience of Injustice. A Theory of Recognition*, New York: Columbia University Press
- Schmidt am Busch H-C., Zurn C. F. (a cura di) (2010), *The Philosophy of Recognition*, Lanham: Lexington.
- Siep L. (1974), *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in «Hegel Studien», vol. IX: 155-175.

- (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg: Alber; tr.it., *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, Lecce: Pensa Multimedia, 2007.
- Van den Brink B., Owen D. (a cura di) (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vinci P. (2021), *Spirito e tempo. Commentario alla Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Napoli: Istituto Italiano di Studi Filosofici Press.

I diversi lati del riconoscimento politico

Andrea Bianchi*

Abstract: Axel Honneth's philosophical work following *Kampf um Anerkennung* is characterised by a confrontation with Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*, a mature work that had not been considered in previous elaborations of his theory of recognition. The comparison with the Hegelian *Philosophy of Right* leads Honneth to reform his proposal of a critical social theory. The paper aims to consider these new elements in the light of two indicators: the problem of the foundation of the critique's point of view and the valorisation of the political dimension of recognition. If the first problem is not satisfactorily resolved within Honneth's mature production, which oscillates between a position of radical contextualism and an extra-contextual position, the comparison with Hegel leads Honneth to highlight the political dimension of recognition underestimated in *Kampf um Anerkennung*. Even in this regard, however, the insufficient reception of the Hegelian thought prevents Honneth from adequately valorising this aspect.

Keywords: Recognition, Ethics, Political Philosophy, Critical Theory, Normativity.

L'elaborazione da parte di Axel Honneth del paradigma del riconoscimento all'interno delle coordinate fissate dal volume *Lotta per il riconoscimento* faceva tesoro della lezione dello Hegel jense, in continuità con il distacco dalla logica hegeliana iniziato da Habermas¹. Nella produzione successiva il filosofo prende le distanze da questo iniziale approccio, rivalutando l'importanza dei testi maturi di Hegel, in particolare dei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821 che diventeranno il riferimento fondamentale degli ultimi vent'anni di ricerca di Honneth. Il recupero dello Hegel berlinese, in ogni caso, non significa una riattualizzazione della logica hegeliana o del concetto di sapere assoluto; non vi è quindi nessuna vera rottura con l'elaborazione di un pensiero post-metafisico che si rivolge a Hegel con l'intenzione di trovare concetti utili ad arricchire il dibattito filosofico contemporaneo, indipendentemente dalla funzione che questi svolgevano all'interno del sistema del pensatore di Stoccarda².

La «riattualizzazione indiretta» cui ambisce Honneth intende soprattutto recuperare il concetto di eticità (*Sittlichkeit*) quale emerge dalla terza parte della *Filosofia del diritto* hegeliana, ma, per farlo, è necessario fare i conti con la nozione di spirito oggettivo, del quale l'eticità dovrebbe esprimere la realizzazione definitiva (*Wirklichkeit*). Anche in questo caso, Honneth compie una “traduzione post-metafisica” dell'*objektiver Geist*, che viene ridotto alla convinzione «che ogni realtà sociale possiede una struttura razionale»³. Ridurre il concetto di spirito oggettivo all'affermazione della razionalità della realtà sociale non costituisce un tradimento della filosofia hegeliana, quanto piuttosto un'astrazione dal contesto sistematico all'interno del quale tale concetto conosceva la sua fondazione, basata sulla “dimostrazione ontologica” della libertà sviluppata nella *Logica* e sulla sua fondazione definitiva all'interno della *Filosofia dello spirito assoluto*⁴. Astrarre la *Filosofia dello spirito oggettivo* dal resto del sistema hegeliano rende necessario individuare un fondamento alternativo dell'eticità e sarà proprio questo problema ad impegnare la riflessione honnethiana. Dei due problemi fondamentali del recupero di Hegel – la mancata sottolineatura della natura speculativa del riconoscimento, con tutte le difficoltà di fondazione a essa connesse, e la sottovalutazione della

* Università degli studi di Roma La Sapienza; biandrea.bianchi95@gmail.com.

¹ Honneth (1992); Habermas (1967).

² Honneth (2001, 40). Il più modesto tentativo che Honneth cerca di realizzare mira a «dimostrare che ancora oggi l'intenzione e anche la struttura di base dell'opera si lasciano ripercorrere in modo produttivo anche senza che il concetto sostanzialistico di stato e le istruzioni operative della *Logica* giochino un ruolo esplicativo» (*ivi*, 41).

³ *Ivi*, 43.

⁴ Su questo *cfr.* Cortella (1998); Andreozzi (2021); Cavalleri (2019).

dimensione politica dell'*Anerkennung*⁵ – il primo non conosce una sostanziale soluzione nemmeno nella seconda parte della produzione filosofica di Honneth. Il merito della riscoperta dello Hegel maturo, invece, consiste nella rivalutazione delle implicazioni politiche del riconoscimento, sottovalutate in *Kampf um Anerkennung*, che porteranno il filosofo ad una completa revisione dello schema delle tre sfere intersoggettive che traeva origine dal modello dei testi del periodo jenes. Anche in questo caso, tuttavia, Honneth manca di valorizzare aspetti della riflessione hegeliana che meriterebbero una trattazione più diffusa.

1. Il dolore dell'indeterminato. Il primo confronto di Honneth con la Filosofia del diritto hegeliana

Nel 2001 Honneth pubblica il volume *Leiden an Unbestimmtheit*, prima riflessione sui *Lineamenti di filosofia del diritto* in cui il filosofo cerca di rafforzare la sua teoria del riconoscimento attraverso un confronto con il pensiero maturo di Hegel. L'obiettivo è duplice: da una parte l'elaborazione di una «teoria normativa di quelle sfere sociali del reciproco riconoscimento, il mantenimento delle quali è costitutivo per l'identità morale delle società moderne»⁶. Una tale teoria normativa si confronterebbe con le contemporanee teorie della giustizia, quali quelle di Rawls e di Habermas, evidenziandone i limiti e la astrattezza dovuta soprattutto al paradigma normativo di stampo kantiano cui fanno riferimento. Dall'altra parte, Honneth intende costruire, seguendo il modello hegeliano, una diagnosi epocale che delinea le linee di sviluppo delle società moderne e le cause delle diffuse sofferenze psicologiche e morali degli individui.

Il punto di partenza del confronto con le teorie contemporanee della giustizia è ancora una volta la teoria del riconoscimento che Honneth aveva elaborato una decina di anni prima. I soggetti sono già da sempre inseriti all'interno di un sistema di relazioni intersoggettive che costituiscono la loro identità e realizzano concretamente la loro libertà individuale e questo punto di partenza antropologico non può che contrastare con i presupposti individualistici e atomistici dell'impostazione kantiana condivisa da Rawls e Habermas, che li porta a pensare la libertà individuale come la prestazione di un individuo isolato liberato da relazioni di natura eteronoma. Partendo da un'impostazione quale quella di Honneth è inevitabile prendere in considerazione, all'interno dell'individuazione dei principi di giustizia, anche le condizioni sociali e intersoggettive dell'autorealizzazione: presupposti di un ordinamento giusto, oltre alla sfera dei diritti già individuata dalle teorie della giustizia, sono quindi anche i rapporti di reciproco riconoscimento istituzionalizzati e la normatività in essi inscritta che, lungi dall'assumere la forma prescrittiva del *Sollen* kantiano, vengono percepite dagli individui come una seconda natura, interiorizzata attraverso i meccanismi dell'abitudine⁷:

la *Filosofia del diritto* di Hegel, quindi, espone una teoria normativa della giustizia sociale che, nella forma di una ricostruzione delle condizioni necessarie dell'autonomia individuale, indaga quali sfere sociali una società moderna debba includere o approntare, per garantire a tutti i suoi partecipanti la possibilità di attuare la propria autodeterminazione⁸.

Come già era stato mostrato in *Lotta per il riconoscimento*, l'autolimitazione implicata dalle relazioni intersoggettive non deve essere pensata come una limitazione della libertà individuale, ma come la condizione di possibilità della sua realizzazione. Questa volta, tuttavia, Honneth intende dimostrare questa tesi attraverso l'esposizione del concetto di libertà elaborato da Hegel nell'introduzione ai *Lineamenti*, nella quale possono essere rinvenuti tre modelli, due da considerarsi astratti e incompleti e uno, invece, concreto. Secondo il modello negativo, la libertà individuale viene

⁵ Cfr. il contributo *Un percorso attraverso il riconoscimento. Tra Hegel e Honneth*.

⁶ Honneth (2001, 42).

⁷ Cfr. *ivi*, 45,46. Su questo cfr. anche Honneth (2004).

⁸ Honneth (2001, 58).

pensata come assenza di limitazioni esterne all'esercizio dell'arbitrio; secondo il modello opzionale, invece, l'individuo esprime la sua libertà attraverso l'autodeterminazione riflessiva che decide i fini da perseguire. Entrambi i modelli si rivelano astratti e incompleti, il primo a causa dell'impossibilità di pensare contenuti concreti come fini, e quindi di realizzarsi positivamente, il secondo a causa della indisponibilità e della presupposizione del materiale della decisione oggetto della riflessione⁹. Accanto ai due modelli astratti di libertà, Honneth trova in Hegel anche un terzo modello che definisce – sulla scia di Michael Theunissen – comunicativo¹⁰. Esso riprende le due intuizioni fondamentali del modello negativo e di quello opzionale – rispettivamente l'assenza di ingerenze esterne e la riflessione autonoma – e le realizza attraverso la struttura concettuale dell'essere presso di sé nell'altro da sé. Una concezione comunicativa della libertà consente di pensare proprio quelle condizioni sociali e istituzionali basate sul modello del riconoscimento che sfuggono alle teorie della giustizia¹¹.

Honneth non manca di sottolineare la complessità del discorso di Hegel: i tre modelli di libertà, infatti, non possono essere semplicemente pensati come alternativi, in una giustapposizione all'interno della quale la maggior complessità e concretezza della libertà comunicativa spazza via quella negativa e quella opzionale. Tutte le condizioni di possibilità della libertà individuale – e quindi anche quei tratti evidenziati dai modelli astratti – sono espressione, proprio per la loro indispensabilità, di un diritto e spetta loro un ruolo nell'ordinamento di una società che possa essere pensata come giusta. Le tre parti in cui Hegel divide la sua *Filosofia del diritto* sono quindi distinte sulla base dei tre paradigmi di libertà: il diritto astratto corrisponde al modello negativo, la moralità a quello opzionale e l'eticità a quello comunicativo. Un ordinamento giusto, sostiene Honneth sulla scorta di Hegel, deve contenere al suo interno tutte quelle condizioni sociali che consentano agli individui di realizzare ogni dimensione della propria libertà. Questo significa che i tre modelli possono esibire un "diritto", ovvero, proprio in virtù della loro natura di condizione necessaria della libertà, possono vantare una pretesa legittima di concorrere alla costituzione di un ordine sociale giusto. Anche i modelli insufficienti per pensare una libertà comunicativa hanno infatti conosciuto una loro realizzazione istituzionale all'interno delle società moderne e proprio per questo motivo sono espressione di una forma di razionalità di cui non si può non tenere conto. Honneth interpreta in questo modo la trattazione hegeliana del diritto astratto e della moralità, che occupano le prime due parti dei *Lineamenti* e che descrivono i limiti entro i quali tali modelli ancora individualistici e non comunicativi di libertà possono esprimersi.

È a questo punto che la teoria dell'eticità – emersa immanentemente dalle insufficienze delle precedenti sfere di realizzazione deficitaria della libertà – si mostra come teoria normativa del moderno, una teoria della giustizia che sa cogliere, a differenza delle teorie liberali, la natura intersoggettiva della libertà. Il tentativo di "riattualizzazione post-metafisica" della teoria dell'eticità che Honneth intende realizzare astrae volontariamente dalla portata ontologica del discorso di Hegel¹² e preferisce interpretare la terza parte dei *Lineamenti* come una teoria delle pratiche sociali all'interno della quale emergono le condizioni tali per cui una determinata pratica sociale può essere considerata condizione comunicativa di realizzazione della libertà:

la sfera dell'etica deve essere costituita da pratiche di interazione che devono poter garantire contemporaneamente l'autorealizzazione individuale, il reciproco riconoscimento e i corrispondenti processi di formazione¹³.

⁹ Cfr, *ivi*, 49-53.

¹⁰ Cfr, Theunissen, 1980.

¹¹ Cfr, Honneth, 2001, 53.

¹² Basti come riferimento la seguente citazione hegeliana: «per quanto riguarda il procedimento scientifico della filosofia, esso viene qui presupposto come già noto a partire dalla logica filosofica», Hegel, 1821, 77. Su questo cfr. anche Cortella (1998); Thompson (2019); Brooks-Stein (a cura di) (2017).

¹³ Honneth, 2001, 103.

La teoria dell'eticità hegeliana consente quindi a Honneth di riformulare la sua teoria del riconoscimento estendendola, oltre ai semplici rapporti interpersonali, a quei processi di *Bildung* sedimentati nelle società moderne che costituiscono una seconda natura e che conferiscono alla normatività propria del riconoscimento un carattere abituale, ben lontano dalla natura prescrittiva del dover-essere kantiano. Emerge ora con chiarezza il senso della rilettura honnethiana: alle due sfere di incompleta realizzazione della libertà – diritto astratto e moralità – viene contrapposta la dimensione etica della libertà comunicativa, a sua volta articolata in tre sfere – famiglia, società civile, stato – all'interno delle quali il filosofo può ritrovare la sua tripartizione delle sfere del riconoscimento. Anche in questo caso, egli deve liberarsi delle ipoteche metafisiche del discorso hegeliano, che fa corrispondere i tre stadi dell'eticità alle tre parti della *Scienza della logica*¹⁴, per affidarsi al metodo post-metafisico della *ricostruzione normativa* che, sulla base dei criteri prima citati, porta alla luce, a partire dall'analisi sociale, quelle sfere di interazione che emergono quali condizioni indispensabili per la realizzazione della libertà.

In questo modo il movimento di pensiero che Honneth riscopre all'interno della *Filosofia del diritto* hegeliana gli consente di ancorare l'elaborazione di una teoria della giustizia all'analisi sociale concreta, evitando l'approccio costruttivista delle teorie liberali¹⁵. Così, alla famiglia corrisponde la dimensione dei rapporti di riconoscimento affettivi, basati sull'amore, alla società civile – fortemente valorizzata nell'analisi honnethiana in quanto sfera in cui emerge l'agire strategicamente orientato e individualistico del soggetto che si muove nello spazio economico e nel mondo del lavoro – il riconoscimento giuridico della persona astratta e individualizzata e allo stato la terza sfera del riconoscimento, nella quale il processo di individualizzazione, pensato da Honneth come un progressivo movimento di decentramento attraverso il quale il soggetto si emancipa dagli elementi egoistici, giunge a compimento. È proprio riguardo alla terza sfera del riconoscimento che emerge l'ambiguità della trattazione honnethiana¹⁶. Se in *Lotta per il riconoscimento* essa veniva definita esclusivamente nei termini delle relazioni sociali proprie del mondo del lavoro (dimensione che i *Lineamenti* collocano all'interno della società civile e quindi, secondo la schematizzazione di Honneth, nella seconda sfera), il confronto con lo Hegel della *Filosofia del diritto* obbliga il filosofo francofortese a considerare la dimensione della politica e della partecipazione democratica. In *Il dolore dell'indeterminato*, il modello per un'attualizzazione dello stato hegeliano viene trovato nella riflessione di Dewey sulla cooperazione riflessiva¹⁷. L'operazione di Honneth intende individuare nella cooperazione sociale prepolitica che si sviluppa all'interno del mondo del lavoro la condizione materiale per la stessa partecipazione politica, unendo in questo modo il meglio del proceduralismo democratico habermasiano con il suo universalismo e la valorizzazione dello stato di diritto e il repubblicanesimo, che mostra la necessità di forti basi etiche a fondamento di una comunità politica. La condivisione di valori, il riconoscimento di responsabilità che trovano luogo, pur nel pluralismo, nelle comunità sociali costituiscono la condizione motivazionale per l'inclusione democratica e il necessario fondamento etico dello stato politico che deve presupporre, oltre ai diritti già individuati da Habermas, anche le relazioni intersoggettive di riconoscimento che avvengono a livello sociale. Questo sviluppo nella definizione della terza sfera del riconoscimento non è privo di conseguenze. Honneth sembra infatti superare l'impostazione “liberale” del concetto formale di eticità che ancora caratterizzava *Lotta per il riconoscimento* e che individuava nelle relazioni intersoggettive simmetriche solamente una condizione di possibilità per la realizzazione dell'autonomia kantiana e dell'autorealizzazione individuale. Da *Il dolore dell'indeterminato* sembra invece ora emergere una concezione cooperativa dell'autorealizzazione che poggia su di una sorta di antropologia positiva che vede l'individuo costituito intersoggettivamente e su di una concezione sostantiva del bene inteso come cooperazione sociale. All'interno di queste nuove coordinate, le relazioni di riconoscimento

¹⁴ Cfr. Cesarale (2009).

¹⁵ Cfr. Honneth, 2001, 104.

¹⁶ Su questo cfr. Piomalli, 2012, 173-177.

¹⁷ Dewey, 1927. Honneth approfondisce il suo debito nei confronti del filosofo americano in Honneth, 1999.

non costituiscono più uno strumento necessario per l'autorealizzazione individuale, ma un bene in sé che consente di definire uno stato buono e giusto¹⁸.

L'operazione di Honneth, tuttavia, non intende ridursi ad una mera interpretazione della *Filosofia del diritto*, ma ambisce a riproporre nuovamente il discorso di una teoria critica della società che risulti arricchita dal confronto con le tesi di Hegel. La strategia critica in atto nel *Dolore dell'indeterminato* assume la forma di una critica delle patologie sociali e si fonda su di una concezione antropologica che, come già in *Lotta per il riconoscimento*, affermi la natura intersoggettiva dell'identità individuale:

Hegel può parlare sistematicamente delle conseguenze negative dovute ai falsi concetti del sé nella realtà sociale solo in quanto presuppone una struttura razionale delle nostre pratiche sociali, che non si rapporta in modo indifferente con le interpretazioni sbagliate¹⁹.

Le concezioni negative e opzionali della libertà, per quanto indispensabili, non sono in grado, prese da sole, di assicurare tutte le condizioni necessarie per la realizzazione dell'autonomia e, assolutizzate, danno luogo a gravi patologie sociali riassumibili con l'espressione che dà il titolo al libro: soffrire d'indeterminatezza. Le prime due parti della *Filosofia del diritto* hegeliana, secondo la lettura che ne dà Honneth, forniscono un'esposizione critica delle patologie sociali delle società moderne, derivanti da un'assolutizzazione di paradigmi insufficienti per pensare la libertà concreta degli individui. Così, nel diritto astratto, la libertà negativa si esprime positivamente quale possibilità di un legittimo isolamento dai ruoli socialmente imposti e tutela dell'originaria apertura dell'individuo alle indeterminate possibilità, ma un'assolutizzazione di tale paradigma rende impossibile la partecipazione alla vita sociale, condannando l'individuo all'indeterminatezza e all'impossibilità di definire i propri scopi. Allo stesso modo la moralità costituisce un'indispensabile riserva critica che consente di mettere in discussione qualsiasi forma di eticità che mostri deficit di razionalità e di universalizzabilità, ma produce una patologia sociale quando il modello opzionale di libertà che ne sta alla base viene assolutizzato, lasciando il soggetto morale sospeso nel vuoto della certezza di se stesso, incapace di elaborare una tavola dei doveri con il solo strumento formale dell'imperativo categorico. Di fronte alla descrizione critica delle patologie sociali, l'eticità hegeliana appare a Honneth in tutto il suo significato terapeutico quale sfera della liberazione, nel duplice significato della liberazione da forme patologiche di organizzazione sociale e di conquista di un nuovo modello di libertà, quella comunicativa, che solo può garantire tutte le condizioni intersoggettive di realizzazione dell'autonomia individuale²⁰.

Al termine di questa breve ricapitolazione dei momenti principali della riattualizzazione della *Filosofia del diritto* tentata da Honneth è possibile tracciare un bilancio che prenda come indicatori i due punti che sono stati ricordati all'inizio: la natura speculativa del riconoscimento e la sua valenza non solo sociale, ma anche politica²¹. Per quanto concerne il primo punto, il confronto con le elaborazioni mature di Hegel non costituisce alcun vero avanzamento rispetto alle tesi proposte in *Lotta per il riconoscimento*. Anche in questo caso la lettura post-metafisica della *Filosofia del diritto*

¹⁸ Cfr. anche Honneth, 2004. Questa concezione sostantiva del bene allontana Honneth dalla predominanza del giusto sul bene tipica della tradizione liberale e lo espone alle accuse di paternalismo, in quanto individuerrebbe una concezione sostantiva e cooperativa dei rapporti sociali da ritenersi buona. Una tale posizione risulta anche debolmente fondata dal punto di vista filosofico, dal momento che la ricostruzione normativa che Honneth propone si limita a registrare la presenza di tali rapporti di riconoscimento all'interno delle società contemporanee, senza mostrare però per quale motivo solo tali relazioni cooperative siano da ritenersi buone. Su questo cfr. Piromalli, 2012, 177-187; Halbig-Quante (a cura di), 2004; Menke, Rebentisch, 2008.

¹⁹ Honneth, 2001, 72.

²⁰ Sul tema delle patologie sociali cfr. anche Honneth, 1994, dove il filosofo si ricollega alla tradizione della teoria critica francofortese e in particolare alla prima generazione di Adorno e Horkheimer, in nome di un comune hegelismo di sinistra. Cfr. anche Piromalli, 2012, 197-201.

²¹ Per un bilancio più complessivo e generale dell'interpretazione di Hegel fornita da Honneth, cfr. Cesarale, 2006; Dellavalle-Pippin-Testa, 2003; Mesch, 2005.

porta il filosofo a non considerare i legami stretti che uniscono i *Lineamenti* alla *Scienza della logica*, riducendo la fondazione speculativa del riconoscimento che Hegel forniva attraverso la sua logica ad un presupposto antropologico²². In questo modo il discorso hegeliano sullo spirito oggettivo viene ridotto all'affermazione – filosoficamente meno impegnativa – della razionalità di ogni ordine sociale. La piena espressione di tale razionalità consisterebbe nella realizzazione di tutte quelle condizioni intersoggettive necessarie alla costituzione dell'identità individuale, in conformità con i presupposti antropologici che sostengono il discorso honnethiano.

Il secondo punto costituisce, invece, l'elemento di novità del lavoro di Honneth, che per la prima volta attribuisce al riconoscimento un valore anche politico. Allo stesso tempo, proprio su questo punto la riattualizzazione del discorso hegeliano si interrompe e assume la forma di una vera e propria presa di distanza a causa della "sovraistituzionalizzazione" che Hegel realizzerebbe in tutti e tre i momenti della *Sittlichkeit*. L'analisi di Honneth, dopo aver valorizzato le potenzialità intersoggettive delle strutture sociali esposte nei *Lineamenti*, mostra come questi elementi subiscano una brusca chiusura a causa di un'ipertrofia dell'apparato istituzionale non solo all'interno dello stato, ma anche nella società civile e nella famiglia. Proprio in quest'ultima sfera l'esclusione dalla trattazione dei rapporti amicali – che avrebbero consentito a Hegel di spingersi ben oltre l'angusta sfera della famiglia borghese – deriva dalla volontà di privilegiare esclusivamente l'istituzione del matrimonio. Questo significa, nell'ottica hegeliana, che solo le forme istituzionalizzate di rapporti sociali, quelle cioè garantite da istituzioni, possano essere considerate «beni fondamentali delle società moderne»²³. Questa spiegazione – di cui, a dire il vero, non si trova traccia nel testo hegeliano – spiegherebbe per quale motivo l'iperistituzionalizzazione dell'eticità escluda quelle pratiche sociali orizzontali e intersoggettive che, presentando le caratteristiche dell'abitudine e della seconda natura, potrebbero essere considerate momenti della realizzazione della libertà sociale e, quindi, venire connotate normativamente come momenti dell'eticità. Questa «minimizzazione del carattere etico delle condizioni di libertà socialmente date»²⁴ non riguarderebbe esclusivamente la famiglia, ma interesserebbe anche la società civile, all'interno della quale possono essere rinvenute tracce di sovraistituzionalizzazione nelle figure dell'amministrazione della giustizia, della polizia e, soprattutto, delle corporazioni, vere e proprie istituzioni del riconoscimento politico che, in quanto tali, inseriscono già nella sfera della *bürgerliche Gesellschaft* forme di relazioni intersoggettive proprie della dimensione politica, rendendo confuso il sistema dell'eticità. Questo difetto dell'impostazione hegeliana emergerebbe però in tutta la sua evidenza nella sezione dedicata allo stato, dove, alla struttura tipicamente orizzontale delle relazioni di riconoscimento, si sostituirebbe una relazione verticale verso una dimensione oggettiva e sostanziale alla quale i cittadini devono adeguarsi per poter perseguire l'universale²⁵. Sia che si interpreti lo stato hegeliano secondo una lettura repubblicana basata sull'impegno civico dei cittadini e sul prevalere della dimensione pubblica su quella privata, sia che si faccia riferimento ad una lettura autoritaria che non permette agli individui in quanto singoli di partecipare nella loro individualità alle decisioni politiche, ciò che la trattazione hegeliana dello *Staat* sembra impedire, agli occhi di Honneth, è proprio quella concezione di *öffentliche Freiheit* che dovrebbe consistere nella totale integrazione del polo soggettivo e di quello oggettivo. Quest'ultima non potrebbe emergere senza il riconoscimento della necessità di una sfera intersoggettiva all'interno della quale i cittadini possano deliberare liberamente. Questo apre la strada ad una democratizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana, operazione cui Honneth dedicherà il suo lavoro decisivo sul *Diritto della libertà*, ma che già viene anticipata nella conclusione de *Il dolore dell'indeterminato*:

²² Su questo cfr. Thompson (2019); Brooks-Stein (a cura di) (2017); Quante (2011); Cesaroni (2021); Stekeler-Weithofer (2017).

²³ Honneth, 2001, 120.

²⁴ *Ivi*, 123.

²⁵ *Ivi*, 2001, 132, 133.

una simile curvatura democratica si sarebbe accordata nel modo migliore con gli scopi di teoria della giustizia che Hegel persegue nella sua *Filosofia del diritto*: incardinato nell'ordinamento morale e assicurante la libertà, che le tre sfere formano insieme in quanto rapporti di riconoscimento, il compito della formazione democratica delle volontà si sarebbe dovuto collocare nell'ultima, autentica sfera politica, oltre le strutturazioni istituzionali degli spazi di libertà²⁶.

2. Il diritto della libertà. Il progetto di un'eticità democratica come nuova formulazione della teoria critica.

Se ne *Il dolore dell'indeterminato* Honneth proponeva una rilettura attualizzante dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, ne *Il diritto della libertà* egli cerca di compiere da capo il gesto hegeliano e di riscrivere quindi una "filosofia del diritto" adeguata alle società contemporanee²⁷. L'operazione implica in realtà delle novità rispetto alla cornice teorica all'interno della quale si muoveva il precedente confronto di Honneth con Hegel. Ciò che caratterizza questa nuova impresa teorica è l'unità di teoria della giustizia e analisi della società che egli vede realizzata per la prima volta proprio nella *Filosofia del diritto* hegeliana. Se «uno dei maggiori limiti di cui soffre la filosofia politica del tempo presente è lo sganciamento dall'analisi della società e quindi la fissazione su principi puramente normativi», Hegel era riuscito a «presentare la realtà istituzionale del suo tempo come sostanzialmente già razionale e, viceversa, la ragione morale come già realizzata nelle istituzioni fondamentali»²⁸. È a questo livello che Honneth mette a punto in maniera ancora più precisa di quanto non avesse fatto in testi precedenti la metodologia della ricostruzione normativa:

Hegel non permetteva affatto che venisse stabilito dal di fuori come doveva essere fatta la realtà sociale il cui giusto ordinamento egli tentava di determinare [...]. L'espressione ricostruzione normativa [...] designa una procedura che cerca di riformulare gli intenti normativi di una teoria della giustizia in termini di teoria della società, assumendo direttamente, come filo conduttore dell'elaborazione e della soluzione del materiale empirico, i valori giustificati in modo immanente: le istituzioni e le pratiche esistenti vengono analizzate e rappresentate, nelle loro prestazioni normative, secondo la loro rilevanza per la concretizzazione e la realizzazione dei valori legittimanti²⁹.

La nuova impostazione metodologica presentata da Honneth intende quindi rivolgersi al materiale empirico raccolto dalle scienze storiche e sociali con un'intenzione ricostruttiva, volta ad individuare quei valori normativi già hegelianamente incarnati nelle società contemporanee che hanno già mosso l'agire degli individui e le loro lotte per l'emancipazione. Un tale approccio radicalmente immanente, intenzionato ad escludere qualsiasi prospettiva costruttivista che anteponga all'analisi della società l'elaborazione filosofica di un contenuto normativo astratto non si riduce in nessun modo ad una giustificazione dell'esistente per almeno due ragioni fondamentali. Da una parte, la ricostruzione normativa individua solo quei nuclei valoriali indispensabili per la riproduzione della società e, secondo Honneth, non vi può essere alcun dubbio sul fatto che le società moderne siano costituite secondo l'idea della libertà individuale. In secondo luogo, tale valore non si riduce alla sua configurazione attuale e contiene una potenzialità critica, un'eccedenza di validità che consente di mettere in discussione le configurazioni etiche attuali che realizzano tale normatività in maniera ancora insufficiente. È evidente come questa innovazione metodologica modifichi in realtà tutto

²⁶ *Ivi*, 2001, 134. La ricostruzione di Honneth, debitrice della lettura critica che già aveva fornito Theunissen (*cfr.* Theunissen, 1982), non sembra del tutto convincente. La direzione verticale costituisce infatti la natura propria del riconoscimento politico che, ridotto alla sola dimensione orizzontale, si ritroverebbe di nuovo a coincidere con il riconoscimento sociale. Più convincente risulta su questo la lettura di Siep, che distingue tra le due forme di riconoscimento, accusando Hegel di aver collocato nello stato una forma asimmetrica di riconoscimento, *cfr.* Siep, 1979.

²⁷ Honneth, 2011.

²⁸ *Ivi*, XXXIII e seguenti.

²⁹ *Ivi*, XL.

l'impianto della teoria critica di Honneth. Il suo tentativo di fondare la normatività, infatti, sembra oscillare, nel corso della sua produzione, tra una posizione universalista transcontestuale e una posizione di radicale immanenza. Nel primo caso, riscontrabile tanto in *Lotta per il riconoscimento* quanto ne *Il dolore dell'indeterminato*, i criteri della critica si rintracciano in un principio ideale esterno al contesto, quello dell'autorealizzazione che svolge la funzione del *Sollen*, del dover-essere kantiano e che viene da Honneth fondato "antropologicamente" per non ricadere nella fondazione speculativa di Hegel. Ne *Il diritto della libertà*, invece, l'individuazione dei principi normativi è affidata all'ermeneutica storica; in questo modo, tuttavia, essi non trascendono mai veramente il contesto cui si riferiscono e che *ipso facto* si sottrae alla critica. La posizione di realismo morale su cui si afferma la nuova versione di teoria critica presentata da Honneth, pur ispirandosi a Hegel, non segue quest'ultimo nella fondazione logico-speculativa dell'idea di libertà e, liberatasi ormai anche di una problematica "antropologia fallibilista", si espone a gravi problemi di circolarità³⁰: potranno essere considerate normativamente giustificate solo quelle pratiche sociali e quelle istituzioni che favoriscono la realizzazione della libertà individuale; quest'ultima, tuttavia, viene individuata dalla ricostruzione normativa quale principio fondante delle società moderne proprio perché ne sono storicamente rinvenibili le istituzionalizzazioni³¹. È evidente come anche la nuova versione della teoria critica proposta da Honneth, pur abbandonando in favore di un maggior hegelismo i tentativi di fondazione antropologica del discorso tentati in precedenza, non riesca nemmeno in questo caso – e proprio a causa di un'insufficiente ricezione di Hegel – a trovare un argomento filosoficamente forte che assicuri il punto di vista della critica da possibili obiezioni.

La nuova proposta non si riduce però ad una mera innovazione metodologica, bensì implica una completa ristrutturazione della teoria del riconoscimento nella sua totalità. Nell'articolare il concetto di libertà secondo il modello hegeliano, infatti, Honneth individua cinque sfere in cui quest'ultima si realizzerebbe secondo altrettante modalità differenti di riconoscimento. Alla prima sfera corrisponde una concezione meramente negativa della libertà che un intero filone di filosofia politica da Hobbes a Nozick ha inteso come «assenza di resistenze esterne in grado di ostacolare i possibili movimenti dei corpi naturali»³². Una tale concettualizzazione della libertà rende impossibile la tematizzazione dell'elaborazione dei fini individuali e mira solo alla realizzazione dell'arbitrio assoluto dei cittadini. Un'assolutizzazione di tale modello di libertà comporterebbe un ordine sociale orientato in senso egoistico e conflittuale, generando patologie sociali. Criticare l'assolutizzazione della libertà negativa non significa tuttavia metterne in discussione l'importanza all'interno delle società moderne, in quanto veicolo di quella forma particolare di riconoscimento giuridico dalla quale deriva il concetto di persona astratta, titolare di diritti³³. La seconda sfera coincide con la libertà riflessiva – corrispondente alla libertà opzionale de *Il dolore dell'indeterminato* – e si basa sull'idea di autorealizzazione come autonomia – secondo un filone che, da Rousseau e Kant, arriva fino alla declinazione dialogica e intersoggettivistica di Apel e Habermas. Anche tale modello riflessivo di libertà risulta indispensabile e può vantare un proprio diritto di esistenza nella società moderne, veicolando quella particolare forma di riconoscimento che costituisce il soggetto morale autonomo, riconosciuto intersoggettivamente in grado di prendere decisioni e di poter determinare

³⁰ Honneth sembra attribuire proprio a Hegel la metodologia della ricostruzione normativa, incorrendo in un grave fraintendimento dell'operazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Se è vero che la dimensione del diritto e in generale dello spirito oggettivo costituisce "il regno della libertà realizzata", non si può trascurare che l'idea hegeliana di libertà ha un valore "ontologico", costituisce cioè la realtà ultima di tutte le cose e conosce una fondazione speculativa nella *Scienza della logica* e, a conclusione del sistema, nella dottrina dello spirito assoluto. Su questo cfr. Cortella, 1998.

³¹ Molte sono state le critiche mosse a *Il diritto della libertà*, cfr. Piromalli, 2012, 267-270; Schaub, 2015. A queste critiche Honneth ha risposto modificando nuovamente la sua proposta di teoria critica in nome di una torsione socialista. Il volume di Honneth dedicato al socialismo non sarà oggetto di questa trattazione, dal momento che esso viene presentato quale una forma di vita basata sull'ideale della fratellanza. Una tale posizione costituisce tuttavia un ritorno ad un ideale normativo trascendente, perdendo il riferimento al realismo hegeliano che era stato il guadagno de *Il diritto della libertà*. Cfr. Honneth, 2015.

³² *Ivi*, 13.

³³ Cfr. *ivi*, 13-24.

autonomamente e razionalmente i propri fini. È a livello di una tale concezione riflessiva della libertà che, secondo Honneth, devono essere collocate le teorie della giustizia liberali che si concepiscono come separate dalle analisi della società e che si limitano ad individuare le condizioni procedurali per la elaborazione e la revisione delle leggi e delle decisioni politiche. Anche un tale modello, tuttavia, se assolutizzato produce patologie sociali e impedisce di pensare i presupposti sociali per la realizzazione della libertà³⁴.

Se il modello negativo e quello riflessivo costituiscono solo le possibilità della libertà, ovvero se essi non sono autonomi, ma possono realizzarsi solo in una sfera più ampia e concreta, la realtà (*Wirklichkeit*) della libertà è quella indicata dal concetto hegeliano di eticità: la sfera della libertà sociale, in cui ciascuno è presso di sé solo nell'essere presso un altro, dove alla limitazione delle proprie pulsioni individualistiche non corrisponde una limitazione della propria autonomia, bensì la sua concretizzazione³⁵. Una tale concezione della libertà tiene conto anche delle condizioni sociali, istituzionali e intersoggettive all'interno delle quali può avvenire l'agire individuale, la determinazione degli scopi, la decisione politica e l'elaborazione delle leggi. Tale dimensione concreta viene articolata da Honneth – sempre secondo il modello hegeliano – in tre sfere, quella delle relazioni affettive, quella dell'agire economico e quella della partecipazione politica. Nel primo caso – articolato da Honneth a sua volta nei rapporti di amicizia, di amore e nell'istituto della famiglia – l'analisi appare ingenuamente ottimistica nel valutare l'estensione progressiva del riconoscimento a tutte le forme relazionali che si allontanano dalle configurazioni tradizionali e nel constatare la piena democratizzazione dell'istituto della famiglia e la completa realizzazione della promessa di libertà implicita in questa sfera delle società moderne³⁶. La sfera dell'agire economico viene qui per la prima volta distinta dal riconoscimento giuridico e più coerentemente identificata con il riconoscimento sociale basato sulla cooperazione solidale che si articola tanto nella dimensione dei consumi quanto in quella del mercato del lavoro. Fortemente debitore dell'analisi hegeliana della società civile, Honneth riconosce la validità "etica" dell'agire economico e il suo indispensabile contributo all'interno della complessa articolazione della libertà sociale. È radicale in *Il diritto della libertà* la distanza dallo Habermas che riduceva il mondo della produzione ad una logica di tipo strumentale nettamente separata e contrapposta a quella dell'agire comunicativo³⁷. A differenza di quanto valeva per la sfera delle relazioni affettive, tuttavia, qui l'analisi di Honneth è molto più pessimistica: a parere del filosofo, infatti, nelle società contemporanee sono venute meno quelle istituzioni – sindacati, formazione degli individui in chiave solidaristica – che potrebbero incarnare la normatività immanente alla sfera economica e contrastare l'imporsi di una logica egoistica e strumentale che appare ormai pervasiva e incontrastata³⁸. L'ultima sfera del riconoscimento politico viene identificata con la formazione della volontà democratica, articolata a sua volta nella sfera pubblica informale e nello stato di diritto democratico. La nuova architettura della teoria del riconoscimento consente di distinguere finalmente tra la sfera del riconoscimento sociale, attribuita alla dimensione dell'economia e del lavoro e quella del riconoscimento politico, che può ora essere trattata senza

³⁴ Cfr. *ivi*, 25-43.

³⁵ Cfr. *ivi*, 45-74. Con l'espressione "libertà sociale" Honneth prende definitivamente le distanze dalla libertà comunicativa di Theunissen, erede dell'elaborazione speculativa di tale concetto rinvenibile nella *Scienza della logica* di Hegel.

³⁶ Cfr. Honneth, 2011, 168-234.

³⁷ Nell'ottica di un maggior avvicinamento a Hegel va letta la rivalutazione di quegli istituti della società civile hegeliana – polizia e corporazioni – che ne *Il dolore dell'indeterminato* apparivano ancora come una indebita sovrapposizione all'interno della stessa sfera di modalità distinte di riconoscimento. Rimane tuttavia superficialmente indagato l'originarsi di quelle dinamiche mosse da una logica prevalentemente strumentale ed individualistica che, secondo Honneth, spesso bloccano un completo dispiegarsi della normatività implicita nell'agire economico.

³⁸ Una tale diagnosi estrema della sfera del mercato non può non mettere in crisi la stessa impostazione della teorica critica honnethiana: se essa può muoversi solo a partire da criteri del tutto immanenti alla sfera presa in considerazione e se all'interno di quest'ultima sembra ormai impossibile individuare istituzioni etiche in grado di realizzare tali valori, sembrano venire meno i criteri per descrivere lo stato attuale dell'agire economico in termini di patologia sociale. Cfr. *ivi*, 234-357.

ambiguità nella sua autonomia pur nella necessaria relazione con le altre sfere. Nel caso di questa sfera politica, la diagnosi honnethiana si colloca a metà tra quella positiva delle relazioni affettive e quella negativa delle relazioni economiche: la sfera pubblica informale sembra essere minacciata dall'uso ideologico dei *mass media* e dalla loro frequente collusione con interessi privati, mentre la partecipazione democratica conosce spesso momenti di disaffezione e disinteresse, dovuti alla sempre maggiore distanza delle *élite* politiche dai cittadini e dalla loro vicinanza alle *lobby* economiche. In questo caso, tuttavia, Honneth vede nella formazione di movimenti sociali un formidabile antidoto a queste patologie sociali, in grado di imporre nuovamente l'ideale normativo della autolegislazione democratica, momento indispensabile di articolazione della libertà sociale. Tale normatività dovrebbe riuscire ad imporsi anche a livello sovranazionale, opponendosi così al capitalismo neoliberistico che ha raggiunto ormai una dimensione globale. Tale processo di democratizzazione delle istituzioni europee potrebbe essere favorito, a parere di Honneth, da una maggiore consapevolezza della storia comune europea, fatta di condivisione di ideali emancipativi e di lotte per il riconoscimento³⁹.

3. Conclusioni

Il confronto di Honneth con lo Hegel dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e con le sue riflessioni mature sullo spirito oggettivo porta a delle importanti modificazioni della teoria del riconoscimento del filosofo francofortese e della sua proposta di una teoria critica della società. Prendendo come indicatori i due elementi citati all'inizio di questo lavoro – la dimensione speculativa del riconoscimento e il suo significato politico – la proposta di Honneth non sembra in grado di risolvere le difficoltà che si erano già presentate in *Lotta per il riconoscimento*. Né la fondazione “antropologica” della teoria critica che caratterizzava l'originale elaborazione honnethiana, ma che era ancora presente in *Il dolore dell'indeterminato*, né il radicale immanentismo de *Il diritto della libertà* sembrano in grado di fornire un adeguato fondamento filosofico al punto di vista della critica. Nel primo caso esso è affidato ad un nucleo normativo assunto “kantianamente” a modello del dover-essere, delegandone tuttavia la dimostrazione alle scienze sociali empiriche o ad una proposta di “antropologia debole e fallibilista” che, in mancanza di un forte argomento filosofico, si espongono alle accuse liberali di paternalismo e di eccessivo sostanzialismo. Da questo punto di vista, la proposta “hegeliana” del testo del 2011 risulta più convincente, consentendo di riprendere il tema tipicamente francofortese – ma prima ancora hegeliano e marxiano – della negazione determinata, che procede immanentemente all'interno della sfera sottoposta a critica, senza alcun bisogno di un dover-essere ideale e trascendente. La presa di distanza dalla fondazione speculativa del riconoscimento – del tutto conseguente alla lettura post-metafisica che Honneth propone di Hegel – consegna tuttavia la teoria critica al contestualismo estremo della ricostruzione normativa, ad una negazione determinata senza alcuna forma di trascendenza dall'interno che finisce per ridurre drasticamente le potenzialità di una critica che si avvita nel circolo vizioso dell'ermeneutica storica. Solo un confronto più profondo con la dimensione speculativa del pensiero di Hegel consentirebbe di risolvere i problemi che sembrano affliggere inevitabilmente la riflessione honnethiana: nella *Filosofia del diritto*, infatti, è il rapporto tra eticità e antropologia ad essere invertito. Gli individui non sono portati al riconoscimento per via dell'adeguamento ad un dover-essere giustificato da un'antropologia dell'intersoggettività, ma, al contrario, è grazie alla dimensione oggettiva e precedente del riconoscimento rappresentata dalla dottrina dello spirito oggettivo che gli individui possono costituirsi in quanto tali, secondo le diverse stratificazioni⁴⁰. Recuperare da Hegel le possibilità speculative per il pensiero di una trascendenza

³⁹ *Ivi*, 358-481. Cfr. anche Honneth (2019).

⁴⁰ Tale dinamica può essere ricavata indirettamente dal seguente passo hegeliano: «nel diritto astratto l'oggetto è la persona. Nel punto di vista morale, poi, è il soggetto. Quindi nella famiglia è il membro familiare. Nella società civile in generale è, infine, il cittadino in quanto *bourgeois*. Ora, nel punto di vista attuale, che è quello dei bisogni, ciò che viene designato come uomo è l'aspetto concreto della rappresentazione. È dunque in tale sfera che per la prima e propriamente unica volta si parla dell'uomo in questo senso», Hegel, 1821, 347. Su questo confronta anche Vinci (2022) e Cortella (2023).

dall'interno permetterebbe alla teoria critica di risolvere il problema della fondazione del suo punto di vista, senza per questo ricadere in una posizione filosofica di tipo "metafisico"⁴¹.

Dal punto di vista della valutazione del significato politico del riconoscimento, invece, l'elaborazione teorica di Honneth ha conosciuto degli evidenti progressi. Se in *Lotta per il riconoscimento* la dimensione politica era esclusa dalla suddivisione in tre sfere della teoria, già ne *Il dolore dell'indeterminato* la terza sfera sembrava oscillare ambiguamente tra la dimensione sociale della cooperazione lavorativa e quella politica. Con *Il diritto della libertà* la nuova sistematizzazione in cinque sfere consente a Honneth di trattare nella sua autonomia la sfera politica della partecipazione democratica, pensata nell'ottica di una riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana in chiave di eticità democratica. Anche in questo caso, tuttavia, il confronto con Hegel non sembra aver sviluppato tutte le sue potenzialità. Il discorso sul riconoscimento politico porta Honneth a rivalutare quella relazione verticale tra cittadini e istituzioni politiche che era stata svalutata nelle opere precedenti e che risulta invece fondamentale in quanto forma di riconoscimento della cittadinanza attraverso la quale vengono mediate altre forme di riconoscimento, come ad esempio quella giuridica dei diritti⁴². Una tale forma di riconoscimento politico, tuttavia, sembra riferirsi esclusivamente a quello che Hegel avrebbe definito il lato soggettivo dello stato politico⁴³. In consonanza con la maggior parte dei tentativi di riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana, anche Honneth trascura i paragrafi dedicati da Hegel alla *Verfassung in sich*, alla costituzione politica nel senso complesso che questo termine viene ad assumere nei *Lineamenti* e che non è affatto ridicibile alla semplice raccolta di leggi fondamentali e alle istituzioni che definiscono uno stato. Solo a questo livello secondo Hegel può essere raggiunta la *öffentliche Freiheit*, quella forma di libertà pubblica che, ben al di là della mera libertà sociale individuata da Honneth, ricongiunge sul terreno dello spirito oggettivo libertà soggettiva e oggettiva⁴⁴. Ignorare la riconciliazione tra universale e particolare sul terreno delle istituzioni politiche non costituisce solamente un errore interpretativo dei testi hegeliani, ma anche un impoverimento della portata critica dei *Lineamenti*. Se, infatti, l'eticità democratica proposta da Honneth sembra essere del tutto conciliata con la realtà istituzionale del presente, lo stesso non può essere detto dello stato cui pensa Hegel che, al netto delle critiche più superficiali che hanno voluto vedere nei *Lineamenti* un recupero di istituzioni politiche premoderne o una giustificazione ideologica dello stato prussiano, non può essere riscontrato in nessuna delle costituzioni effettive che Hegel poteva incontrare alla sua altezza storica. Il realismo morale e politico hegeliano ritrova nell'irresistibile ascesa della statualità moderna un nocciolo normativo (espresso dalle relazioni politiche che vengono a crearsi all'interno della *Verfassung*) che trascende la mera datità storica e risulta da questa bloccato proprio in virtù della forma rappresentativa e intellettualistica dei concetti politici moderni – quali quelli di rappresentanza e sovranità – che stanno alla base delle costituzioni sorte all'altezza storica di Hegel. Particolarmente centrale all'interno del movimento di pensiero hegeliano è il passaggio dalla società civile allo stato che costituisce il superamento immanente della rappresentazione del rapporto tra queste due sfere fornite dalla costellazione concettuale moderna. L'idea di due sfere separate e contrapposte esteriormente

⁴¹ Per un'interpretazione della logica speculativa hegeliana in chiave critica e non metafisica, cfr. Theunissen, 1980. Per un discorso intenzionato a riproporre un *ethos* del riconoscimento che tuttavia non faccia affidamento al concetto hegeliano di spirito bensì ad una strategia di ricostruzione trascendentale dei presupposti riconoscitivi del nostro agire e della nostra stessa individualità, cfr. Cortella, 2014 e Cortella, 2023.

⁴² L'importanza del riconoscimento politico è sottolineata anche da Cortella, 2008.

⁴³ Si fa qui riferimento alla seguente distinzione hegeliana: «la necessità nell'idealità è lo sviluppo dell'idea all'interno di se stessa. In quanto sostanzialità soggettiva, questa necessità è la predisposizione politica. In quanto sostanzialità oggettiva, nella sua differenza da quella soggettiva, essa è invece l'organismo dello stato, cioè lo stato politico vero e proprio e la sua costituzione (*Verfassung*)», Hegel, 1821, 435.

⁴⁴ Si tratta di un'unità ancora parziale, che si muove sul terreno della storia, non ancora della autentica libertà speculativa che potrà essere raggiunta solo a livello dello spirito assoluto. Ignorare la portata speculativa della *öffentliche Freiheit*, tuttavia, costituisce un grave limite della lettura honnethiana della *Filosofia del diritto*, il cui momento apicale viene così ridotto ad una libertà sociale che trova la sua realizzazione più compiuta all'interno della sfera della partecipazione democratica.

rappresenta infatti esclusivamente il punto di vista che si colloca all'altezza della *bürgerliche Gesellschaft*, coincidente con l'immagine dello stato di diritto costruito dalla filosofia politica moderna. Lo stato hegeliano non deve essere pensato come una sfera giustapposta a quella della società civile, bensì come una cerchia più ampia all'interno della quale si può ritrovare la medesima *bürgerliche Gesellschaft* collocata nel suo fondamento concreto rappresentato dalla dimensione politica dello *Staat*. Solo a livello della individualità concreta della *Verfassung* può essere raggiunta quella riconciliazione tra universale e particolare – astrattamente contrapposti all'inizio della società civile – che prevede la riconfigurazione critica dei due elementi in relazione: il particolare non è più costituito dall'individuo atomizzato che si muove all'interno del sistema dei bisogni bensì dal membro concreto delle corporazioni, istituzioni nate dalla divisione del lavoro, mentre l'universale non appare più esteriore e contrapposto, ma entra in relazione con la particolarità cui viene attribuita un'immediata funzione politica. Proprio in questa ridefinizione critica dei concetti fondamentali della filosofia politica moderna consiste la "natura inconciliata" della trattazione hegeliana della *Verfassung* che consentirebbe a una proposta quale quella dell'eticità democratica honnethiana di rilanciare con maggiore radicalità e fondatezza il progetto di una teoria critica⁴⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Andreozzi, G. (2021), *Hegel dopo Losurdo: libertà e ontologia dell'essere sociale*, in «Materialismo storico», n.1/2021, vol. 10: 83-117.
- Bianchi, A. (2022), *Libertà pubblica come riconciliazione di libertà soggettiva e oggettiva. La teoria hegeliana dello stato*, in «Politica e società», I/2022: 139-160.
- Brooks, T.- Stein, S. (a cura di) (2017), *Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System*, Oxford: Oxford University Press.
- Cavalleri, M. (2019), *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, Pisa: Edizioni ETS.
- Cesarale, G. (2006), *Axel Honneth e la filosofia del diritto hegeliana*, in «Polemos», I, 2006: 272-287.
- (2009), *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Roma: Carocci.
- Cesaroni, P. (2021), *La struttura dialettica della Filosofia del diritto di Hegel: una rilettura*, in «Dianoia. Rivista di filosofia», 33, 2, 2021: 13-29.
- Cortella, L. (1998), *Hegel: libertà e storia*, in C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*, Milano: Vita e Pensiero: 283-317.
- (2008), *Per una teoria politica del riconoscimento*, in Seminario di teoria critica, *Che cos'è la politica*, Roma: Meltemi: 79-98
- (2014), *Una teoria del riconoscimento*, in F. Gregoratto- F. Ranchio (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Milano: Mimesis, pp. 21-40.
- (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Bari: Laterza.
- Dellavalle, S., Pippin, R., Testa, I., (2003), *Discussono: «Il dolore dell'indeterminato» di Axel Honneth*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XL (2003), n. 16: 609-623.
- Dewey, J. (1927), *The Public and its Problems*, Chicago: Swallow Press; tr.it., *Comunità e potere*, Firenze: La Nuova Italia, 1971.
- Habermas, J. (1967), *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“*, in: Braun H.- Riedel M. (a cura di), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer; tr.it., *Lavoro e interazione*, Milano: Feltrinelli, 1975.
- Halbig C., Quante, M. (a cura di), (2004), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Muenster: LIT.

⁴⁵ Su questo, per una trattazione più ampia, ci si permette di rimandare a Bianchi, 2022.

- Hegel. G. W. F., (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017; tr.it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Firenze: Bompiani, 2017.
- Honneth A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *Lotta per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore, 2002.
- (1994), *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Honneth, A. (a cura di), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main: Fischer.
- (1999), *Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart*, in H. Brunkhorst, P. Niesen (a cura di), *Das Recht der Republik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *Il dolore dell'indeterminato. Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma: Manifestolibri, 2003.
- (2004), *Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel*, in Merker B., Mohr G., Quante M. (a cura di), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn: Mentis; tr.it., *Giustizia e libertà comunicativa. Riflessioni a partire da Hegel*, in Bonan E., Vigna C. (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Milano: Vita e Pensiero, 2004.
- (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice edizione, 2015.
- (2015), *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Milano: Feltrinelli, 2016.
- (2019), *Anerkennung. Eine Europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp; tr.it., *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- Menke C., Rebentisch J. (a cura di), (2008), *Axel Honneth: Gerechtigkeit und Gesellschaft*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Mesch, W. (2005), *Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie: Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIII (2005), n. 3: 349-364.
- Piromalli E. (2012), *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano: Mimesis.
- Quante, M. (2011), *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr.it., *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, Milano: Franco Angeli 2016.
- Schaub, J. et al. (2015), *Special Issues on Axel Honneth's Freedom's Right*, in «Critical Horizons», 16/2.
- Stekeler- Weithofer, P. (a cura di) (2017), *Hegels Logik der Freiheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Theunissen M. (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1982), *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. Henrich, R. P. Horstmann, (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Hegel-Tage Fontenay-aux-Roses, Stuttgart: Klett-Cotta: 317-381.
- Thompson, K. (2019), *Hegel's Theory of Normativity. The Systematic Foundation of the Philosophical Science of Right*, Kirkland: Northwest University Press.
- Vinci, P. (2022), *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Napoli: IISF Press.

Sartre e il Riconoscimento: attraverso e oltre Honneth

Ilaria Annicchiarico*

Abstract: This paper aims to reconstruct Honneth's analysis in his text *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas* on the theme of recognition in French thought and, in particular, in the Sartre's one. About the latter, a critical reinterpretation of Honneth's analysis will be proposed, in order to demonstrate how, upon a careful reading of Sartre's texts, from *Being and Nothingness* to his biographies, in particular *The Idiot of the family*, it is possible to discuss Honneth's interpretation of Sartre's thought, seeing in him deeper and more complex reflections than those recognized by the German philosopher. In particular, two theses of Honneth will be discussed: the one according to which in Sartre's thought the theme of recognition is associated with an exclusively negative dimension and the one according to which he remains anchored to a purely abstract and ontological analysis of recognition. On the contrary, we will try to show how in the evolution of Sartrian thought it is possible to find an overcoming of both these aspects and how, through writing, a possibility of resubjectification emerges in his biographies.

Keywords: Recognition, Sartre, Honneth, subjectivation, writing

1. Il riconoscimento nella storia della filosofia europea

Nel suo saggio *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Axel Honneth si sforza di ricostruire la storia del concetto di riconoscimento, indagandone le radici storiche e sociali. Si tratta di un concetto importante, fondante rispetto alla moderna democrazia europea: per questa ragione, analizzarlo significa ricostruire un frammento della storia europea, che può aiutare a meglio comprenderne le caratteristiche, ad accostarsi alla sua complessità con uno sguardo più consapevole, capace di coglierne i tanti volti. Il concetto di riconoscimento, benché tematizzato in maniera esplicita solo in anni recenti, rappresenta effettivamente una prospettiva estremamente feconda attraverso cui interpretare le radici della cultura europea.

Come Honneth afferma, «solo nello specchio di una riflessione storica possiamo riconoscere collettivamente perché siamo diventati quello che siamo e quali istanze normative sono implicite in questa comprensione di ciò che siamo».¹ Interessanti da questo punto di vista sono le peculiarità locali che si possono ritrovare in diverse aree geografiche, e su questo si focalizza effettivamente l'analisi di Honneth.

Com'egli stesso premette, infatti, l'intento del suo lavoro di ricerca non è di fornire un'analisi rigorosa dello sviluppo del concetto, considerando le influenze reciproche tra gli autori: un tale lavoro richiederebbe una componente filologica rilevante, alla quale non è interessato. Piuttosto, ciò a cui egli mira è mostrare come si possano rinvenire alcuni aspetti ricorrenti nel pensiero di diversi autori, anche tra loro distanti negli anni, appartenenti alle stesse aree di influenza politico-geografica. Più che di una storia di un concetto si tratta quindi, come egli sottolinea, di una storia delle idee, che, a partire da un nucleo concettuale di base, ne segue gli sviluppi e gli arricchimenti, per indagare le idee presenti «nell'aria».²

Non è da trascurare, in questo senso, il fatto che allo stesso termine «riconoscimento» non corrisponda un'effettiva traduzione neutrale nelle diverse lingue con cui Honneth lavora: mentre al francese «reconnaissance» corrisponde fundamentalmente l'inglese «recognition», il tedesco «anerkennung» implica una differenza strutturale: non significa infatti ri-conoscere ma conoscere-verso.

Il concetto di «riconoscimento» è fondamentale perché indica la necessità di rispetto reciproco tra i membri di una comunità, l'esigenza di rendere conto della specificità dell'altro, dunque implica la

* Università degli Studi di Pavia, ilariannicch@gmail.com

¹ Honneth, (2019, 15).

² *Ivi*, p. 17.

legittimazione delle minoranze culturali nel senso di una «politica del riconoscimento». Inoltre, questo concetto induce ad interrogarsi circa il nesso tra soggettivazione e socializzazione, tra la fioritura dell'individuo e la sua appartenenza ad un contesto sociale, collettivo. Un tale rapporto rivela infatti una notevole complessità e diversi aspetti problematici, non limitandosi peraltro a rivolgersi alla relazione intersoggettiva, ma toccando anche il tema del rapporto del soggetto con se stesso, con un'alterità che lo abita. In relazione ad una tale complessità sarà interessante cercare di guardare anche oltre Honneth, per chiedersi fino a che punto egli, con le sue analisi, sia riuscito a rendere conto del volto talvolta multiforme di alcuni autori.

Il focus di Honneth è su come le condizioni socioculturali di un certo paese influiscano sulla sfumatura specifica acquisita dall'idea di riconoscimento. La sua ipotesi è che la varietà di significati assunti da questa espressione abbia a che fare con le specificità nazionali delle rispettive culture. Il *fil rouge* della sua analisi è dunque nella ricerca delle peculiarità nazionali che contraddistinguono i diversi approcci alla questione del riconoscimento. Nel tentativo di gettare luce su tali peculiarità, Honneth non cerca qualcosa come un sentimento nazionale comune, ma evidenzia piuttosto circostanze socio-culturali che possono indurre i pensatori di una stessa area a condividere una certa concezione del riconoscimento. L'ipotesi è dunque che il prevalere di certi motivi, temi o stili di pensiero nella tradizione filosofica di un certo paese si possa ricondurre ai presupposti istituzionali e sociali che lo distinguono dagli altri paesi. In questo senso, per Honneth sono le caratteristiche soggettive di ciascuna nazione a dare sfumature diverse all'idea del riconoscimento nei vari paesi.

Nel pensiero francese, ad esempio, l'idea di riconoscimento reciproco come condizione dell'identità individuale è accompagnata, nell'analisi di Honneth, da un segno negativo: da La Rochefoucauld a Rousseau, fino a Sartre e Lacan, aleggia il sospetto che la dipendenza dal giudizio e dall'approvazione sociale comporti un forte rischio per l'individualità nei suoi tratti più personali. Il fatto che questa idea torni regolarmente in molti autori francesi non può essere secondo Honneth un caso, è dunque lecito pensare che intervengano alcune peculiarità del pensiero francese come tale. Honneth sceglie di soffermarsi su Francia, Gran Bretagna e Germania poiché questi tre paesi, partendo da una diversa idea di borghesia, mettono in scena le tre possibili varianti evolutive della società borghese, dunque l'analisi storica delle variazioni semantiche del riconoscimento in questi tre paesi dà un'idea ampia dei suoi significati possibili.

Benché si tratti di una prospettiva interessante e indubbiamente fertile, il rischio del procedimento di Honneth è quello di andare incontro ad alcune semplificazioni, di appiattare il pensiero di alcuni autori nel tentativo di ricondurli alla categoria di appartenenza, fraintendendone alcuni lati maggiormente complessi, più difficili da inserire in uno schema logico.

In quest'ottica, tenterò in questo lavoro di mettere in discussione l'interpretazione che Honneth dà del pensiero di Sartre rispetto al tema del riconoscimento, per mostrare come, specialmente nella fase più avanzata del suo pensiero, non si possa ridurre la sua visione del riconoscimento ad un'interpretazione meramente negativa, ma come un tale concetto sia invece fecondo e possa costituire un'interessante chiave d'accesso ad alcune sue opere, svelando una complessità non sempre riconosciuta nella storia della critica.

Prima di entrare nel merito di una simile considerazione, occorre però accostarsi alla lettura di Honneth del pensiero sartriano relativo al tema del riconoscimento, nonché contestualizzarlo nel suo orizzonte di riferimento, il pensiero francese.

2. La Rochefoucauld e Rousseau: riconoscimento e implicazioni per l'identità personale

Cercando le origini del concetto di «riconoscimento», Honneth si focalizza sul pensiero di Rousseau e dei suoi precursori seicenteschi: i moralisti francesi. Coerentemente con le premesse metodologiche del suo lavoro, ciò che tenta di mettere in luce sono le radici storico-sociali di tale concetto, pertanto la sua analisi è rivolta in prima istanza al contesto in cui tale idea prende forma. Nel Seicento, si assiste in Francia ad una spinta modernizzatrice, che porta l'antico ordine sociale ad incrinarsi e la gerarchia sociale fino ad allora vista come effetto immediato di una volontà divina ad essere messa

in questione. Così, l'individuo, improvvisamente sganciato dalle maglie di una catena deterministica priva di fratture, inizia a domandarsi quale possa essere la sua posizione all'interno della società. Per questo motivo, il passaggio dal vecchio ordine feudale alla società moderna articolata in classi mette al centro il problema del riconoscimento sociale. Nella Francia di Seicento e Settecento, Honneth osserva come questa problematica assuma una nuova sfumatura, inquadrando la questione in una sorta di antropologia negativa, che attribuisce al soggetto la volontà di apparire migliore di quanto sia in realtà. In tal modo, l'atto del riconoscere diviene qualcosa di rischioso, poiché non è mai chiaro se l'individuo che si incontra si presenti nella sua «verità» e non in una luce deformante. Secondo l'ipotesi di Honneth, il discorso francese sul riconoscimento è sempre avvolto da questo sospetto. L'origine di tale atteggiamento è da lui individuato nel concetto di *amour propre*, nel pensiero di La Rochefoucauld. Secondo il significato che egli dà a questa espressione, ogni comportamento con un'apparenza di virtuosità o di eccellenza morale suscita il sospetto di essere una pura simulazione di qualità fittizie.³ Ciò che porta gli individui a simulare queste qualità socialmente apprezzate è il desiderio smodato di mostrarsi ai propri simili sotto una luce esemplare. Si tratta di un atteggiamento naturale che però comporta da una parte un'incertezza cognitiva, ovvero il fatto di non sapere mai chi siano davvero le persone con cui si ha a che fare, ma, ancor più radicalmente, può finire per ingannare il soggetto stesso circa se stesso: a forza di simulare qualità che non si possiede, si finisce per perdere di vista la propria vera personalità. È questo ad essere di maggiore interesse per questa analisi: l'idea che il desiderio di riconoscimento determini un'alterazione dell'individualità, sufficientemente profonda da compromettere la stessa comprensione di se stessi. Come La Rochefoucauld esprime in una sua massima, «siamo così abituati a fingere di fronte agli altri, che finiamo per fingere anche di fronte a noi stessi».⁴ Gli effetti dell'*amour propre* sono dunque, secondo La Rochefoucauld, sia all'interno che all'esterno: non solo si presenta agli altri un'immagine deformata di sé, ma la si presenta anche a se stessi. Lo scopo di La Rochefoucauld, con le sue massime, è di smascherare l'ipocrisia dei suoi contemporanei. In terra francese, osserva Honneth, la teoria del riconoscimento nasce nel momento in cui i membri della nobiltà si chiedono quali strumenti possano consentirgli di recuperare il favore perduto nell'ambiente di corte. In questo contesto, l'esigenza di ottenere il riconoscimento da parte delle persone attorno a sé porta il soggetto ad esibire qualità che non possiede, che però godono di un'alta reputazione sociale. Ciò che interessa a Honneth è il modo in cui la riflessione sull'*amour propre* sviluppata da La Rochefoucauld prenda le mosse dal particolare ambiente degli intrighi di corte. In nessun altro paese europeo nel Seicento la nobiltà feudale legava il suo prestigio alla vita di corte come in Francia. La tonalità sospettosa verso il concetto di riconoscimento che troviamo nel suo pensiero si trasmetterà, secondo il filosofo, anche agli autori successivi, segnando una lunga tradizione di pensiero in Francia.

Innanzitutto, in Rousseau, filosofo in cui Honneth vede il vero padre della teoria del riconoscimento. L'influsso esercitato sul suo pensiero da parte degli autori moralisti del Seicento emerge dal ruolo-chiave assunto per lui dal concetto di *amour propre*. La forte influenza dell'antropologia scettica caratteristica dei suoi predecessori appare dal senso di sospetto sempre presente in questo pensatore di fronte a comportamenti umani che esibiscano eccellenza morale. All'epoca di Rousseau, la situazione socio-politica in Francia è decisamente cambiata rispetto a cento anni prima, nel periodo in cui scrisse La Rochefoucauld: la vecchia aristocrazia si trova a questo punto indebolita dall'avanzata della nuova borghesia, benché l'*Ancien Régime* sopravviva ancora nelle sue strutture di fondo. In questa fase, si assiste dunque ad una forma di continua competizione tra aristocrazia e borghesia. In particolare, nel suo Secondo Discorso, *Sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza*, Rousseau dà forma ad una vera e propria teoria negativa del riconoscimento.

Per Rousseau l'*amour propre* riveste un ruolo centrale nella genesi della disuguaglianza tra gli uomini, poiché rappresenta il motore che induce gli uomini a mostrarsi migliori di come sono, per ambizione di ascesa sociale. Egli vede nell'*amour propre* una passione specifica non naturale, ma un

³ *Ivi*, p. 26.

⁴ La Rochefoucauld, (1962, 419)

bisogno evolutosi storicamente, di imporsi rispetto agli altri, per aspirare ad un livello sociale superiore.

Interessanti da questo punto di vista sono le accuse che egli rivolge al teatro di minare la moralità politica dei suoi contemporanei: in qualche modo, il gioco delle parti diffonderebbe come un virus la «pura apparenza», incoraggiando il pubblico a simulare qualità che non possiede. Come Honneth cerca di mostrare, anche nel *Contratto sociale*, benché qui l'*amour propre* appaia in una luce più positiva, come necessità di rispetto tra eguali, non viene meno lo scetticismo di fondo dell'autore. In maniera ancora più evidente, tuttavia, le sue preoccupazioni attorno a questo tema emergono in opere più tarde: in particolare, con le sue celebri *Confessioni*, egli appare «ossessionato dal problema di come l'individuo possa salvaguardare la propria genuina personalità»,⁵ e l'ostacolo maggiore in questo senso è sempre «l'abitudine di considerare il proprio Io dal punto di vista di un osservatore esterno: quell'osservatore esterno a cui abbiamo già cercato di “vendere” l'eccellenza dei nostri requisiti».⁶ Il problema che, man mano, diviene centrale nel pensiero di Rousseau è dunque come sia possibile, in una società in cui l'*amour propre* appare come una seconda natura, ritrovare se stessi e la propria autenticità. L'Io si presenta, in queste riflessioni, come qualcosa di sfuggente, costantemente soggetto allo specchio deformante delle opinioni altrui, e del desiderio soggettivo di apparire allo sguardo altrui sotto una luce positiva, anche a costo di esibire qualità che non si possiedono affatto. L'effetto di una tale abitudine è infine quello di ritrovarsi intrappolati in una tale rete di giudizi, ormai del tutto assimilati, e di non trovare più la strada verso la propria identità più autentica. In questa prospettiva, quasi a confermare ancora una volta il suo pensiero sull'*amour propre* e sulle derive distorcenti del desiderio umano di riconoscimento, nel suo testo *Rêverie du promeneur solitaire*, Rousseau suggerisce al lettore che voglia conoscere se stesso un totale isolamento dalla comunità umana. Solamente superando il bisogno di apparire nella maniera migliore agli altri sarà infatti possibile, secondo lui, avvicinarsi a se stessi e comprendersi in maniera finalmente pura e priva di condizionamenti esterni.

In Rousseau, in definitiva, vi è una continua oscillazione tra l'idea che il concetto di riconoscimento apra ad una coscienza egualitaria e il timore che esso conduca ad uno smarrimento del proprio io, anche se, secondo Honneth, la dimensione negativa assume complessivamente un peso maggiore nel suo pensiero. Tuttavia, come Honneth osserva poco dopo, questo tema, così come quello del riconoscimento interumano come situazione psicologica in generale, non riceve in un primo momento grande attenzione da parte della critica dell'epoca. Negli anni precedenti alla rivoluzione francese, il dibattito politico si concentra maggiormente su altri argomenti, e porta pertanto in primo piano altri aspetti del pensiero di Rousseau, ovvero quelli da lui trattati in particolare nel *Contratto Sociale*. In questa fase, i pensatori francesi focalizzano perlopiù la loro attenzione sull'integrazione sociale dal punto di vista dello stato, oppure secondo la prospettiva della coscienza collettiva, ma tralasciando la dimensione individuale del riconoscimento sociale, con le sue implicazioni psicologiche. A costituire un'eccezione, in questo arco temporale, è principalmente Durkheim, come mostra Honneth.

Per assistere ad una vigorosa rinascita di interesse verso il tema del rapporto intersoggettivo, occorrerà però attendere il Novecento, con la fioritura della prospettiva fenomenologica, a scapito delle correnti positivistiche e spiritualistiche. Negli anni dello sviluppo di questa corrente filosofica, la Francia si rivela terreno particolarmente fertile, riportando al centro del discorso filosofico i temi inerenti al soggetto umano e al suo rapporto con l'alterità, in particolare nel pensiero di Sartre e Merleau-Ponty, i quali dedicano ampie riflessioni al tema del rapporto tra l'io e gli altri soggetti. In particolare, secondo Honneth, è proprio il pensiero di Sartre a rivestire un'importanza particolare, per via della sua grande influenza in quegli anni e per la sua capacità di incarnare, in un certo modo, lo spirito della sua epoca. In effetti, Honneth non è il solo a vedere in Sartre un rappresentante fondamentale della sua epoca: altri critici in seguito gli hanno attribuito l'appellativo di «ultimo

⁵ *Ivi*, p. 40.

⁶ *Ivi*, pp. 40-41.

filosofo»,⁷ per la grande varietà di temi da lui trattati e per la stretta relazione tra il procedere del suo pensiero e del suo cammino esistenziale, o hanno chiamato il Novecento il «secolo di Sartre».⁸

Ciò verso cui dovremo ora rivolgere l'attenzione è dunque l'analisi di Honneth del pensiero di Sartre, per chiederci in che misura sia possibile effettivamente ricondurre l'opera (o meglio, *le opere*) di tale autore entro i caratteri che Honneth attribuisce come caratteristici al pensiero francese.

3. Sartre e il riconoscimento: da *L'essere e il nulla* agli scritti biografici

Per avvicinarsi al pensiero di Sartre in relazione al tema del riconoscimento occorre prendere le mosse dal discorso che egli porta avanti negli anni attorno alla relazione del soggetto con l'alterità. Sebbene, infatti, Sartre non tematizzi in maniera esplicita la questione del riconoscimento, le sue riflessioni sul rapporto con l'altro comportano una corrispettiva teoria del riconoscimento, che conosce negli anni un'interessante evoluzione. Ma bisogna procedere un passo per volta, e partire dalla sua concezione dell'alterità all'epoca de *L'essere e il nulla*, per poi giungere alle opere biografiche e vedere dunque quale immagine del riconoscimento ne derivi, cosa rimanga costante negli anni e cosa muti, e fino a che punto Honneth abbia colto nella sua analisi la complessità della riflessione sartriana su questo tema.

Coerentemente con la prospettiva fenomenologica appresa da Husserl⁹ e poi da Heidegger,¹⁰ Sartre ritiene che per parlare di un'esperienza umana sia necessario partire dal punto di vista del soggetto concreto e dai suoi atti di coscienza. Se il pensiero di Sartre conosce negli anni molte discontinuità, il tema del rapporto con l'alterità mantiene sempre una centralità, pur con interessanti evoluzioni, e intersecando in diversi modi il tema del riconoscimento, non sempre alla maniera descritta da Honneth. Tesi del filosofo tedesco è infatti che, malgrado la distanza temporale e relativa al procedimento di analisi, le riflessioni sartriane conducano alle medesime conseguenze di quelle di Rousseau, in particolare in due modi. Innanzitutto, in entrambi i filosofi francesi egli individua una conseguenza negativa ed indesiderabile dell'essere riconosciuti: «per Rousseau si tratta dell'incertezza riguardo al proprio Io, per Sartre, invece, della perdita dell'«essere-per-sé» e perciò della libertà individuale».¹¹ Così come in Rousseau l'inesausta ricerca del riconoscimento altrui conduce ad una fondamentale incertezza rispetto alla propria identità, in Sartre lo sguardo altrui fissa ciascun individuo ad alcuni particolari aspetti della propria persona, impedendogli di riprogettarsi, di superare un'identità fissa in direzioni nuove.

⁷ Renaut, (2000).

⁸ Levy, (2002).

⁹ Lo studio del pensiero di Husserl rappresentò per il giovane Sartre, a partire dagli anni Trenta, un momento decisivo: dal filosofo tedesco egli apprese il modo di porsi in antitesi rispetto all'ontologia e alla gnoseologia idealistica senza tuttavia abbracciare quella realistico-materialistica. Tuttavia, da un certo momento in avanti, egli sentì l'esigenza di prendere le distanze da certi esiti speculativi del pensiero fenomenologico, di «guardare al di là di Husserl», per ripensare la prospettiva egologica che aveva caratterizzato la maggior parte del pensiero moderno, dalla quale lo stesso padre della fenomenologia non era uscito pienamente.

¹⁰ La fascinazione di Sartre per la filosofia di Heidegger si origina nel rifiuto del filosofo tedesco, ben più radicale rispetto a quello di Husserl, di qualsiasi assolutizzazione dell'Io, di qualsiasi privilegiamento idealistico o solipsistico della coscienza. Effettivamente, l'esistenzialismo di Sartre si sviluppa proprio a partire dalla radicalizzazione ontologica operata dall'Analitica esistenziale di *Essere e tempo* sulla nozione husserliana dell'intenzionalità della coscienza, che costituisce una svolta decisiva per la demolizione di ogni rappresentazione solipsistica del soggetto, di cui finalmente emerge l'ontologico rapportarsi alle cose del mondo, come tanto premeva a Sartre. Le indagini heideggeriane non erano volte a un'analisi della coscienza in sé e per sé, ricerca che aveva talvolta condotto Husserl a inclinare verso posizioni idealistiche e coscienzialistiche. Più che questioni logico-gnoseologiche, lo interessavano l'uomo e la sua situazione-nel-mondo, il rapporto costitutivo e indissolubile tra l'uomo e la realtà. Esattamente ciò di cui Sartre era in cerca: indifferente ad una problematica di tipo puramente logico, il filosofo francese trovava in Heidegger una filosofia capace di sottrarsi a quell'astratta epistemologia non estranea allo stesso Husserl.

¹¹ Honneth, (2019, 51).

In secondo luogo, Honneth vede un'affinità tra Rousseau e Sartre per il fatto che entrambi si limitino a pensare il riconoscimento in termini teoretici o proposizionali, riducendo l'incontro intersoggettivo ad un evento puramente ontologico, tralasciando ogni connotazione morale.¹²

Rispetto ad entrambe queste osservazioni, è possibile mettere in questione le conclusioni tratte da Honneth, analizzando le riflessioni sartriane nella loro evoluzione nel corso degli anni, dall'*Essere e il nulla* alle sue opere biografiche, nelle quali sarà possibile rinvenire un superamento tanto della dimensione meramente negativa del riconoscimento, quanto della riduzione del rapporto con l'alterità ad una dimensione puramente ontologica.

Prima di raggiungere questa fase tarda dell'opera sartriana coi suoi sviluppi, occorre però partire dalle riflessioni sartriane sul tema dell'alterità nella fase precedente, in particolare nell'*Essere e il nulla*.

3.1. L'alterità ne l'*Essere e il nulla*

Sin dai primi scritti sartriani, l'alterità emerge quale struttura originaria e costitutiva della coscienza umana: è solo attraverso di essa che ciascuno si costituisce come singolarità e come esistenza. La forma più originaria di relazione con l'alterità si realizza, nelle analisi sartriane, attraverso la figura dello sguardo, mediante il quale essa si manifesta.

«Io non esisto originariamente che attraverso l'Altro e per l'Altro; io sono gettato, fin dal mio primo apparire, sotto il suo sguardo»¹³. Elemento cruciale dell'antropologia sartriana, lo sguardo appare come una struttura interpretativa chiave dell'esistenza e come figura di una relazione con l'alterità precedente ogni contenuto logicamente afferrabile, al di qua di ogni esperienza puramente percettiva.¹⁴ Lo sguardo dell'Altro è nell'*Essere e il nulla* quella struttura del mio essere che annuncia la mia oggettività e risveglia al contempo la mia soggettività.

L'apparente contraddizione data dalla simultaneità di questi due momenti contrastanti si scioglie nella peculiare forma di relazione che si instaura.

Il manifestarsi della soggettività altrui determina una metamorfosi della propria soggettività: l'incontro con l'altro non lascia il proprio io intatto. L'esperienza di essere guardati, infatti, tramuta il soggetto in oggetto, in quanto oggetto di tale sguardo. Lo sguardo altrui mette in questione la propria stessa soggettività, poiché costringe ad apprendere di possedere una dimensione esteriore appartenente all'altro ma non a sé. Si viene così reificati da questo sguardo, che ci scopre inermi, in un'insospettata nudità, di fronte a cui si prova un sentimento di vergogna.¹⁵ Per Sartre, a dare avvio al processo del riconoscimento è proprio la dimensione affettiva originaria della vergogna, legata alla condizione dell'apparire del proprio corpo e al ritrovarsi riflessi nello sguardo altrui, come un oggetto per-altri.

La propria relazione con se stessi dipende dunque dalla relazione con gli altri, che è più originaria del proprio guardarsi riflessivo, poiché è lo sguardo altrui a stabilire, al cuore del proprio Io, una separazione, a partire da cui si attua il secondo momento, quello che rovescia tale condizione facendo germogliare una soggettività.

In questa prospettiva, quella del soggetto non è una struttura solipsistica ma costitutivamente interscienziale. Sartre capovolge così l'impostazione filosofica classica: la soggettività non appare come un punto di partenza, ma al contrario come l'esito di un processo, e come tale, lungi dall'essere già dato, da conquistare. Non può dunque mai essere concepita come un *apriori*: la condizione propria dell'uomo è quella di essere gettato in un gioco di sguardi attraverso cui costituirsi incessantemente, come colui che si guarda in quanto guardato da altri.

¹² *Ivi*, p. 52.

¹³ Sartre, (1947, 237).

¹⁴ Farina, (1998, 56).

¹⁵ Vanzago, (2006, 15).

Rispetto a una tale concezione dell'identità come frutto dell'incontro con l'alterità, Sartre si dichiara debitore di Hegel, il quale scrisse nella *Fenomenologia dello spirito* che «ciascuno dipende nel suo essere dall'altro».¹⁶ Eppure, Hegel cade poi in una forma di gnoseologismo: il suo errore consiste, secondo Sartre, nell'essere rimasto ancorato alla mera dimensione conoscitiva. Secondo lui, al contrario, la relazione con l'alterità non è ridicibile ad un rapporto di questo genere: è invece qualcosa di più viscerale e costitutivo, veicolato in prima istanza da una dimensione prelogica, emozionale, in una forma di relazione che precede ogni razionalità. La coscienza è, strutturalmente, relazione, ed il suo luogo di origine si trova al livello originario della coscienza, quello pre-riflessivo, non-posizionale, immediato, empatico-emozionale. L'esistenza dell'altro non è una possibilità gnoseologica nè un'ipotesi scientifica, ma piuttosto un'evidenza. L'altro appare, nella sua coinvolgente e perturbante presenza, al di qua di qualsiasi presunta ragione per crederci. Effettivamente, lo sguardo si annuncia come una struttura precedente ogni elemento conoscitivo: esso è piuttosto all'origine di un'esperienza rivelante della propria identità attraverso quella altrui e viceversa.

L'incontro del soggetto con l'Altro determina quindi la scoperta della propria «mancanza», dell'eteronamicità dell'Io, la cui oggettività, a lui stesso inattuabile, si svela invece a qualcuno di estraneo a lui. «L'Altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. L'Altro fonda il mio essere in quanto questo essere è sotto forma del "c'è"».¹⁷ L'esistenza del soggetto si esprime perciò come fuga e come ricerca: come tentativo di superamento della propria fatticità e di conquista del fondamento di cui manca. Tutto ciò non si somma peraltro ad una qualche preesistente essenza dell'Io: l'Io, il soggetto umano è questa continua fuga e infaticabile ricerca. La relazione con l'Altro che attraverso tale fuga e ricerca egli instaura è costitutiva della sua stessa essenza.

Quanto emerge da questa analisi, svolta da Sartre nell'*Essere e il nulla*, non appare tuttavia ancora del tutto scevro da una certa forma di astrazione, malgrado la forte tensione a calarsi nella realtà del vissuto, come dimostrano le riflessioni sui concreti modi di realizzazione delle relazioni umane, come l'odio, l'amore, la cooperazione o l'indifferenza. In questa fase è dunque possibile dare in parte ragione ad Honneth, sebbene rispetto ad entrambe le sue considerazioni, egli tenda ad emettere un giudizio troppo netto: per quanto lo sguardo dell'altro faccia apparire ad un individuo la propria oggettività, ciò non significa che condanni a coincidere con essa in maniera esclusiva. Al contrario, a partire dall'incontro intersoggettivo, l'avventura individuale prende avvio come un incessante trapassare dell'in-sé nel per-sé e viceversa, nella peculiare condizione umana di non fissità, ma di continua apertura all'eruzione del possibile.

Prima ancora dell'alterità che appare attraverso altre coscienze, a ben vedere, vi è un'ancor più radicale alterità a se stessi. A questo proposito, Sartre oppone nell'*Essere e il nulla* la condizione umana, caratterizzata dal perenne trascendersi, alla materialità. Mentre infatti l'essere del fenomeno, essere «in-sé», è presentato come qualcosa di «massiccio, opaco, brutalmente esistente», come un essere statico e inerte, che permane nell'identità con se stesso, l'essere «per-sé» che è l'essere della coscienza si caratterizza per la sua impossibilità di coincidere con se stesso, in quanto incessantemente oltrepassantesi. «È obbligo del per-sé di esistere solo sotto forma di altrove in rapporto a sé».¹⁸

Come sostenuto nell'*Essere e il nulla*, mentre la cosa in sé, conforme al principio d'identità, «è ciò che è e non è non è ciò che non è», l'uomo *esiste*, dunque «non è ciò che è ed è ciò che non è». L'essere-nel-mondo è tale in virtù della sua trascendenza, per cui la coscienza, in quanto progetto, si oltrepassa costantemente verso ciò che non è ancora. In relazione a questo movimento dialettico del soggetto, che in quanto per-sé nullifica l'in-sé di partenza per progettarsi come in-sé-per-sé, il Sartre dell'*Essere e il nulla* pronuncia la celebre affermazione secondo cui l'uomo è l'unico essere in cui «l'esistenza precede l'essenza», poiché egli esiste prima di essere definito da qualsivoglia concetto,

¹⁶ Hegel, (1807, 189).

¹⁷ Sartre, (2014, 447).

¹⁸ *Ivi*, 123.

e ogni progetto di definizione di sé si pone costantemente a fondamento di una possibile essenza, senza mai esserne il frutto.

Alla luce di ciò, è possibile già qui intravedere un parziale superamento di una dimensione meramente negativa del riconoscimento, come vorrebbe Honneth, nonché di considerazioni di natura esclusivamente ontologica.

Eppure, i testi in cui si incontra una più approfondita teoria del riconoscimento, in relazione alla necessità di soggettivazione, sono gli scritti biografici sartriani, in cui, attraverso la scrittura, appare una possibilità di risoggettivazione, di riconoscimento come mediazione tra l'identità imposta dagli altri e il momento di «personalizzazione», in cui è possibile superare una tale identità eterodeterminata in direzione di una libera costruzione di sé. In relazione a queste opere sarà dunque effettivamente possibile superare la prospettiva in cui viene ridotto da Honneth: attraverso le opere biografiche e l'autobiografia sartriana, emerge la possibilità umana di oltrepassare l'alienazione allo sguardo altrui e alla sua interiorizzazione, mediante la scrittura come soluzione soggettiva, e la dimensione letteraria come specchio critico, strumento di riconoscimento e nuova soggettivazione.

3.2. Sartre e le biografie: scrittura e riconoscimento

Come anticipato, il momento testuale delle biografie riveste per quest'analisi una grande importanza: è in questa fase che è possibile scorgere in maniera chiara un superamento di una dimensione esclusivamente negativa del riconoscimento, nonché di uno studio astratto e ancorato ad una prospettiva ontologica.

Per quanto riguarda questo secondo punto, un tale superamento risulta in maniera evidente: non vi è infatti un genere letterario che si cali maggiormente di quello biografico nella concretezza del vissuto. Come Sartre stesso dichiarò, sentì ad un certo punto l'esigenza di rivolgere le sue analisi allo studio di casi concreti, di applicare alla reale esistenza la teoria, per verificarne la validità. Nell'*Idiota della famiglia*, in particolare, Sartre si propone di connettere la questione della soggettivazione, della ricerca e della costruzione della verità di un uomo, con il ruolo della scrittura in questa costruzione. Una tale indagine, com'egli ammette fin da subito, non è possibile se non attraverso lo studio di un caso concreto. Per questa ragione *Questions de méthode* ha bisogno di un seguito.

In relazione a ciò, non è irrilevante notare come la più interessante evoluzione rispetto al tema del riconoscimento, anziché in sede puramente teorica, sia emersa proprio nel contesto della narrazione biografica. Mentre in campo teorico una tesi può presentarsi come solida e coerente, apparentemente priva della necessità di essere approfondita e messa alla prova, la concreta esistenza individuale pone problemi, fa emergere una complessità che costringe a ripensare quanto in sede teorica era stato elaborato in una prospettiva più neutrale ma anche più asettica, incapace di cogliere le dinamiche contorte e contraddittorie della vita nella sua realtà. Di questo fenomeno doveva d'altronde essere consapevole lo stesso autore, come emerge dalle sue dichiarazioni: «l'idea di un libro su Flaubert è quella di abbandonare l'analisi teorica, che non porta finalmente da nessuna parte, per cercare di dare un esempio concreto di ciò che può essere fatto».¹⁹

Rispetto a questo punto, non vi è molto da aggiungere. Ciò che occorre invece dimostrare è come, attraverso la scrittura, i testi biografici sartriani facciano emergere una visione del riconoscimento che vada ben oltre una dimensione meramente negativa, dando invece luogo alla possibilità di superamento di una condizione esistenziale in scacco per conquistare una nuova libertà e padronanza di sé.

Attraverso la biografia di Genet, *Saint Genet, comédien et martyr*, e, soprattutto, quella di Flaubert, *L'idiota della famiglia*, si possono osservare i più significativi approfondimenti delle riflessioni sartriane rispetto alla concezione del riconoscimento, nella trasformazione di Jean Genet da ladro a scrittore e, ancor più, nella metamorfosi di Gustave Flaubert da «idiota della famiglia» a scrittore geniale. È qui che si vede emergere la dimensione immaginaria e letteraria nel potenziale eversivo

¹⁹ Sartre, (1972, 114).

che serba in sé, capace di offrire all'autore uno specchio critico, di aprire un varco in un reale troppo compatto e privo di fratture per dare luogo ad una situazione alternativa, agendo da elemento di mediazione tra l'identità ricevuta e quella da costruire.

Nelle sue biografie, Sartre non si limita a narrare le vicende vissute dai personaggi sui quali scrive, ma si pone il ben più arduo obiettivo di interrogarne l'esistenza per tracciarne, in termini lacaniani, «le linee di destino», e mostrare come una persona, benché plasmata dal proprio ambiente sociale e familiare, possa in un certo modo sottrarsi a tale destino, per *farsi* qualcosa di diverso. Com'egli scrive, «non vi è determinazione impressa in un esistente che egli non oltrepassi con la propria maniera di viverla. [...] Io credo che un uomo possa sempre fare qualcosa di ciò che è stato fatto di lui».²⁰

In queste opere, egli esprime una chiara concezione della soggettività, che si discosta radicalmente dalla libertà incondizionata da lui teorizzata nell'*Essere e il nulla*: non si tratta ora che di un residuo di libertà che non è più di un margine, una fessura, la cui portata è però tale da consentire ad un bambino consegnato dall'Altro ad un destino di idiota di rovesciare la propria condizione per farsi genio. Come dichiara in un'intervista rilasciata in quegli anni, «Ne *L'essere e il nulla*, la "soggettività" non è certo quello che oggi essa è per me: il piccolo scarto (*petit décalage*) all'interno dell'operazione mediante la quale un'interiorizzazione si ri-esteriorizza essa stessa in atto».²¹

Il processo di personalizzazione implica nel pensiero di Sartre tre tempi, al contrario del determinismo freudiano che ne prevede soltanto due: al momento costitutivo segue, secondo la concezione dello psicoanalista, lo sviluppo di un determinato soggetto, esito necessario dell'insieme di fattori che lo hanno prodotto in un certo modo. Per Sartre, invece, a fraporsi tra la fase di costituzione di un individuo ed il momento della sua personalizzazione, vi è un tempo di mezzo, quello del vissuto (*vécu*), attraverso cui avviene la mediazione soggettiva, gli aspetti della costituzione vengono interiorizzati e il soggetto si produce come appropriazione vissuta di queste determinazioni, che egli filtra e metabolizza. Così, tra il movimento dell'assoggettamento e quello della soggettivazione si apre una fessura, tra la causa e l'effetto vi è un salto, una discontinuità, che dischiude lo spazio per il prodursi del *décalage* attraverso cui il soggetto si forma come tale nel processo di personalizzazione.²²

Come scrive Sartre nell'*Idiota della famiglia*,

La persona non è del tutto subita, né del tutto costruita: per il resto essa non è affatto, o, se si vuole, non è in ogni istante, che il risultato scavalcato dell'insieme dei processi totalizzatori, coi quali noi tentiamo continuamente di assimilare l'inassimilabile, cioè a dire, in prima linea, la nostra infanzia²³.

A ben vedere, in questo *décalage*, in questo «risultato scavalcato», si scorgono le tracce della dialettica del riconoscimento, che oppone ad un momento iniziale di pura aderenza con le cause determinanti la propria identità, tramite un momento di mediazione, la formazione di una soggettività differente, in grado di prendere direzioni nuove e imprevedute.

E questa è, da un certo punto di vista, la ragione che ha condotto Flaubert (e lo stesso Sartre) alla scelta della scrittura: l'attività letteraria offre all'alterità che dimora al fondo di sé la possibilità di trovare espressione, nonché di prendere corpo nell'oggetto di un libro. In questo senso, i libri sono «possibilità date all'alterità interna di esprimersi, ma al tempo stesso anche incarnazioni possibili di vissuti interiori costituenti, nei personaggi, i vari modi di un essere teso alla ricostituzione di sé».²⁴ La voce che prende forma nella narrazione letteraria proviene dunque da un'alterità interiore dell'autore, che, dando vita ai suoi personaggi, trova espressione in tante forme diverse e dà luogo ad

²⁰ Sartre, (2019, 51).

²¹ Sartre, (1977, 151).

²² Recalcati, (2009, 150-151).

²³ Sartre, (2019, 690-691).

²⁴ *Ivi*, p. 89-90.

un rinnovamento costante. E se tale alterità a sé è strutturale e ineliminabile, è solo attraverso l'atto della scrittura che prende forma. Scrivere, estrarre da sé parole che acquisiscono una forma propria, con la sua consistenza e autonomia, per poi osservarle come qualcosa di estraneo, significa trasformarsi, acquisire verso quella parte di sé che è stata espressa consapevolezza, e liberarsi di quanto non si sente più proprio. Scrivere è liberatorio poiché rende altri da sé, aprendo così alla possibilità di essere qualcosa di imprevisto, differente da ciò che è stato stabilito da altri, in un primo momento assunto come propria unica opzione. L'atto della scrittura fa scaturire il diverso dal medesimo, svelandone la natura dinamica e intrinsecamente dialettica. Attraverso la scrittura, prendono vita voci interiori che, finché inesprese, rischiano di soffocare. Una volta articolate in un testo letterario, invece, consentono di prenderne le distanze, accoglierle come parti di sé senza tuttavia dover coincidere con loro.

Alla luce di questo suo potenziale liberatorio, la letteratura appare quindi ora, così come per l'autore della biografia, anche per il suo protagonista, come un elemento chiave in grado di generare una nuova sintesi nel rapporto io-mondo. Partendo da una situazione iniziale di distacco rispetto al reale, Flaubert può pervenire, attraverso la scrittura, ad un nuovo rapporto con il mondo, poiché gli è possibile grazie ad essa relazionarsi con una realtà trasformata dall'impulso creativo, «catturata nella forma dell'arte»,²⁵ che gli è finalmente possibile, al culmine del suo processo di personalizzazione, abitare in quanto soggetto. Ciò che ha consentito un tale rivolgimento è il linguaggio poetico, che diviene per lui canale privilegiato di contatto con la realtà a partire dalla sua *conversione* alla letteratura. Una tale azione della scrittura si rende possibile a partire da una peculiare facoltà dello strumento letterario: esso consente a Flaubert di *guardarsi allo specchio*.²⁶ Durante la sua adolescenza, egli cercava nello specchio la persona che gli altri vedevano in lui, tentando invano di coincidere con quel simulacro inattuabile. L'errore di un tale atteggiamento consiste nel «cercarsi direttamente nello specchio»,²⁷ nella ricerca di un'immagine coincidente con se stessa, condotta volgendosi, con occhi esterni, a qualcuno che non è lui. Lo specchio letterario agisce in maniera opposta, fondandosi sull'impossibilità di rinvenire un'essenza definita, e ponendosi al contrario alla ricerca di qualcosa di mutevole e inafferrabile alla maniera di un oggetto: «non sarà più lo specchio di una presenza umbratile che sfocia inevitabilmente in un'assenza, ma lo specchio di un'assenza in direzione di una presenza mai pienamente raggiungibile: lo specchio dell'arte.»²⁸

Un tale cambio di atteggiamento è di enorme portata: significa cessare di ricercare un Io risolto in una forma stabile, per lasciar emergere la propria identità nella sua natura perennemente cangiante, attraverso il racconto. La narrazione, come scrive Ricoeur, rende il tempo «umano»:²⁹ raccontare una storia significa così permettere alla natura molteplice della propria soggettività di esprimersi, custodendone al contempo la complessiva unità dialettica; significa «dare spazio alle voci interiori, farle emergere dalla zona caotica e indistinta nella quale riposavano, senza però portarle a contatto diretto della realtà corrosiva, ma accettando che il confronto avvenga all'interno di un luogo dove la realtà non ha potere.»³⁰

In definitiva, raccontare vuol dire raccontarsi, accogliendo finalmente l'alterità che dimora al cuore dell'identità e permettendole di emergere nella narrazione, costruendo di volta in volta l'Io e rivelandolo a se stesso. In questo senso, le storie raccontate da Flaubert non partono da lui, ma *sono* lui,³¹ nella sua continua ridefinizione che è propria della condizione umana ed è la chiave della sua fondamentale libertà.

²⁵ Guerrieri, (2001, 90).

²⁶ *Ivi*, p. 91.

²⁷ *Ivi*, p. 94.

²⁸ *Ivi*, p. 94.

²⁹ «Il tempo diviene “tempo umano” nella misura in cui è articolato in un racconto», P. Ricoeur, (1991, 262).

³⁰ Guerrieri, (2001, 96).

³¹ Cfr. *ivi*, p. 97.

Alla luce di tutto ciò è possibile finalmente vedere come le riflessioni sartriane attorno al tema del riconoscimento vadano ben oltre lo spazio esiguo a cui viene ridotto da Honneth: nelle sue biografie, così come, quasi a costituirne un doppio fondo speculare, nella sua autobiografia, emerge in maniera chiara la possibilità di risoggettivazione attraverso la scrittura.

In conclusione, è infatti possibile notare come, parallelamente alla biografia di Flaubert, anche l'autobiografia di Sartre serbi traccia della possibilità offerta dalla scrittura di agire come elemento di mediazione di un processo di riconoscimento:

È la mia abitudine, e poi è il mio mestiere. Per molto tempo ho preso la penna per una spada: ora conosco la nostra impotenza. Non importa: faccio, farò dei libri; ce n'è bisogno; e serve, malgrado tutto. La cultura non salva niente né nessuno, non giustifica. Ma è un prodotto dell'uomo: egli vi si proietta, vi si riconosce; questo specchio critico è il solo a offrirgli la sua immagine³².

BIBLIOGRAFIA

- Farina, G. (1998), *L'alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma: Bulzoni Editore.
- Guerrieri S. (2001), *Opus niger. Il nulla della parola e la parola del nulla in due momenti dell'opera sartriana: La Nausée e L'Idiot de la famille*, in: G. Farina, R. Kirchmayr (a cura di), *Il soggetto e l'immaginario. Percorsi nel Flaubert di Sartre*, Roma: Edizioni Associate.
- Hegel G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: Bey Joseph Anton Goebhardt; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, Milano: La Nuova Italia, 1933.
- Honneth A. (2018), *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp Verlag; tr. it., *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- La Rochefoucauld F. (1962), *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard.
- Levy B.-H. (2002), *Le siècle de Sartre*, Paris: Grasset.
- Recalcati M. (2009), *Un idiota diventa un genio. Note sulla personnalisation*, in: G. Farina, R. Kirchmayr (a cura di), *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, Milano-Torino: Bruno Mondadori.
- Renaut A. (2000), *Le dernier philosophe*, Paris: LGF.
- Ricoeur P. (1983), *Temps et récit. Tome I*, Paris: Editions Seuil; tr. it., *Tempo e racconto. Volume I*, Milano: Jaka Book, 1991.
- Sartre J.-P. (1943), *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'essere e il nulla*, Milano: Il Saggiatore, 2014.
- (1947), *Aller et retour*, in *Situations I*, Paris: Gallimard.
- (1971), *L'idiote de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, Milano: Il Saggiatore, 2019.
- (1972), *Situations IX*, Paris: Gallimard.
- (1977), «Sartre visto da Sartre», in *Materialismo e rivoluzione*, Milano: Il Saggiatore.
- (2020), *Le parole*, Milano: Il Saggiatore.
- Vanzago L. (2006), *Io/Altro* in: *Filosofia teoretica (1968-2008)*, Novara: De Agostini.

³² Sartre (2020, 186).

Lo sguardo degli altri. Riconoscimento e reificazione in Sartre

Anita Pierini*

Abstract: A specificity of the history of French philosophy is the attention paid to social relations as theatre reversed, a sort of negative of moral vices and virtues and scene of manifestations of passions. Therefore, the recognition of the self in the *theater of the world*, qualifies as a projection right from the works of Montaigne, Pascal and Rousseau, thus identifying the subjects with their own masks. This negative connotation reaches up to Sartre who sees the relationship with others as an infinite sequence of reifying acts.

This theoretical reflection intends to retrace the evolution of Sartre's thought through his works, up to *L'Être et le Néant*, in which consciousness will attain that transcendence which will allow it to nullify reality and to imagine an existence which can also qualify in terms of a new project.

In his theatre work, however, Sartre takes the classic theme of the theatre of the world to its extreme consequences, to the point that being recognized, the «gaze» of others, takes on a negative power, an objectification of an ontological, non-moral nature. This definition which, precisely because it is a definition, and therefore a negative instance, closes any possibility to development.

Sartre shows a possible way of salvation from reification, although not entirely successful, throughout the work *Critique of Dialectical Reason* and his approach to Marxism.

Keywords: Sartre, Recognition, Negative Connotation, Others, Consciousness, Objectification.

1. Introduzione

Jean-Paul Sartre dedica molto spazio al tema del riconoscimento e all'importanza dell'altro nel processo di acquisizione di una qualsiasi verità su se stessi, come scrive ne *L'esistenzialismo è un umanesimo*: «L'uomo [...] non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo o che è geloso) se gli altri non lo riconoscono come tale»¹.

Tradizionalmente la tematica del riconoscimento assume nella cultura francese una connotazione negativa² a partire dalle opere di Montaigne, Pascal, Rousseau fino a Sartre, come evidenziato anche da Axel Honneth nella sua ultima opera dedicata al tema³, poiché il fatto di voler essere riconosciuti dagli altri nella propria connotazione migliore, comporta interessanti risvolti nella capacità dell'uomo di giungere al riconoscimento persino di se stesso. Pare interessante analizzare il pensiero di Sartre quale testimone autorevole di questo aspetto della speculazione francese.

Sartre descrive il riconoscimento come una serie di rapporti di reificazione, seguendo la linea metafisica che parte da Cartesio e giunge fino a Husserl e Heidegger, per mostrare, all'interno dell'opera *Critica della ragione dialettica* e del suo incontro con il marxismo, una possibile via di uscita dalla reificazione, non del tutto riuscita.

Nel delineare le tappe principali, anche biografiche, che porteranno Sartre ad elaborare la sua personalissima teoria in merito al riconoscimento, l'attenzione si focalizzerà sulle pagine de *L'essere e il nulla*, dedicate alla relazione tra l'Io e l'Altro, alla funzione dello sguardo e a quella libertà individuale che Sartre cerca di superare per lasciare spazio ad una prospettiva comunitaria e

*Docente di Filosofia e Storia; anitapierini12@gmail.com

¹ Sartre (2018, 89).

² Partendo dalla teoria del riconoscimento nella cultura francese e dalla sua visione negativa, questo aspetto nascerebbe dalla preoccupazione dell'uomo per la propria sopravvivenza, dal concetto di «amour propre» e dalla necessità pertanto di apparire superiori o comunque migliori agli occhi degli altri più di quanto in realtà non si sia. Questo aspetto del riconoscimento costituisce, secondo quanto evidenziato da Karlheinz Stierle (2016), una sorta di «antropologia negativa» che porterebbe, come conseguenza problematica, ad ingannarsi su se stessi e sui propri reali attributi, tanto da non riuscire più a liberarsi da questa immagine fabbricata per essere riconosciuti dalla società a cui si appartiene, con la conseguente perdita di sé.

³ Honneth (2019, 23-58).

intersoggettiva del riconoscimento, legata all'incontro con il marxismo. Tuttavia, i vecchi schemi riemergeranno inesorabilmente in nome del principio dell'autodeterminazione e della libertà individuale.

2. Jean Paul Sartre: la scoperta della fenomenologia e l'opera letteraria e teatrale

Ripercorrendo i passi di Jean-Paul Sartre, a quanto ci riferisce Simone de Beauvoir, egli scoprì la fenomenologia in un caffè di Parigi (caffè Bec-de-Gaz in Rue du Montparnasse), mentre sorseggiava un cocktail all'albicocca. Si trovava insieme appunto a Simone de Beauvoir e al suo amico Raymond Aron. Aron studiava a Berlino e, proprio lì, era venuto a conoscenza di una nuova filosofia: la fenomenologia che invitava a concentrarsi sui fenomeni delle cose, perfino del cocktail all'albicocca («Vedi mon petit camarade, se sei un fenomenologo, puoi parlare di questo cocktail ed è filosofia»⁴), anziché porsi questioni astratte e poco terrene. Il maggior esponente di questa nuova filosofia era Edmund Husserl. Dopo la testimonianza di Aron, Sartre si precipitò in una libreria chiedendo tutto ciò che avessero sul filosofo tedesco e iniziò a leggere un saggio di un allievo di Husserl, Emmanuel Lévinas: *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*.

Visto il suo entusiasmo, Aron gli propose di recarsi a Berlino con lui per poter studiare la fenomenologia in lingua originale. Sartre non si lasciò sfuggire questo suggerimento e nell'autunno del 1933 era a Berlino, dove studiò la fenomenologia in modo tanto personale da dare vita ad una nuova filosofia di respiro internazionale: l'esistenzialismo moderno.

Molto significativi sono i suoi primi saggi⁵, sebbene siano i romanzi e le opere teatrali ad esprimere al meglio la condizione umana e a preparare il terreno alla sua grande opera *L'essere e il nulla*.

Agli esordi della riflessione sartriana la coscienza non è ancora distinta dalle cose, in *La Nausea* (1938), ad esempio, il protagonista è confuso in mezzo agli altri e agli oggetti, incapace di confrontarsi con l'idea astratta di umanità, in cammino verso la scoperta dell'esistenza come reale assoluto privo di senso.

Il romanzo descrive, sotto forma di quaderni-diario, le vicende dello storico Antoine Roquentin a Bouville, una tranquilla cittadina, dove si era trasferito per compiere le sue ricerche sul marchese di Rollebou, una figura minore del Settecento francese. L'esistenza del protagonista, così come quella della cittadina, sono nascoste sotto un'apparente normalità. «Bouville [...] nel romanzo assume la cifra della malafede di fondo che contraddistingue gli esseri umani: i suoi abitanti vivono, ma non si accorgono della loro esistenza»⁶. Roquentin, osservando minuziosamente tutto ciò che lo circonda, rimarrà sempre di più assuefatto dal mondo, dalle cose, dai paesaggi, ma anche dai volti, dalle personalità sfocate degli altri. Le sue peripezie si incroceranno con quelle di alcuni personaggi, come l'autodidatta che studia tutti i libri della biblioteca in ordine alfabetico, come Anny, la sua ex fidanzata anch'essa destinata a scoprire la vanità dell'esistenza. Tutto finirà per far crescere in Roquentin la perdita di senso di fronte al mondo. «Adesso lo sapevo: le cose sono soltanto ciò che paiono – e dietro di esse... non c'è nulla»⁷.

La nausea, questa particolare sensazione che emerge quando ci si trova davanti a ciò che è privo di senso e che elimina la maschera della malafede, investe inesorabilmente anche gli altri perché si presentano come esteriorità, come cose. L'altro viene cercato per giustificare la nostra esistenza, ma questa finisce per mostrarsi priva di giustificazione, priva di certezze, perché l'altro si rivela come incapace di fornire garanzie. Ne deriva che ciascuno è prigioniero della sua coscienza senza poter

⁴ Beauvoir (2016, 122).

⁵In particolare, *La trascendenza dell'Ego* (1992), ma anche *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* (2007) e *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni* (2004b).

⁶ Recalcati (2021, 9).

⁷ Sartre (2014a, 132).

entrare nella coscienza dell'altro, intesa come consapevolezza degli altri. Emerge l'incomunicabilità e l'impossibilità dei rapporti umani.

Nell'opera teatrale però, si pensi in particolare al dramma *Porta chiusa* (1944), ambientato in un inferno molto quotidiano, la condanna è l'eterna convivenza, al punto che Sartre fa chiudere l'opera con le parole di Garcin, uno dei protagonisti: «È questo dunque l'inferno? Non lo avrei mai creduto. Vi ricordate? Il solfo, il rogo, la graticola... buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'inferno, sono gli Altri»⁸.

Si tratta di una rappresentazione emblematica del rapporto con gli altri. Tre personaggi si ritrovano in un salotto e si rendono conto, dopo poche battute, che devono condividere quella stanza per l'eternità. C'è solo una via d'uscita, una porta che può essere aperta soltanto da un cameriere che però, dopo averli accompagnati lì, esce senza fare ritorno. Si crea un triangolo in cui si finisce per avere disperato bisogno dello sguardo dell'altro per non essere esclusi e per non essere cristallizzati, degradati⁹.

La situazione finisce, paradossalmente, con la scoperta che la porta è sempre stata aperta, ma, nonostante ciò, nessuno ha il coraggio di uscire per andarsene, perché è così che dobbiamo e, soprattutto, vogliamo vivere.

Per Sartre, l'inferno è lo stato di chi, non sapendo riconoscersi oltre lo sguardo (cioè il giudizio) degli altri, resta imprigionato in un nesso di colpevolezza e sofferenza a cui egli stesso ha acconsentito di sottostare. L'inferno sono gli altri, solo se gli altri rappresentano l'unico punto di vista che assumiamo per giudicare noi stessi; esso è in primo luogo il tormento e la tortura di una presenza che non sappiamo mettere da parte.

Quando cerchiamo di gettarci nello sguardo dell'altro, il rischio è quello di conoscerci attraverso le conoscenze che gli altri hanno su di noi, rischiamo di giudicarci con i mezzi degli altri e di identificarci con l'essere guardati dagli altri, allora i nostri rapporti possono davvero portarci all'inferno. «Visto che dobbiamo soffrire, meglio soffrire per causa tua. Siedi. Qui vicina. Più vicina. Guardami negli occhi, non ti ci vedi? [...] Io ti vedo, io. Tutta tutta. Domandami quello che vuoi, nessuno specchio ti risponderà più fedelmente»¹⁰.

Così l'essere riconosciuti, *lo sguardo* degli altri, assume una potenza negativa, un'oggettivazione di carattere ontologico, non morale¹¹, una definizione che, proprio perché definizione e quindi momento negativo, chiude ogni possibilità di sviluppo.

3. La confutazione sartriana del solipsismo in *L'essere e il nulla*

Sartre in quelle che possiamo definire le pagine più fini di tutta l'opera, dedicate alla relazione fra l'Io e l'Altro, tenta di superare quell'interpretazione solipsistica del soggetto a cui direttamente o indirettamente sono giunti diversi filosofi anche a lui cari, uno tra tutti Husserl¹².

Per quanto riguarda la tematica del riconoscimento, nell'elaborare la sua personalissima teoria, non prende tanto le mosse dall'approccio fenomenologico, in particolare husserliano, quanto dallo schema argomentativo di Hegel che, nella *Fenomenologia dello spirito*, mostra come la pluralità dei soggetti sia condizione e fondamento della soggettività individuale. Il filosofo francese, però, non si

⁸ Sartre (2017, 471).

⁹ Cfr. Farina (1998, 83).

¹⁰ Sartre (2017, 376, 377).

¹¹ Cfr. Honneth (2019, 52).

¹² Sartre attribuisce a Husserl il merito di aver colto l'intenzionalità della coscienza e il fatto che essa non possa essere degradata ad un insieme di condizioni logiche. Tuttavia, sebbene in modo impreciso e discutibile, egli muove un'interessante critica al padre della fenomenologia, affermando che Husserl, trattando di un Io trascendentale, aggiunto ad un Io psichico, avrebbe riaperto la porta all'intimismo e al solipsismo, rischio che, ad avviso di Sartre, si annida nella fenomenologia. Cfr. Sartre (1992, 32, 72 sgg.) e Sartre, (2020, 279, 280) il saggio *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*.

limita a ripercorrere il pensiero hegeliano, ma elabora una sua singolare visione secondo la quale la base di partenza per la consapevolezza della propria soggettività non risiede nell'autocoscienza, ma nella consapevolezza della propria oggettività, quella che in *L'essere e il nulla* egli chiama «oggettività»¹³. In questo modo la conoscenza di sé è totalmente inaccessibile, in quanto ciò che possiamo attingere è soltanto la coscienza della nostra oggettività e questa coscienza dipende dallo sguardo che l'altro ha su di noi. Da ciò deriva la confutazione sartriana del solipsismo.

In particolare, oltre a Hegel, al quale si accosta leggendo dapprima *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* di Jean Wahl, poi seguendo le lezioni di Alexandre Kojève verso la fine degli anni '20, i riferimenti filosofici di Sartre sono Husserl e Heidegger¹⁴. Negli studi che egli compie in questi anni compare una forte volontà di concretezza e l'interesse per l'uomo e la sua esistenza, anche pre-razionale, tipica della cultura antiaccademica francese. Tutti questi aspetti si ritroveranno anche nell'opera successiva.

Troviamo questa esigenza anche in Heidegger, laddove nella sua fenomenologia dell'alterità individua, come punto critico fondamentale, Cartesio, al quale egli imputa un'intollerabile assenza di concretezza, in quanto nella sua indagine parte da un soggetto teoretico, astratto, tanto dal mondo quanto dagli altri soggetti¹⁵. In virtù di questa astrattezza del soggetto, in prima battuta, il mondo e gli altri soggetti sono messi in dubbio da Cartesio, non sono dati originariamente, si tratta dunque di fare una mossa teoretica per recuperarlo, per far comunicare questo soggetto astratto con il mondo e con gli altri soggetti¹⁶.

Già secondo Heidegger, quindi, la posizione, secondo la quale prima c'è il soggetto astratto che poi va messo in comunicazione con gli altri soggetti, va contro ciò che si mostra intuitivamente, cioè contro la fenomenologia, che invece ci indirizza verso una posizione concreta¹⁷.

Secondo la fenomenologia non ci sono soggetti astratti, ma ci sono invece soggetti concreti che stanno originariamente insieme in un mondo comune, sono gettati nel mondo, lavorano nel mondo, hanno cioè dei progetti nel mondo e intendono gli oggetti come degli utilizzabili che hanno un significato in quanto sono in un contesto concreto e ben determinato. Il significato del mondo non sta nella testa di soggetti astratti, è dato concretamente in virtù della progettualità che i soggetti pratici concreti indirizzano verso questi oggetti che sono significanti in quanto sono considerati praticamente degli utilizzabili. Si dà dunque uno stare insieme originario dei soggetti pratici del mondo che si comprendono originariamente in virtù dello stare insieme in un mondo comune. Questa è la cifra della concretezza fenomenologica: i soggetti si manifestano concretamente e originariamente, dunque non sono astratti, ma soggetti pratici che possono eventualmente partecipare alla *svelatezza* dell'essere. L'esserci è con-essere: già da sempre sono con l'altro e quindi lo comprendo.

Questo riferimento alla concretezza prenderà maggiore vigore nel pensiero di Sartre. Tuttavia, se il punto di partenza polemico di Heidegger è Cartesio, il punto di partenza polemico di Sartre è Kant e in secondo luogo Husserl che segue l'errore kantiano¹⁸.

Per Kant, secondo Sartre, l'altro si manifesta come oggetto, come un insieme di mimica, di espressioni, di atti e comportamenti, ma queste espressioni dell'altro come oggetto

rimandano a un'unità organizzatrice situata, per principio, al di fuori della nostra esperienza [...] Altri, come unità sintetica delle sue esperienze e come volontà o passione, riesce a organizzare la *mia* esperienza. Non si tratta della pura e semplice azione di un noumeno inconoscibile sulla mia sensibilità, ma della costituzione del campo della mia esperienza da parte di un essere che non sono io, di gruppi collegati di fenomeni. E questi fenomeni, a differenza di tutti gli altri, non rimandano a delle esperienze

¹³ Sartre (2014, 305).

¹⁴ Cfr. Cera (1973, 43).

¹⁵ Cfr. Heidegger (2001, 30-40).

¹⁶ Sul tema del confronto tra Sartre e Cartesio si vedano anche le acute riflessioni di Rovatti (1987).

¹⁷ Sartre (2014, 296-298).

¹⁸ Si tenga presente che Sartre supera la prospettiva autoriflessiva di Cartesio e legge Hegel nell'ottica di Kojève, a tal proposito si veda Kojève (1996).

possibili, ma a delle esperienze che, per essenza, sono al di fuori della mia esperienza e appartengono a un sistema per me inaccessibile¹⁹.

L'altro, dunque, si manifesta come oggetto ma poi la soggettività dell'altro si manifesta come eccedenza rispetto al nostro orizzonte trascendentale della coscienza.

Questa posizione andrebbe ad anticipare la posizione solipsistica di Husserl per la quale l'altro si dà dentro la coscienza solo come oggetto, mentre come soggetto è eccedenza rispetto alla mia coscienza, è mancanza, dunque c'è un solo soggetto, un io. Ma questa visione solipsistica che afferma la nostra «solitudine ontologica», è vista da Sartre come «una pura ipotesi metafisica»²⁰, in quanto, affermando che non esiste nulla fuori di me, finisco con il superare il campo della mia esperienza.

Questa posizione kantiana e husserliana è corretta se l'io è inteso come conoscente, come teoretico, ma noi dobbiamo cercare un'alterità concreta, quindi dobbiamo heideggerianamente, rivolgerci all'io pratico, ovvero al rapporto concreto tra essere ed essere. L'io e l'Altro, secondo Sartre, si rapportano in uno spazio e in un tempo assoluti, scevri da condizionamenti di natura storico-sociale e materiale. L'Altro, poiché è ciò che non è me, si configura nella sua accezione negativa in maniera costitutiva, cioè la negazione è la «struttura costitutiva dell'essere-altri»²¹. Da ciò deriva quindi, una negazione reciproca. Questa, in sostanza, è una posizione hegeliana, infatti, ad avviso di Sartre, solo Hegel ha saputo cogliere questa dimensione negativa costitutiva, che ha natura ontologica dunque, del rapporto intersoggettivo. La nozione sartriana di alterità, intesa come qualcosa che è in rapporto con la dimensione della lotta, con il conflitto, deriva dall'idea per la quale il soggetto è libertà, è possibilità di progettarsi nel mondo, questo io che è libertà, è concreto, è un io pratico, da qui la presa di distanza da Kant e da Husserl, da quel solipsismo che deriva dal riconoscimento del fatto che l'io è teoretico e non pratico. Una prima presa di distanza da Kant, secondo Sartre, è stata effettuata da Hegel. Egli, infatti, concretizza l'io: il rapporto io-altro non è più un rapporto teoretico (come in Cartesio e Kant), ma un rapporto pratico, non è più un rapporto conoscenza-conoscenza, ma un rapporto essere-essere. L'altro è negazione determinata dell'io e lo costituisce concretamente in un rapporto conflittuale pratico, si pensi alla dialettica servo-signore; nonostante ciò, Hegel cade nell'errore di voler ottenere mediante questa dialettica concreta una soggettività ancora astratta, una struttura universale astratta, il sapere assoluto, finendo in un ottimismo di tipo epistemologico, pensando cioè che si possa realizzare un accordo tra le coscienze che porti al riconoscimento reciproco e simultaneo tra di esse. In questo caso, ad avviso di Sartre, Hegel farebbe una confusione tra oggettività e vita, è sufficiente infatti che io o l'altro rischino la vita perché si giunga alla separazione della vita e della coscienza. Secondo Hegel l'altro è oggetto e io posso cogliermi come oggetto nell'altro, tuttavia non posso cogliermi come oggetto nell'altro se l'altro non mi appare come soggetto. Dunque, io posso cogliermi soltanto come soggetto interno a cui si rapportano gli atti dell'altro, quindi come pura coscienza e non come conoscenza, così tra me soggetto e l'altro oggetto non c'è nulla in comune, siamo ontologicamente separati, quindi io non posso conoscermi nell'altro se egli è oggetto e non posso neanche conoscere il vero essere dell'altro, cioè la sua soggettività. In questo consiste la sconfitta di Hegel²². C'è un altro tipo di ottimismo in Hegel, quello di tipo ontologico, egli infatti afferma che le coscienze sono momenti del Tutto e che il Tutto è mediatore tra le coscienze, permettendo il superamento della pluralità verso la totalità. Tuttavia, studiando il rapporto tra le coscienze, fa notare Sartre, Hegel fa astrazione dalla sua che, di fatto, contempla le altre come oggetti, dimenticando che l'unico punto di partenza sicuro - dal punto di vista del *cogito* - sono io. Dunque, se mi pongo in me stesso non posso superare la pluralità delle coscienze e vederle da un punto di vista "totalitario" e del tutto equivalenti²³. Un ulteriore processo di concretizzazione, ad avviso di Sartre, lo troviamo in

¹⁹ Sartre (2014, 276, 277).

²⁰ *Ivi*, 280.

²¹ *Ivi*, 281.

²² *Ivi*, 294.

²³ *Ivi*, 294, 295.

Heidegger che tematizza il rapporto concreto tra l'io e l'altro, basato sullo stare concretamente nel mondo insieme e dare significato agli oggetti come degli utilizzabili, definitivamente l'io è un io pratico. C'è, tuttavia, un problema anche in Heidegger, in quanto nel rapporto concreto con l'altro, egli assume il modello della squadra, cioè il modello del Noi, non quello dell'Io-Tu, cioè di un rapporto con l'altro in una dimensione pacificata, di «solidarietà ontologica per lo sfruttamento di questo mondo»²⁴, mentre secondo Sartre si sta concretamente in rapporto con l'altro nella dimensione conflittuale della lotta per cui l'altro impedisce di realizzare la mia libertà. Importante è la lotta che si realizza tra l'io che è libertà e l'altro che limita la mia libertà. Non si tratta di «piccole varianti», come afferma Honneth nella sua analisi²⁵. Dunque, io lotto con l'altro per togliere a lui la sua libertà perché io possa realizzare la mia, si tratta di una mossa hegeliana o se vogliamo marxiana.

Il rapporto originario dell'io con l'Altro per Sartre, non è di tipo conoscitivo, ma è un'evidenza, una presenza che l'io avverte in modo immediato dentro di sé, proprio come aveva ben intuito Heidegger. Sartre però mantiene, nel rapporto intersoggettivo, la connotazione negativa che gli aveva dato Hegel.

4. Lo sguardo dell'Altro come condizione del riconoscimento

Il soggetto, secondo Sartre, entrerà in rapporto con l'altro attraverso lo *sguardo*, uno sguardo oggettivante che rende la coscienza trascendente rispetto a ciò che trova davanti a sé. Tuttavia, entra in crisi quando scopre che l'altro ha un rapporto con le altre cose che gli è del tutto estraneo. Questa situazione sfugge al soggetto e determina una *disintegrazione* tra gli oggetti che egli osserva; tuttavia, essa non si realizza grazie al soggetto. A tal proposito Sartre scrive:

L'apparizione, tra gli oggetti del *mio* universo, di un elemento di disintegrazione di questo universo, è ciò che io chiamo l'apparizione di *un* uomo nel mio universo, Altri, dunque, è prima di tutto la fuga continua delle cose verso un termine che colgo come oggetto a una certa distanza da me, e insieme mi sfugge in quanto distende intorno a sé le proprie distanze²⁶.

Posso dunque cogliere la relazione dell'altro con gli oggetti, ma non posso cogliere come questi appaiano a lui. Inoltre, poiché l'altro è, nel mondo, l'oggetto che vede quello che io vedo allora

il mio legame fondamentale con altri-soggetto, deve poter essere ricondotto alla mia possibilità continua *di essere visto* da altri [...] Insomma, ciò a cui si riferisce la mia percezione d'altri nel mondo, come *ciò che probabilmente è un uomo*, è la mia possibilità permanente di *essere-visto-da-lui*, cioè la possibilità per un soggetto che mi vede di sostituirsi all'oggetto visto da me. L'«essere-visto-da-altri» è la verità del «vedere-altri»²⁷.

La scoperta più drammatica però è che l'altro si configura come sguardo dal quale dipendo che mi imprigiona, mi incatena; in quanto sguardo l'altro mi cristallizza, mi reifica, nega la mia libertà, la mia soggettività vedendomi come oggetto, come cosa²⁸. Ne deriva che questo rapporto concreto e reificante nega la libertà dell'io che ingaggerà una lotta contro l'altro così da togliergli la libertà, per recuperare la sua; allo stesso modo, però, farà l'altro nei suoi confronti, per cui l'io e l'altro lotteranno reificandosi a vicenda per recuperare la propria libertà.

²⁴ *Ivi*, 297.

²⁵ Honneth afferma, a mio avviso ingiustamente, che il debito di Sartre nei confronti di Heidegger sia essenziale, dimenticando la ricchezza della speculazione sartriana influenzata principalmente da Hegel, ma anche da Husserl e Marx.

²⁶ *Ivi*, 308.

²⁷ *Ivi*, 309, 310.

²⁸ È questo un punto decisivo riguardo alla tematica del riconoscimento, in quanto esso si assocerebbe a un simultaneo disconoscimento del proprio essere-per-sé e quindi della propria libertà. *Cfr.* Honneth (2019, 50-51).

Da un punto di vista teoretico, Cartesio, Kant, Husserl, affermano a pieno diritto che l'altro, in quanto fuori dal mio orizzonte trascendentale, è assenza e quindi cadono nel solipsismo. Invece, secondo Sartre, dobbiamo intendere l'io e l'altro in un rapporto concreto, pratico, dove l'altro è concretamente sguardo su di me, io sono prigioniero dell'altro, poiché lo sguardo dell'altro mi reifica e io quando vedo lo sguardo dell'altro non vedo lo sguardo, non vedo neanche il suo occhio, «non ci sono mai *degli occhi* che ci guardano: è l'altro come soggetto»²⁹. Tuttavia vedo me stesso riflesso nello sguardo dell'altro, l'altro è uno specchio nel quale mi rifletto, guardando l'altro vedo me stesso reificato dall'altro in quanto conosciuto dall'altro e, in quanto egli mi vede come oggetto, mi reifica e mi toglie la libertà e, in quanto io mi sento percepito come oggetto dall'altro, io perdo la mia libertà perché l'altro ha un'influenza su di me e mi mette in una condizione infernale che ben si manifesta nella vergogna, mi incatena a sé e io mi vergogno nel vedermi riflesso negli occhi dell'altro e mi vergogno del suo sguardo, non sono più libero e dipendo dall'altro, quindi ho l'esigenza di togliere l'altro e di togliere questa condizione di prigionia³⁰.

La vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede. Non si tratta tuttavia di confronto fra ciò che sono per me e ciò che sono per altri, come se trovassi in me, al modo d'essere del per-sé, un equivalente di ciò che io sono per altri. Anzitutto, un simile confronto non si riscontra in me, come operazione psichica concreta: la vergogna è un brivido immediato che mi percorre dalla testa ai piedi senza nessuna preparazione discorsiva. [...] Così gli altri non mi hanno rivelato solamente ciò che ero; mi hanno anche costituito su un tipo di essere nuovo che deve sopportare delle nuove qualificazioni. Questo essere non era in potenza in me prima dell'apparizione d'altri, perché non avrebbe potuto trovare posto nel per-sé [...]. D'altra parte il nuovo essere che appare *per* altri non risiede *in* altri; io ne sono responsabile, come mostra per esempio quel sistema educativo che consiste nel «far vergognare» i bambini di ciò che sono. Così la vergogna è vergogna *di sé di fronte ad altri*, queste due strutture sono inseparabili³¹.

Per usare un esempio di Sartre, quando io sono intento a guardare nel buco di una serratura e odo dei passi nel corridoio, ho un immediato sussulto e mi vergogno perché qualcuno mi ha sorpreso a guardare attraverso la serratura. Poi però mi rendo conto che invece non c'è nessuno, nessuno mi ha visto, tuttavia quando torno a guardare nel buco della serratura, non sono più lo stesso di prima, ora guardo con maggiore apprensione perché la vergogna non dipende dal fatto di essere stati scoperti a spiare, ma dal fatto che ho scoperto di poter essere visto da altri³². Dunque, la vergogna è scoprire che io sono «essere-per altri» e questo mio essere oggetto-per-altri, è un fatto costante, posso ingannarmi sulla presenza empirica dell'altro, ma non sulla presenza degli altri a me stesso e questo ha la stessa evidenza del cogito, è una evidenza riflessiva. A tal proposito scrive Sartre:

Così questo essere non è il mio possibile, non è sempre in questione in seno alla mia libertà: è, invece, il limite della mia libertà, il suo «rovescio» nel senso in cui si dice «il rovescio delle carte»; esso mi è dato come un fardello che porto senza mai potermi voltare verso di lui per conoscerlo, senza poterne neanche sentire il peso; se voglio paragonarlo alla mia ombra, si tratta di un'ombra che si proietta su una materia in movimento e imprevedibile e tale che nessun quadro di riferimenti permetterebbe di calcolare le deformazioni risultanti da questi movimenti. E tuttavia si tratta proprio del mio essere, e non di un'immagine del mio essere. Si tratta del mio essere quale si determina in e per mezzo della libertà d'altri. È come se avessi una dimensione d'essere dalla quale fossi separato da un nulla radicale: e questo nulla, è la libertà d'altri; altri deve far essere il mio essere-per-lui in quanto deve essere il suo essere, così ogni mio libero comportamento mi impegna in un nuovo ambiente, dove la materia del mio essere

²⁹ Sartre (2014, 331).

³⁰ Cfr. Rovatti (1969, 72-73).

³¹ Sartre (2014, 272).

³² Si confronti Honneth (2019, 50) il quale mette in evidenza come il dramma stia nel fatto che il soggetto possa esperire l'altro come libero solo nel momento in cui si vede reciprocamente ridotto a pura cosa. È chiaro quindi che questo incontro può sfociare soltanto in un conflitto permanente.

è l'imprevedibile libertà di un altro. E tuttavia, con la mia vergogna, io rivendico come mia la libertà di un altro [...], affermo un'unità profonda delle coscienze, e non quell'armonia delle monadi che si è presa talvolta come garanzia di oggettività, ma un'unità d'essere, perché accetto e voglio che gli altri mi conferiscano un essere che io riconosco³³.

L'io si conosce come soggetto guardando dentro di sé mediante la riflessione, ma si conosce anche guardando l'altro, con lo sguardo l'altro mi costituisce, attraverso l'altro io mi vedo anche negli occhi dell'altro; cogliere uno sguardo è accorgersi di essere guardati, quindi colgo me stesso come oggetto cioè in quanto in balia dell'altro. «Ciò che provo quando sento scricchiolare i rami dietro di me non è che vi *sia qualcuno*, ma che io sono vulnerabile, che ho un corpo che può essere ferito, che occupo uno spazio e che non posso, in nessun caso, evadere dallo spazio in cui sono senza difesa, in breve, che *sono visto*»³⁴.

Nella speculazione sartriana lo sguardo diventa un *intermediario* tra me e me stesso, uno sguardo che mi pietrifica e che, pertanto, viene visto come quel peccato originale che mi degrada a oggetto e mi nega le mie infinite possibilità: «Così essere visto mi costituisce come un essere senza difesa per una libertà che non è la mia libertà. In questo senso, possiamo considerarci come "schiavi", in quanto appariamo agli altri»³⁵.

Si tratta di una schiavitù che non può essere superata in quanto, ciò che mi giunge da essa, i valori che mi contraddistinguono, non dipendono da me, non posso nemmeno conoscerli perché le possibilità che mi si offrono non sono le mie, ma dipendono dallo sguardo dell'altro. Di queste possibilità io «non posso che intravedere la pura presenza al di là del mio essere, e che negano la mia trascendenza per costituirmi come mezzo verso dei fini che io ignoro, io sono *in pericolo*. E questo pericolo non è accidente, ma la struttura permanente del mio essere-per-altri»³⁶.

Di qui si dà il rapporto concreto dell'io con l'altro che si configura nella dimensione della lotta e non nella dimensione del Noi come in Heidegger. Voglio liberarmi dell'altro e l'altro vuole liberarsi di me. Per questa ragione il conflitto è il senso originario dell'essere per altri. Nella lotta si dà il riconoscimento dell'alterità, in questa dimensione si configura la riflessione fenomenologica che Sartre conduce ne *L'essere e il nulla*.

Di contro, però, la scoperta di sé attraverso lo sguardo dell'altro finisce per avere un effetto deformante della propria soggettività che diventa *coscienza degradata*, la relazione con l'altro, pertanto, diventa alienante e reificante, fino alla rievocazione del mito di Medusa.

Nemmeno l'amore costituisce una possibilità di fuga dal processo di reificazione, la sua sfida, che consiste nella possibilità che due soggetti si possiedano senza rendersi oggetti, è destinata a fallire, in quanto l'amante, che era partito con l'intento di amare l'altro come soggetto, come libertà, manifesta poi l'imperiosa volontà di essere amato dall'altro; inoltre, l'amato vorrà lo stesso, cioè essere amato. I due amanti, pertanto, non riusciranno ad unirsi secondo il progetto iniziale, restando in uno stato di soggettività per-sé, antinomico e conflittuale.

L'unità con l'altro è irrealizzabile, ad avviso di Sartre, in quanto comporterebbe la scomparsa dell'alterità dell'altro, ma questo è appunto l'ideale dell'amore che, tuttavia, ponendo l'uno in stretto rapporto con la libertà dell'altro, è sostanzialmente conflitto. L'amante che vuole essere amato, infatti, vuole che l'altro lo ami liberamente, ma allo stesso tempo, si impadronisce della libertà dell'altro che non è più libero. «La seduzione tende a risvegliare nell'altro la coscienza della sua nullità di fronte all'oggetto seducente. Con la seduzione, cerco di costituirmi come un pieno d'essere, e a farmi *riconoscere come tale*»³⁷. Ma poi nella coppia

³³ *Ivi*, 315.

³⁴ *Ivi*, 311, 312.

³⁵ *Ivi*, 321.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, 432.

ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in un'intuizione originaria; ma questa intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio non è che un'ideale contraddittorio del per-sé, così ciascuno è alienato solo in quanto esige l'alienazione dell'altro. Ciascuno vuole che l'altro l'ami, senza rendersi conto che amare è voler essere amato e che volendo che l'altro l'ami vuole solamente che l'altro voglia che l'ami³⁸.

Ovvero l'amante ha l'esigenza che l'altro lo ami, ma se l'altro lo fa, lo delude in quanto egli voleva essere il suo oggetto unico e privilegiato, ma poiché l'altro lo sente come soggetto, «sprofonda nella sua oggettività» dunque «gli amanti rimangono ciascuno per-sé in una soggettività totale»³⁹.

L'amore, pertanto, non offre nessuna soluzione e, se si giunge alla propria liberazione e si vede l'altro come oggetto, allora egli diventa un mezzo come altri e la magia finisce.

«Se io posso agire sul suo essere in mille modi, e trascendere le sue possibilità con tutte le mie possibilità, ciò avviene solo in quanto è oggetto nel mondo, e, come tale, non nelle condizioni di riconoscere la mia libertà»⁴⁰.

Anche il masochista, che vuole rinunciare totalmente alla sua soggettività cercando riposo nell'altro, nel tentativo di esser puro oggetto nelle mani dell'altro è invece condannato a darsi tutti quegli atteggiamenti volti ad essere l'oggetto dell'altro e sarà condannato a sentire invece la sua irriducibile soggettività.

Il soggetto inoltre tenta di eliminare l'alterità annullando l'altro nell'atteggiamento dell'indifferenza, con la quale «Pratico allora una specie di solipsismo di fatto [...] agisco come se fossi solo al mondo; “sfioro” le persone come “sfioro” i muri [...]. Senza dubbio mi conoscono in qualche modo; ma questa conoscenza non mi tocca»⁴¹. Tuttavia, questa pretesa di eliminare la soggettività dell'altro per essere assoluta soggettività, finisce per pormi in una oggettività ancora più insidiosa, in quanto «sono visto senza neanche potere sentire che sono visto [...] se l'altro è oggetto per me *mentre mi guarda*, allora sono in pericolo senza saperlo»⁴².

A questo punto tento di possedere l'altro come oggetto nel desiderio sessuale, irriducibile però per Sartre a pura risposta meccanica di carattere fisiologico. Il desiderio è determinato dal voler possedere l'altro come oggetto, dal voler, cioè, impadronirsi del corpo dell'altro perché questo possa rivelarmi il mio corpo come *carne*⁴³. Il desiderio però è un ideale impossibile poiché è voler possedere il corpo dell'altro in quanto la sua coscienza si identifica con esso e quindi è un voler possedere tutto l'altro possedendo il suo corpo. Attraverso la carezza, che non è toccare ma portarsi contro il corpo dell'altro, si vogliono incarnare reciprocamente le proprie coscienze. Il mio farmi carne induce l'altro a «nascere come carne; gli faccio gustare la mia carne con la sua carne, per obbligarlo a sentirsi carne»⁴⁴ in modo da *invischiarsi* nel mondo. Tuttavia, nel momento in cui guardo l'altro per difendermi dalla sua libertà, la sua libertà mi sfugge ed egli torna a essere per me un oggetto nel mondo.

Questo è l'ideale impossibile del desiderio: possedere la trascendenza dell'altro come pura trascendenza e tuttavia come *corpo*; ridurre l'altro alla sua semplice fatticità, così da includerlo nel mio mondo, ma fare in modo che quella fatticità sia una sempre ricorrente appresentazione della sua trascendenza nullificatrice.⁴⁵

Il desiderio approda ad una sconfitta, già nel piacere del coito che porta alla fine del desiderio, ma c'è di più, in quanto la coscienza del piacere ci fa uscire dalla contingenza. «Il desiderio è desiderio

³⁸ *Ivi*, 436.

³⁹ *Ivi*, 437.

⁴⁰ *Ivi*, 441.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, 443.

⁴³ *Ivi*, 451.

⁴⁴ *Ivi*, 453.

⁴⁵ *Ivi*, 456.

di impadronirsi della coscienza incarnata»⁴⁶, ma quando il turbamento mi porta a possedere il corpo saturo dell'altro, io cesso di essere carne e possiedo l'altro come puro oggetto, rompendo la reciprocità di incarnazione che era il fine del desiderio.

La situazione che ne deriva è quella del sadismo, il sadico infatti vuole possedere completamente l'altro come oggetto, come strumento, rompendo la reciprocità dell'incarnazione, ma non riuscirà comunque a realizzare il suo progetto. Il sadico vuole sottomettere e possedere l'altro facendo apparire la sua carne non con la propria incarnazione, ma con la violenza del proprio corpo, vuole «Appiccicare l'altro alla sua carne con la violenza ed il dolore, impadronendosi del corpo dell'altro [...] in quanto gli ha fatto inghiottire la libertà dell'altro»⁴⁷, non vuole, cioè, sopprimere la libertà ma costringerla ad «identificarsi liberamente con la carne torturata»⁴⁸. Tuttavia, anche il sadismo è sconfitto in quanto la libertà della vittima gli sfugge, inoltre lo sguardo della vittima esprimerà tutta la sua soggettività e gli farà comprendere che non è riuscito a recuperare il suo *essere-al-di-fuori*, ma la libertà della sua vittima gli rivelerà il suo essere oggettività, rimandando al circolo vizioso dell'essere che guarda e dell'essere che è guardato. Poiché il soggetto finisce sempre per trattare l'altro come strumento, per renderlo oggetto, allora rinuncerà a realizzare un'unione con esso e cercherà invece la morte dell'altro per ritrovare la sua illimitata libertà. Questa determinazione è l'odio che però subisce anch'esso il suo scacco in quanto

l'abolizione dell'altro, per essere vissuta come trionfo dell'odio, implica il riconoscimento esplicito che l'altro è *esistito* [...] Colui che, una volta, è stato per altri, è contaminato nel suo essere per il resto dei suoi giorni, anche se l'altro fosse del tutto soppresso: non smetterà di sentire la sua dimensione di essere-per-altri come una possibilità continua del suo essere⁴⁹.

La morte infine sancisce questa definitiva espropriazione del sé, pertanto non ci salva dalla reificazione, ma ci pone completamente «in preda degli altri», in quanto la morte conduce ad una completa e totale oggettivazione.

L'unica possibilità di vincere questo processo di reificazione di sé sembrerebbe l'orgoglio, la rivendicazione della propria libertà che però si ottiene solo reificando l'altro. Inoltre, l'altro, al mio tentativo di oggettivarlo, a sua volta, risponderà con una nuova oggettivazione trasformando i rapporti interpersonali in una infinita serie di atti reificanti. L'orgoglio o vanità è un sentimento di malafede in quanto io agisco sull'altro, in modo che egli mi conferisca quelle qualità che io voglio che lui mi conferisca come sentimento di ammirazione, quindi, mi impossesso dell'altro e lo oggettivo, ma nello stesso tempo voglio che l'altro provi questo sentimento come soggetto, tuttavia, in questo caso, non riesco più a riconoscermi in quell'immagine in quanto non è più mia.

Sartre pertanto prende le distanze sia da Hegel che dal *Mitsein* di Heidegger, mettendo in evidenza la connotazione negativa del riconoscimento e sottolineando che perfino la coscienza di classe non è altro che il risultato dello sguardo oggettivante delle classi dominanti, riconducendo la sua riflessione a quello che Adorno definisce «pensiero identificante»⁵⁰, che tende a dominare l'altro.

La conclusione generale della lunga trattazione relativa ai rapporti intersoggettivi risulta essere negativa. Noi, scrive Sartre, «non possiamo mai porci concretamente su un piano di uguaglianza, cioè sul piano in cui il riconoscimento della libertà dell'altro comporterebbe il riconoscimento da parte dell'altro della nostra libertà. L'altro, di principio, è inattuabile: mi sfugge quando lo cerco e mi possiede quando lo sfuggo»⁵¹. Inoltre «L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein*, ma il

⁴⁶ *Ivi*, 460.

⁴⁷ *Ivi*, 465.

⁴⁸ *Ivi*, 466.

⁴⁹ *Ivi*, 475.

⁵⁰ Adorno (2004, 135).

⁵¹ Sartre (2014, 471).

conflitto»⁵². La coscienza perverrà, dunque, a quella trascendenza che le permetterà di nullificare la realtà e di realizzare i propri progetti, evidenziando come il riconoscimento finisca per essere una reificazione senza via d'uscita.

5. L'avvicinamento al marxismo, l'intersoggettività e la *Critica della ragione dialettica*

L'esperienza della guerra e il suo impegno nella Resistenza, porteranno Sartre a rivedere l'impianto ontologico-metafisico del suo pensiero, caratteristico de *L'essere e il nulla*, nel tentativo di mettere maggiormente in evidenza una dimensione più attiva dell'uomo il quale deve essere consapevole della criticità e della problematicità dell'esistenza, ma anche disposto ad impegnarsi. Ne *L'esistenzialismo è un umanismo*, una sintesi divulgativa del suo pensiero, Sartre ci spiega come l'esistenzialismo sia «una morale dell'azione e dell'impegno»⁵³. Questa azione e questo impegno sono attestate anche dalla creazione della rivista *Les Temps Modernes*, nel 1945, insieme all'amico Raymond Aron e a Maurice Merleau-Ponty. Nella *Presentazione*, da lui scritta, emerge la sua concezione del compito dell'intellettuale, visto come colui che non pensa alla propria immortalità, ma che ama e combatte appassionatamente per la propria epoca, che concorre a «produrre certi mutamenti nella società che ci circonda», a «mutare al tempo stesso la condizione sociale dell'uomo e la concezione che egli ha di se stesso»⁵⁴. Inoltre, Sartre esplicita l'obiettivo della rivista, quello cioè di denunciare miti e oppressioni al fine di difendere «l'autonomia e i diritti della persona umana»⁵⁵.

Nel saggio *Che cos'è la letteratura?*, nel quale riflette sull'arte e sulla produzione letteraria, emerge la sua visione della letteratura come azione e dell'intellettuale come persona impegnata a denunciare abusi e mistificazioni, a schierarsi con gli oppressi e a eleggere come soggetto per eccellenza la classe operaia. Tuttavia, si schiera contro l'egemonia dell'Unione Sovietica e contro il partito comunista che viene visto come antirivoluzionario, dogmatico, rassicurante della borghesia e destinato a perdere la fiducia delle masse. Critica altresì il marxismo, inteso come una dottrina che, rinunciando troppo superficialmente a Dio e alla Metafisica, avrebbe ridotto lo spirito a materia, e avrebbe negato la soggettività in nome di una prassi rivoluzionaria deterministica e anche impossibile. La critica al marxismo, contenuta anche nel saggio *Materialismo e rivoluzione*, del 1946, è costruita in base ai concetti de *L'essere e il nulla*, per cui la filosofia rivoluzionaria degli oppressi diventa «filosofia dell'uomo in generale»⁵⁶, capace di liberare l'umanità.

Verso la metà degli anni Cinquanta Sartre compie una svolta, a partire dall'opera letteraria *Il Diavolo e il buon Dio*, del 1951, e dal Saggio *I comunisti e la pace*, pubblicato tra 1952 e 1954, abbandona definitivamente il soggettivismo del pensiero precedente e dichiara la necessità di un impegno sociale. Il protagonista dell'opera teatrale *Il Diavolo e il buon Dio*, ad esempio, scopre il proprio condizionamento storico e sociale e decide di operare insieme agli uomini, in nome di una morale dialettica, relativa e intersoggettiva.

Il marxismo nelle *Questioni di metodo*, in *Critica della ragione dialettica*, diventa «la filosofia del nostro tempo»⁵⁷, integrata da Sartre con la filosofia esistenzialistica e, pertanto, il nucleo centrale diventa l'uomo che agisce in una determinata situazione e che cerca di superarla socialmente e storicamente, per cui ricompaiono le categorie de *L'essere e il nulla*, ovvero delle cose viste nel loro statuto ontologico negativo e della vita umana, come realtà progettuale in atto, ma rielaborate in chiave storico-sociale.

⁵² *Ivi*, 493.

⁵³ Sartre (2018, 86).

⁵⁴ Sartre (2020, 219), si veda la Presentazione di *Les Temps Modernes*.

⁵⁵ *Ivi*, 229.

⁵⁶ Sartre (2020, 328), si veda il saggio *Materialismo e Rivoluzione*.

⁵⁷ Sartre (1982a, 32).

Nella *Critica della ragione dialettica*, in merito alla tematica del riconoscimento, Sartre si propone di superare la concezione negativa dell'intersoggettività, distinguendo tra intersoggettività e reificazione in quanto i rapporti tra soggetti sono «originariamente distinti dalle relazioni fra cose»⁵⁸.

Il terreno rimane sempre dialettico, ma il punto di partenza è quello della prassi individuale che sola ci può far rimanere all'interno di un'esperienza umana, preservandoci dal dogmatismo⁵⁹.

La relazione con l'Altro nasce da esigenze materiali dovute al bisogno, pertanto si configura come «una lotta accanita contro la *penuria*»⁶⁰.

Tuttavia, poiché la reificazione deriva dalla struttura materiale dell'intersoggettività, ovvero dalla componente «inerte» della stessa soggettività, non sono le relazioni intersoggettive in quanto tali a determinare la reificazione, ma piuttosto, la situazione materiale di «*rareté*». Sebbene il riconoscimento preceda la reificazione, infatti, usando un'espressione dello stesso Sartre, «per trattare un uomo come un cane, bisogna averlo anzitutto riconosciuto come uomo»⁶¹, nei rapporti intersoggettivi, ciascuno riconosce l'altro solo integrandolo nel proprio progetto a partire dallo stato di *cosa*. Dunque, il processo originario non è quello intersoggettivo, bensì quello della reificazione.

L'uomo non viene riconosciuto originariamente come tale, ma come progetto concretamente manifestantesi, così il riconoscimento dell'altro è di tipo sociale. I rapporti umani però non dipendono marxianamente dai rapporti di produzione, ma dalla reciprocità, relazione umana fondamentale che Sartre intende analizzare nel tentativo di superare il solipsismo. Le relazioni reciproche, in ogni caso, non proteggono gli uomini dalla reificazione, in quanto ciascuno, nella reciprocità è modificato dall'altro e diventa mezzo e strumento, non solo dell'altro, ma di ciò che nella sua progettualità, lo renderà altro da ciò che al momento è. La relazione intersoggettiva finisce per essere una lotta insensata, una forma di antagonismo, dovuta alla «*rareté*» che fonda l'inimicizia nei rapporti intersoggettivi⁶².

La reciprocità può diventare un processo positivo soltanto se ciascuno è reciprocamente mezzo per il progetto dell'altro, non se diviene lotta o inganno.

Nella *Critica* Sartre mostra come l'uomo non possa illudersi di operare in assoluta libertà, realizzando tutti i fini previsti, non soltanto perché non tutti i traguardi spesso sono raggiunti, ma soprattutto perché si possono generare delle «controfinalità», giungendo per questa via ad una critica al capitalismo e alla denuncia dei vari aspetti dell'alienazione, intesa come reificazione. L'uomo, che qui diventa anche concretamente l'operaio, appartiene ad un destino in modo inerte. Il campo del «pratico-inerte» viene visto come un luogo di lotte, violenze, dove la lotta per il riconoscimento non prevede hegelianamente la morte, ma la materia, in grado di condizionare significativamente l'uomo. La conclusione, pertanto, sembrerebbe una reificazione senza speranza, in quanto le relazioni tendono a irrigidirsi nel «pratico-inerte», fino ad ammettere, superando le tesi de *L'essere e il nulla*, che gli uomini sono tutti schiavi.

Sartre però non intende rinunciare al principio secondo cui nell'uomo è sempre presente la capacità di disalienarsi e di instaurare nuove forme di libertà. L'uomo infatti non vive soltanto una «dialettica-natura», ma è in grado anche di realizzare una «dialettica-cultura» che lo affranca dalla sua inerzia materiale. L'uomo ha la capacità di realizzare una vicenda dialettica, che lo liberi dal «pratico-inerte», nel «gruppo», inteso come prassi intenzionale e attiva, che consente di superare la dimensione della serialità. Nella sua fase eroica il gruppo è in grado di realizzare una «integrazione reale»⁶³ per cui gli individui riescono a riscoprire la loro capacità di agire in vista di un fine, di modificare la realtà. In esso nessuno prevale sull'altro, nessuno obbedisce, tutti sono pari e ognuno riconosce l'altro come

⁵⁸ *Ivi*, 135.

⁵⁹ Sartre ritiene che il marxismo abbia fornito una nozione troppo rigida e deterministica della dialettica, perdendo la sua dimensione umana. *Cfr.* Sartre (1982a, 144-187).

⁶⁰ *Ivi*, 248.

⁶¹ *Ivi*, 236.

⁶² Sartre (1982a, 248 e ss.).

⁶³ Sartre (2006, 43).

un «medesimo» perché tutti sono pervasi da una comune volontà d'azione, nella libera costituzione della prassi individuale in prassi comune.

Tuttavia il gruppo, per impedire che il soggetto ritorni ad una prassi individuale, tende a costituirsi dapprima come «organizzazione», poi come «istituzione», sollecitando l'atto formale del «giuramento» e tendendo a controllare le prassi individuali all'interno di una prassi collettiva. In questa istituzionalizzazione l'individuo viene «liquidato» entro i superiori interessi del gruppo, quindi controllato e asservito, alla «sovranità» e al «potere» del gruppo stesso⁶⁴. Gli individui tendono quindi ad abbandonare l'iniziativa e le proprie responsabilità, in quanto il gruppo è vissuto come qualcosa che è fuori di loro. Lo scacco del gruppo, quindi, è inevitabile in quanto incapace di fondare una unità davvero armoniosa, e in quanto i soggetti coinvolti sono incapaci di rinunciare definitivamente alla loro autonomia esistenziale.

In conclusione, nella *Critica* è possibile cogliere elementi positivi nell'intersoggettività che non risulta sempre reificante come lo sguardo pietrificante degli altri analizzato nelle opere precedenti, tuttavia l'intersoggettività porta comunque all'alienazione, all'oggettivazione nel campo materiale del pratico-inerte e il gruppo non riesce a produrre nessuna disalienazione, se non temporanea. Sartre privilegia il movimento della prassi rivoluzionaria che è però sempre prassi di soggetti umani i quali, superato il momento eroico immediato, ricadono nello scontro con l'altro e nell'oggettivazione dovuta in primo luogo alla «rareté» situata fuori dall'accadere storico e quindi configurata come una sorta di condanna eterna. Nella generica nozione di gruppo, poi, si tende comunque a ricadere nella serializzazione e nella reificazione ineludibile.

Appare chiaro, dunque, che il momento di positività dell'esperienza del gruppo, è soltanto quello iniziale, trascorso il quale, nella fase organizzativa e istituzionale, l'individuo ricadrà nella sfera oggettiva, alienata, del pratico-inerte, negativa per il soggetto e di conseguenza, per Sartre, negativa in sé e per sé. In questo modo Sartre ricade nei vecchi schemi de *L'essere e il nulla*, che pongono in primo piano l'individuo e la sua libertà.

Nell'opera biografica Sartre, con suggestioni lacaniane, tratta della reificazione che inizia proprio dall'infanzia e che agisce come una macchia. Questo individuo, marchiato, può, tuttavia, trovare una via d'uscita dalla dimensione negativa del riconoscimento, attraverso la scrittura e la letteratura. Si tratta, seppur soltanto di un piccolo spostamento, di una possibilità di risoggettivazione in grado di consentire all'uomo, tra libertà e destino, di esercitare liberamente la sua praxis. Si apre così un ulteriore scenario di riflessione, la cui ricchezza e complessità meritano una trattazione a sé.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th. W. (2004), *Dialettica negativa*, tr. it., Torino: Einaudi.
Aron R. (1984), *Memorie: 50 anni di riflessione politica*, tr. it., Milano: Mondadori.
Barale M. (1977), *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Firenze: Le Monnier.
Bausola A. (1978), *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'“Essere e il nulla”*, Milano: Vita e Pensiero.
Beauvoir S. de (1966), *La forza delle cose*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (1981), *Memorie di una ragazza perbene*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (2016), *L'età forte*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (2008), *La cerimonia degli addii. Conversazioni con Jean-Paul Sartre*, tr. it., Torino: Einaudi.
Bellan A. (a cura di) (2013), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano: Mimesis.
Cambria F. (2009), *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Pisa: ETS.
Cera G. (1972), *Sartre tra ideologia e storia*, Bari: Laterza.

⁶⁴ Ivi, 242-243.

- Chiodi P. (1973), *Sartre e il marxismo*, Milano: Feltrinelli.
- Cortella L. (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- D'Abbiere M. (a cura di) (2003), *Desiderio e filosofia*, Milano: Guerini.
- Farina G., Tognato C. (a cura di) (1996), *Sartre contro Sartre*, Bologna: Cosmopoli.
- Farina G. (1998), *L'alterità: lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma: Bulzoni.
- Fergnani F. (1978a), *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano: Feltrinelli.
- (1978b), *Jean-Paul Sartre. La scoperta dell'esistenza*, Milano: Feltrinelli.
- Hegel G. W. F. (1995), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., Milano: Rusconi.
- Heidegger M. (2001), *Essere e tempo*, tr. it., Milano: Longanesi.
- Honneth A. (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, tr. it., Milano: Feltrinelli.
- Husserl E. (1960), *Meditazioni cartesiane*, tr. it., Milano: Bompiani.
- (1968), *Ricerche logiche*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- Iannotta D. (1993), *Sé come un altro*, Milano: Jaca Book.
- Kant I. (2005), *Critica della ragion pura*, tr. it., Bari: Laterza.
- Kojève A. (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it., Milano: Adelphi.
- Lévinas E. (1986), *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it., Casale Monferrato: Marietti.
- (1987), *Il tempo e l'Altro*, tr. it., Genova: il melangolo.
- (2002), *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, tr. it., Milano: Jaca Book.
- Leguil C. (2017), *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*, tr. it., Macerata: Quodlibet.
- Meletti Bertolini M. (2000), *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, Milano: Franco Angeli.
- Merleau-Ponty M. (1974), *Senso e non senso*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (2003) *Il visibile e l'invisibile*, tr. it., Milano: Bompiani.
- Moravia S. (1997), *Introduzione a Sartre*, Roma: Laterza.
- Marcuse H. (1982), *Cultura e società. Saggi di teoria critica*, tr. it., Torino: Einaudi.
- Paci E. (1989), *Il nulla e il problema dell'uomo*, Milano: Bompiani.
- Papone A. (1969), *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, Firenze: F. Le Monnier.
- Recalcati M. (2021), *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Torino: Einaudi.
- Ricoeur P. (2005), *Percorsi del riconoscimento*, tr. it., Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rousseau J.J. (1972), *Discorsi e contratto sociale*, tr. it., Bologna: Cappelli.
- Rovatti A. P. (1969), *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.
- (1987), *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano: Bompiani.
- Sartre J.P. (1982a), *Critica della ragione dialettica, I. Teoria degli insiemi pratici*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (1982b), *Le parole*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (1984a), *Il Diavolo e il buon Dio*, tr. it., Milano: Mondadori.
- (1984b), *La mia guerra. Diari e racconti*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (1992), *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, tr. it., Milano: Egea.
- (2001), *L'età della ragione*, tr. it., Milano: Bompiani.
- (2004a), *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, tr. it., Milano: Christian Marinotti.
- (2004b), *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, tr. it., Milano: Bompiani.
- (2006) *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione Dialettica, Tomo II*, tr. it., Milano: Christian Marinotti.
- (2007), *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (2014a), *La Nausea*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (2014b), *L'essere e il nulla*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (2015), *Il muro*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (2017), *Le mosche e Porta chiusa*, tr. it., Milano: Bompiani.

- (2018), *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it., Milano: Mursia.
- (2020), *Che cos'è la letteratura?*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- Scanzio F. (1997), *L'universo della violenza*, Roma: Edizioni Associate.
- Stierle K. (2016), *Montaigne und die Moralisten*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Virno P. (1999), *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Zacchini S. (2005), *Il corpo del nulla*, Milano: Franco Angeli.

Antropologia del riconoscimento in Hegel: *lo spirito è sia prima che dopo la natura*

Carla M. Fabiani*

Abstract: The aim of this paper is to bring to light dynamics that can be traced back to the triple logic of recognition (*Anerkennung, der Kampf um Anerkennung, Anerkanntsein*), within the encyclopaedic text that inaugurates the *Philosophy of Spirit*, the *Anthropology*, in which Hegel puts forward his point of view on the notion of soul [*Seele*], basing it on the philosophical tradition that takes its origin in Greece and goes as far as Schelling. Below will be proposed reading of some passages from Hegel's anthropological treatment, in which emerges Hegel's original rethinking of *Seele* and its redefinition in terms of *Geist*.

Keywords: Hegel, Anthropology, Soul, Recognition, Spirit, Second Nature, Madness

*Il precedente più pertinente
del concetto di crisi della presenza
non si ritrova nella moderna psicologia,
ma nello Hegel,
che su questo punto ha in parte detto,
e in parte intravisto
l'essenziale.
E. De Martino (1956), 22*

1. Uno sguardo d'insieme: il peso dell'anima

Scopo del presente lavoro è quello di far emergere dinamiche riconducibili alla triplice logica del riconoscimento (*Anerkennung, der Kampf um Anerkennung, Anerkanntsein*)¹, all'interno del testo enciclopedico che inaugura la *Filosofia dello spirito*, l'*Antropologia*, nella quale Hegel espone il suo punto di vista intorno alla nozione di *anima* [*Seele*], recependola dalla tradizione filosofica che nasce in Grecia e giunge fino a Schelling².

Il fatto che in *anima* si raccolga un enorme carico storiografico, teorico e semantico³, dovrebbe sconsigliarci dall'intraprenderne qui una esposizione sommaria; tanto più che in Hegel risulta intimamente connessa alle nozioni di corpo, vita e natura⁴; senza contare poi che, più di recente, l'*Antropologia* hegeliana e in generale la *Filosofia dello spirito soggettivo*, viene letta come un avanzatissimo contributo teorico al *mind-body problem*, messo al centro dalle neuroscienze cognitive, con particolare riferimento all'approccio antidualista di A. Damasio⁵. Inoltre, la collocazione di *anima* tra natura e spirito, complica i termini del passaggio dall'una all'altro, facendoci dubitare che di vero e proprio passaggio si tratti⁶; a ciò si aggiunge la particolare tecnica argomentativa utilizzata

* Università degli studi di Roma Tor Vergata; carlamariafabiani69@gmail.com

¹ Diremo meglio in conclusione sulla triplice logica riconoscitiva. Cfr. Finelli (2007); Fabiani (2006); *Ead.* (2011). Per la sterminata letteratura critica sul riconoscimento in Hegel si rimanda a: Vinci, (1999); Id. (2021); Mancina (2009); Testa, (2010); Testa (2016); Mascot (2019); Honneth, (2019); il recentissimo, Cortella, (2023).

² A tal proposito si vedano le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in W, 18-20, dove si riscontra che il lemma *Seele* ricorre in modo particolare nella trattazione di Platone, Aristotele, Kant. Cfr. più in generale: Chiareghin (1989). Per la ricezione platonica di Schelling, il recentissimo: Schelling (2022).

³ Il significato del termine anima vien fatto risalire al greco ψυχή e θυμός [cfr. lat. *fumus*] e πνεῦμα; etimologicamente al latino *animus, anima* [cfr. gr. ἄνεμος] e *spiritus*. L'accezione principale resta connessa all'idea di vento, soffio vivificante e respiro vitale.

⁴ La bibliografia sull'argomento è sterminata. Qui si fa soprattutto riferimento a: Bonito Oliva (1995); Chiareghin (1995); Illetterati (1995); Testa (2008); Stern (2014); Achella (2020); Achella (2022).

⁵ Cfr. Maurer (2021), con particolare riguardo alla bibliografia ivi discussa e contenuta, in part. alle pp. 54 e 68.

⁶ Su questa contiguità concettuale tra Natura e Spirito si vedano: Illetterati (2016); *Id.* (2020).

da Hegel – certo non solo qui – secondo la figura retorica dello *hysteron proteron*, del “già non ancora”, corrispondente alla logica del circolo del presupposto posto, per la quale, ciò che viene posto all’inizio dell’esposizione (anima), si inverte solo a fine processo (spirito). Ma perché allora dovrebbe essere esplicitamente esposto prima (in astratto), anticipando implicitamente ciò che verrà dopo (in concreto)? Quale sarebbe il valore intrinseco di anima, *ut sic*? Sulla questione dell’inizio, sono stati versati fiumi di inchiostro⁷: basti qui solo accennare al fatto che vi sono interpreti, che hanno voluto rintracciare una forte corrispondenza proprio tra il divenire della *Scienza della Logica* e l’anima dell’*Antropologia*, cioè tra l’*Anfang* logico e l’*Anfang* antropologico della filosofia dello spirito, con conseguenze tutte da dispiegare⁸.

A fronte di questa mole di questioni, verrebbe spontaneo rimandare tutto a una ben più ampia e analitica trattazione. Nondimeno, riteniamo che qui si possa almeno tracciare una linea sintetica, che metta in risalto il debito contratto esplicitamente da Hegel nei confronti della metafisica platonico-aristotelica – dalla quale ricava la nozione di *anima* in quanto tale (*in sé*) –, emancipandosi contemporaneamente da quest’ultima in modo assai originale (*per sé*). In effetti l’*anima* dell’*Antropologia* risulta in fin dei conti un concetto limite, ambiguo, instabile, certamente non definitivo né autosufficiente, al dunque inservibile quando lo si voglia utilizzare per spiegare la struttura processuale della soggettività umana, calata nel mondo moderno, così come lo intende Hegel, caratterizzato cioè da dinamiche riconoscitive – sia che vadano sia che non vadano a buon fine – intra e intersoggettive, sulla base delle quali si viene configurando un concetto di natura umana come *natura seconda*, cioè natura derivata, non originaria, “natura culturalmente condizionata”⁹; un concetto che richiede di essere designato con una nozione distinta rispetto a quella di *anima*, questa sì recepita, ma utilizzata da Hegel proprio per marcare la sua inadeguatezza e inferiorità esplicativa rispetto alla nozione di *Geist*, che designa invece l’uomo come soggetto, cioè come quell’essere vivente caratterizzato principalmente dall’attività di costante negazione e trasformazione, dall’interno e dall’esterno, della natura come tale¹⁰. Per certi versi, la negazione del naturale non può che presentarsi come un andare oltre di esso, da un minimo a un massimo di consapevolezza, da una condizione di massima estraneità a una condizione di massima coincidenza con sé. E tuttavia, si vedrà che tale trascendimento non può considerarsi mai come un superamento, né definitivo né compiuto una volta per tutte; viceversa, quella negazione genera un secondo ordine di realtà, che può anch’esso riprodurre dinamiche e logiche alienanti ed estranianti, meccaniche, pseudo naturali, povere di spirito.

⁷ Su questo cfr. Biscuso (1997), soprattutto alle pp. 76 e ss., oltre all’ampia bibliografia ivi discussa e contenuta. Sulla tecnica dell’anticipazione e sulle sue implicazioni teoriche nell’*Antropologia* di Hegel, vd. Corti (2016); sulla logica del presupposto-posto vd. Finelli (2004); Id. (2014).

⁸ Cfr. Valentini (2001); Fabiani (2007). Sull’importanza di definire *geneticamente* lo spirito, sganciandolo da una lettura solo teleologica, cfr. Nuzzo (2014).

⁹ Espressione paradossale utilizzata intenzionalmente da E. De Martino (2017, 52 e ss). Sulla opportunità di far interagire Hegel con De Martino e viceversa, vd. Biscuso (2021), soprattutto il terzo capitolo dal titolo: *Effetto Hegel. Antropologia e soggettivazione*, alle pp. 127 e ss.

¹⁰ Non è presente in Hegel un concetto (forte) di natura umana; piuttosto quello di «rappresentazione concreta di uomo» [*das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt (Rph. §190A)*] che compare nel cuore del «sistema dei bisogni» dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Moltiplicazione e scomposizione-differenziazione dei bisogni e mezzi per soddisfarli è ciò che distingue l’essere umano dall’essere animale. La *Vorstellung* di uomo corrisponde a modalità e funzioni riproduttive di sé, che si realizzano tramite un sistema di comunanza e divisione del lavoro, messo in atto spontaneamente, senza un piano, inintenzionalmente, in continuità con la natura. Dunque, la rappresentazione della natura umana in Hegel – stando a questo passo – potrebbe essere in parte ridotta essenzialmente agli aspetti strettamente naturalistico-materialistici del riprodursi dell’uomo in comunità. Tuttavia, dobbiamo precisare che qui Hegel fa espresso riferimento al termine “rappresentazione” [*Vorstellung*] e non “concetto” [*Begriff*] di uomo. Gli uomini, qui rappresentati – e che si rappresentano a se stessi – non sono ancora veri e propri soggetti spirituali; ricordano piuttosto degli automi che degli esseri coscienti. Certo, qualora la *Vorstellung* abbia anche una valenza autoriflessiva, allora tali uomini, nel loro fare essenzialmente poetico, sanno ciò che fanno e lo fanno-insieme. La natura umana pertanto è una rappresentazione che sarà meglio compresa dal più adeguato concetto di *Geist*. Significativamente, la *Vorstellung* di uomo anticipa l’uomo «ricco di bisogni» introdotto da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* in: Marx (1974, 233).

A tal proposito, si intende qui di seguito leggere – senza pretese di esaustività – alcuni passi della trattazione antropologica di Hegel, nei quali emerge l'originale ripensamento hegeliano di *anima*, e la sua ridefinizione in termini di *Geist*, soggettività secondo-naturale, processuale e riconoscitiva, calata sul terreno dell'età moderna.

2. Dalla prigionia alla lotta. Lo sviluppo dell'anima a spirito¹¹

Secondo una visione che Hegel attribuisce ai Greci, l'anima viene considerata come un dato di natura, immediato ed estrinseco: «Questo concetto di natura, già espresso dai Greci [...], si accorda pienamente con la rappresentazione che di solito ne abbiamo.» [Enz.§381Z]. L'anima non è ancora posta dallo spirito, cioè è esterna ad esso ma soprattutto a se stessa; inconsapevole di essere anima e pertanto collocata da Hegel all'inizio dell'esposizione sistematica, come nozione concettualmente più povera rispetto al *Geist*. «È lo spirito immediato che deve dare inizio alla nostra considerazione [...]» [Enz.§387Z]¹².

Dal punto di vista del *per noi*, cioè di chi espone il cammino enciclopedico, e che possiede già il concetto di spirito, l'anima è prigioniera nella natura, relazionata alla propria corporeità in modo non libero e inconsapevole¹³. La prigionia, di chiaro segno platonico, vede l'anima (nella sua funzione irascibile e concupiscibile) in balia del corpo; ovvero, aristotelicamente, coincidente con la funzione passiva dell'intelletto. Il riferimento a Platone risulta evidente anche nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, innanzitutto là dove viene affermato che «Quand'egli [Platone] discorre della parte razionale ed irrazionale dell'anima, questo è ugualmente da prendersi in generale: Platone non asserisce che l'uomo è composto di due sostanze.» [G/J, 246]; viene poi messa in rilievo – seppure ironicamente – la collocazione platonica dell'irrazionale (la *μαρτεία*) nel fegato, affinché possa divenire oggetto di conoscenza razionale da parte del *nous* (il riferimento al *Timeo* compare anche in una lunga e significativa nota a conclusione dell'*Idea del conoscere* [WdL, 886]); contestualmente, viene sottolineata e resa esplicitamente paradigmatica la nozione di *nous passivo* in Aristotele, in quanto potenzialità indeterminata a contenere in sé tutte le forme. In entrambi i casi, viene esaltato da Hegel l'approccio non dicotomico all'anima – di contro a chi invece separa nettamente attivo/passivo, anima/corpo, razionale/irrazionale, etc. – e perciò pienamente speculativo. È il fattore Platone&Aristotele, che definisce la nozione hegeliana di anima *ut sic*¹⁴.

¹¹ Faremo un uso importante degli *Zusätze*, da alcuni considerati non pienamente attendibili. Su questo già il Croce si esprimeva in modo esplicito: «[...] Ma sarebbero anche da tenere presenti le importanti considerazioni che [Hegel] aggiungeva in proposito nelle lezioni e che, contrassegnate, come *Zusätze*, sono nella edizione della *Philosophie des Geistes*, curata dal Boumann [...]» Croce (2005, 195-196 in nota). D'altronde, se gli *Zusätze* non fossero importanti, le quattromila pagine di appunti di lezione ritrovate di recente nella Biblioteca dell'arcidiocesi di Monaco e Frisinga, potrebbero essere lasciate alla critica roditrice dei topi.

¹² È la notte dello spirito – già presente nelle lezioni jenesi hegeliane – condizione di possibilità totalmente aperta, da cui occorre uscire per determinarsi, ma non secondo una dinamica propriamente evolutiva: «At this stage, the subject is only a set of images and perceptions; content without an order, on which consciousness has not yet “operated”. Confrontation with this darkness is the condition of possibility for the living being to become human. The process of subjectification must come to terms with this condition of darkness and unconsciousness. For Hegel, however, there is no precise moment in which the subject originates; what he describes is not an evolutionary process. All subjects go through this indeterminate state, in which the distinction between the Ego and the world has not yet emerged.» Achella (2022, 24).

¹³ Sebbene la nozione del *per noi*, «il puro stare a vedere» (*PhG I*, 75), sia riconducibile a un impianto fenomenologico, riteniamo che qui, nell'*Antropologia*, esso sia operante, proprio nei termini di quella «discrezione» e «rinuncia alle personali scorribande», da non confondere però con un inerte descrittivismo, «[...] quasi che Hegel si limitasse davvero a ‘guardare’ in senso descrittivistico. Sta dietro le quinte, qui, quale regista, mentre in altre occasioni era anche personaggio sulla scena.» [Landucci (1976, 34)]. Per una lettura del *per noi* come aspetto logico-formale del cammino fenomenologico, vd. Chiereghin (1994, 41 e ss.)

¹⁴ Per una lettura che tenga insieme l'anima platonica (del *Timeo*) e quella aristotelica (del *De anima*) si veda Fronterotta (2006); ma anche Feola (2016).

Essa è il «[...] fondamento (se così si può dire) dell'uomo» [Enz. §387Z], oggetto dell'*Antropologia*, in quanto contraddistinto da una struttura ambivalente e oppositiva, che stringe insieme sia la differenza che l'intimo nesso di anima e corpo [Enz. §379]. Il punto di vista del concetto di spirito – *Conosci te stesso!* [Enz. §377] – non è immediatamente a disposizione dell'animo umano: l'anima non sa della sua prigionia, non sa di essere calata in un contesto di progressivo sviluppo – dall'anima a coscienza a spirito – ma soprattutto non sa di dover ingaggiare una lotta, che può anche implicare un ritorno indietro, con l'elemento materiale-naturale, una lotta di sopravvivenza e di liberazione dalla prigionia del corpo e dalla materia, designata quest'ultima «[...] per riprendere le espressioni di Platone [...] come "altro da se stesso" [...]» [Enz. §389Z]

Non si può negare che vi sia nell'esposizione hegeliana – apparentemente in contrasto con la logica circolare – una esplicita linearità teleologica. D'altra parte, la processualità e lo sviluppo in avanti dell'esposizione e della cosa stessa, implica la possibilità del ritorno indietro, del regresso. Alla teleologia corrisponde una archeologia uguale e contraria. «Come nel concetto in generale la *determinatezza* ch'esso presenta è un *processo di sviluppo* [Fortgang der Entwicklung], così anche nello spirito ogni *determinatezza* in cui esso si mostra è un momento dello sviluppo, e, nell'ulteriore determinazione, è un procedere innanzi verso la *meta*, che è di farsi ciò che è *in sé*, divenendolo *per sé*» [Enz. §387A]. Nell'esposizione si anticipa implicitamente la trattazione del grado o momento superiore (per es., nella trattazione della follia si anticipa l'intelletto) [Enz. §380]; il punto di vista di chi espone è quello del *concreto*, del risultato, di chi sa che quando si espongono le esperienze animiche dell'*Antropologia*, si fa implicito riferimento a una soggettività che verrà esplicitata nel prosieguo, cioè nella *Psicologia*; dal punto di vista però dell'oggetto di cui si tratta, dal punto di vista dell'*anima*, il concreto, il risultato non è dato. Ciò vuol dire due cose uguali e contrarie: che l'anima non sa che è già virtualmente spirito e che lo spirito può sempre regredire ad anima. Il fattore Platone&Aristotele non può mai considerarsi definitivamente spazzato via; così come non può mai considerarsi superato il lato inconscio dello spirito¹⁵.

L'inquietudine, la predisposizione a lottare, non sottoposta a pieno autocontrollo da parte dell'animo umano – la sua proteiformità – è un dato naturale, strutturale: «L'animo dell'uomo [Das Gemüt des Menschen] e la natura sono il Proteo che continuamente si trasforma, ed è una riflessione che viene molto naturale quella che le cose non sono in sé come si presentano in modo immediato.» [Enz. §28Z]¹⁶ La consapevolezza e il controllo di questa condizione di instabilità, non è immediatamente alla portata dello spirito: «Questo passaggio dalla necessità alla libertà non è semplice [...] costituisce la filosofia della natura. Nel gradino più alto [...] – nella sensazione – lo spirito in sé essente [*scil.* l'anima del sentimento], che è imprigionato nella natura, perviene alla soglia dell'esser per sé e quindi della libertà.» [Enz. §381Z]. Lo spirito è il risultato di una negazione, di una conquista, di una lotta condotta in prima persona dall'anima incorporata [Enz. §§216-222], che nel corso della sua vita esperisce – con il dolore e soprattutto con la morte – la separabilità dell'anima dal corpo: «Ma soltanto in quanto [il vivente] è morto, quei due lati dell'idea sono *componenti* diverse.» [Enz. §216]. L'esperienza della scissione anima/corpo, cioè l'esperienza del dolore, della malattia e della morte a cui è soggetto l'essere umano in quanto ente di natura – ricordiamo la svolta spirituale che la paura della morte imprime alla lotta per il riconoscimento nel IV della *Fenomenologia dello spirito* – determina una presa di coscienza immediata e intuitiva: *la morte del naturale* [Enz. §376]. Da qui il sorgere di una soggettività che Hegel chiama, insieme agli antichi,

¹⁵ Per un approfondimento della nozione di *inconscio* in Hegel, e per la sua significativa collocazione nel cuore de *Lo spirito vero* della *Fenomenologia* e nel *Simbolismo inconscio* delle *Lezioni sull'estetica*, cfr. Chierighin (2006). Non mi pare che al momento vi siano studi comparativi fra questi testi hegeliani e l'*Antropologia*. Getterebbero luce sulla genesi storico-culturale dell'inconscio in Hegel, ricondotto all'impianto greco dell'azione tragica e al contempo caratterizzato da una radicale indeterminatezza che, anche patologicamente, persiste e ripresenta il conto alla soggettività cosciente.

¹⁶ Nell'*Antropologia*, la nozione di *Seele* viene utilizzata spesso insieme a quella di *Gemüt*, come se fossero sinonimi. D'altra parte, nelle *Lezioni di estetica* il *Gemüt* riceve una definizione paradigmatica, che lo accomuna al *cuore* e al *sentimento*, i quali, proprio perché incorporati, esprimono l'interno dello spirito (Cfr. *Ästh.*, 606).

anima (il fattore Platone&Aristotele), ma che, dal suo punto di vista, non è più storicamente sostenibile in età moderna; va pertanto emendata, come concetto che faccia presa sulla realtà di quel mondo della cultura, che nel 1807 era già stato ampiamente descritto da Hegel nel VI della *Fenomenologia*.

3. Riconoscimenti: certo, opporre l'anima al corpo è necessario¹⁷

Non c'è niente da fare: l'anima, così come l'abbiamo fin qui considerata – nella sua consustanzialità al corpo – a un certo punto recide il legame, la *comunione tra anima e corpo*, e giudica, separa, si sveglia dalla passività (dal *nous passivo*), dalla mera ricettività, dalla prigionia e si mette a lottare. Fa quello che Hegel categorizza come *giudizio* (non ancora *sillogismo*, cioè *forma del razionale*, processualità dei momenti interni a una totalità individua¹⁸), attribuito alle moderne filosofie della riflessione – Cartesio, Malebranche, Spinoza e Leibniz – per le quali il rapporto tra anima e corpo, spirito e materia, è divenuto un problema e per le quali l'unità dei due termini è proiettata in Dio [Enz.§389]. Il fatto rilevante è che Hegel riconosca proprio ai materialisti lo sforzo di andare oltre quel dualismo, mettendosi dal punto di vista della materia vs lo spirito¹⁹; non è un caso infatti che nel testo ricorra, per indicare il concetto di materia, quel *Materiatur*, utilizzato anche altrove, per indicare il punto di vista della materia cioè, per così dire, la sua predisposizione ad essere informata: la materia indicata con un verbo sostantivato e non con un nome, implica che le venga attribuito già il carattere (seppure larvato) di soggetto e non di mero oggetto inerte²⁰.

Dunque, occorre superare la visione dicotomica moderna, non certo però tornando letteralmente all'*anima* degli antichi²¹. D'altra parte, proprio la dicotomia anima/corpo, permette l'attivarsi dell'una

¹⁷ Enz.§389Z

¹⁸ Enz.§181A

¹⁹ [Enz.§389Z] «Significantly, however, between the two standpoints Hegel values materialism over the more naïve position of spiritualism. “Materialism is much preferable to this spiritualistic idealism, since its view is that matter is independent and spirit dependent. The second standpoint has instead much against itself, because one needs only to touch matter in order to experience resistance, and it is folly to deny the reality of matter.”» Nuzzo (2014,13). Per *materialisti*, Hegel intende soprattutto gli illuministi Robinet e D'Holbach, come è facilmente ricavabile dalle *Lezioni di storia della filosofia*, ma già dalle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate al “puro pensiero e alla pura materia”.

²⁰ Citiamo tre passi, con relativa traduzione, in cui Hegel utilizza il *Materiatur* nel senso sopra indicato. 1) «Was uns aber bei dergleichen Inhalt, insofern ihn die Kunst uns darbietet, sogleich in Anspruch nimmt, ist eben dies Scheinen und Erscheinen der Gegenstände als durch den Geist produziert, welcher das Äußere und Sinnliche der ganzen Materiatur im Innersten verwandelt.» in *Ästh.*, 185: «Ma quel che ci attrae in tale contenuto, nella misura in cui ci è offerto dall'arte, è proprio questa parvenza e apparenza degli oggetti come prodotti dallo *spirito*, che trasforma nel modo più intimo l'esterno ed il sensibile dell'intera struttura materiale.» 2) «Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit; wie für die Vorstellung der Leib eine Vorstellung ist und das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit eines bestimmten Begriffs durchdrungen ist, so ist die Leiblichkeit und damit alles das, was als in ihre Sphäre Gehöriges außereinanderfällt, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannigfaltigkeit, reduziert.» Enz.§403A; tr. it., p. 183: «Essa [l'anima] è perciò, nella corporeità, unità semplice *onnipresente*; come per la rappresentazione il corpo è una rappresentazione *unica*, e l'infinita varietà di cui esso è materiato e organizzato è penetrata e ridotta alla *semplicità* d'un concetto determinato, così la corporeità, e con essa tutto ciò che, rientrando nella sua sfera, è caratterizzato dall'esteriorità reciproca, nell'anima che ha sentimenti è ridotto a *idealità*, a *verità* della multiformità naturale.» 3) «Diese unterste der konkreten Gestalten, worin der Geist in die Materiatur versenkt ist, hat ihre unmittelbar höhere im Bewußtsein.» *WdL*; tr. it. vol. 2, p. 887: «Questa infima fra le figure concrete nelle quali lo spirito è immerso nella materia ha la sua forma immediatamente superiore nella coscienza.» Per una ricognizione dei luoghi e dei diversi modi con cui è stato tradotto il *Materiatur* in Hegel, *cfr.*, Iannelli (2022, 157-197). È la traduzione di Merker «struttura materiale» che, a mio avviso, meglio restituisce l'idea di una organizzazione già presente nella materia in quanto tale, che chiamiamo *anima*, quando vogliamo sottolineare la sua appartenenza specifica alla natura umana, e che chiamiamo *Materiatur*, quando vogliamo sottolineare la sua appartenenza alla natura in generale. In fondo però, *anima* e *Materiatur* possono dirsi sinonimi.

²¹ *Cfr.* nota 13.

rispetto all'altro, permette cioè l'attivazione da parte del vivente umano di quella che Hegel chiama coscienza – attitudine al pensiero di sé e dell'oggetto come distinti – sulla base della quale solamente può innestarsi il cammino della soggettivazione umana, un cammino che per Hegel coincide con la liberazione.

4. Riconoscimenti: la vita dell'uomo sulla Terra

L'anima universale non dev'essere fissata come anima del mondo quasi si trattasse di un soggetto, poiché essa è soltanto la sostanza universale, che ha la sua vera ed effettiva realtà solo come singolarità, come soggettività. [Enz. §391]

Siamo calati nel mondo della vita universale – il sistema solare e la vita planetaria, il macrocosmo e la Terra – che Hegel non intende considerare sotto il profilo dell'«anima del mondo»; non intende attribuire fattezze antropomorfe alla natura cosmica. Al contrario, occorre indagare quanto di *inconscio* vi sia nell'animo umano, da ricondurre alla vita cosmico-naturale. Quando perciò Hegel parla di anima naturale, si riferisce all'anima dell'uomo, l'unico essere di natura che possa aspirare, come effettivamente aspira, a diventare soggetto (come singolo e come genere), *homo mensura*, progressivamente consapevole di appartenere alla vita terrestre, ovvero in grado di determinare le modalità con le quali tale appartenenza si realizza praticamente, violando, negando, superando quella unità simpatetica con la natura, alla quale «L'animale, [...] come la pianta, [...] rimane sottoposto.» [Enz. §391]. In altri termini, Hegel intende rispondere a una serie di domande, che rientrano di diritto ancora nell'ambito della filosofia della natura, ma che, nel mentre ottengono risposta, si scoprono già nel quadro della filosofia dello spirito:

[...] che cos'è la natura? In quanto ne vediamo i processi e le metamorfosi, vogliamo cogliere la sua essenza semplice, costringere questo Proteo a smettere le sue metamorfosi e a mostrarsi a noi e a parlarci in modo da non presentarci semplicemente sempre nuove molteplici forme, ma da far conoscere nel modo più semplice nel linguaggio, quello che esso è. [W, 9, 11]²²

Tutta la trattazione della prima parte dell'*Antropologia*, dal § 391 fino al § 402, intitolata *l'anima naturale*, rispondendo a tali domande, espone l'anima come sostanza (e non ancora come soggetto), articolando l'ordine cosmico ambientale, l'ecosistema, nel quale essa è calata e da cui verosimilmente non può mai astrarre. Quello che l'essere umano fa, per così dire, è trascendere (innanzitutto con l'abitudine, la lotta e il lavoro) il *Mitempfinden* – quella simpatia con l'ambiente naturale che lo caratterizza al pari di tutti gli altri esseri viventi [Enz. §392Z] – ma che per Hegel non ha un'accezione propriamente positiva, andando a coincidere con l'inadeguatezza o impotenza della natura, il germe originario della morte, che attiene alla vita organica in quanto tale [Enz. §375Z]. Rimanendo però all'interno di quell'ordine cosmico-naturale, che non può essere superato nel senso tecnico dell'*Aufhebung*, il trascendimento, allora, implica un raddoppiamento: la produzione di un ordine secondo-naturale, che si innesta nelle maglie della dimensione cosmico-naturale, a vari livelli e con esiti non per forza lineari.

Siamo di fronte a una vera e propria sovradeterminazione dell'anima naturale, che l'esposizione antropologica deve lumeggiare e far emergere in tutta la sua complessità. Una sovradeterminazione che però non può restare sottotraccia, inconscia, nel mero dominio naturale; altrimenti, nell'ottica hegeliana, non potremmo nemmeno parlare di natura/condizione umana, tanto meno di soggettività,

²² «Even more significantly, what belongs to the anthropology is, for Hegel, precisely what spirit is in its natural, still unfree, and still only animal determination. It is necessary to start from nature's determination in order to advance to human self-determination. It is this transition that occupies Hegel's anthropology. To act freely and to determine itself according to freedom, the human being must know the "nature of spirit," which is first and foremost its natural condition or the condition of spirit sunken in its natural corporeality.» (Nuzzo, 2014, 8).

spirito o seconda natura. La presa di coscienza di tale complessità deve pertanto avvenire nell'anima stessa, che, nell'esperire la possibilità della separazione dal corpo come evento critico (dall'alternanza sonno/veglia, al sonnambulismo, al dolore, fino alla malattia/follia e alla morte)²³, assume un'attitudine reattiva, capace di autodeterminazione, volta alla conservazione della propria presenza nel mondo, tramite la negazione del naturale *ut sic* e la produzione di un ordine secondo-naturale. Volendo utilizzare un lessico non strettamente hegeliano e proveniente dalla lettura che Ernesto De Martino restituisce dell'*Antropologia* di Hegel, potremmo parlare di «dramma del processo genetico di soggettivazione», «soggettivazione sempre a rischio di non compiersi o di arrestarsi o addirittura di regredire in malattia», a fronte del quale, il vivente umano mette in campo tutta una serie di «tecniche di riscatto», volte a garantire la propria *presenza* nel mondo dalla possibilità sempre aperta della crisi²⁴. Possiamo allora considerare la seconda natura – innanzitutto intesa aristotelicamente come *abitudine* – come il prodotto di uno sforzo ripetuto, volto ad acquisire una capacità pratica, una tecnica, che possa poi essere esercitata come se fosse innata e perciò da Hegel definita *magica*: «È per questo che anche chi possiede un talento spiccato riesce ad evitare sempre gli errori solo se ha una formazione tecnica [*technisch gebildet*]. Quando le attività del corpo che devono essere esercitate a servizio dello spirito vengono *ripetute* numerose volte [...] [l'anima] si sente sempre più a *casa propria* [*heimischer*] nelle sue *manifestazioni esterne*, [...] con ciò appropriandosi sempre più del suo corpo, facendone uno strumento disponibile al suo uso [*zu ihrem brauchbaren Werkzeuge*]; da ciò nasce un rapporto *magico*, un influsso immediato dello spirito sul suo corpo.» [*Enz. §410Z*]

Non ci soffermiamo nel descrivere le lunghe e ricchissime *Aggiunte sulla diversità delle razze, gli spiriti locali, sulle disposizioni naturali* del singolo individuo, sulle *età della vita* e sull'*alternanza sonno-veglia*; scegliamo solo alcuni passi, che possano mettere in risalto quello che ci sembra il filo conduttore del discorso antropologico hegeliano: è sulla base della natura e della natura umana in particolare che si pongono le condizioni di possibilità a che emerga un ordine secondo-naturale, la cui cifra, fin da subito, *ab origine*, sembra coincidere con la logica riconoscitiva²⁵.

5. Riconoscimenti: la natura dell'autocoscienza

Quando il bambino, lasciando lo stato vegetativo nel quale si trova nel corpo della madre, è messo al mondo, egli passa al modo di vivere animale. [...] Con questo salto, il bambino passa dalla situazione d'una vita interamente priva di opposizioni ad una situazione di separazione [...]. [*Enz. §396Z*]

Lasciando ovviamente da parte la correttezza scientifica della descrizione hegeliana, la vita del feto nel corpo materno, sulla quale Hegel tornerà anche più avanti, rappresenta una condizione prettamente animica, giacché pur essendoci due principi vitali distinti – la vita della madre e la *vita del bambino non nato* – solamente quello della madre può essere considerato nella sua individualità, come organismo animale compiuto; l'altro, il feto, è definito da Hegel come *identico* alla madre, dipendente e contenuto nel corpo materno, perciò paragonato a una pianta. Ciò che qui va sottolineato è questa situazione spuria, di indeterminatezza e di *Anfang*, nella quale la differenza fra i due, così come anche la loro identità, risulta davvero ineffabile. D'altra parte, questa situazione ambigua dura poco, perché è la natura stessa a produrre un salto ontologico, immediato, non riflesso: con la nascita – passaggio del feto dallo stato vegetale a quello animale – si pongono le condizioni (minime) di possibilità affinché l'individuo umano possa svilupparsi lungo un processo di crescita, che lo accomuna

²³ «In questa inadeguatezza universale si trova la separabilità dell'anima e del corpo, mentre lo spirito è eterno [...].» [*Enz. §375Z*]

²⁴ *Cfr.* su tutto questo, il già citato Biscuso (2021, 149 e ss.)

²⁵ «La relazione di riconoscimento non è dunque al di là della natura ma ha la natura umana come sua condizione, e in particolare il carattere comunicativo di tale natura. Senza tale carattere, senza le condizioni biologiche ed evolutive che l'hanno prodotta e sviluppata, non si darebbe alcun riconoscimento.» [Cortella (2023, 56)] Sui presupposti naturalistici della filosofia della storia hegeliana – di contro a una visione «grottescamente coscienzialista» – si veda Losurdo (2010, 40-49).

da una parte agli animali in generale, ma dall'altra lo differenzia da tutti gli altri, proprio nella misura in cui quel processo di crescita fisico – le età della vita – concorda, ma non si identifica, con quello spirituale. La prima e la seconda natura crescono assieme, dovrebbero crescere assieme, se di natura umana si tratta.

Ricapitolando la lunga *Aggiunta* al §396 dell'*Antropologia*, possiamo dire che, per il solo fatto di essere nati, siamo catapultati in un contesto, in un mondo, in cui fin da subito si presentano *opposizioni* e *resistenze* – tra individuo e genere, tra elemento fisico ed elemento spirituale, individuo e mondo – che, solo se ricucite, mediate, superate in una unità secondo-naturale, possono essere considerate come la struttura basica della soggettività umana. La mediazione che ricuce con il mondo, ad un livello superiore, l'individualità naturale dell'essere umano, si presenta come un processo di adattamento al mondo, che passa attraverso processi e tecniche di apprendimento – «[...] la posizione eretta è pertanto l'abitudine della volontà di tenersi in piedi.» –, a cominciare dall'imparare a stare in piedi fino all'uso del linguaggio, che, proprio perché *appresi*, non sono dati immediatamente, ma risultano da uno sforzo di volontà, prodotto di un addestramento reiterato nel tempo²⁶.

Se dunque l'uomo non vuole andare in rovina [*untergehen*], deve riconoscere [*anerkennen*] il mondo come qualcosa di indipendente, di sostanzialmente *compiuto*, accettare le condizioni ch'esso pone, e strappare con la lotta alla sua rigidità [*und ihrer Sprödigkeit dasjenige abringen*] ciò ch'egli vuole avere per se stesso. A tale adattamento [*Fügsamkeit*] l'uomo crede di regola di doversi piegare solo per *necessità* [*Not*]. In verità però questa unità con il mondo non dev'essere conosciuta come un rapporto dettato dalla necessità, ma dalla ragione [*sondern als das vernünftige Verhältnis erkannt werden*]. [*Enz.396Z*]

L'unità con il mondo non è solo una necessità naturale, di fronte alla quale il singolo individuo deve arrendersi, se non vuole perire anzitempo, contemporaneamente forzando il mondo per piegarlo ai suoi bisogni (primari) e desideri (complessi); ma è anche un rapporto razionale [*das vernünftige Verhältnis*]: non potremmo altrimenti che pensare questo rapporto razionale nei termini propri del riconoscimento. Detto altrimenti, «L'autocoscienza nasce perciò *intersoggettiva*, con la sua radice fuori di sé: essa ha l'altro presente al suo interno perché è dall'altro che essa è nata. L'intersoggettività non solo ne rappresenta la genesi ma la costituisce internamente. La relazione di riconoscimento è perciò la condizione della nostra soggettività. Senza riconoscimento e senza intersoggettività non si dà soggettività autocosciente [*scil. umana*]: entrambe nascono e cadono insieme.»²⁷

6. Riconoscimenti: l'idiozia dell'Inglese e la cura

Così, ad esempio, un Inglese cadde in una mancanza d'interesse per ogni cosa, prima per la politica, poi per i propri affari e la propria famiglia; se ne stava seduto in silenzio, con lo sguardo rivolto davanti a sé; per anni non disse una parola, e mostrò un inebetimento tale da far dubitare se conosceva o meno la propria moglie ed i propri bambini. Lo si guarì facendogli sedere di fronte un altro, vestito esattamente come lui, il quale lo imitava in ogni suo gesto. Questo causò nel malato un'intensa eccitazione, durante la quale la sua attenzione fu costretta a rivolgersi all'esterno, e quell'uomo che si era sprofondato in se stesso fu durevolmente portato fuori di se stesso. [*Enz.§408Z*]

Certo, abbiamo fatto un salto notevole nel testo enciclopedico. Dalle età della vita, Hegel passa ad esporre il rapporto fra i sessi, fino al «rompicapo» dell'alternarsi sonno/veglia (un cattivo infinito), a cui segue il passaggio all'*Empfindung* – *Tutto è nella sensazione* –, la presenza in carne ed ossa dell'individuo umano: «Il sentire in generale è la sana convivenza dello spirito nella propria corporeità.» [*Enz.§401A*]. È a questo livello che Hegel avanza l'esigenza di istituire una scienza autonoma, la *fisiologia psichica*, che si occupi dei processi di interiorizzazione/esteriorizzazione delle

²⁶ Cfr. Cortella (2023, 41).

²⁷ Ivi, 25.

sensazioni – *Erinnerung* e *Verleiblichung*²⁸ – attraverso i quali, le viscere e gli organi non siano considerati solo come momenti dell'organismo animale, ma anche come strutture formali del sistema della somatizzazione dello spirito, ricevendo da ciò «un'interpretazione completamente diversa.» [*Ibid.*] Da qui, l'ulteriore passaggio alla dimensione del *Fühlen/Gefühl*, che Hegel non contrappone in modo netto all'*Empfindung*, ma descrive piuttosto come *Selbstischkeit*, capacità del *Selbst* di sentire se stesso. L'obiettivo dichiarato, la meta espositiva a cui si mira, è l'*Io liberato*, la soggettività umana pura e semplice, a cui l'anima perviene lottando contro l'immediatezza naturale al fine di dominarla. L'elevazione a questo superiore stadio di formazione della soggettività, si articola in tre gradi: dalla dimensione stupefacente [*Wunderbare*] del sogno-presagio – la parte irrazionale dell'anima collocata nel fegato secondo Platone²⁹ – Hegel passa a trattare il punto di vista della *folia* [*Standpunkt der Verrücktheit*], l'attivarsi dell'anima in modalità ridotta e fissata su una singola e parziale funzione vitale, con rischio di regresso verso stati vegetativi o addirittura inorganici³⁰. Infine, l'ultimo grado, con il quale l'anima diviene padrona [*Meister*] della propria corporeità, abbassandola a docile mezzo con cui distinguersi dal mondo oggettivo e divenire con ciò *coscienza*.

Ma ciò che qui ci interessa è la terapia con la quale viene curata l'*idiotia* [*der Blödsinn*] dell'Inglese, una sorta di psicosi catatonica, a cui si pone rimedio costringendo il malato a riconoscersi in un altro, fisicamente identico a lui; il riconoscimento come terapia d'urto, finalizzata a riacquisire attenzione e capacità di comunicazione verso l'esterno. Il rifiuto e la perdita di legami intersoggettivi – il rifiuto di alienarsi venendo a patti con il mondo – d'altra parte è il tratto decisivo con il quale e per il quale l'*anima bella*, che «rifiuta di fare uscire il proprio interno nell'esserci del discorso», «è sconvolta fino alla pazzia e si consuma in tistiche nostalgie» [*PhG*, II, 192-3]. La responsabilità della soluzione riconoscitiva e dell'avvento dello spirito assoluto, cade tutta sulle spalle dell'autocoscienza agente, dell'uomo d'azione, del *fare*, che acquisisce perciò un decisivo primato rispetto al *conoscere*³¹. Così, anche la terapia imposta all'Inglese non è dialogica e cognitiva, ma è un'azione che predilige il piano fisico e percettivo (animico), il linguaggio del corpo, sulla base del quale restaurare una condizione di continuità fra l'io e l'altro. Certamente, è poi il linguaggio, nella sua funzione performativa, a sancire l'avvenuta riconciliazione e guarigione – le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciare cicatrici –, ma è lo stesso Hegel a sostenere che, sebbene sia «con il *linguaggio* che si ha l'espressione più completa» della figura umana, tuttavia «il *linguaggio* stesso è

²⁸ «Finite spirit stands between nature or its corporeality and the infinite and is characterized by a double movement: by a projection toward the external world (*Ent-äusserung*) and by a concentration within its own depths (*Er-innerung*). In both respects the relation to corporeality remains the basis of spirit's development.» in Nuzzo (2014, 7).

²⁹ *Cfr. Enz. §406A; WdL* II, 886. Si veda in particolare, De Laurentiis (2021, 152) «Once again, it is Hegel's view that ancient philosophers had a superior grasp of the prerational nature and workings of the soul. A footnote to the just-quoted Remark calls attention to Plato's *Timaeus* as establishing, in a theoretical framework that includes both physiological and psychological considerations, the paradoxical intelligibility of madness. According to Hegel's reading, one finds in Plato's treatment of the condition of enthousiasmos as enabling divinatory capacities a more sophisticated approach to the existence of foresight and clairvoyance than that offered by modern conjectures on the alleged insights of shamans, prophets, and somnambulists— some of whose visions Hegel does not hesitate to brand as *Schwärmerei*, or “ramblings” (*Enc §406 Anm*). Indeed, in the *Timaeus* we are reminded of the necessity to open up diviners' “dark sayings and visions” to the light of reflection. This can be delivered by the seer himself, but only “after recovery of his wits.” Alternately (and arguably in a more reliable way), enlightenment can be attained by these visions' exegesis delivered by nonprophets, that is, the wise. Moreover, and in contrast to some modern philosophers, Plato is entirely cognizant of the corporeal, organic rootedness of “phantoms and visions” (*Timaeus* 71a). The liver having been created by a divinity, it is now the “seat of divination,” that is, the organic foundation of oracular faculties (*Timaeus* 71b– e). Just like Hegel, Plato does not dismiss the intelligible nature and cognitive value of visionary insight, but he ranks it lower than the insight afforded by reason: “God has given the art of divination not to the wisdom, but to the madness of man... When one receives the inspired word, either his intelligence is enthralled in sleep, or he is demented by some distemper or possession” (*Timaeus* 71e). It is not to the wisdom, but to the madness of man that Hegel dedicates the next major section of the *Anthropology*.»

³⁰ Per una lettura che metta in risalto la dialettica interna alla dimensione dell'inconscio – nell'accezione ambivalente di processi psichici in generale e di processi fuori del controllo coscienziale –, dalla quale far derivare la possibilità, sempre aperta, di un ritorno indietro dello spirito, *cfr.* Severino (1983).

³¹ *Cfr.* Valentini (2006); Chierighin (2006).

esposto al destino di servire altrettanto bene a dissimulare i pensieri dell'uomo quanto a rivelarli.» [Enz. §411Z]. La guarigione, come d'altronde la stessa alienazione mentale, è un fatto che coinvolge l'intero, anima e corpo presi assieme, il piano verticale e intrasoggettivo dell'individuo e il piano orizzontale intersoggettivo, l'uno intrecciato indissolubilmente con l'altro, secondo quella *Doppelsinnigkeit*, che ritroviamo esposta in tutto il percorso fenomenologico dell'autocoscienza, dalla *Begierde* fino a *der Kampf um Anerkennung* e oltre, cioè nel *lavoro/godimento* rispettivamente del servo e del padrone; un *doppio senso* che trova la sua compiuta formulazione trascendentale nell'*Io che è Noi e Noi che è Io*, cioè nel *Geist*, effettivamente realizzato sul piano storico culturale dal «male e il suo perdono».

Va sottolineato che anche qui, nel cuore della trattazione antropologica – che potremmo considerare un prolungamento *ex ante* della *Fenomenologia* in quanto genesi dell'autocoscienza – è presente significativamente il riferimento al *lavoro del corpo*, una vera e propria ergoterapia, che ricorda il lavoro come *terapia* di liberazione dalla condizione servile: «Questa fluidificazione della rappresentazione fissa [*scil.* pazzia o delirio] è ottenuta in particolare costringendo gli alienati [*die Irren*] a darsi da fare con lo spirito e soprattutto con il corpo [*vornehmlich körperlich*]; mediante il *lavoro* [*Arbeit*], essi vengono strappati alla loro soggettività malata e spinti verso la realtà effettiva [*Wirklichen*]» [Enz. §408Z]. Sebbene per Hegel il lavoro (come *poiesis*) non sia la vera e compiuta liberazione³², è tuttavia la struttura socio-economica del mondo della ricchezza smithiana – il sistema dei bisogni e la divisione del lavoro – che contraddistingue la società moderna, cioè quella *realtà effettiva* nella quale sono calati anche gli alienati, come nel proprio mondo.

7. Riconoscimenti: il corpo come strumento

L'abitudine è stata a ragione detta una seconda natura: *natura*, perché è un immediato essere dell'anima; seconda, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un dar forma alla corporeità [...]. [Enz. §410A]³³

³² Su questo si veda la trattazione della *società civile*, soprattutto in *Rph* §187 A, dove, quello che conta per il singolo è il divenire esser per-sé [*Fürsichsein*] (soggetto autocosciente) attraverso il lavoro: il che vuol dire, semplicemente, che l'eticità della società civile riposa sul lavoro (vivere ciascuno del proprio lavoro) e, più in generale, sul duro lavoro [*harte Arbeit*] della liberazione di sé in quanto spirito (cioè soggetto libero, riconosciuto). Tuttavia, nel mondo moderno, strutturato secondo l'intelletto economico (l'*utile* della *Fenomenologia*), non assistiamo a una liberazione [*Befreiung*] completa della soggettività (nonostante il lavoro e nonostante che il lavoro sia fonte di liberazione). Il che comporta contraddizioni etiche, aporie logiche, scacchi ontologici proprio per quel soggetto (il *Geist*) che nell'età moderna vive (o dovrebbe vivere) come “a casa propria e presso di sé”. Cfr. Fabiani (2011, 109 e ss.)

³³ Per una trattazione complessiva dell'*abitudine* nella storia della filosofia vd. Piazza (2018); su Hegel, vd. anche Finocchiaro (2020); ma non si può prescindere da Ferrarin (2001, 278 e ss.) È decisivo l'aver sottolineato l'analogia strutturale che accomuna *anima* e *mano*, sia in Aristotele che in Hegel, la loro *plasticità*, cioè l'aspecificità funzionale di entrambe come specifica risorsa dell'umano e contemporaneamente la distanza tra i due filosofi in merito al rapporto che intercorre fra l'umano e il naturale come tale: «That this is far from trivial is shown by Aristotle's explicit comparison of the hand and the soul. The soul is somehow all things (*Hê psuchê ta onta pôs esti panta*, *De an.* III 8, 431b 21): it can become them all by knowing them in actuality. “It is not the stone that is in the soul, but its form; so that the soul is like a hand. As the hand is the instrument of all instruments, so is the intellect the form of forms” (*De an.* III 8, 431b 29–432a 2). What is common to hand and soul-intellect is their plasticity: human beings' very lack of specialization is not a plight but their strength, for it opens up a broad range of possibilities – to use and to know anything in principle. Unlike the intellect, the hand has a form of its own; but it still can adapt to several different tangible objects. It can use and fabricate tools which have a separate existence from us. One of the defining characteristics of touch is that it requires externality. The hand is the most practical mediation between the soul and such externality, just as the skin is the medium between inner and outer. [...] As is the case throughout the Anthropology, the main difference between Hegel and Aristotle is that Hegel emphasizes man's pre-intentional and later explicit will, even in the lowest forms of his natural life. For Aristotle, instead, man's divinity is part of the cosmos, not symptomatic of a break with it. The inferior is in service of the superior; it is not thoroughly shaped by it.» [Ferrarin (2001, 306 e ss.)] Sulla *plasticità* in Hegel, cfr. almeno Malabou (1996).

A un certo punto, l'*anima* del sentimento rompe [*bricht*] con la sua corporeità – è un salto, come lo è la nascita del feto – nel senso che passa da una condizione di totale immersione e indistinzione con la sfera particolare del *Gefühl*, a una presa di distanza, per farsi valere come universalità, dapprima astratta (dominio dell'anima sul corpo) e poi concreta (compenetrazione anima e corpo) [Enz.§409]³⁴. Rompere e poi ricucire: questo è l'obiettivo finale, che si rinnova costantemente, vista la proteiformità e instabilità dell'animo umano. Come per la vicenda del riconoscimento finale del VI capitolo della *Fenomenologia*, così anche qui, l'onere della conciliazione è tutta a carico dell'azione, della prassi, del *fare* più che dell'*essere-conoscere*. Un fare che ha come obiettivo l'*avere*, il possesso e il controllo intenzionale di processi psico-fisici che attengono: alla resistenza di fronte alle avversità ambientali, fisiche e morali; all'indifferenza verso e al differimento dell'appagamento immediato dei desideri/impulsi; infine e soprattutto, all'acquisizione di abilità, che tramutino il corpo in vero e proprio strumento. Uno strumento in grado di produrre a sua volta strumenti, grazie all'uso libero della mano, un'acquisizione di secondo grado, ottenuta grazie al conseguimento intenzionale della posizione eretta. Ma quale definizione Hegel propone per abitudine? Quale la sua genesi esatta? Si passa cioè dall'anima del sentimento, lasciandosela definitivamente alle spalle, all'anima dell'abitudine? Come se quest'ultima fosse un altro tipo di anima? Le cose sono molto più complicate di quanto ci si possa immaginare.

Nelle considerazioni scientifiche dell'anima e dello spirito si suole sorvolare sull'abitudine, o perché la si considera qualcosa di spregevole, o piuttosto, anche, perché rientra tra le determinazioni più difficili. [Enz.§410A]

L'abitudine è propriamente quel processo di attivazione dell'animo che rende [*macht*] l'essere umano effettivamente tale, in grado cioè di dominare e sintetizzare riportandole a sé, le infinite e particolari sollecitazioni interne ed esterne, da cui è naturalmente investito; di dominarle con la forza di volontà, con l'esercizio, la ripetizione, con la fatica dell'apprendimento, con la *tecnica* [*technisch gebildet*], facendo del proprio corpo uno strumento al servizio della propria liberazione [Enz.§410A e Z]. Potremmo dire così: l'essere umano è tale nella misura in cui, a un certo punto, si rende conto di non coincidere totalmente con la propria naturale corporeità – Io non sono il mio corpo – e tuttavia, al contempo, opponendosi a questa, si rende altresì conto di poterla plasmare, produrre e ri-costruire – Io sono il mio corpo – secondo schemi, logiche e paradigmi non presenti in natura, ma culturali o secondo-naturali. L'abitudine intesa pertanto come duplice processo di esternalizzazione del mio corpo (la mano come strumento aspecifico/indeterminato) e reinternalizzazione di quelle specifiche funzioni acquisite in corso d'opera. La liberazione che si realizza tramite abitudine, rimane pur sempre astratta e formale, perché l'essere umano è e resta un essere di natura, un'anima della sensazione e del sentimento; ma soprattutto perché, proprio la strumentalizzazione/esternalizzazione del corporeo, il rendere meccanico il mio fare, se da una parte garantisce all'anima di non perdere la propria integrità e coincidenza con sé – affogata com'è nella infinita particolarità delle sensazioni e dei sentimenti –, dall'altra la rende *schia* di quegli automatismi che lei stessa ha posto in essere: «[...] nell'*abitudine* la nostra coscienza è al tempo stesso *presente* nella Cosa, *interessata* ad essa e tuttavia, per converso, *assente* da essa, [...] dando quindi loro [alle manifestazioni esteriori dell'abitudine] la figura di qualcosa di *meccanico*, d'un mero *effetto naturale*.» [Enz.§410Z] D'altronde, per quanto possa sembrare paradossale, abituarsi e adattarsi alla vita è lo stesso che abituarsi e prepararsi alla morte. L'anima *effettivamente reale*, l'ultima parte dell'*Antropologia* – con le sue determinazioni patognomiche (passeggere) e fisiognomiche (permanenti) [Enz.§411Z] – che ha ridotto a mero *segno* il proprio corpo, perde con ciò il suo significato di *anima*, pervenendo così,

³⁴ Strumentalizzare il proprio corpo avvia il processo di soggettivazione umana: «What is at stake here is no longer, as in Jena, the power to reduce reality into images, the *Einbildungskraft*, but rather the need to express a form of knowledge that finds first and foremost in the body its instruments of expression. Corporeity therefore assumes a central function in the process of subjectification, a role it did not have before.» Achella (2022, 26).

dice Hegel, a *coscienza* [Enz.§412]. Siamo ormai oltre la nozione platonico-aristotelica di anima, utilizzata da Hegel fino in fondo, in modo radicale, fino all'estenuazione.

Riguardando il cammino espositivo percorso, ovvero ripercorrendolo all'inverso, ci rendiamo conto che vi erano già tutti i presupposti affinché l'essere umano fosse messo nelle condizioni di intraprendere processi di apprendimento – γνῶθι σεαυτόν – intersoggettivi e intrasoggettivi, sulla base dei quali ridefinirlo nei termini di spirito, *Io che è Noi e Noi che è Io*.

8. Riconoscimenti: *Anerkennung, der Kampf um Anerkennung, Anerkanntsein*

Proviamo a tirare le somme del nostro tentativo di lettura del testo enciclopedico, l'*Antropologia*, alla luce di un paradigma pratico e teorico, etico ed epistemico al tempo stesso, quale quello del riconoscimento, che è evidentemente pervasivo, non solo nella *Fenomenologia* del 1807, ma in tutta la sistematica hegeliana³⁵.

Nel percorso tracciato fin qui, l'*Anerkennung* si presenta innanzitutto come struttura e principio trascendentale, principio di spiegazione e principio regolativo al tempo stesso, sulla cui base configurare la soggettività umana, la sua genesi e soprattutto il rischio del suo declino; ma anche come lotta a morte, conflitto radicale, *der Kampf*, che inevitabilmente e senza garanzie di soluzione sorge fra individui umani, calati in una dimensione naturale e predatoria – dalla quale non è possibile uscire, come non è possibile disincarnarsi – e che tuttavia trova una soluzione sul piano storico culturale in età premoderna, con l'instaurarsi di rapporti sociali di dominio e sfruttamento, basati su rapporti di dipendenza personale; sia, infine, come riconoscimento operante, *Anerkanntsein*, che avviene sul terreno dell'età moderna, nella società dell'Illuminismo, dell'economia politica classica e della coscienza morale kantiana, dove ciascuno è padrone e servo dell'altro, e dove in teoria non ci sarebbe più bisogno di lottare. Fondamentale è il ruolo giocato dall'attività lavorativa da una parte e dall'attività linguistica dall'altra, come tecniche di mediazione pratica, materiale, che permettono il realizzarsi di contesti intersoggettivi (compiuti o meno che siano), la cui trama – mai scontata e disposta su diversi livelli di complessità – costituisce quella seconda natura, l'eticità dello spirito, che secondo Hegel caratterizza la forma principale di vita dell'essere umano.

Resta paradigmatica – perché apre al/il *sapere assoluto*³⁶ – la conclusione del VI capitolo della *Fenomenologia*: «Nel riconoscimento “orizzontale” fra le due autocoscienze, il quale delinea la situazione di un confronto fra individui liberi e uguali si attua, simultaneamente, il riconoscimento “verticale” dello spirito che trova se stesso. Avviene così il compimento finale dell'intera *Fenomenologia*, il punto in cui esperienza della coscienza e manifestazione dello spirito vengono a coincidere. Questa versione del riconoscimento, per il suo spessore storico, per il suo confrontarsi col problema epocale della libertà di tutti e di ciascuno, con il rischio che il conflitto fra individualità separate sprigioni tutta la sua forza distruttiva, mostra chiaramente di essere molto di più dell'affermazione del principio etico di un'uguaglianza intersoggettiva.»³⁷

Potremmo avanzare l'ipotesi che, *l'esser presso di sé nel proprio esser altro come tale*, abbia la sua archeologia proprio nell'*anima* e nella sua essenziale indeterminatezza; una figura fenomenologica *ex ante*, condizione minima di possibilità a che l'uomo – questo essere naturale in mezzo ad altri esseri naturali – divenga un *Sé* strutturato e determinato da dinamiche riconoscitive, verticali e orizzontali al tempo stesso, fin dal suo primissimo vagito. Senza però che si abbia mai e

³⁵ «[...] ciò che rende estremamente proficuo l'approfondimento della questione dell'*Anerkennung* e la rende meritevole di essere posta al centro dell'interpretazione della *Fenomenologia* consiste nel suo offrire il modello stesso della forma di sapere che Hegel persegue, illuminando una filosofia che ricerca un incontro non appropriativo con i suoi contenuti, che nel negarli-innalzarli al conoscere, si propone di salvaguardare la loro specificità e di lasciarli manifestare.» Vinci (2021, 14).

³⁶ *Ivi*, 15.

³⁷ *Ivi*, 14.

poi mai alcuna garanzia di successo, ovvero che si conservi, come se fosse una rendita di posizione, la stabilità, il *telos*, il senso, di volta in volta faticosamente raggiunto.

È per questo che riteniamo estremamente illuminante – perché ci prospetta una archeologia della *Fenomenologia* – il seguente testo di F. Valentini:

La prima esperienza della coscienza che incontriamo è l'esperienza sensibile. Ma bisogna precisare che non si tratta dell'esperienza più elementare che il soggetto fa: vi sono, prima di essa, esperienze anteriori fatte in uno stato di semicoscienza, esperienze di un sentire che non distingue il senziente dal sentito o non lo distingue lucidamente. Si tratta del mondo della vita [...]. Qui l'uomo è appunto un vivente, a immediato contatto con le cose, in intima inerenza alle cose. Nella *Enciclopedia* queste esperienze saranno illustrate nell'*Antropologia* [...]. Le ricordate esperienze proprie del mondo della vita segnano appunto questi risvegli (la metafora è hegeliana), cioè questo diventar due dell'esperienza [...]. In questo senso [...] la coscienza sensibile dell'*Enciclopedia* nasce [...] dalle esperienze descritte nell'*Antropologia* [...]³⁸

BIBLIOGRAFIA

OPERE COMPLETE di Hegel

W = G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Red. E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-71. Consultate in edizione elettronica: Hegel-Werke auf CD-ROM *Vollständige Werksausgabe von Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, ISBN 978-3-933689-05-4 [Il testo è citato indicando il volume e poi la pagina].

OPERE SINGOLE di Hegel

Ästh = *Vorlesungen über die Ästhetik*, W 13-15; tr. it., N. Merker, 2 voll., Einaudi, Torino 1997. [citazione dalla tr. it.]

Enz = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), W 8-10; tr. it., V. Verra, *La scienza della logica*, UTET, Torino 2010, vol. I; *La filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, vol. II; tr. it., A. Bosi, *La filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000, vol. III [Il testo è citato indicando il numero del paragrafo § seguito da A per *Anmerkung* e Z per *Zusatz*].

G/J = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1-4, hrsg. Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner 1986-1996; tr. it., R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009 [citazione dalla tr. it.]

PhG = *Phänomenologie des Geistes*, W 3; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008 [citazione dalla tr.it.]

Rph = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, W 7; tr. it., G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1991 [Il testo è citato indicando il numero del paragrafo § seguito da A per *Anmerkung* e Z per *Zusatz*].

³⁸ Valentini (2011, 35). Lo stesso Valentini istituisce una stretta corrispondenza interna alla sistematica hegeliana fra il mondo della vita della *Fenomenologia*, l'*Antropologia* enciclopedica e le prime categorie della *Scienza della logica*. Quanto tutto questo possa aprire a una lettura non scontata dei testi hegeliani, ci ripromettiamo di indagarlo altrove.

VG = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in W 18-20.

WdL = *Wissenschaft der Logik*, W 5-6; tr. it., A. Moni, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2011 [citazione dalla tr. it.]

OPERE DI ALTRI AUTORI

- Achella S. (2020), *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna: il Mulino.
- *et aliae* (a cura di) (2022), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- *The Dark Side of Thought. The Body, the Unconscious and Madness in Hegel's Philosophy* in Achella 2022: 23-36.
- Biscuso M. (1997), *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Milano: Guerini e associati.
- (2021), «*L'ultima Thule*». *Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, Napoli: IISF Press.
- Bonito Oliva R. (1995), *La magia dello spirito e il «Gioco del concetto»*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
- Chiereghin F. (1989), *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, in «*Verifiche*» XVIII (3): 239-281.
- (1994), *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci.
- (1995), *L'Antropologia come scienza filosofica*, in Illetterati L. *et alii* (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Trento: «*Quaderni di Verifiche*», 6: 429-454.
- (2006), *La funzione dell'inconscio ne "Lo spirito vero" della "Fenomenologia dello spirito" e le dinamiche dell'inconscio nel "simbolismo inconscio" delle "Lezioni sull'estetica" di Hegel*, in «*Verifiche. Rivista Trimestrale di Scienze Umane*», 35 (3): 133-198.
- Cortella L. (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- Corti L. (2016), *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Bologna: Pendragon.
- Croce B. (2005), *Intorno al magismo come età storica* in Id., *Filosofia e storiografia* (1° ed. 1948), Napoli: Bibliopolis: 185-199.
- De Laurentiis A. (2021), *Hegel's Anthropology Life, Psyche, and Second Nature*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- De Martino E. (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «*Aut Aut*», XXXI: 17-38.
- (2017), *Il mondo magico* (1° ed. 1948), Torino: Bollati Boringhieri.
- Fabiani C.M. (2006), *Il riconoscimento in Hegel*, in *Dialettica&Filosofia* on line:
<http://dialetticaefilosofia.it/scheda-didattica-percorsi.asp?id=14> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- (2007), *L'ineffabile, l'anima e l'origine*, *Dialegesthai* on line:
<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/carla-maria-fabiani-01> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- (2011), *Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di Hegel*, Lecce: Pensamultimedia.
- Feola G. (2016), *Ordine, intelligenza e intelligibilità del cosmo nel De anima di Aristotele (III 4-5)*, in: «*Methodos*», 16 /2016, *La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme*, edizione digitale <https://journals.openedition.org/methodos/4294> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- Ferrarin A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Finelli R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2007), *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «*postfilosofie*», n. 4, on line:
<https://doi.org/10.15162/1827-5133/920> [ultima visualizzazione 15/07/2023]

- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- Finocchiaro V. (2020), *Il concetto di abitudine in Hegel fra natura e storia*, in «Paradigmi» Fascicolo 1, gennaio-aprile: 67-84.
- Fronterotta F. (2006), *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psicofisiologia nel Timeo platonico*, in «Études platoniciennes 2|2006 Le Timée de Platon» in ed. digitale URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1068> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- Honneth A. (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli.
- Iannelli F., Olivier A.P. (2022), *En traduisant Hegel. Traducendo Hegel Aesthetic theory and/in Translation practice* in: «Studi di estetica», anno L, IV serie, 1/2022: 157-197.
- Illetterati L. (1995), *Natura e ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento: Verifiche.
- (2016), *Nature, Subjectivity and Freedom: Moving from Hegel's Philosophy of Nature*, in Testa I., Ruggiu L. (a cura di) (2016): 183-201.
- (2020), *Nature and Technology: Towards an Antinaturalistic Naturalism*, in «Pólemos» *Filosofie della tecnica, teorie, mezzi, prassi*, a cura di M. Capasso e D. Cecchi, Numero 2, dicembre: 15-33.
- Landucci S. (1976), *Hegel: la coscienza e la storia*, Firenze: La Nuova Italia.
- Losurdo D. (2010), *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, in «Critica marxista», 5: 40-49.
- Malabou C. (1996), *L'avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris: Vrin.
- Mancina C. et alii (a cura di) (2009), *Riconoscimento e comunità. A partire da Hegel*, «Archivio di Filosofia», 77, 2-3/2009.
- Masciat J., Tortorella S. (a cura di) (2019), *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento*, Pisa: ETS.
- Maurer C. (2021), *La razionalità del sentire*, Trento: Verifiche.
- Marx K. (1974), *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma: Editori Riuniti.
- Nuzzo A. (2014), *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation. The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in Stern D.S. (2014), 1-17.
- Piazza M. (2018), *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna: il Mulino.
- Schelling F.W.J. von (2022), *Sullo spirito della filosofia platonica*, a cura di L. Follesa, Milano-Udine: Mimesis.
- Severino G. (1983), *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova: il melangolo.
- Stern D.S. (a cura di) (2014), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY): SUNY Press
- Testa I. (2008), *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in *Il problema 'mente-corpo'. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, a cura di M. Giannasi e F. Guadalupe Masi, Milano-Udine: Mimesis: 139-158.
- (2010), *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano: Mimesis.
- Testa I., Ruggiu L. (a cura di) (2016), *"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel*, Leiden-Boston: Brill.
- Valentini F. (2001), *Soluzioni hegeliane*, Milano: Guerini e Associati.
- (2006), *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, Capitolo quinto, A, B*, in: «Pólemos» I. 1. (2006): 9-25, on line: <https://www.rivistapolemos.it/50/?lang=it> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- (2011), *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Napoli: La scuola di Pitagora Editrice.
- Vinci P. (1999), *"Coscienza infelice" e "anima bella". Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
- (2021), *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Napoli: IISF Press.

Capitalismo, classe, riconoscimento. Una retrospettiva da Adorno a Habermas

Elena Fabrizio*

Abstract: This essay asks whether a critical theory of capitalism and democracy can deprive itself of the theoretical and practical conceptual assumption of class struggle, and to what extent –in light of the crisis of that social pact – Adorno's reflections might be more contemporary than those of the theorist of communicative action. Adorno's philosophically less systematic and more dialectical approach to such questions, albeit of a negative dialectic, might prove more adherent to grasping the objective conditions of the crisis than the well-known Habermasian philosophy and sociology of intersubjectivity. The latter, if he has the merit of having opposed Adornian negativism with theoretical rigor, has, however, ended up confining reason and communicative action in a conceptual and normative space, abstracted from the concrete material and class conflicts that cyclically traverse the historical dynamic.

Keywords: Losurdo, Class Struggle, Democracy, Welfare, Crisis.

*Muore bene chi ha ben vissuto
A Domenico Losurdo*

Nelle riflessioni che seguono assumo come focus orientativo del discorso *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica* di Domenico Losurdo, testo del 2013 che segna un passaggio importante nella sua ricostruzione critica del materialismo storico e della definizione della lotta di classe come teoria generale del conflitto sociale. In particolare, mentre proponeva il superamento della lettura binaria e semplicemente economicista della teoria della lotta di classe, Losurdo rivendicava contro una serie di studiosi, più o meno marxisti, il ruolo propulsivo che essa ha svolto nel processo di emancipazione e costruzione di unità del genere umano, nonché l'oggettiva capacità che quest'idea filosofica ha ancora di decifrare le contraddizioni storico-politiche della contemporaneità. Senza potermi addentrare nella complessità della proposta losurdiana¹, vorrei concentrarmi sull'incipit polemico di quella ricerca, laddove Losurdo attaccava la doppia vulgata che mentre riduceva la lotta di classe al solo conflitto tra borghesia capitalista e proletariato considerava questo stesso conflitto risolto, pacificato, se non addirittura esaurito grazie alla realizzazione dello Stato sociale, alla diffusione dell'istruzione e dello sviluppo della scienza-tecnologia che si erano avviati a partire dal secondo dopoguerra. Criticando innanzi tutto la posizione espressa da Dahrendorf, tutta tesa a dimostrare come il livello di istruzione degli individui avesse sostituito quello della proprietà nella definizione della posizione sociale e stesse sempre più contribuendo al livellamento delle disuguaglianze sociali, Losurdo ne lamentava l'infondatezza con riferimenti coevi e puntuali ai processi migratori della metà del XIX secolo, alla limitazione della libertà sindacale, nonché alla miseria e alla denutrizione che colpivano milioni di bambini americani, alle pratiche razziste. Con un salto di vent'anni, e cioè nel corso degli anni '80, mentre Dahrendorf si vedeva costretto ad abbandonare le sue affrettate convinzioni alla luce della crescita della povertà negli Stati Uniti², Habermas, notava Losurdo, si richiamava alla pacificazione di classe ad opera dello Stato sociale per liquidare definitivamente la teoria marxiana della lotta di classe. Ebbene, concludeva Losurdo:

* Docente di Filosofia e Storia; elenamariafabrizio@gmail.com

¹ Fabrizio (2015).

² Dahrendorf (1993, 119 ss.).

La tesi di Habermas si caratterizza soprattutto per l'assenza di una domanda che pure avrebbe dovuto essere ovvia: l'avvento del Welfare State è stato lo sbocco inevitabile di una tendenza intrinseca al capitalismo o è stato invece il risultato di una mobilitazione politica e sociale delle classi subalterne, in ultima analisi di una lotta di classe? Se il filosofo tedesco si fosse fatto questa domanda, forse avrebbe evitato di dare per scontata la permanenza dello Stato sociale, la cui precarietà e il cui progressivo smantellamento sono ancora sotto gli occhi di tutti³.

A questa domanda provocatoria, Losurdo rispondeva nel suo denso lavoro con una teoria dei conflitti sociali in cui la lotta di classe rappresenta il *genus*, ovvero la categoria generale del conflitto sociale che proviene dai rapporti capitalistici di produzione e dalla conseguente divisione del lavoro, nel senso esplicitato dal *Manifesto* secondo il quale tutte le lotte della storia sono lotte tra classi sociali. Ma questo *genus* più che limitarsi ad una sola specie di conflitto, ha assunto teoricamente e storicamente una pluralità di forme di lotta di classe, ovvero *species* sempre diverse, dalle lotte del proletariato nelle metropoli, a quelle anticoloniali e contro la schiavitù domestica, e di conseguenza si è sempre iscritto in una serie di contraddizioni che hanno coinvolto a seconda delle condizioni oggettive di volta in volta diverse, più classi e attori sociali, non solo gli operai e le classi subalterne, ma anche la borghesia, la nobiltà, le donne di tutte le classi sociali, i neri⁴.

Contro la riduzione della lotta di classe al paradigma economicistico, Losurdo ha poi rimarcato la tendenza universalistica delle lotte di classe, anche quella del movimento operaio che si afferma come «una lotta per la libertà», per rendere concreta la libertà negativa, per una democrazia compiuta. L'universalismo iscritto nella tendenza a trascendere gli interessi dei protagonisti, assume concretezza tanto con la liberazione dallo sfruttamento del lavoro e l'eliminazione della povertà interessando tutto l'ordine sociale, quanto con la fine delle guerre coloniali che, liberando i popoli oppressi, ha liberato anche i colonialisti oppressori dalla condizione di assedio esterno e interno. Insomma, lungi dal ridursi al conflitto tra borghesia e proletariato, e al solo paradigma economicistico e redistributivo, secondo la vulgata diffusa dalla tradizione liberale anche nel '900, la lotta di classe si iscrive nell'oggettiva complessità storica di costruzione delle concrete attese di emancipazione e di riconoscimento della piena dignità e umanità di coloro che ne rappresentano di volta in volta la negazione (operai, popoli colonizzati, schiavi, donne, neri, subalterni). La riduzione della lotta di classe al solo paradigma economicistico e al conflitto capitale-lavoro avrebbe poi condizionato anche la storia del marxismo occidentale e la sua cosciente delimitazione da quello che a Oriente si andava definendo, in senso anticolonialista e pacifista. Ebbene, secondo Losurdo questo patrimonio storico sarebbe stato del tutto trascurato dai filosofi che a più riprese hanno liquidato la teoria della lotta di classe dimostrando così di non averla compresa a fondo.

Alla luce della crisi di lungo periodo che le democrazie occidentali stanno attraversando, se vogliamo intendere lo smantellamento del Welfare, l'attacco al lavoro, l'oggettiva crescita della povertà e delle diseguaglianze come sintomi di regressione, dobbiamo riprendere la domanda di Losurdo e capire come sia stato possibile che proprio negli anni in cui questo processo regressivo cominciava a prendere forma, e pur consapevole dello «sgretolarsi del compromesso socio-statale», Habermas abbia potuto formulare una teorizzazione che consegnava ad altri movimenti e altri attori, certo non meno rilevanti, i potenziali di critica e di spinta del progetto moderno di emancipazione e quindi del conflitto sociale. Una teorizzazione, per dirla in termini losurdiani, che si è preclusa la possibilità di decifrare nelle nuove *species* forme storicamente diverse dello stesso *genus*.

Prima occorre però fare ancora un passo indietro.

In una nota intervista del 1981, di poco precedente alla pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo*, invitato a illustrare i contenuti del nuovo libro, Habermas annoverava tra le carenze della Teoria critica di Horkheimer e Adorno successiva agli anni Trenta, quella di non aver «mai preso sul serio la democrazia borghese»⁵. In questo senso essi, abbandonata la fiducia che il potenziale

³ Losurdo (2013, 5).

⁴ Losurdo (2013, 15 ss., 53 ss.).

⁵ Habermas (1983, 5).

di ragione universalista incorporato nella società borghese potesse essere realizzato storicamente, se non proprio dal proletariato nella forma di Lukàcs, quanto meno da gruppi politici muoventesi nell'orizzonte del movimento operaio, avrebbero fatto un passo indietro rispetto allo stesso Marx, per il quale la società socialista avrebbe dovuto incorporare le idee più avanzate delle istituzioni dello stato borghese e portarle, potremmo aggiungere, al livello storico della concretezza e compiutezza⁶.

Sebbene sia difficile contestare questa lettura, non si può trascurare che a partire da qui Habermas nel decostruire la critica del dominio, sia gradualmente precipitato in un'inversa carenza altrettanto palese, quella di aver preso troppo sul serio la democrazia borghese, nonché la sua espressione economica cosiddetta del "capitalismo democratico", ovvero di averla ipostatizzata come forza capace di partorire *motu proprio*, – e facendo a meno di un'analisi delle dinamiche classiste, quanto meno nei termini di una teoria euristica delle contraddizioni sociali –, i potenziali progressivi necessari per direzionarla verso una democrazia compiuta. Di conseguenza, se è vero che il concetto di dominio in Adorno risulta tanto più astratto quanto più venga ricondotto alla tendenza dialettica del logos occidentale, e in quest'ottica assuma il ruolo di causa dei rapporti capitalistici di produzione piuttosto che di loro effetto, il terreno dialettico sul quale Adorno lo conduce, quando per esempio si confronta con le analisi del capitalismo e dell'antagonismo di classe nella società industriale, consente a quel rovesciamento nei rapporti di causa ed effetto di non dirsi mai definitivo, lasciando aperte possibilità filosofico-politiche che ad Habermas rimarranno forse precluse.

Al contrario, se è notoriamente vero che Habermas ha raccolto l'esigenza che secondo lui Adorno avrebbe comunque posto di «tornare indietro alla Dialettica dell'illuminismo»⁷, elaborandola secondo un codice concettualmente diverso, attraverso cioè una filosofia e una sociologia dell'intersoggettività capaci di opporsi al negativismo adorniano, non si può trascurare che l'ansia di sottrarre il rapporto tra soggetti al rapporto soggetto-oggetto e quindi al principio di autoconservazione materiale della specie, per creare spazio concettuale, normativo e storico alla ragione intersoggettiva e comunicativa, abbia finito per sancire un primato sovrastrutturale del mondo della vita astratto dai concreti conflitti materiali e da riferimenti classisti.

Volendoci limitare alla lotta di classe e alla critica del capitalismo, le riflessioni di Adorno possono risultare addirittura più contemporanee di quelle di Habermas, proprio in virtù di un approccio filosoficamente non sistematico, dialettico, sia pure di una dialettica negativa, ma soprattutto concettualmente aperto, che tende gradualmente a rarefarsi nel teorico dell'agire comunicativo.

1. Intersoggettività e organizzazione

Se «ogni termine filosofico è la cicatrice indurita di un problema irrisolto»⁸, come scrive Adorno in una delle sue più incisive espressioni aforistiche, non dovrebbe apparire forzato derubricare allo stesso modo la intricata concettualità con la quale egli cerca di venire a capo del rapporto tra individualità, intersoggettività, socialità politica.

Per capire cosa questo significhi, basti considerare come nel pensare adorniano la filosofia si caratterizzi per essere «ascesa del pensiero al di sopra dell'immediatezza» che nasce dall'insoddisfazione per il fenomeno, per il mondo quale ci è immediatamente dato»⁹; per essere di conseguenza «sforzo del concetto di guarire le ferite che il concetto necessariamente produce», sforzo che deve produrre argomentazione fatta di «stringenza e apertura non stringente», nel senso che l'argomentazione sarà tanto più precisa, onesta, rigorosa, quanto sarà in grado di lasciare aperta la possibilità che si vada al di là di essa (come nel caso della prova ontologica di Kant, che Adorno discute)¹⁰.

⁶ Salvo poi far retroagire questo pregiudizio antitorghese anche su Marx, *cfr.* Habermas (1990, 188).

⁷ «perché non si può vivere da scienziato con le aporie di una filosofia che nega se stessa» (Habermas 1990, 226).

⁸ Adorno (2007, 213).

⁹ *Ivi*, 190.

¹⁰ *Ivi*, 50-51.

È un'indicazione metodologica essenziale, perché Adorno sembra qui voler intendere che vi è un'eccedenza concreta nel fenomeno pensato concettualmente che impone alcuni veti, innanzi tutto quello di ipostatizzare il concettualmente pensato. Questo veto vale per esempio per il concetto di individuo - che è l'inganno con il quale «un'immagine statica dell'uomo viene strappata alla dinamica storica» (vedi l'analisi dell'essere heideggeriana), ma anche per i concetti di intersoggettività – a cui la formazione dell'individuo è hegelianamente legata – e di classe, come vedremo¹¹.

È assai noto come nei francofortesi il nesso dialettico tra individuazione e socializzazione sia costantemente tematizzato in termini hegeliani, e problematizzato al di là di essi e non solo. L'individuo sorge quando «pone se medesimo ed eleva il suo essere-per-sé, la sua unicità, a propria vera determinazione»; quando «si fa sostanza a sé medesimo» istaurando «come norma la propria autoconservazione e il proprio sviluppo»¹². Si tratta di un'autocoscienza sociale nel senso hegeliano, in quello della *Fenomenologia* per cui la verità della certezza di se stessa si raggiunge attraverso l'appagamento in un'altra autocoscienza (riconoscimento), e in quello della dialettica universale-particolare per cui «la vera autonomia consiste solo nell'unità e compenetrazione dell'individualità con l'universalità, poiché l'universale solo attraverso il singolo acquista concreta realtà, e altrettanto il soggetto singolo e particolare solo nell'universale trova la base incrollabile e il contenuto autentico della sua realtà»¹³.

Adorno poi ci ricorda che l'io giunge a se stesso nella relazione con un'altra autocoscienza anche attraverso il lavoro e il sistema dei bisogni, sia ancora nel senso hegeliano della *Filosofia del diritto* che in quello marxiano del *Capitale*. Ma proprio perché l'intersoggettività, la socialità e politicità, potremmo dire sono quasi l'apriori secondo quella tradizione che da Platone e Aristotele attraverso Kant giunge a Hegel e Marx, e proprio perché «Solo in quanto cittadino di un buono Stato l'individuo perviene al suo diritto» (Hegel, *Filosofia del diritto*, §153), allora la stessa struttura intersoggettiva quando si oggettivizza in Stato, organizzazione, società borghese può creare le condizioni dell'annientamento dell'individuo, della neutralizzazione delle sue spinte all'individuazione.

Tra organizzazione e soggetti vi è allora sempre un rapporto di *mediazione* e non di contrapposizione perché se l'organizzazione (l'oggettivo) è mediata dagli interessi particolari degli uomini che si celano dietro l'apparente oggettività, a sua volta il soggettivo, gli uomini sono il risultato del processo oggettivo. E tuttavia l'organizzazione, necessaria affinché la società si affermi contro la natura secondo la razionalità conforme allo scopo per autoconservarsi come totalità – ma che finisce per espandersi a tutti i settori della società, per esempio attraverso l'unificazione tecnica, per alienarsi dagli scopi umani a partire dai quali si è costituita, per allontanarsi dalla base normativa da cui è nata –, sopporta sempre meno la libertà, l'immediatezza, la spontaneità¹⁴ e dunque esclude il diverso e il particolare. D'altra parte, in quanto forma di socializzazione creata dagli uomini per gli uomini, vi è in essa la ragionevole pretesa che tali scopi possano tornare a vantaggio di tutti; ma questo secondo corno del problema è quello che assume anche tutta la sua problematicità nelle riflessioni adorniane, e si potrebbe aggiungere, in tutte le teorie della reificazione¹⁵.

2. Il ruolo della socializzazione borghese nel capitalismo di stato

A determinare questo salto di qualità o quelli che secondo Adorno sarebbero i «limiti storici» a cui sarebbe andato incontro l'individuo – il quale «sorto storicamente» nel processo di emancipazione della società borghese¹⁶, ma in quanto necessitato dal conflitto di interessi e dalla concorrenza sul mercato all'emancipazione sfrenata, soggiace alla contraddizione e «prepara [...] il terreno alla sua stessa oppressione» –, sarebbe la situazione sociale del passaggio dal capitalismo del libero mercato

¹¹ Sul nesso tra la concezione dell'individuale e dell'intersoggettività in Adorno, cfr. Bellan (2006, 119-142).

¹² Horkheimer, Adorno (2001, 58).

¹³ *Ivi*, 58.

¹⁴ Adorno (2000, 128).

¹⁵ Cfr. Cortella, *Formazione e scomposizione di una teoria* (Bellan 2013, 17-43).

¹⁶ Adorno (2000/3, 119-20).

a quello centralizzato e monopolistico del periodo postbellico di forte crescita della concertazione industriale dei paesi capitalisti e del collettivismo sovietico¹⁷. In particolare, venendo ora meno le condizioni di indipendenza, giudizio e autonomia, subentrano quelle in cui l'apparato e l'ingranaggio diventano determinazioni della essenza umana; che portano gli uomini ad appagarsi dei surrogati della sicurezza e della cura assistenziale, a percepirsi come oggetti di assistenza anziché come soggetti attivi o solidali.

Volendo delimitare il campo di questi limiti storici alla prospettiva marxiana con la quale Adorno indaga in che modo l'organizzazione e la socializzazione vengano a incrociarsi sia con la parabola della lotta di classe, quale prassi di emancipazione individuale, sia con il correlato principio economico dello scambio degli equivalenti che ne sarebbe la negazione, non si può prescindere dal ricordare il riferimento di Adorno alle ricerche sul cosiddetto capitalismo di Stato che si sarebbe affermato dopo la crisi del '29 nelle forme dello Stato autoritario o dello Stato interventista¹⁸.

Per quanto egli si sia sempre relazionato in maniera critica a questa analisi, va osservato che nel complesso ne ha condiviso l'impostazione metodologica, come emerge dalla lettura *politica e non economicistica* che ha proposto, sia del capitalismo liberale che del capitalismo monopolistico. Una lettura certo pur sempre condizionata dalla logica perenne dell'identità e del dominio (secondo la lettura vicina alla dialettica dell'illuminismo), ma con alcune oscillazioni significative finalizzate a rendere conto marxianamente delle falsificazioni culturali e politiche con le quali si occulta la concretezza della lotta di classe.

Non a caso, nel testo del 1942, *Riflessione sulla teoria delle classi*, Adorno si occupa di capire come sia possibile mantenere la teoria della lotta di classe nelle condizioni mutate di un capitalismo che non si manifesta più nelle forme "libere" e concorrenziali ma in quelle monopolistiche, e ciononostante la rende *invisibile*. Egli sceglie l'approccio politico e non economicistico perché gli sembra l'unico che possa rendere conto dell'incipit del *Manifesto* di Marx e Engels. La storia è storia di lotte di classi significa che lo è *sempre stata*, e che l'*identico* si manifesta *sotto forma di indigenza* che storicamente si ripete: «Con il marxismo l'identico diventa veramente l'*indigenza*, l'indigenza degli uomini, che il concetto si limita a esprimere», «l'essenza stessa della sofferenza», «la gerarchia che è stata da sempre organizzazione coattiva per l'appropriazione del lavoro altrui» che ora nello «scambio eguale» rivela solo l'ultima forma di ingiustizia¹⁹. Il riferimento alla pluralità delle forme storiche della lotta di classe non farebbe altro che restituirci il *continuum* dell'oppressione, o per meglio dire l'altro aspetto della dialettica hegeliana, quello «statico», caratterizzato dalla «contraddizione immanente»: «il nuovo [lo scambio eguale] non si aggiunge all'antico, ma resta l'indigenza dell'antico, la sua povertà, così come diventa attuale attraverso la determinazione dell'antico, il suo inevitabile confronto con l'universale presente nello stesso antico, come contraddizione immanente». Ed ecco che in quel sempre vi è una denuncia non solo contro la borghesia o il capitalismo ma «contro il passato stesso», contro tutta la storia, che è sempre stata

¹⁷ Adorno (2000, 135).

¹⁸ Forme indagate, come è noto, all'interno dell'Istituto per la ricerca sociale in particolare da Pollock nel suo *Capitalismo di Stato. Possibilità e limiti* (1941) e secondo il quale dal capitalismo liberale si sarebbe transitati verso un capitalismo di Stato supportato direttamente dalla sfera politica, intorno alla quale si raccolgono gruppi finanziari, industriali, militari. Con il loro sostegno lo Stato regola la produzione, i consumi e la distribuzione, pianificando i bisogni, i prodotti su cui investire, il lavoro socialmente utile; assorbe le forze produttive e neutralizza le rivendicazioni operaie con concessioni assistenzialistiche. In questo capitalismo (che accomuna Germania nazional-socialista, autoritarismo sovietico e democrazie a intervento statale come gli Stati Uniti), finisce l'antagonismo sociale tra forze produttive e rapporti di produzione, gli uomini non si incontrano più feticisticamente come nello scambio eguale, ma come chi domina e chi è dominato a seconda del posto che ciascuno occupa nella società; la classe dominante non è più quella direttamente della proprietà, ma tutto il complesso burocratico statale e partitico che accede all'industria monopolistica e che da questo apparato riceve potere. Il dominio da economico diventa interamente politico.

¹⁹ Adorno (1976, 333).

oppressione inflitta da alcuni e subita da altri e che «culmina, nell'era moderna, nella fredda miseria del lavoro salariato si rivela come traccia di un'antica sofferenza»²⁰.

Questo *continuum*, questo aspetto statico ci dice ancora che i rapporti di produzione non hanno mai funzionato spontaneamente. Già nella fase del capitalismo liberale e concorrenziale analizzata da Marx sarebbero stati i fattori extraeconomici a dare forza economica e sociale alle classi dominanti, perché la forza del capitale si formava fuori dal meccanismo concorrenziale mentre dipendeva dal potere politico, dall'alleanza con la proprietà feudale, dal rapporto con l'apparato militare²¹. Allo stesso modo il capitalismo monopolistico e il dominio di classe non si spiegano più con il conflitto tra capitale e lavoro ma con i rapporti di forza relativi al potere: «non sono le leggi di scambio ad aver portato all'attuale dominio [...], ma il vecchio dominio era talvolta penetrato nell'apparato economico, per distruggerlo e facilitarsi la vita, una volta raggiunto il suo completo controllo». In questa lettura, il dominio politico che viene sempre prima, trova nel capitalismo un medium attraverso cui perpetuarsi²². Nello stesso tempo, la classe dominante più che essere solo un meccanismo coattivo del sistema, ne diventa anche il padrone che lo domina secondo i propri scopi. Si tratta, come si vede di una lettura che rende inadeguata l'economia politica marxiana come scienza capace di comprendere il funzionamento della società.

3. Invisibilità della lotta di classe e integrazione della classe lavoratrice

Ma, mentre propone una lettura non economicistica del capitalismo, Adorno non rinuncia alla teoria delle classi da utilizzare quanto meno come fondamento di critica dell'ideologia: la società del capitalismo monopolistico infatti non solo si mantiene in tutto e per tutto classista, bensì con la concentrazione e centralizzazione dei capitali, con la contrapposizione «tra l'estremo potere e l'estrema impotenza in modo immediato», vorrebbe far «cadere nella dimenticanza l'essenza delle classi reciprocamente ostili»²³. Le classi permangono nella distinzione tra sfruttatori e sfruttati, ma in modo tale che né gli sfruttatori né gli sfruttati possano sperimentare e prendere coscienza di se stessi come classe, questo sia dal lato del proletariato che da quello della borghesia.

Dal lato della borghesia perché imprigionata in una sorta di falsa coscienza per la quale il concetto di classe è sì *vero* dal punto di vista della critica, nel senso che a unire la classe borghese e a rendere i suoi rappresentanti formalmente uguali è sempre la particolarità dei suoi interessi comuni con i quali essa opprime il proletariato; ma è anche *falso* in quanto la classe non è unita, l'eguaglianza che la rende classe è al contempo «fittizia», i soggetti borghesi che entrano in concorrenza tra di loro non sono affatto uguali, come si evince dalla funzione del «controllo della propria [classe] da parte dei più forti», cioè dei grandi monopoli e delle loro sodali burocrazie partitiche e statali verso i piccoli capitalisti. Con la lotta tra concorrenti scompare l'interesse comune che teneva uniti i borghesi, e dunque la borghesia non può che negare il proprio carattere di classe come gruppo di coloro che hanno gli stessi interessi. Ma mentre questa visibile falsità si palesa, si palesa anche l'invisibilità della sua verità, cioè l'*oggettività* delle classi stesse²⁴.

Dal lato dei lavoratori, l'invisibilità della classe dipende dalla loro avvenuta integrazione che tuttavia non li fa sparire come classe. Anche di questa integrazione va data una lettura extraeconomica con la quale Adorno cerca di rendere conto del perché la teoria marxiana dell'immiserimento dei proletari, quale elemento propulsivo principale alla rivoluzione come negazione e superamento della miseria, sia caduta. Per inciso, va rimarcato come Adorno non celi il riverbero ideologico che la smentita della teoria marxiana ha sui «riformisti» e sulla sociologia borghese, la quale si è servita

²⁰Ivi, 331-32.

²¹Ivi, 336.

²²«La storia è storia dei monopoli, secondo il modello offerto dall'ultima fase economica. Secondo il modello della palese usurpazione che è oggi praticata dai concordi dirigenti del capitale e del lavoro, essa è la storia di lotta di bande, di gangs e di rackets»: Ivi, 338-39.

²³Ivi, 334.

²⁴Ivi, 337.

della «negazione della lotta, dell'apprezzamento statistico dei ceti medi e dell'elogio dell'universale progresso», con cui i primi hanno mascherato il loro «tradimento», per elaborare una sorta di «apologetica» dell'esistente che sulla base dei criteri di valutabilità e adeguazione ai fatti le ha consentito di constatare che i «fatti davano torto all'intristita teoria» a cui ora questa sociologia poteva imputare di essersi ben guadagnata l'appellativo di dogmatica²⁵.

E però, se la teoria è caduta perché i proletari non si trovano più nella condizione di non avere nulla da perdere se non le proprie catene, bensì in quella in cui «hanno da perdere più delle loro catene», anche questo miglioramento del loro tenore di vita va decifrato, secondo Adorno, con il ricorso a fattori extraeconomici che esulano ancora una volta da un'analisi di economia politica. Il fatto che l'immiserimento non si sia verificato, e cioè che le condizioni dei lavoratori siano oggettivamente migliorate in termini di qualità della vita e del lavoro, non dipende dalle falle della struttura interna alla teoria marxiana, ma dalla sua inadeguatezza a rispondere alla realtà di un capitalismo che per auto conservarsi ricorre a quelle «circostanze modificanti» a cui Marx ha accennato nel *Capitale* senza analizzarle, ovvero meccanismi esterni al sistema, come il ruolo assunto dalle élite potenti, dalla politica sull'economia, dallo Stato interventista e investitore.

Se il dominio di classe dipendesse dallo scambio eguale tra capitale e lavoro e dallo sfruttamento, se cioè la relazione fosse puramente economica e la classe dominante fosse dominata dal sistema come quella lavoratrice, l'immiserimento come necessità economica si attuerebbe in modo assoluto a causa della coazione sistemica, la quale invece secondo Adorno viene bloccata da elementi esterni. Quindi non è che l'immiserimento economico non si sia verificato, perché le circostanze modificanti hanno provocato un «miglioramento extraeconomico» che dipende dai sussidi di disoccupazione pagati con entrate e profitti monopolistici, con concessioni e mance «nel senso di dominatori». Non c'è niente di psicologico o morale in questo fenomeno, la ratio è invece l'autocoscienza che il sistema ha di quali siano le condizioni della propria perpetuazione. E questo significa che le circostanze modificanti se sono in «una posizione extraterritoriale rispetto all'economia politica» sono allora in una posizione «centrale» nella storia del dominio: «nel processo di liquidazione dell'economia esse non sono affatto modificazioni, ma la stessa essenza». La prognosi di Marx si è allora verificata ma in modo non previsto, nel senso che la classe dominante ha talmente bisogno del lavoro altrui che cerca in tutti i modi di alimentarsi per non sopperire essa stessa, e cioè assume «la causa del suo destino di dover nutrire i lavoratori», assicurando «allo schiavo l'esistenza all'interno della sua schiavitù per rafforzare la propria»²⁶. Benché la miseria economica non si sia verificata, essa permane come «miseria crittogama» e «censurata» che «consuma tutta l'energia che potrebbe cambiare le cose»²⁷, e il cui «teatro» è «l'impotenza politica e sociale».

Come Adorno chiarisce anche in *Società*, testo del '65, il fatto che la teoria dell'immiserimento non si sia verificata ci dice solo che la scomparsa delle classi è un epifenomeno, cioè è una scomparsa che non nega l'esistenza del rapporto o della differenza di classe. Quest'ultima non è stata eliminata *soggettivamente*, in quanto per i lavoratori la società è sempre divisa in superiori e inferiori, e la stessa eguaglianza formale delle chance culturali non determina una crescita anche dell'ascensore sociale. E cresce *oggettivamente* con la crescita della concentrazione del capitale, si sostanzia nella differenza tra potere e impotenza sociale e agisce sull'esistenza sociale degli uomini che solo in minima parte è determinata dalla loro iniziativa, ma viene loro impartita dall'alto e indotta al principio darwiniano dell'adattamento²⁸.

Ed è proprio questo adattamento la manifestazione che la prognosi di Marx si è realizzata in una forma storica imprevista, nel senso che essa traduce la forma della disumanizzazione e reificazione con la quale Marx guardava alla coscienza dei lavoratori nel fatto sociale che gli uomini si adattano

²⁵ *Ivi*, 339.

²⁶ *Ivi*, 343.

²⁷ *Ivi*, 348.

²⁸ *Ivi*, 9-11.

a un sistema che li produce a propria immagine, che li integra affinché lo riproducano e appunto «consuma tutta l'energia che potrebbe cambiare le cose»²⁹.

L'integrazione infatti non è mai solo materiale, non deriva solo dal miglioramento economico e della soddisfazione dei bisogni (cibo, vestiario, abitazione, trasporti, servizi sociali), ma è anche simbolica e culturale, in quanto proprio sulla base della crescita del benessere si viene indotti ad aderire a stili e modelli di vita funzionali al perpetuarsi del meccanismo economico che si realizza attraverso l'industria culturale, i consumi, la comunicazione pubblicitaria. La cultura di massa proponendo modelli da imitare contribuisce a questo dominio, ma solo nel senso di rendere i subalterni come già sono, perché non agisce dall'esterno come se i soggetti fossero differenti dai modelli³⁰. Partita sotto la spinta della legge del mercato ad adattarsi alle esigenze dei consumatori, l'industria culturale si è rovesciata in dispositivo dell'interiorizzazione in quanto «consolida la coscienza nelle sue forme esistenti», fungendo da «raddoppiamento mentale di ciò che comunque già esiste». La società ha bisogno di questo instancabile raddoppiamento, «poiché se il sempre-uguale non fosse elogiato, se venisse meno lo sforzo di giustificare l'esistente con l'argomento che esiste, gli uomini alla fine se ne sbarazzerebbero»³¹. È una conclusione che porta al «trionfo dell'integrazione» cioè all'identificazione degli uomini con quello che si fa di loro, all'arresto del processo dialettico, alla chiusura del ciclo: «soggetto e oggetto sono conciliati, in beffarda antitesi alle speranze della filosofia». La reificazione, ovvero il carattere assunto dai processi sociali mediati dal valore di scambio che costringono gli uomini a relazionarsi non in autonomia e coscienza, a farsi oggetto e a non sapersi più come soggetto, non incontra potremmo dire nessuna resistenza.

La conclusione cui giunge Adorno nel delineare questa situazione paradossale smentisce palesemente la promessa teorica contenuta nel rapporto dialettico di individuazione e organizzazione, poiché gli uomini con le loro azioni e relazioni sociali contribuiscono in maniera coattiva e inintenzionale ad alimentare la contraddizione che il dominio dei rapporti capitalistici esercita sulla loro libertà e autorealizzazione, e a ritrovarsi in una situazione oggettiva che essi sarebbero coattivamente impossibilitati a modificare. In *Minima moralia* questo esito diventa lapidario: «il principio della concorrenza è passato dall'oggettività del processo sociale, nella struttura interna degli atomi in urto e pressione reciproca, e cioè, per così dire, nell'antropologia»³². Potremmo dire una versione pur sempre marxiana della personificazione, ovvero di come il processo di produzione sociale imprima ai suoi agenti precisi caratteri sociali, ma in una prospettiva decisamente non marxiana, perché conduce la personificazione a conseguenze parossistiche e astoriche.

4. Inintenzionalità di tutto il sistema

A questo proposito, è interessante notare come i concetti di coattività e inintenzionalità finiscano per inglobare lo stesso fenomeno del tardo capitalismo, come Adorno ribadisce nel famoso saggio del 1968 *Tardo capitalismo o società industriale?*³³. Qui, la lettura extraeconomica che individua nello Stato interventista la causa che ha frenato l'immiserimento dei lavoratori e impedito al capitalismo di generare gli esiti catastrofici indicati da Marx nella sua critica dell'economia politica, diventa tutta interna al sistema. L'aspetto inintenzionale che domina il fenomeno porta Adorno ad affermare che nulla potrebbe illustrare meglio il concetto di dialettica. Sebbene l'interventismo economico non derivi dalla pura dinamica economica, «non è qualcosa di estraneo al sistema che venga inculcato a forza, come pensa la vecchia scuola liberale, ma è immanente al sistema, è l'essenza del sistema. [...] L'invasione da parte di ciò che non è immanente al sistema è insieme anche una parte di dialettica immanente»³⁴, in quanto appunto serve ad esso per difendersi e conservarsi. Ancora più esplicito

²⁹ *Ivi*, 348.

³⁰ *Ivi*, 348.

³¹ *Ivi*, 12.

³² Adorno (1994, 18-19).

³³ Adorno (1976, 314-330).

³⁴ *Ivi*, 327.

laddove scrive che «nell'interventismo si è affermata la forza di resistenza del sistema, ma anche indirettamente la validità della teoria del suo crollo». Il quale appunto è stato bloccato, o potremmo dire si auto blocca, perché per quanto esterna e coscientemente politica, l'eterodirezione statale può ora essere dedotta logicamente dalla dinamica del sistema in quanto è richiesta dal sistema stesso per conservarsi: «il passaggio al dominio indipendente dal meccanismo del mercato è il suo *telos*»³⁵. *Telos* inintenzionale e coattività che ben si accordano con un'idea di dominio talmente interiorizzata da inglobare nell'oggetto di questo dominio, a differenza di quanto scritto nel saggio del '42, oltre alle masse anche coloro che ne dispongono, i possessori di capitale, diventati anch'essi riproduzioni del proprio apparato riproduttivo. Dove stia il dominio diventa secondario in quanto il processo si riproduce autonomamente, al di sopra dei soggetti e in forma anonima.

Ora però, nonostante Adorno riconosca una serie di difficoltà nella teoria marxiana che rendono necessario ridimensionarla, ribadisce una posizione secondo la quale sarebbe impossibile farne completamente a meno.

È sicuramente difficile mantenere la teoria della classe senza quella del valore dal momento che la teoria del plusvalore (legata allo sfruttamento e alla crescita dell'antagonismo di classe in termini economici e oggettivi), è stata intaccata dallo sviluppo della tecnologia che fa diminuire la quantità di lavoro vivo da cui deriva il plusvalore (secondo quanto aveva ipotizzato Marx nei *Grundrisse*)³⁶.

È sicuramente caduta la contraddizione relativa al conflitto di classe come dimostra la doppia dinamica materiale e simbolica dell'integrazione della classe lavoratrice.

È sicuramente vero che il crollo del capitalismo o la caduta del saggio di profitto non si sia verificato e dunque la contraddizione tra rapporti di produzione e forze produttive non sia saltata.

Ma da queste certezze testé elencate Adorno non trae le conseguenze che ci si aspetterebbe, e mantiene l'idea che l'assenza di coscienza di classe non contraddica l'esistenza delle classi la cui posizione rimane comunque vincolata alla produzione a prescindere dalla coscienza dei suoi membri. E infatti, questo capitalismo che non sarebbe più capitalismo in quanto legato all'eterodirezione statale, produce una serie di fatti che possono ancora essere interpretati usando alcuni concetti-chiave della critica marxiana del capitalismo³⁷.

Se le forze produttive non hanno spezzato i rapporti di produzione, perché crescono indipendentemente dalle condizioni sociali e dal primato sui rapporti di produzione, questi ultimi ciononostante dominano ancora più di prima, perché il capitalismo ha scoperto in se stesso risorse tecniche che lo farebbe addirittura regredire a forme di capitalismo anteriori a quello di Stato³⁸.

Le relazioni sociali sono sempre condizionate dal dominio che i processi economici esercitano sugli uomini senza che essi possano all'inverso dominarlo; «appendici delle macchine» in senso tecnico lo sono anche in quello metaforico in quanto costretti a inserirsi nel meccanismo sociale come portatori di un ruolo e a modellarsi su di esso³⁹.

La produzione rimane sempre vincolata al profitto, che determina la dinamica dei bisogni e della loro palese insoddisfazione, essendo la soddisfazione dei bisogni solo un fattore indiretto e secondario: i bisogni sono funzioni dell'apparato produttivo e non è quest'ultimo a essere funzione dei bisogni. Si leggano a tal proposito le osservazioni per nulla inattuali con le quali Adorno denuncia la «folle contraddizione» tra lo sviluppo delle forze produttive e la soddisfazione di bisogni superflui contro quelli umani essenziali, persino contro il bisogno primario della sopravvivenza minacciato dalla produzione bellica di cui il sistema capitalistico necessita per sopravvivere⁴⁰.

³⁵ *Ivi*, 328.

³⁶ *Ivi*, 319.

³⁷ *Ivi*, 320.

³⁸ *Ivi*, 324.

³⁹ «il dominio continua essere esercitato sugli uomini attraverso il processo economico»; «il destino sociale del singolo è per quest'ultimo accidentale non meno di prima» (*Ivi*, 327).

⁴⁰ *Ivi*, 325-26.

5. Una paradossalità che non rimuove le classi

Giunti a questo punto, circoscrivere le analisi di Adorno ad una paralizzante teoria della reificazione (*Verdinglichung*), non rende giustizia all'attualità della sua critica.

Le teorie della reificazione, quando passano dall'analisi del fenomeno lavoro a quello della società nel suo complesso, tendono a far interagire il processo di razionalizzazione della società moderna diagnosticato da Weber con la teoria marxiana del feticcio della merce, finendo per far cadere tutto il processo sotto il dominio della reificazione. Come correttamente Habermas ha notato nelle sue ampie ricostruzioni critiche, e come è accaduto con esiti certamente diversi in Lukàcs e Adorno, queste teorie si muovono in due direzioni: staccano la genesi storica dell'economia capitalistica per applicarla all'intera storia della specie, e nello stesso contesto della società in cui si manifesta, generalizzano l'astrazione dello scambio che è solo la forma storica di una particolare soggezione e di un particolare soggetto storico a tutti gli ambiti della vita umana (natura, psiche, società)⁴¹.

Per dirla in termini diversi, la generalizzazione dipende dalla frapposizione del concetto di alienazione/estraneazione di un presunto soggetto di specie (*Manoscritti*) che risente dell'essenzialismo di Feuerbach, con la concreta alienazione/reificazione di un preciso soggetto storico che è il lavoratore della teoria del valore⁴², per cui per esempio Adorno passa dalla seconda alla prima attraverso la teoria della reificazione del rapporto uomo-natura, che sarebbe ovviamente più originario di quello capitalistico. Ciononostante, se restiamo fermi alle analisi adorniane sulla forma storica assunta dall'economia capitalistica e dal conseguente conflitto di classe, appare difficile liquidarle come costrutti astratti il cui limite sarebbe quello di essere assorbiti dalla logica dell'identità e dalla determinazione di una prassi che non avrebbe vie d'uscita.

La logica dell'identità non è solo il riflesso teorico di una natura negata che produrrebbe con un effetto domino tutte le altre reificazioni (natura intra e intersoggettiva, cultura, società), secondo la nota dialettica dell'illuminismo. Essa è anche riflesso teorico del principio dello scambio degli equivalenti che è il fenomeno dominante della società capitalistica che si cela dietro ai rapporti di produzione. E cioè quell'apparenza smascherata da Marx nel *Capitale*, secondo la quale lo scambio forza lavoro/salario di riproduzione maschera un rapporto ineguale. Se è vero che per Adorno avviene «da tempo memorabile, [...] che il contraente socialmente più potente riceve più dell'altro», tuttavia è solo con la società borghese, cioè grazie allo scambio, che progresso e negazione del progresso convergono:

La convergenza del progresso totale nella società borghese – che ha creato il concetto di progresso — con la negazione del progresso, trae origine dal principio di tale società: lo scambio. Esso è la forma razionale della mitica perenne identità. Nel “pari per pari” di ogni processo di scambio, un atto riprende l'altro; il saldo è in pareggio. Se lo scambio era equo, allora non sarà accaduto nulla, le cose restano come sono. Ma nel contempo l'asserzione del progresso, che si contrappone a quel principio, è vera nella misura in cui è menzogna la dottrina del pari per pari.

Senza questa menzogna non ci sarebbe sviluppo e quindi progresso, «se si scambiasse veramente l'eguale lo scambio scomparirebbe»⁴³.

In *Dialettica negativa*, il principio di scambio è il modello sociale, concreto medium storico del principio di identità, è il fattore cognitivo senza il quale lo scambio non ci sarebbe, perché è grazie ad esso che «singole entità e prestazioni non identiche divengono commensurabili, identiche»⁴⁴. Ciò però non conduce ad un primato logico paralizzante, ma molto hegelianamente ad un principio che è tanto logico quanto mediazione di pensiero e realtà. Come si ribadisce anche in *Società*: il principio di identità «che tutto domina» non è solo principio logico, «prodotto rarefatto del pensiero» ma

⁴¹ Habermas (1986, 504-506).

⁴² Fineschi (2021, 22-25, 55-64).

⁴³ *Progresso* (Adorno 1974, 45-46).

⁴⁴ Adorno (2004, 133).

medium del dominio sociale, diventa cioè «fondamento della società in sé: è l'astrattezza dello scambio nella società moderna». L'astrazione non appartiene solo alla riflessione scientifica ma viene eseguita universalmente quando «si prescinde dalla natura dei produttori e dei consumatori, dal modo di produzione, persino dal bisogno, che il meccanismo sociale soddisfa solo per inciso, come qualcosa di secondario. Primario è il profitto»⁴⁵. Criticare il principio di scambio, o il principio di identità, significa allora volere «che si realizzi l'ideale di uno scambio libero ed equo [...]. Se non venisse sottratta a nessun uomo una parte del suo lavoro vivo, si raggiungerebbe l'identità razionale e la società oltrepasserebbe il pensiero identificante»⁴⁶.

Identità razionale nel senso di un eguale in cui non si celi il diseguale, in cui l'eguaglianza non sia mera ideologia dietro la quale si cela l'ineguaglianza dello sfruttamento, ma realtà storica.

Per quanto possa essere marxianamente inaccettabile l'idea che il principio dello scambio sia un epifenomeno del principio di identità, cioè di una storia che scorre sempre uguale, non si può trascurare che in Adorno il principio di spiegazione invece di annullare uno dei contenuti cardini del materialismo storico, lo conservi più o meno intatto pur nella sua revisione.

Anche per quanto riguarda i conflitti sociali, Adorno non ne rinnega la natura di classe, bensì si limita a registrare la loro rimozione e il loro spostamento nella sfera privata o in fenomeni sociali marginali di aggressività, che però non sono dovuti all'esaurimento della società di classe o, che è lo stesso, alla pacificazione degli antagonismi della società borghese, ma alla paralisi in cui il conflitto di classe è stato coartato, «neutralizzato» dalla dinamica oggettiva del capitalismo. Il concetto di classe non è un feticcio, perché per quanto «soggettivamente mascherata, la differenza di classe aumenta oggettivamente, a causa dell'inarrestabile crescente concentrazione del capitale», mentre «oggettivamente agisce sull'esistenza dei singoli uomini in modo profondo e decisivo»⁴⁷. Anzi, a determinare la validità di tale concetto, è proprio quella differenza tra potere e impotenza che nelle società capitalistiche si fa sempre più profonda e grave. Per quanto l'integrazione possa agire in profondità e generare adattamento «l'antagonismo oggettivo» non è stato neutralizzato, neutralizzata «è stata solo [...] la sua manifestazione nella lotta. I fondamentali processi economici della società, che producono le classi, non sono mutati, nonostante l'integrazione dei soggetti»⁴⁸.

Sono noti gli esiti di questa paradossalità. Adorno non vede nel suo tempo nessun potenziale fermentare verso la trasformazione di questo ordine, data l'impasse teorico-pratica in cui si trova⁴⁹. Se qualsiasi possibilità di riappropriarsi dei potenziali di razionalità dell'organizzazione dipende quanto meno dalla consapevolezza cui dovrebbero giungere gli uomini della condizione alla quale li consegna la coazione dei loro rapporti, questa consapevolezza tuttavia consentirebbe non tanto di sapere che cosa sia l'uomo, «la conformazione giusta delle cose umane», ma solo di sapere quello che non deve essere: «quale conformazione umana delle cose sia quella falsa, noi lo sappiamo, e soltanto in questo sapere determinato e concreto ci è aperto l'altro, il positivo»⁵⁰. Questo positivo si risolve nel compito critico di «una conoscenza dello stato attuale senza anticipazione di ciò che porterebbe al di là di esso», «senza accennare alle possibilità del cambiamento, in quanto ogni «cenno» in tale senso servirebbe al «blocco universale» che lo frenerebbe, sicché al contrario concetto e teoria «devono dire solo come questa possibilità minacci di essere soffocata»⁵¹.

Quella «ripugnanza quasi fisica per la prassi», che Bodei registra in Adorno, come se la teoria si trovasse nella paradossale posizione di indebolirsi quanto più tocca il terreno della prassi⁵², giustifica in un certo senso la necessità di starne il più possibile lontano affinché se ne possa conservare il nucleo di verità cui Adorno evidentemente non intende rinunciare.

⁴⁵ *Ivi*, 7.

⁴⁶ Adorno (2004, 133).

⁴⁷ Adorno (1976, 10).

⁴⁸ Come viene ribadito in *Osservazioni sul conflitto sociale oggi* del 1968 (Adorno 1976, 177).

⁴⁹ Sul rapporto di Adorno con la protesta studentesca cfr. Müller-Doohm (2003, 597-609).

⁵⁰ Adorno (2000, 139).

⁵¹ Adorno (1976, 13).

⁵² Bodei (1975, 453, n.78).

Del resto anche la trasformazione del capitalismo in monopolistico come regressione o ripetizione ad un livello dialettico storicamente diverso dell'eguale dominio evoca una lettura meccanica di struttura e sovrastruttura, nel momento in cui è sempre la seconda a penetrare nella prima, a farsi coscienza. Una lettura palesemente incapace di cogliere nella sovrastruttura elementi progressivi ovvero diritti sociali, garanzie, emancipazione, quegli stessi che Marx non avrebbe certo disprezzato nelle situazioni storicamente date della società borghese⁵³.

Tuttavia, per quanto Adorno sia stato indotto dalla sua stessa teoria a lasciare intatta la paradossalità di un sistema che, mentre domina, condiziona tutti i rapporti sociali neutralizzando la reazione politica; e nonostante gli antagonismi di classe rispecchino una contraddizione immanente che non si risolve, una situazione in cui i rapporti sociali determinati dagli uomini si manifestano fenomenologicamente «come rapporti cosali di persone e rapporti sociali di cose» (*Capitale*, I, 1, 4), tale apparenza cosale per quanto falsa e menzognera, deve rimanere sul piano dell'analisi sempre un criterio, perché come è scritto in *Minima moralia* «l'apparenza del mondo, la menzogna merce esiste, è l'espedito della verità»⁵⁴. Essa è dunque reale perché invece di essere stata modificata è stata ulteriormente integrata; ma la verità dell'integrazione non afferma bensì nega la falsità della scomparsa delle classi.

Per esprimerlo in termini di dialettica negativa, la mediazione di pensiero e pensato, e quindi di un pensiero che mai può affermare di essere originario, «restituisce ciò che ha percepito»⁵⁵; e cioè il circolo che dal concreto la cui verità è data solo dal suo salire all'astratto, ritorna nel concreto più astratto di prima, cioè più integrato. In definitiva ciò che la filosofia come dialettica negativa può apprendere nel pensiero, sarà il tempo di una contraddizione immanente che sebbene non superata o insanabile, non viene rimossa, ma rimane tanto oggettiva quanto riconoscibile e pensabile. Questo esito rimane fecondo se lo si confronta non tanto con Marx, del materialismo storico o del *Capitale*, quanto con le filosofie che conservano la paradossalità delle società capitalistiche, ma spostano la contraddizione al di fuori delle dinamiche classiste.

6. Una paradossalità impermeabile alla lotta di classe

È il caso della teoria sociale e politica che Habermas ha costruito nella sua lunga riflessione, a cui qui si tenta di accennare solo in riferimento agli obiettivi che il presente lavoro si è posto. A tal fine non si entrerà direttamente nel merito del rapporto teorico e politico di Habermas con la teoria di Marx e con il marxismo, un rapporto notoriamente revisionista e di allontanamento dai nuclei centrali tanto del materialismo storico quanto dell'economia politica, secondo una progressione costante che a ragion veduta è stata definita di «dolcissima morte»⁵⁶.

Per esigenza di sintesi, partirò dal dato storico che Habermas eredita dalla storia e dai francofortesi, con alcune varianti che hanno determinato i successivi sviluppi teorici, nel senso che la constatazione socio-politica del venir meno dei presupposti di un decorso rivoluzionario della storia e il suo assorbimento entro le istituzioni dello Stato interventista e assistenziale del dopoguerra, ha condotto a negare valore euristico e prospettiva storica anche alla lotta di classe, che di quel decorso è il presupposto teorico ed empirico e nello stesso tempo a elaborare un costrutto teorico-sociale categorialmente poco permeabile a recepire le dinamiche classiste.

Nel suo *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica* (1960), Habermas riassume «la situazione di fatto» di fronte alla quale si trova l'analista sociale che voglia ripensare Marx,

⁵³ Ha forse ragione Petrucciani quando osserva che, dal punto di vista della critica dell'estraneazione sociale, Adorno sposerebbe la linea ultraortodossa di Marx solo rispetto al sistema marxiano della critica dell'economia politica, ma non rispetto all'opera di Marx nel suo insieme perché trascura la dimensione del conflitto sociale e della lotta per l'egemonia in quanto la via della prassi nella situazione data veniva considerata preclusa, sebbene Adorno l'abbia sempre pensata come trasformabile (Petrucciani 2017, 92-93).

⁵⁴ Adorno (1994, Af. 92, 129).

⁵⁵ Adorno (2004, 59).

⁵⁶ Donaggio (1997).

condizionata cioè dalla forma di capitalismo organizzato della fase postbellica che presenta una compenetrazione tra stato e società civile. Avendo la società civile perso quell'autonomia e la funzione di base di cui lo Stato sarebbe sovrastruttura, la prospettiva da cui analizzare le categorie sociali essenziali doveva tener conto da una parte della dipendenza della politica dalla base economica, e dall'altra del fatto che «quest'ultima viceversa non deve ormai essere intesa come una funzione dei conflitti arbitrati con autocoscienza politica»⁵⁷. In secondo luogo, l'aumento del tenore di vita escludeva che «l'interesse all'emancipazione della società» potesse ancora «articolarsi immediatamente in espressioni economiche: l'«alienazione» non ha più la forma economica eclatante della miseria», ma ha tutt'al più la forma di un tempo libero alienato che sollecita la soddisfazione di bisogni non propri (Marcuse) o di un dominio che non si esercita più direttamente nel lavoro salariato, ma indirettamente nell'integrazione e manipolazione socio-tecnica. Sebbene la massa della popolazione rimanga oggettivamente proletaria nel processo produttivo in quanto esclusa dalla disposizione dei mezzi di produzione, le compensazioni sociali in termini di reddito, istruzione, garanzie lavorative, fanno sì che la condizione oggettiva non sia percepita anche soggettivamente come tale. La lotta di classe è dunque «messa a tacere» sicché, per parafrasare Marx, «al cervello della critica, se pure ancora c'è, manca il cuore». La lotta di classe messa a tacere a livello nazionale, osservava Habermas, si era però spostata sul piano internazionale come lotta tra campo capitalista e campo socialista. Questo fatto lasciava intravedere, quando Habermas era ancora incline al pensare dialettico, che mentre il campo socialista costringe i governi dell'Occidente a vigilare sulla stabilità del loro sistema con forme di regolazione del capitalismo, la forte crescita delle forze produttive non escludeva «un'assimilazione dei due sistemi in una forma media di democrazia di massa diretta dallo Stato del benessere»⁵⁸. Un'osservazione che Habermas avrebbe potuto recuperare dopo i fatti del 1989 e il crollo del campo socialista, come chiave di lettura delle politiche relative al contenimento della spesa pubblica e del Welfare, alla flessibilità e precarizzazione del lavoro.

Ciò che preoccupava Habermas rifletteva la situazione di una giovane democrazia di massa organizzata in Stato sociale giudicata fragile e a rischio. Era questo il terreno su cui occorreva concentrare l'analisi, quel terreno come si è detto sottovalutato da Adorno, o meglio che Adorno giudicava del tutto insufficiente dal punto di vista delle promesse marxiane. Partendo dal dato storico che il capitalismo si era lasciato democratizzare riuscendo a conciliare aumento della produttività e aumento dei salari, e che su questo si iscriveva la possibilità di controllare le tendenze diagnosticate da Marx con le politiche congiunturali keynesiane, Habermas vedeva in questa tendenza una «versione del socialismo democratico», una versione che da Marx ha «imparato» e «conservato» a tal punto da «non trascurare nello sviluppo e nella difesa dello Stato di diritto sociale, le tendenze contrarie che, nel processo di valorizzazione del capitale, si rinnovano continuamente e con crescente pericolo per la giovane e fragile forma di governo [...]»⁵⁹. Si poneva quindi anche il problema di come una democratizzazione della società potesse risolvere la contraddizione tra accumulazione fondata sull'autovalorizzazione del capitale e assoggettamento dei processi lavorativi a quelli di valorizzazione. La soluzione era da ricercarsi nella trasformazione, con cui «Marx non ha mai sistematicamente fatto i conti», del capitalismo liberale in capitalismo organizzato in cui la politica dello Stato sottrae la sfera della circolazione delle merci e del lavoro sociale alla regolazione delle leggi economiche, rompendo il rapporto di subordinazione della politica all'economia, anzi trasformando la politica in strumento di contenimento delle contraddizioni interne al sistema capitalistico. Questa trasformazione avrebbe smentito «il pregiudizio del materialismo storico, che dà alla base la priorità sulla sovrastruttura», che deduce le istituzioni politiche dai conflitti di interesse scaturiti dal processo capitalistico e tutti i processi economici dalla valorizzazione del capitale, senza ricorrere a sfere esterne ad esso. Con questa lettura binaria, ma anche riduttiva del materialismo –

⁵⁷ Habermas (1969, 301).

⁵⁸ *Ivi*, 304. Sul ruolo che la Cina avrebbe potuto assumere nella lotta di classe internazionale quale «difensore» delle nazioni povere, *cf.* Habermas (1980, 75).

⁵⁹ Habermas (1969, 354).

che molto condizionerà la scelta di ricostruire il materialismo storico su un concetto di prassi indipendente dal lavoro, inteso come mera attività strumentale concettualmente inadatta a comprendere l'interazione socializzante generatrice di valori e norme, e quindi sul rovesciamento della priorità normativa della sovrastruttura (istituzione, valori, cultura) sulla struttura –, Habermas mentre si concentrava su questa trasformazione, emarginava dal suo orizzonte di analisi la critica dell'economia politica e con ciò stesso la possibilità di un superamento del capitalismo, dal momento che la sfida storica, il segno dell'epoca era tutto concentrato in questa possibile evoluzione del socialismo democratico che poteva di conseguenza fare a meno della lotta di classe.

Non a caso quest'ultima, già in un lungo saggio precedente del 1957⁶⁰, veniva considerata inadeguata sulla base del fatto che se le prognosi marxiane sono inesatte, lo sono altrettanto i presupposti che le fondano. Nel caso specifico, Marx non avrebbe riflettuto a sufficienza sulle auto implicazioni della sua dottrina, sia sulla capacità della classe dominante di introdurre tecniche di politica economica e di razionalizzazione capitalistica in grado di scongiurare le crisi e di distribuire risorse; sia sul successo del ruolo dei sindacati nel soddisfare gli interessi dei lavoratori come individui, rispetto alla mobilitazione politica che avrebbe dovuto realizzare i loro interessi come classi. Avrebbe cioè sottovalutato, potremmo dire, il successo politico del riformismo socialdemocratico, anche se da Habermas ritenuto all'epoca ancora insoddisfacente. In questa situazione, una critica immanente del marxismo deve giungere all'insostenibilità che la coscienza di classe proletaria possa essere dimostrata empiricamente, tanto meno la dialettica materialistica che dalla compiuta autocoscienza dell'umanità rappresentata dal proletariato, in cui sarebbero riassunte le inumane condizioni di vita della società moderna, farebbe derivare la rivolta contro di esse quale condizione della libertà, e che Marx non avrebbe mai comprovato. In definitiva, l'analisi sociale deve ricercare evidenze empiriche che siano in grado di modificare una situazione diversa, e cioè quel «processo effettivo» che ha visto la società divisa in classi svilupparsi «in una società di apparati al cui dominio anonimo e oggettivo gli uomini partecipano per così dire quale personale di servizio, a vicenda dominanti e dominati», un processo che tuttavia non fa sparire completamente «la differenza di classe»⁶¹.

È sulla base di queste prime riflessioni storico-sociologiche che Habermas comincerà a maturare l'idea di sostituire la dialettica materialistica “priva di evidenze empiriche”, con una dialettica «concepita a partire dal dialogo», non nel senso che essa vada concepita come dialogo, ma «come conseguenza della sua repressione»⁶². In definitiva l'idea di sostituire il nesso dominio-lavoro-classe con quello dominio-comunicazione-intersoggettività, o meglio con una teoria della comunicazione libera dal dominio che dia corpo e fermenti la formazione discorsiva della volontà politica e l'interpretazione libera e consapevole di bisogni generali che sia capace di opporsi al dominio degli interessi parziali. Una teoria della comunicazione intersoggettiva *controfattualmente reattiva* a forme di alienazione non più legate alla soddisfazione di bisogni materiali e ai processi lavorativo-produttivi, ma in senso adorniano e marcusiano alla «soddisfazione di bisogni che non sono i “propri”». Lo sviluppo delle forze produttive invece di corrispondere a più emancipazione può generare nuove forme di dominio che non si manifestano necessariamente in maniera più evidente nel contratto di lavoro salariato, bensì nelle forme di «coazione anonima di un governo indiretto»:

in ambiti sempre più vasti della vita sociale, le prescrizioni perdono la forma del comando e vengono tradotte in manipolazione socio-tecnica in modo tale che coloro che sono tenuti all'obbedienza, ben integrati, possono fare nella coscienza della libertà quello che debbono fare⁶³.

Con questa lettura, che tenderà per progressivi slittamenti teorici a sottrarre il concetto di dominio alle analisi classiste per spostarlo su fattori tecnico-sistemici, Habermas eredita da Adorno l'esigenza

⁶⁰ *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e al marxismo* (Habermas 1983, 24-107).

⁶¹ *Ivi*, 102-106.

⁶² *Ivi*, 89.

⁶³ Habermas (1969, 302).

di una critica del capitalismo che doveva spiegare «non tanto i fenomeni di crisi, quanto la capacità di integrazione del capitalismo e, in particolare, i meccanismi dell'integrazione culturale»⁶⁴. Ciò spiega in parte, come si diceva, perché la ricerca non abbia mai voluto presentarsi nei termini di una critica dell'economia politica, cioè delle contraddizioni prodotte dalle leggi immanenti all'economia, ma solo in quelli di un'analisi delle contraddizioni tra il ruolo assunto dallo Stato, la democrazia e la politica nell'economia del tardo capitalismo o delle società capitalistiche sviluppate, come successivamente Habermas preferirà esprimersi. Alla convergenza su questa linea di ricerca contribuivano però stimoli del tutto diversi, che si fanno risalire al confronto con Claus Offe, e al dibattito teorico e politico che ne scaturì nel corso degli anni '70, sul modello di sviluppo capitalistico affermatosi dopo la crisi degli anni Trenta e poi nel secondo '900.

7. Claus Offe: le classi nelle società del tardo-capitalismo e i problemi di legittimazione

Claus Offe in quegli anni si poneva il problema di capire, dalla prospettiva di un marxismo critico rinnovato, le dinamiche strutturali e classiste, le conseguenti tipologie di crisi e il ruolo svolto dallo Stato nei sistemi sociali occidentali altamente industrializzati a regime politico democratico-costituzionale, di tipo assistenziale e interventista. La definizione di tardocapitalismo si riferiva di conseguenza alla fase in cui l'accumulazione del capitale è regolata dallo stesso Stato, il quale «pur non essendo in se stesso capitalista» andava concepito comunque come uno stato capitalistico in quanto organizzato in modo tale da mettere in connessione reciproca il sistema produttivo e il sistema politico⁶⁵.

Offe osservava che questo tipo di capitalismo mostra caratteri diversi da quello della fase liberale, non più legati alla separazione tra la sfera del mercato e quella politica, e a una concezione dello Stato al servizio delle classi dominanti che ne influenzerebbero le decisioni politiche a tutela dei propri interessi di classe. Nel capitalismo tardo, invece, lo Stato istituzionalizza forme di programmazione, organizzazione, razionalizzazione, che mettono in un rapporto di reciproca interdipendenza i due sistemi, economico e politico. Di conseguenza, per coglierne la logica, occorre abbandonare le teorie classiche del conflitto e assumere l'ottica funzionalistica dell'integrazione sociale, come quella in grado di descrivere meglio la situazione in cui la contraddizione capitalistica si muove generando crisi strutturali e permanenti⁶⁶. Il rapporto dello stato con l'accumulazione capitalistica va trovato nella istituzionalizzazione dei meccanismi che hanno funzione di «recuperare, neutralizzare o deviare le tendenze autodistruttive della struttura capitalistica di base», quando giunge a un livello di crisi, impedendo che si manifesti come tale. Tali meccanismi sono tentativi tanto di risolvere le conseguenze della contraddizione fondamentale quanto di aprire al sistema, di volta in volta, un nuovo spazio di sopravvivenza⁶⁷.

Il modello funzionale dell'integrazione sociale si sostituirebbe così alla classica teoria del conflitto perché concepisce il dominio politico non più attraverso l'antagonismo tra gruppi sociali, classi e oligarchie che gestiscono il potere e altri gruppi esclusi dal potere e quindi impossibilitati ad affermare i propri interessi; lo concepisce invece dal punto di vista delle «prestazioni stabilizzatrici» di un sistema politico che nel contempo si serve e si affida ai processi di valorizzazione del capitale, quindi privilegia e frammenta gruppi di interesse per la loro *utilizzazione politica*, per le loro

⁶⁴ Habermas, *I potenziali critici nella società* (Bolaffi, 1980, 65); Su questo punto cfr. Müller Dohlm (2003, 95).

⁶⁵ Offe (1977, 123).

⁶⁶ Sulle varie contraddizioni *Ivi*, 19-20, 24.

⁶⁷ «Tecniche di pianificazione e di direzione tecnocratica, di politica socialdemocratica delle riforme, di previdenza organizzata dallo stato assistenziale, di organizzazione pluralistica o corporativa del compromesso di classe, di politica della tecnologia incentrata sugli armamenti, di grandi imprese multinazionali e di gruppi di interesse burocratizzati», sono esempi di meccanismi autoregolativi che hanno la funzione di «bloccare le tendenze auto-distruttive del sistema nei punti critici o di renderle latenti» e sono quindi funzionali al mantenimento del sistema stesso (*Ivi*, 29-32). Mentre le loro ricadute possono essere esemplificate per esempio nelle contraddizioni tra la modernità degli apparati produttivi e militari e l'arretratezza dell'organizzazione della sanità, dell'istruzione, dei trasporti o tra il livello potenzialmente attuabile di sviluppo tecnico e sociale e quello realmente istituzionalizzato (*Ivi*, 60).

prestazioni funzionalmente indispensabili alla tenuta del sistema⁶⁸. Ovvero, ai tre problemi funzionali – la cui soluzione è secondo Offe, «un imperativo autonomo, non subordinato a interessi specifici e oggettivo» – che attengono alla stabilità economica, alla piena occupazione e alla crescita; all'equilibrio militare e internazionale con politiche di intervento nel settore degli armamenti, delle alleanze, dello sviluppo economico e della politica monetaria; alla lealtà di massa necessaria al sistema per non implodere, che mette in moto forme gradualistiche di disciplinamento dei potenziali conflittuali non risolti (assegnazione di risarcimenti, ideologie e simboli, repressione) e che al posto di fiducia nella validità delle scelte politiche, si assicura un «grado funzionalmente necessario di *apatica disponibilità all'ubbidienza*»⁶⁹. In questo quadro il sistema politico e statale mette in atto norme e pratiche di amministrazione razionale e tecnocratica tendenti a soddisfare solo quei bisogni sociali che hanno raggiunto un livello di urgenza tale da minarne la stabilità, e al contrario a marginalizzare quei bisogni che anche se non soddisfatti non arrivano alla soglia della protesta sociale⁷⁰.

La prima conseguenza di quest'analisi è che i «meccanismi autoregolativi» esercitano un dominio che non ha più bisogno di limitare i diritti politici perché sono in grado di intervenire sulla formazione della volontà politica attraverso l'«esclusione o repressione delle espressioni di bisogni che minacciano il sistema», provocando «l'insuccesso o il crollo di istituzioni politiche, come il partito, l'associazione, il sindacato, il parlamento, non appena queste infrangono i limiti dello spettro di espressione pluralistica dei bisogni istituzionalmente consentiti»⁷¹. Ne consegue pertanto l'impossibilità di poter individuare gruppi di potere che fungerebbero da classe dominante capace di strumentalizzare l'apparato istituzionale per realizzare i propri interessi.

La seconda conseguenza è che questi meccanismi, se da un lato conservano «residui» di disegualianza verticale legata a ragioni direttamente economiche e a posizioni di classe, sono però anche in grado di affiancarla o sostituirla «con un sistema orizzontale di disparità fra ambiti di vita»⁷² che investe tutti i cittadini e per il quale il concetto di classe risulta troppo ristretto. Vi è infatti tutto un ambito di bisogni vitali (educazione, sanità, abitazione, trasporti, sicurezza, tempo libero, disoccupazione, vecchiaia, salute mentale, ecc.) la cui soddisfazione dipende dalle scelte politiche che li determinano e li istituzionalizzano, e non da mezzi privati. E ciò esige da parte dello scienziato sociale di sostituire il concetto di classe con quello di «gruppi di situazioni» deprivati di particolari bisogni specifici indipendentemente dalla loro posizione economica⁷³; e di registrare una situazione sociale molto più complessa e frammentata anche dal punto di vista della reazione e della lotta politica. La presenza contemporanea della disegualianza fra ambiti di vita sul piano orizzontale e della disegualianza generata dal mercato sul piano verticale scompagina il nesso tra classe, coscienza e conflitto perché la frattura non passa più attraverso il filtro delle classi, ma si trasferisce entro ciascun individuo che può ritrovarsi inserito in situazioni di privilegio o sottoprivilegio a seconda degli ambiti in cui si trova di volta in volta inserito. La frammentazione impedisce sia l'unità di un soggetto collettivo analogo a quello di classe che la formazione di conflitti, i quali vengono neutralizzati o mitigati con i meccanismi di autoregolazione.

Tuttavia, nonostante il fronte conflittuale tra le classi sia stato sostituito da quello tra ambiti di vita, Offe non si spinge fino al punto da escludere che le disegualianze verticali, tradizionalmente definite di classe, non siano quelle maggiormente colpite dalle disegualianze orizzontali. E non solo. Poiché l'approccio funzionale deve integrare e *non liquidare* il costrutto di una rinnovata teoria marxista dello Stato, esso deve allora sempre riuscire a spiegare in che modo il dominio politico si eserciti ancora come dominio di classe. Pertanto, se da una parte l'apparato statale integra la pluralità dei singoli interessi capitalistici in un interesse di classe unitario che deve soddisfare il capitale

⁶⁸ *Ivi*, 59-60.

⁶⁹ *Ivi*, 56-57.

⁷⁰ *Ivi*, 60.

⁷¹ *Ivi*, 41-42.

⁷² *Ivi*, 54.

⁷³ *Ivi*, 60.

complessivo, anche andando contro l'opposizione esercitata da piccoli gruppi di capitale; dall'altra gli stessi meccanismi agiscono come filtri secondo una gerarchia che va dai margini di azione giuridicamente dati che stabiliscono i limiti dell'azione politica (proprietà privata, limitata disponibilità di risorse materiali e di informazioni, efficacia delle organizzazioni burocratiche), passa per il livello ideologico che definisce e seleziona i problemi normativamente rilevanti entro i quali la struttura delle istituzioni politiche deve muoversi; passa ancora per il livello delle procedure formali che disciplinano i processi decisionali mai neutri (dibattiti parlamentari, contrattazione collettiva, programmazione e amministrazione burocratica, ecc.), fino a giungere, se necessario, al livello della repressione esplicita da parte degli organi di polizia, esercito e giustizia dell'apparato statale⁷⁴. È proprio la duplice funzione assolta dallo Stato, di proteggere il capitale complessivo sia dal suo potenziale anarchico e autodistruttivo, sia dai conflitti conseguenti alla contraddizione rappresentata dalla forza-lavoro, a confermare il carattere di classe del proprio dominio politico. Un carattere che tuttavia può essere colto proprio in quanto viene dissimulato.

È questa la conseguenza paradossale che Offe ricava dalla sua lettura, che però egli non fa dipendere dalla teoria, ma dalla natura stessa dell'oggetto che non si manifesterebbe per quello che è: «il dominio politico nelle società industriali a regime capitalistico è il metodo di dominio classista che non si manifesta come tale». In definitiva, le teorie si trovano al cospetto di un oggetto «che si rifiuta ad una spiegazione in termini di teoria delle classi»⁷⁵, perché i meccanismi istituzionali operano anche come meccanismi di «selettività inversa» che hanno la funzione di occultare il loro carattere di classe, riuscendo contemporaneamente ad amministrare secondo la logica dell'accumulazione capitalistica e a reprimere gli interessi anticapitalistici, impedendo la rilevazione delle selezioni escluse. Tale dissimulazione si rende necessaria non solo per le ovvie condizioni storiche dell'esercizio della sovranità costituzionalmente garantita, ma anche per le esigenze di imporre le condizioni sociali della valorizzazione del capitale complessivo come funzionali al bene comune, anche contro altri gruppi di capitali concorrenti, nonché di evitare il rischio della politicizzazione della lotta di classe. Sicché con una mossa molto adorniana, Offe giunge alla conclusione che «il problema strutturale dello stato capitalistico consiste [...] nella necessità di praticare il proprio carattere di classe rendendolo contemporaneamente invisibile»⁷⁶. Con la differenza che Offe, malgrado ciò, si pone il problema di compensare in qualche modo l'*impasse* della teoria sociale rispetto al proprio oggetto, recuperando proprio negli elementi che generano crisi, conflitti e lotta politica gli indicatori empirici che dimostrano il carattere classista dello stato. Fermo restando la tenuta delle norme costituzionali e delle istituzioni normative della democrazia liberale, la durata di tale occultamento dipenderà dalla capacità della contraddizione di riuscire a sottrarsi alla presa di coscienza sociale. Ovvero di rendere impercettibile lo scarto tra le funzioni di dissimulazione dell'apparato sociale che con le sue procedure democratiche suggerisce «l'immagine di una società in cui ciascuno dispone liberamente delle condizioni della vita sociale, e l'assenza di conseguenze materiali di tali procedure»⁷⁷. I meccanismi dissimulatori che affermano e nello stesso tempo negano il dominio politico di classe devono sempre adottare parallelamente e simultaneamente funzioni di valorizzazione del capitale e funzioni di allargamento del consenso⁷⁸; per recuperare consenso devono giustificare ideologicamente le politiche di economia capitalista con motivazioni che nulla hanno a che fare con il loro contenuto⁷⁹. È possibile che questi meccanismi giungano a un punto di collisione, laddove come si diceva aumenta lo scarto tra le motivazioni politiche e simboliche dello Stato e le

⁷⁴ *Ivi*, 132-36.

⁷⁵ *Ivi*, 145.

⁷⁶ *Ivi*, 147.

⁷⁷ *Ivi*, 149.

⁷⁸ Calzante a questo proposito l'esempio riportato della coincidenza temporale tra l'emanazione del New Deal e del Wagner act roosveltiani (*Ivi*, 150).

⁷⁹ Calzanti anche qui gli slogan riportati a mo' di esempio: benessere per tutti in una situazione di oggettiva disegualianza distributiva; necessità di difesa, sicurezza o di sviluppo economico per giustificare gli investimenti nell'industria bellica ecc. (*Ibidem*).

sue funzioni operativo-amministrative, tra apparenza e realtà; e che crisi di legittimazione politica e sociale possano aprire nuovi spazi di democratizzazione e universalizzazione dei bisogni⁸⁰.

8. Come muta la contraddizione fondamentale

A partire da questa interpretazione, Habermas ha adottato gradualmente un approccio funzionalistico (e strutturalistico) per indagare quali potenziali critici verso un cambiamento potessero stimolare crisi di legittimazione e mettere in discussione le principali motivazioni necessarie alla sussistenza del sistema tardocapitalistico.

Sempre a partire dalle evidenze empiriche sopra citate, ovvero dalla constatazione che nelle società tardocapitalistiche non sussistessero le condizioni per una possibile autotrasformazione del capitalismo, nel senso evolutivo della soppressione della propria contraddizione tra socializzazione della produzione e appropriazione privata, e quindi tanto meno le «condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitalistiche»⁸¹, il fenomeno politico da esaminare e criticare rimaneva l'«alternativa storica tra lo sviluppo della democrazia liberale in democrazia sociale e la sua degenerazione nelle forme gerarchico-plebiscitarie di una democrazia autoritaria». O comunque in forme tecnocratiche che implicherebbero come inevitabile se non addirittura auspicabile lo svuotamento dell'autodeterminazione democratica. Poiché «la democrazia potrà funzionare a pieno solo quando l'autodeterminazione sarà diventata fatto reale», e quindi «la partecipazione politica sarà allora identica all'autodeterminazione», il che può essere sostenuto solo in una prospettiva che concepisca la democrazia «come processo storico», allora bisogna indagare non solo perché il passaggio dalla democrazia liberale a quella sociale non ha ancora trasformato la società «in una società autenticamente politica»⁸², bensì anche quali potenziali critici questa situazione può generare per modificare se stessa in senso progressivo, se non addirittura in senso socialista.

Nel tentativo di capire questo processo Habermas ha compiuto una serie di slittamenti teorici e politici che lo hanno condotto a concentrarsi sempre di più sugli aspetti *disfunzionali* prodotti dal capitalismo, su una *critica esterna* ad esso, e quindi sulle contraddizioni che il rapporto di tensione (*Spannungverhältnis*) tra capitalismo e democrazia inevitabilmente genera, quando la crescita capitalistica non viene politicamente controllata. Ovvero, tensione tra il principio democratico, per il quale economia e potere politico devono trovare il loro limite nell'integrazione sociale del mondo della vita e nelle rivendicazioni che da questo emergono; e quello del sistema economico, per il quale il processo di accumulazione deve essere libero da vincoli, restrizioni e rivendicazioni che il mondo della vita pone al potere politico, il quale si trova, a sua volta, nella situazione ambigua di dovere mirare contemporaneamente alla fiducia delle imprese private e a quella dei cittadini. Riserva che Offe ha espresso nei termini del paradossale dilemma tra soluzioni reciprocamente escludentesi di «dover astrarre dalle regole normative dell'agire e dai riferimenti di senso dei soggetti, ma di non poterne prescindere»⁸³. Il principio di autodeterminazione politica, che Habermas ha cercato di fondare e rifondare si può dire in quasi tutta la sua opera, ma che per un certo periodo sembrava finalizzato a spiegare come esso potesse far evolvere la società verso un nuovo rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione, è stato via via costretto entro un costrutto teorico il più possibile adeguato a questa situazione dilemmatica, che può nel migliore dei casi contenere le disfunzioni del capitalismo, ma non modificarlo o storicamente superarlo⁸⁴.

Prenderò in considerazione due momenti teoricamente rilevanti in cui è stato decifrato questo rapporto di tensione. Negli anni Settanta, Habermas ha ormai definito la piattaforma teorica che può consentirgli di «tornare indietro alla Dialettica dell'illuminismo» con un apparato concettuale

⁸⁰ *Ivi*, 151-53.

⁸¹ *Cfr. Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitalistiche* (Habermas 1980, 61-76).

⁸² *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica* (Habermas 1980, 5, 8, 14).

⁸³ Habermas (1986, 1008-09).

⁸⁴ Tratto distintivo della ricerca habermasiana, sottolineato anche da S. Müller-Doohm (2018, cap. 7).

articolato in schemi dualistici. L'originaria distinzione di tecnica e prassi, si sviluppa prima in quella di lavoro e interazione, poi in quella di agire razionale rivolto allo scopo (strumentale e strategico) e agire razionale rivolto all'intesa (comunicativo), distinzioni che tengono ermeneuticamente distinti il rapporto uomo-natura-lavoro e quello intersoggettivo tra gli uomini, per mostrare che nei due ambiti si realizzano forme di apprendimento, saperi, atteggiamenti e razionalità che non possono essere assimilati gli uni agli altri, bensì seguono ciascuno «una logica propria»⁸⁵.

Attraverso le analisi di Offe, Habermas colloca poi le contraddizioni della formazione sociale del tardo capitalismo attraverso la sua teoria dell'evoluzione sociale fatta interagire con la sua teoria della ricostruzione del materialismo storico.

Con la prima egli interpreta il processo storico-sociale appunto come processo di apprendimento e di razionalizzazione *a due direzioni*, reciprocamente complementari. E precisamente come accumulazione di sapere oggettivo e tecnico, attraverso l'agire strumentale-strategico del lavoro con il quale gli uomini sottomettono la natura esterna, si emancipano da essa, soddisfacendo i propri bisogni e riproducendo le loro condizioni materiali di vita, da una parte; come accumulazione di sapere pratico-morale, attraverso l'interazione sociale dell'agire comunicativo con il quale gli uomini disciplinano la natura interna, il loro apparato pulsionale, riproducono la loro vita sul piano simbolico, culturale ed etico-politico, dall'altra.

Con il secondo, ha cercato di compensare le carenze normative e istituzionali della teoria marxiana dello Stato e della rivoluzione ripensando i rapporti tra struttura e sovrastruttura. In quest'ottica, le istituzioni e i meccanismi sociali che regolano l'accesso ai mezzi di produzione, la distribuzione della ricchezza socialmente prodotta, la ripartizione sociale e la struttura degli interessi di una società non dipendono direttamente dallo sviluppo delle forze produttive, ma dall'interazione sociale che produce cultura, strutture di coscienza, sapere pratico, istituzioni, e che, in momenti di crisi, può modificare gli stessi rapporti di produzione, rendendo possibile un nuovo impiego di forze produttive⁸⁶. Quando le società raggiungono livelli di crisi, non è la dialettica tra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione a favorire il superamento della crisi, ma il sapere pratico-morale culturalmente disponibile incorporato in strutture normative. Volendo colmare una lacuna teorica del marxismo che con il riferimento alla trasformazione politica dei rapporti di produzione tramite la lotta di classe non spiegherebbe come debba essere interpretata la nuova forma di integrazione sociale raggiunta⁸⁷, secondo questa nuova prospettiva, i rapporti di produzione possono essere modificati solo se prima si è sedimentato un sapere intersoggettivo pratico-morale, da cui scaturisce un nuovo impiego delle forze produttive. È questo livello culturale di apprendimento pratico-morale, che si forma in maniera del tutto indipendente da quello che si accumula nei processi lavorativi e produttivi, ad offrire le risorse per la trasformazione sociale, per la liberazione dal dominio sociale dei rapporti di classe e dalle legittimazioni ideologiche che li riproducono, e quindi per l'introduzione di nuove forme di interazione. Questo materialismo ricostruito esige pertanto di sostituire al principio di spiegazione fondato sul concetto di modo di produzione, il cui limite sarebbe quello di sacrificare la dimensione intersoggettivamente normativa, con il *principio sociale di organizzazione* che sarebbe invece in grado di cogliere, entro una dimensione più astratta, l'istituzionalizzazione dell'apprendimento derivante dai processi tecnico-cognitivi e da quelli pratico-morali, vale a dire la riproduzione materiale e simbolica della società. Quando sorgono problemi sistemici che sovraccaricano la capacità di controllo di una formazione sociale si generano *spinte evolutive* verso un nuovo principio di organizzazione, che certamente e necessariamente dipendono dalla crescita di un potenziale cognitivo che ha messo in crisi l'equilibrio tra forze produttive e rapporti di produzione, ma che da solo «non può spiegare come possano essere risolti i problemi insorti». E ciò significa che deve essere

⁸⁵ Habermas (1979, 121). Cfr. *Lavoro e interazione* (1975), filo conduttore della scienza sociale habermasiana, dove con Hegel sono posti i tre pilastri della socializzazione: linguaggio, lavoro, interazione del reciproco riconoscimento; la loro autonomia dal punto di vista delle funzioni che svolgono, ma anche la loro interdipendenza. Cfr. Honneth, *Lavoro e azione strumentale* (Protti 1984, 143-169).

⁸⁶ Habermas (1979, 108, 113-114).

⁸⁷ Habermas (1979, 337).

disponibile un nuovo quadro istituzionale, il quale, procedendo secondo una propria logica di sviluppo, con l'aiuto del potenziale cognitivo accumulato, risponda ai problemi sistemici irrisolti; se non si è compiuto il passo evolutivo verso questo nuovo quadro istituzionale non è possibile «mettere in opera» e cioè implementare il nuovo sapere tecnico-cognitivo. Se dal punto di vista della dinamica storica questo passo viene compiuto dai movimenti di lotta generati dai conflitti sociali e politici, dal punto di vista dell'analisi strutturale lo stesso passo viene spiegato affiancando al sapere tecnico-scientifico che proviene dall'agire sociale strategico-strumentale, il sapere pratico-morale che proviene dall'agire sociale comunicativo⁸⁸. In questo senso ogni nuovo principio di organizzazione è il portato di nuove strutture normative, di un nuovo sapere pratico-morale culturalmente disponibile anche se ancora non messo socialmente in opera, il quale certamente dipende dalle sfide evolutive rappresentate dagli squilibri economici della base strutturale, ma non meno da processi di apprendimento che sono la risposta a tali sfide. Pertanto, volendo entrare direttamente nel cuore del principio di organizzazione della società moderna, definito dal rapporto complementare di Stato e mercato, inteso come *nucleo istituzionale* che stabilisce la forma dominante di organizzazione/integrazione sociale⁸⁹, si noterà che tale rapporto con la transizione del capitalismo liberale e concorrenziale a quello organizzato sposta la contraddizione strutturale tra produzione socializzata e appropriazione privata di plusvalore su nuovi problemi generatori di nuove crisi.

Rispetto al capitalismo liberale, nel tardo capitalismo lo Stato svolge un ruolo *sostitutivo* del mercato con il fine dichiarato di un controllo del sistema teso ad evitare la crisi, quindi regolando la circolazione dell'economia evitando squilibri di crescita, piena occupazione, bilancia dei pagamenti ecc. Anche con azioni nel settore pubblico che vanno a incidere nel processo di accumulazione creando investimenti (domanda statale di beni d'uso improduttivi) e nuove forme di estrazione di plusvalore (scienza-tecnologia, qualificazione professionale, sistema istruzione finalizzati ad accrescere la produttività del lavoro mediante la qualificazione). Nello stesso tempo, lo Stato assume un ruolo *compensatorio*, bilanciando gli squilibri del processo di accumulazione generatori di rivendicazioni politiche, da parte della classe operaia e di gruppi organizzati, le quali si traducono per lo Stato in interventi che si accollano il costo dei danni, sostengono i settori produttivi minacciati, promuovono legislazioni riformiste mediate da sindacati e partiti tese a migliorare le condizioni dei lavoratori, fino a interventi che si estendono a tutti i diritti sociali⁹⁰. In questa situazione, il conflitto di classe muta la propria forma da quella non politica della fase liberale a quella «quasi politica» successiva; il conflitto tra capitale e lavoro è attenuato dalla «struttura salariale quasi politica» (salari concordati in trattative) elevata a fondamento della riproduzione. *Quasi politica* significa che il potere sui processi economici e la misura dello sfruttamento vengono ora a dipendere da meccanismi di potere che non traggono più solo alimento da un mercato del lavoro che si muove spontaneamente. È un cambiamento rilevante, perché se nel capitalismo liberale il dominio veniva mascherato da rapporti di potere non politici e anonimi dei soggetti privati, ma che tuttavia in fase di crisi e di lotta venivano a contrapporsi come avversari politici; nel capitalismo maturo la politicizzazione del lavoro salariato blocca il fenomeno di coazione all'organizzazione della classe operaia e alla costituzione di una coscienza di classe, mentre dall'altra parte è lo stesso riconoscimento dei partiti operai e dei sindacati a modificare i rapporti di produzione, nella forma di un compromesso di classe che mantiene il conflitto allo stato latente o lo rende marginale, lo immunizza o lo esternalizza⁹¹.

Sulla base di questi indicatori, Habermas ipotizzava, da una parte che nel lungo periodo le strutture del capitalismo sarebbero state in grado di scongiurare una crisi economica e quindi una conflittualità sociale nel senso della lotta di classe; dall'altra, e di conseguenza, che le tendenze di crisi andavano comprese come effetti del trasferimento della crisi economica nel sistema politico. Come crisi di razionalità dell'amministrazione statale quando non riesce a controllare e compensare gli squilibri

⁸⁸ *Ivi*, 119-121, 127.

⁸⁹ *Ivi*, 127, 184; *cfr. Tesi per la ricostruzione del materialismo storico* (Habermas 1983, 159-60).

⁹⁰ Habermas (1975, 59-64).

⁹¹ *Ivi*, 43, 64.

economici, ovvero quando le «richieste conformi al sistema» (denaro, tempo libero, sicurezza) superano la quantità di valore disponibile; come crisi di legittimazione quando invece le richieste conformi al sistema non possono essere soddisfatte in maniera adeguata. Crisi di razionalità indica i limiti in cui si imbatte un sistema che deve continuare ad alimentare la contraddizione del capitalismo e al contempo deve soddisfare pretese che provengono dai vari ambienti (capitali concorrenti, natura, società, cultura, ricerca, istruzione ecc.); deve sostenere l'interesse capitalistico globale funzionale alla conservazione del sistema scontrandosi con gli interessi tanto delle frazioni di capitale quanto della popolazione orientata a soddisfare valori d'uso; deve prelevare le risorse fiscali tassando profitti e redditi per sostenere i costi della produzione, delle infrastrutture, dei servizi, dei beni d'uso improduttivi, del consumo sociale, dell'assistenza sociale, dei danni sull'ambiente, evitando i disturbi della crescita; e deve infine soddisfare il bisogno di legittimazione senza il quale non può provvedere alla propria pianificazione. Le legittimazioni mostrano come e perché le istituzioni siano autorizzate ad esercitare il potere politico per «realizzare i valori che sono costitutivi per l'identità della società», dunque esse sono funzionali all'integrazione sociale nel senso «dell'identità normativamente stabilita di una società»: «legittimità significa che ci sono buoni argomenti perché un ordinamento politico venga riconosciuto come giusto ed equo; [...] che un ordinamento politico è degno di essere riconosciuto». I motivi che andranno a sostenere questo riconoscimento dipendono a loro volta dai «fondamenti» (*Gründe*) richiesti dal livello di giustificazione storicamente raggiunto, secondo quel processo di apprendimento dell'evoluzione sociale che ha cognitivamente invalidato forme di legittimazione fondate sulle narrazioni mitiche, religiose o ontologiche tramandate e interpretate dalle élite, per sostituirle con l'«idea di un accordo che si verifica fra tutti e fra tutti in quanto liberi ed eguali», e si sposta sui soggetti coinvolti e sulle loro interpretazioni⁹².

Ora, queste crisi possono sia sostenersi che sostituirsi a vicenda con effetti reciprocamente compensatori, di modo che «quanto meno il sistema culturale è in condizione di creare sufficienti motivazioni per la politica e per il sistema di formazione e occupazione, tanto più il senso carente deve essere sostituito con valori consumabili», ovvero con risarcimenti monetari, garanzie di sicurezza, tempo libero dal lavoro⁹³.

9. Dall'ideologia dello scambio all'ideologia della spoliticizzazione

Con la democrazia di massa dello Stato sociale i problemi di legittimazione vengono quindi a intrecciarsi alle due condizioni cui sottostà ora il sistema politico. La prima è la concorrenza tra i partiti che ha «disinnescato» e quindi istituzionalizzato l'opposizione del movimento operaio al sistema, ha reso permanente il processo di legittimazione sia canalizzando «la sottrazione di legittimazione» nell'alternanza dei governi, sia includendo in esso la partecipazione di tutti i cittadini elettori. La seconda condizione è quella invece che spinge lo Stato da una parte a garantire politiche di crescita economica orientata su bisogni che stimolino la produzione, dall'altra a evitare le minacce di legittimazione garantendo «un sistema di assicurazione delle condizioni di vita» (diritti sociali e pari chance all'istruzione) finalizzato a bloccare gli effetti negativi del processo economico sulle fasce più deboli della popolazione per correggere le conseguenti diseguaglianze. Si tratta di compiti che innescano un conflitto i cui effetti sulla tenuta della legittimazione dipendono dal fatto che lo Stato deve realizzare i propri compiti sia sostenendo l'economia capitalistica come l'unica capace di soddisfare interessi generalizzabili senza neanche più ricorrere a discorsi ideologici, sia correggendone le disfunzioni impegnandosi a mantenere in limiti accettabili le sue contraddizioni⁹⁴.

Si comprende allora perché lo Stato amministrativo *tenda a sottrarre la contraddizione alla tematizzazione pubblica*, limitandosi a realizzare una democrazia formale e non una democrazia materiale – nel senso della concreta partecipazione dei cittadini alla formazione della volontà politica

⁹² Habermas (1979, 207, 214).

⁹³ Habermas (1979, 103, 225-26).

⁹⁴ *Ivi*, 214-15.

–, affinché le sue scelte possano essere prese indipendentemente da questa volontà. Poiché la socializzazione dipende da un'organizzazione del comportamento fondata su valori e norme che devono essere giustificati e su interpretazioni del mondo che assicurano l'identità, ecco che la capacità di controllo di un sistema che deve operare scelte complesse e contrastanti ha bisogno di rendersi indipendente dalle motivazioni degli agenti sociali⁹⁵.

È il meccanismo che, mentre produce lealtà di massa di cui il sistema ha bisogno, nel senso di una disposizione all'ottemperanza indipendente dai motivi e dai bisogni degli agenti, espunge la politicizzazione, quale fattore di disturbo degli imperativi del sistema, generando spoliticizzazione. La sfera pubblica subisce una trasformazione strutturale che crea le condizioni affinché i cittadini, in una società-economia politicizzata, diventino passivi. Il bisogno di legittimazione si riduce al «privatismo civile del pubblico dei cittadini», vale a dire all'astinenza politica combinata con orientamenti tesi alla carriera, al tempo libero, al consumo a loro volta compensati da aspettative «conformi al sistema» (denaro, tempo libero, sicurezza): sono queste le «sindromi motivazionali» che il sistema produce e tende ad alimentare. Di conseguenza «il sistema politico assume compiti di pianificazione dell'ideologia» tesa alla conservazione della contraddizione tra produzione sociale e appropriazione privata di plusvalore attraverso la spoliticizzazione⁹⁶. A nutrire questo quadro subentrano poi le teorie democratiche elitarie e tecnocratiche che svolgono una funzione di legittimazione analoga a quella che l'economia politica classica, con la sua teoria della naturalità della società economico-capitalistica, svolgeva nel capitalismo liberale.

Nel capitalismo organizzato dunque la società giunge ad una nuova organizzazione della crisi, generando strutture reattive tese a tenerla sotto controllo: uno di questi strumenti è il compromesso di classe, con il quale la forza lavoro assume un prezzo «politico» capace di esternalizzare o immunizzare lo stesso conflitto. È questa la versione habermasiana del perché i lavoratori avrebbero da perdere molto di più delle loro catene, ovvero di come il sistema immunizza la coscienza di classe. Non a caso gli stessi problemi che il duplice ruolo assunto dallo Stato produce quando non riesce a controllare le crisi, da Habermas lucidamente evidenziati - sviluppi salariali non omogenei, lotte per i rinnovi contrattuali, inflazione permanente che redistribuisce i redditi penalizzando i lavoratori non organizzati o marginali; squilibri economici tra settori e aree regionali; crisi permanenti della finanza pubblica che vanno a pauperizzare i settori dell'istruzione, della sanità, dell'edilizia, delle comunicazioni - sono tutte conseguenze del controllo della crisi, ma anche della forza neutralizzante del compromesso di classe che stimola la distribuzione delle sue conseguenze disfunzionali su «quasi-gruppi» (disoccupati, emarginati, scolari, anziani, malati) o gruppi poco organizzati. In tal modo, dal secondo dopoguerra e, sottolinea polemicamente Habermas, nonostante il '68 francese, «si è dissolta l'identità delle classi e si è frammentata la coscienza di classe»⁹⁷.

In definitiva il compromesso di classe ha trasformato la struttura di classe e il principio di organizzazione sociale di modo che le relazioni sociali e la struttura degli interessi non possono più essere spiegate con l'ideologia dello scambio degli equivalenti, mentre lo stesso dominio di classe non si attua più nella forma anonima della legge del valore⁹⁸. Anche l'appropriazione di plusvalore non dipende più dal meccanismo spontaneo del mercato, ma da rapporti politici di potere che hanno sostituito all'ideologia dello scambio un'ideologia tesa a spoliticizzare l'attivismo dei cittadini. Anche se lo Stato riuscisse a stimolare una produzione che distribuisca i profitti in modo da stimolare la crescita economica senza generare crisi, questa crescita sarebbe sempre guidata dalle stesse priorità (massimizzazione del profitto per fini privati rispetto alla soddisfazione di interessi generalizzabili della popolazione), quindi dalla stessa contraddizione di fondo, quindi dalla struttura di classe che rimane «in ultima istanza la causa del deficit di legittimazione»⁹⁹.

⁹⁵ Habermas (1975, 40-41, 48-49).

⁹⁶ *Ivi*, 78.

⁹⁷ *Ivi*, 44.

⁹⁸ *Ivi*, 76.

⁹⁹ *Ivi*, 52-53, 69, 76 ss., 82; Habermas (1979, 210-211).

Tale situazione spiegava, nell'ottica di Habermas, le condizioni che rendevano improbabile un'esplosione della contraddizione di fondo, ma non un'eventuale crisi di legittimazione dovuta alla possibile lenta erosione del sistema socio-culturale di generare senso e motivazioni, e dunque in che misura si potesse pronosticare una situazione capace di modificare la struttura di classe e di toccare la contraddizione fondamentale del principio di organizzazione sociale. Se ne concludeva che i problemi delle società tardo capitalistiche non andavano cercati nel lavoro, ma proprio in quelle forme compensative o in quelle aspettative conformi al sistema (denaro, sicurezza, tempo libero) con le quali il sistema economico orienta i comportamenti sociali per autoconservarsi depotenziando la partecipazione politica, cioè sottraendo la contraddizione alla tematizzazione pubblica. Spoliticizzazione significa realizzare una democrazia formale e non materiale, intesa nel senso dell'autodeterminazione politica capace di incidere sul livello storico del bisogno, e della riappropriazione critica dell'interpretazione dei bisogni attraverso la formazione discorsiva della volontà. Se nella fase del capitalismo liberale, la questione sociale poneva in maniera evidente e incontrovertibile la contraddizione tra democrazia istituzionale e democrazia di fatto, tra partecipazione delle classi dominanti ed esclusione di quelle dominate dal processo di autocostruzione democratica, dal secondo dopoguerra la stessa contraddizione si va a nascondere dietro quella pratica storicamente diversa di esclusione che è la neutralizzazione del cittadino e la sua spoliticizzazione in un contesto che è però di profonda politicizzazione della società per la sua compenetrazione con lo Stato¹⁰⁰.

Come si può notare, la problematizzazione del nesso tra politicizzazione e spoliticizzazione, che si realizza con lo Stato interventista e sociale grazie alla sua duplice funzione di emancipare e distribuire benessere, ma anche di de-emancipare attraverso la frammentazione della classe, la neutralizzazione della sua forza propulsiva e la formazione di spoliticizzazione, è un modo per correggere Adorno dal punto di vista dei potenziali di progresso che egli non riusciva a scorgere nella democrazia borghese e nella soluzione del compromesso sociale. Ma è anche un modo per dargli ragione se è vero che la spoliticizzazione rende conto in un certo senso degli effetti dell'integrazione e dell'impotenza politica che però restavano per Adorno i limiti oggettivi oltre i quali la teoria non può andare, mentre per Habermas sono le condizioni di un processo evolutivo che potrebbe condurre le società capitalistiche ad un nuovo livello di sviluppo democratico.

10. Crisi di legittimazione e di motivazione. Il ruolo delle strutture normative

Le crisi economiche e politiche possono generare effetti di disturbo sul sistema socio-culturale, soprattutto se le strutture normative, la cui evoluzione segue una logica propria, mutano in modo tale da creare disfunzioni, tra le richieste dello Stato, della formazione e dell'occupazione e le aspettative in termini di bisogni della popolazione, tali da determinare che una tendenza culturale di crisi possa tradursi in crisi di motivazione.

Habermas ipotizzava, pur con ampie generalizzazioni da sottoporre a verifica empirica, che alla lunga il sistema socio-culturale avrebbe potuto non essere più in grado di alimentare le «sindromi motivazionali» del privatismo borghese (prestazione, individualismo, valore di scambio) necessarie alla sua sussistenza¹⁰¹. E ipotizzava che questo indebolimento motivazionale avrebbe potuto liberare le ideologie borghesi dalle «loro componenti funzionali al sistema» e stimolare lo sviluppo di strutture normative che si candidano a sostituirsi alle precedenti forze motivanti. L'arte borghese, quale simbolizzazione dei bisogni che la società non soddisfa (rapporto mimetico con la natura, bisogno di vita solidale, felicità ed esperienze non strumentali e spontanee) e la morale universalistica possono rappresentare le «sostanze esplosive presenti nell'ideologia borghese»¹⁰². In particolare è nella tradizione culturale del sistema morale che si può tastare «l'effetto di grimaldello» che la soluzione

¹⁰⁰ Habermas (1980, 12-26, 41-42).

¹⁰¹ Habermas (1975, 74-75, 90-93).

¹⁰² *Ivi*, 88.

del conflitto tra il diritto formale borghese e la morale universale potrebbe avere sullo sviluppo del sistema politico ed economico; e in particolare se si segue la logica dello sviluppo dei sistemi normativi, nella direzione di una radicale interiorizzazione del procedimento discorsivo, per il quale la validità delle norme viene collegata alla formazione discorsiva della volontà degli interessati¹⁰³. Poiché nel capitalismo organizzato il modo borghese di legittimazione tipico del capitalismo liberale (scambio di equivalenti) perde la propria base di legittimazione, le nuove richieste di legittimazione potrebbero essere soddisfatte solo se si liberano i potenziali di un nuovo livello di coscienza collettivamente raggiunto. Cioè se si pensa anche solo come «pura costruzione», la transizione (*Übergang*) della morale di principio dal diritto formale borghese alla morale politica universale, che rappresenterebbe un livello cognitivo più aderente al nuovo bisogno di legittimazione¹⁰⁴. Un livello che Habermas definisce postconvenzionale¹⁰⁵, in cui l'*universalità* delle norme lecite e l'*autonomia* dei soggetti agenti (universalizzazione e interiorizzazione) di matrice kantiana si eleva all'adempimento discorsivo delle pretese di validità delle norme, laddove valide (*geltung*) sono le norme su cui tutti gli interessati, quali partecipanti ad un discorso libero, si accordano entrando così in un processo di formazione discorsiva della volontà che prende in considerazione anche l'interpretazione dei bisogni, ma anche quali settori debbano essere eventualmente regolati da compromessi o norme formali¹⁰⁶.

Quale chance abbia questa procedura comunicativa di giustificazione di candidarsi a sostenere i processi di legittimazione è quanto dalla fine degli anni '70 in poi Habermas aveva già cominciato a «motivare razionalmente». Come in società complesse le legittimazioni dei sistemi normativi, le quali hanno la specifica funzione di attribuire senso, di garantire l'identità sociale e individuale, di circoscrivere l'anomia, possano accollarsi questa funzione una volta che le immagini del mondo hanno perso la loro efficacia interpretante, totalizzante e integrativa; se la riproduzione della vita sociale possa concretizzarsi in processi di apprendimento razionali che formano norme interiorizzate e motivi dell'agire dei diretti interessati, resistendo all'interiorizzazione degli imperativi di controllo delle società capitalistiche, saranno da questo momento in poi le questioni che la teoria critica habermasiana cercherà di indagare, non volendo rinunciare quanto meno a «mettere alla prova i limiti di sopportazione del capitalismo maturo» e a «intraprendere la lotta» contro la sua stabilizzazione.

In una nota intervista del 1978, mentre auspicava una crisi di legittimazione che potesse spingere verso una trasformazione delle «strutture di potere», verso una via democratica al socialismo inteso innanzi tutto come «acclimatazione alle forme democratiche di vita», come «graduale ampliamento degli spazi decisionali d'azione democratici, partecipativi e discorsivi» che potessero incidere sulla produzione e la distribuzione¹⁰⁷, Habermas fissava anche una delle sue convinzioni più problematiche. Sebbene le crisi abbiano origine nel sistema economico, il capitalismo del Welfare non consente che esse vengano alla luce in forma «immediatamente economica», ma in quelle che intaccano l'integrazione sociale e culturale, come «effetti disfunzionali di una crescita capitalista politicamente non controllata», come penetrazione della razionalità economica e amministrativa in sfere della vita in cui a prevalere dovrebbe essere invece la razionalità pratico-morale e la formazione democratico-partecipatoria della volontà. Mentre il Welfare mette a tacere le reazioni politiche dei lavoratori, dei sindacati e della socialdemocrazia, a reagire è invece un campo socialmente disomogeneo accomunato dalla sensibilità reattiva verso l'infiltrazione capitalista negli ambiti di vita ad essa estranei. Ricollegandosi all'impostazione dei teorici francofortesi degli anni Trenta, il fenomeno da spiegare rimaneva per lui quello di come i conflitti generati dalle crisi economiche abbiano perso la forma tradizionale del conflitto di classe e si siano spostati verso settori più marginali, come quelli dell'ecologismo, della manipolazione genetica, della casa e delle più varie

¹⁰³ Habermas (1975, 97; 1980, 155).

¹⁰⁴ Habermas (1975, 98; 1980, 153-155).

¹⁰⁵ Habermas (1975, 98-99; 1980, 157).

¹⁰⁶ Habermas (1975, 99-100, 102; 1980, 157-158).

¹⁰⁷ *I potenziali critici nella società* (Bolaffi, 1980, 69-71).

proteste e azioni civiche¹⁰⁸. Ma sia l'auspicio di una trasformazione sociale, che l'analisi dei nuovi conflitti, avrebbe richiesto da parte di Habermas una teorizzazione diversa che non si limitasse a indagare «i meccanismi dell'integrazione culturale» del capitalismo. Pur consapevole dell'esigenza che i partiti di sinistra si facessero promotori di un'azione di rischiarimento e di apertura delle proprie forme di organizzazione verso i nuovi potenziali di protesta, affinché questi ultimi non fossero assorbiti dalla destra conservatrice, egli non ha mai elaborato una teoria politica funzionale a questa esigenza. Nonostante contro l'antimarxismo della *nouvelle philosophie* abbia rivendicato l'appartenenza alla tradizione di quel marxismo occidentale che coniuga libertà e socialismo perché «ha sempre saputo» che il socialismo è tale solo se si appropria radicalmente «del potenziale emancipatorio dei diritti borghesi», secondo la lezione di Lukács, Korsch e Gramsci¹⁰⁹, non c'è traccia nella sua teoria successiva di un'analisi gramsciana e perciò costruttiva dei conflitti¹¹⁰. Non solo.

Se nelle teorie della crisi, dell'evoluzione sociale e della ricostruzione del materialismo storico i conflitti di classe mantengono *a monte* ancora il ruolo storico di aver generato una nuova forma di integrazione sociale come quella del tardo capitalismo (garanzie sociali, salari, servizi ecc.), con la sistematizzazione successiva di queste ricerche nella teoria sociale dell'agire comunicativo, quei conflitti non potranno più essere chiamati in causa per comprendere *a valle* gli sviluppi neoliberisti del capitalismo come sbilanciamento dei rapporti di forza in favore delle classi dominanti, come reazione politica del capitale. L'intero costrutto teorico-sociale habermasiano escluderà una lettura dell'arretramento storico delle fondamentali conquiste sociali e politiche delle classi subalterne nei termini di una lotta di classe condotta dall'alto¹¹¹. La stessa pacificazione del conflitto di classe già in parte irrigidita nel rapporto strutturale di stato e capitalismo, impedirà di leggere quella pacificazione come fase storica ed equilibrio di rapporti di forza che si configura in quanto tale in una determinata situazione politico-sociale.

Non a caso, Streeck imputa alle teorie delle crisi degli anni '70 (da Offe a Habermas), tra i vari limiti, quello di aver rinunciato a indagare la società dal punto di vista dell'economia politica; di aver sottovalutato «il capitale come attore politico e come forma di potere sociale capace di adottare strategie specifiche»¹¹² e viceversa, di aver sopravvalutato la capacità di pianificazione della politica statale e di finire per sbilanciare l'osservazione critica sui problemi di legittimazione sociale e culturale rispetto ad un capitalismo organizzato percepito come tecnicamente capace di mantenere un equilibrio tra crescita e correzione delle proprie contraddizioni. Si credeva cioè di essere entrati nella fase storica in cui l'attenzione allo sviluppo delle forze produttive che garantivano benessere e condizioni materiali migliori, poteva essere spostata sulla tenuta di un sistema la cui democraticità andava misurata non più sui problemi del lavoro, del plusvalore, del profitto, bensì della felicità personale, dell'autorealizzazione, del legame comunitario e quindi del grado di compatibilità tra il capitalismo e la soddisfazione di questi bisogni o di queste esigenze simboliche¹¹³. Lo stesso meccanismo del dominio, come abbiamo evidenziato, di conseguenza si spostava sulle dinamiche della partecipazione politica, della capacità di incidere sull'interpretazione dei bisogni, in definitiva su teorie che fossero all'altezza di penetrare nel sistema, nei suoi tecnicismi amministrativi ed economici, per intravedere nuovi potenziali di critica e di cambiamento. Ma questa attenzione per gli aspetti tecnici e tecnocratici dell'economia e del potere ha finito per trascurare non solo l'economia politica in quanto tale – analisi dei mercati, dei capitali, dei capitalisti, a cui si sostituivano riflessioni sulla democrazia e sulla politica deliberativa, bensì lo stesso nesso marxianamente inscindibile tra

¹⁰⁸ *Ivi*, 65.

¹⁰⁹ *Ivi*, 74.

¹¹⁰ Sicuramente non nel senso in cui Gramsci identificava teoria e pratica, ovvero «di costruire su una determinata pratica, una teoria che coincidendo e identificandosi con gli elementi decisivi della pratica stessa, accelera il processo storico in atto, rendendo la pratica più omogenea, coerente, efficiente in tutti i suoi elementi, cioè potenziandola al massimo» (Gramsci, 2014, Q. 15 §22).

¹¹¹ Losurdo (2013); Gallino (2011); Gallino (2012); Gallino (2013).

¹¹² Streeck (2013, 22).

¹¹³ *Ivi*, 2013, 32 ss.

capitale e classi: «Il problema delle teorie della crisi elaborate a Francoforte negli anni Settanta stava tutto nel fatto che esse non riconoscevano al capitale alcun tipo di intenzionalità o di capacità tattica. Lo consideravano un meccanismo e non un'agenzia, un mezzo di produzione e non una classe»¹¹⁴. Al contrario, secondo l'autore la delegittimazione del capitalismo democratico è venuta non dai lavoratori, ma dalle stesse élite capitalistiche che dopo i «Trenta gloriosi», con il sostegno della politica e quindi dello Stato, i cui rapporti di forza erano evidentemente mutati, hanno abdicato al patto sociale – con il quale venivano costrette a produrre benessere al servizio della società –, per soddisfare quelle aspettative di rendita e di profitto che, con la crisi della crescita, le politiche della piena occupazione, della contrattazione salariale, del contenimento delle diseguaglianze tramite politiche fiscali non garantivano più.

In verità, non che Habermas non avesse previsto con estrema lucidità il «maggiore dispendio ideologico» che la gestione della crisi economica avrebbe comportato, teso a esaltare sin dall'età scolastica comportamenti concorrenziali e della prestazione, per soddisfare la flessibilità del mercato del lavoro¹¹⁵; ed era anche consapevole che la politica dell'indebitamento finalizzata a mantenere stabile il compromesso sociale, implicasse «lo spostamento del conflitto in avanti nella dimensione temporale» (ovvero proprio quanto Streeck gli contesta).

Nonostante questa capacità di previsione, gli sviluppi successivi verso il capitalismo neoliberista e oligarchico (accumulazione capitalistica tramite deregolamentazione, privatizzazione, espansione dei mercati) sfuggiranno alla presa della teorizzazione successiva. Se la storia degli ultimi trent'anni sull'indebolimento della lotta di classe ha dato ragione ad Habermas, ma per ragioni che dipendono più dalla sua sconfitta che dalla neutralizzazione o dal disciplinamento, dall'altra egli ha sottovalutato le spinte regressive a cui questo indebolimento inevitabilmente conduceva. E le ha sottovalutate proprio sulla base della fiducia nella tenuta degli aspetti progressivi del compromesso di classe, che lo ha stimolato a indagare le condizioni di possibilità di una compiuta democratizzazione dello Stato sociale, piuttosto che le cause della sua regressione.

Da questo punto di vista la frammentazione sociale quale effetto del compromesso di classe ha rappresentato il *pedant* storico-sociologico che ha orientato il passaggio del focus emancipativo dalla lotta di classe all'agire comunicativo, dal socialismo all'intersoggettività comunicativa senza soggetto (astratta e decontestualizzata). Lo stesso processo di apprendimento a due dimensioni con il quale si sviluppa la teoria dell'evoluzione sociale e la ricostruzione del materialismo storico, pur volendo nelle intenzioni rimanere orientato storicamente, viene ripercorso separando metodologicamente la *logica* dalla *dinamica* dello sviluppo. Condizionato dall'esigenza di evitare una filosofia della storia che confonderebbe i contenuti descrittivi con quelli normativi, Habermas ha consapevolmente impresso alla propria ricerca una «doppia astrazione»: dell'evoluzione sociale *dalle forme di vita* e dell'evoluzione delle strutture cognitive *dalla dinamica storica degli eventi*¹¹⁶.

11. Una teoria critica priva di “forza materiale”

Siamo entrati così, nel secondo dei due momenti teorici con i quali Habermas cerca di venire a capo del rapporto di tensione tra democrazia e capitalismo. La scelta metodologica che distingue la logica culturale dello sviluppo dalla dinamica storica, già consolidatasi nei lavori degli anni '70, è fondamentale per comprendere l'enfasi posta in *Teoria dell'agire comunicativo* sul rapporto formale tra sistema e mondo della vita a scapito dell'analisi storica dei movimenti e delle forze sociali che spingono verso nuove forme di organizzazione. Una curvatura le cui criticità furono colte molto bene da Honneth, quando rilevò nello svolgimento della logica dello sviluppo il passaggio *non mediato* dai soggetti agenti in modo comunicativo ai sistemi sociali, cioè a sistemi anonimi d'azione, senza

¹¹⁴ *Ivi*, 38.

¹¹⁵ *I potenziali critici nella società*, cit. (Bolaffi, 1980, 56-57)

¹¹⁶ Habermas, *Replik auf Einwände* (1984, 526).

passare per le esperienze comunicative con le quali gruppi e movimenti sociali maturano nuove idee e principi storici, nonostante si assegni a questi ultimi una certa direzione storica¹¹⁷.

Questa frattura ha sottratto alle “armi della critica” la sua “forza materiale”, almeno da quando Habermas ha sussunto i processi produttivi in un costrutto logico-sistemico che lascia spazio solo alla diagnosi sociale delle disfunzioni delle società capitalistiche nei termini di una «colonizzazione dei mondi vitali» e di una «reificazione delle relazioni comunicative» di riconoscimento. Una critica che non sarà più in grado di integrare la contraddizione principale della formazione sociale capitalistica, tra socializzazione della produzione e appropriazione privata. Se infatti con la teoria della crisi il compito rimaneva quello di esaminare quali effetti e quali conflitti potessero mutare il compromesso di classe e andare eventualmente a toccare la contraddizione fondamentale del principio di organizzazione sociale, che rimaneva il criterio di analisi principale; da *Teoria dell'agire comunicativo* in poi la teoria dell'evoluzione sociale va a irrigidirsi in una teoria olistica della razionalizzazione economica e sociale, della società e dell'agire sociale, caratterizzata da un «irreversibile» dualismo funzionale, quale reazione alle esigenze di produttività e di organizzazione delle società complesse, che sposta la contraddizione su un altro piano.

Ci riferiamo in generale al dualismo tra integrazione sistemica, con la quale la teoria sociale deve dar conto delle azioni che garantiscono la capacità di controllo e riproduzione materiale della società, che sono integrate dalla razionalità strumentale e strategica, «dal controllo non-normativo di decisioni singole non coordinate soggettivamente» o dai «nessi di cooperazione priva di norme»¹¹⁸; e l'integrazione sociale che invece risponde alle esigenze di coordinamento reciproco delle azioni, mediato dalla razionalità comunicativa e quindi fondato su rapporti di riconoscimento interiormente normati, finalizzati a garantire la riproduzione simbolica dei mondi vitali, a loro volta differenziati nelle sfere della cultura, della socializzazione e della personalità¹¹⁹. Ma ci riferiamo in particolare, alla spiegazione evolutiva di questa doppia integrazione dal punto di vista della complessità sistemica, come «disgiunzione/sganciamento» (*Entkoppelung*) tra sistema e mondi vitali, ovvero come affermazione e poi differenziazione istituzionale di due «meccanismi di sgravio», quali l'apparato burocratico-amministrativo dello Stato che volge funzioni organizzative e l'economia di mercato capitalistica. Specializzato per far funzionare l'agire economico, questo secondo meccanismo che, sulla scia di Parsons, Habermas definisce «medium del controllo del denaro», viene istituzionalizzato come sottosistema costringendo l'altra forma di istituzionalizzazione, lo Stato, a regredire a sottosistema specializzato, ad amministrazione statale burocratica che si conserva tramite il «medium di regolazione del potere»¹²⁰. Si tratta di un duplice processo evolutivo, di «un processo di differenziazione di secondo grado» che investe le società capitalistiche sviluppate, perché i due sottosistemi (economico e amministrativo) mentre si autonomizzano e differenziano progressivamente a causa dei problemi sempre più complessi ai quali devono reagire, si staccano anche dalle strutture sociali integrative sempre più razionalizzate, quindi si differenziano dal mondo della vita riducendo quest'ultimo a un sottosistema tra gli altri, pur dovendo rimanere ad esso agganciato tramite il diritto positivo¹²¹. La contrazione del mondo vitale è stata resa possibile dalla

¹¹⁷ Honneth, Joas (1986, 154-155); Honneth (2002, 362-365). Sull'astrazione metodologica dalla storia e dalla tradizione e sulla scarsa attenzione agli attori e ai movimenti sociali di protesta cfr. rispettivamente Benhabib (1982, 47-48; 1981, 56-57). Sui limiti del formalismo teorico che si preclude la prospettiva di indicare bisogni concreti adeguati al livello storico del bisogno, cfr. A. Heller (1982).

¹¹⁸ Habermas (1980, 746): «il mercato fa parte dei meccanismi sistemici che stabilizzano i nessi non-voluti di azione attraverso l'intreccio funzionale delle *conseguenze*».

¹¹⁹ Nella scienza sociale habermasiana, l'agire comunicativo è un meccanismo di integrazione che spiega come sia possibile la riproduzione simbolica del mondo vitale nelle sue tre componenti: la cultura (oggetti d'uso, terminologie, parole, teorie, libri, documenti, azioni) come appropriazione e continuazione di sapere valido; la società (*Gesellschaft*), come formazione di norme legittime che regolano l'appartenenza ai gruppi e creano solidarietà; la socializzazione, come armonizzazione tra i controlli interni del comportamento e le strutture della personalità. Cfr. Habermas (1982, 734-35).

¹²⁰ Habermas (1980, 754-65, 771-72).

¹²¹ Ivi, 777.

sua stessa razionalizzazione, sia dalla sua evoluzione verso l'autoriflessione e l'obiettivazione che lo ha reso disponibile alla problematizzazione critica della tradizione e alla risoluzione consensuale dei conflitti esponendolo al rischio del dissenso, sia dall'emergere di atteggiamenti razionali rispetto allo scopo funzionali allo sviluppo del modo di produzione capitalistico e dunque alla divisione del lavoro. Ecco in che senso i media denaro e potere funzionano da «meccanismi di sgravio» che sostituiscono il bisogno di comprensione sganciando il coordinamento delle azioni e le decisioni degli attori sociali dall'intesa comunicativa e condizionandolo con danni e risarcimenti, premi e punizioni¹²².

Con questa torsione funzionalistico-sistemica Habermas può ancora una volta «ritornare dietro alla Dialettica dell'Illuminismo», ripensando la burocratizzazione e l'economia capitalistica analizzate da Weber non più come estensioni in grande della razionalizzazione rispetto allo scopo che ingloba tutta la società, bensì come organizzazioni rette da regole formali e non comunicative che diventano sempre più *indipendenti* dal mondo della vita, il quale ridotto a un sistema tra gli altri, avverte questo processo nei termini della *separatezza*, rispetto a sistemi che si sottraggono al suo controllo e alla sua integrazione. Può al contempo (contro Adorno e Horkheimer) rispingere la razionalità rispetto allo scopo al di fuori dei mondi vitali dominati dalla logica dell'intesa, per farla rientrare nella società attraverso l'integrazione sistemica; può interpretare, poi, la burocratizzazione come una componente «normale» e razionale del processo di modernizzazione. Queste due differenziazioni si sono potute infatti affermare grazie alla formazione di strutture di coscienza e di apprendimento che ne hanno consentito lo sviluppo. Se da una parte i passaggi evolutivi sono determinati da problemi di crisi e stabilità della riproduzione materiale della società (distribuzione di beni e conservazione del potere secondo una versione che vorrebbe tenere insieme Marx e Weber), per le cui soluzioni essa si complessifica; dall'altra, ogni nuovo passaggio evolutivo per affermarsi ha bisogno sia di essere istituzionalizzato e ancorato al mondo della vita, sia di corrispondenti processi di apprendimento normativi. Ritorna, ad un grado di maggiore sistematicità che qui non è possibile restituire, l'analisi dei nessi di dipendenza tra differenziazione sistemica e strutture di coscienza del diritto e della morale, le quali fungono da «battistrada» (*Schrittmacher*)¹²³ o, come traducono gli inglesi, da *pacemaker* dell'evoluzione sociale in quanto specializzate nel proteggere l'integrazione sociale attraverso l'istituzionalizzazione della regolazione dei conflitti. I quali, nel caso specifico, dipendono dai livelli di apprendimento raggiunti dalla coscienza morale convenzionale per ciò che attiene alla prima differenziazione – etica tradizionale, legittimità del potere e del diritto, imputabilità e responsabilità individuale, ecc.–; e dalla coscienza morale postconvenzionale per ciò che attiene alla seconda – giustificazione delle norme sulla base di principi astratti, separazione tra moralità e legalità, legittimazione sulla base dei diritti e della sovranità popolare, diritto positivo sganciato da motivazioni etiche, formazione di un diritto privato per regolare la concorrenza economica tra individui che agiscono strategicamente e di un diritto pubblico cui lo Stato si appella per la risoluzione pacifica dei conflitti¹²⁴. Questa connessione spiega perché le strutture di coscienza istituzionalizzate, che Habermas è andato vieppiù elaborando nel senso hegeliano dello spirito oggettivo, consentono al mondo della vita, nonostante la sua contrazione, di rimanere il sottosistema principale di ancoramento legittimante dell'economia capitalistica e dell'amministrazione burocratica¹²⁵. In particolare il diritto, che delimita le sfere d'azione dei privati e la misura del potere dello Stato, diventa la primaria istanza di controllo delle tendenze all'autonomizzazione dei sistemi e delle disfunzioni che esse creano, ma senza mai poterli attaccare democraticamente dall'interno¹²⁶.

Va inoltre precisato, per completezza di analisi, che mentre questi media si differenziano correlandosi reciprocamente attraverso rapporti di interscambio, lo stesso mondo vitale, sgravato

¹²² *Ivi*, 787, 790.

¹²³ Habermas (1979, 34).

¹²⁴ Habermas (1980, 781-84, 749-750).

¹²⁵ *Ivi*, 749-750.

¹²⁶ «Nella formula del contenimento sociale del capitalismo c'era ben di più della *mera rassegnazione* al fatto che la struttura di una economia di mercato complessa non può essere smantellata dall'interno e ristrutturata democraticamente per mezzo delle semplici ricette dell'auto gestione operaia» (Habermas, 1998, 43 corsivo mio).

come è dai compiti di riproduzione materiale, reagisce alla disgiunzione differenziandosi a sua volta nelle strutture simboliche della riproduzione culturale e, nelle società borghesi, negli ambiti delle sfere privata e pubblica. Queste ultime interagiscono tra di loro attraverso il medium comunicazione rivolta all'intesa, mentre interagiscono con i sistemi economico e burocratico-amministrativo attraverso i media non comunicativi di denaro e potere. Ora schematicamente, in situazioni per così dire normali, nelle società borghesi il sistema economico scambia salario con lavoro, beni e servizi con consumo; il sistema amministrativo scambia organizzazione con tasse e decisioni politiche con lealtà di massa. Sul piano dell'istituzionalizzazione giuridica, nell'interscambio tra sistema economico e sfera privata, attraverso il medium denaro, l'individuo assume il ruolo del *lavoratore* (che riceve reddito in cambio di lavoro) e quello del *consumatore* (che riceve beni e servizi in cambio di consumo); nell'interscambio tra sistema burocratico-amministrativo e sfera pubblica, attraverso il medium potere, l'individuo assume il ruolo del *cliente* (che riceve prestazioni organizzative in cambio del pagamento di imposte) e del *cittadino* (che riceve decisioni politiche in cambio di lealtà)¹²⁷.

Mentre in qualità di *lavoratori e clienti* gli attori si staccano dai contesti d'azione del mondo vitale per integrarsi negli ambiti di azione sistemici contribuendo così alla loro tenuta; nei ruoli di *consumatori e cittadini* gli stessi attori rimangono vincolati agli orientamenti di valore del mondo vitale che non possono essere monetarizzati o burocratizzati, restando più autonomi rispetto al sistema che cercano di condizionare con la domanda di consumo e la scelta elettorale¹²⁸.

12. Reificazione dei rapporti comunicativi di riconoscimento e selettività della conflittualità sociale

Per quanto il processo di razionalizzazione moderna così ricostruito sia normale, se lo si guarda dalla prospettiva dell'agire comunicativo, «appare sin dall'inizio contraddittorio»¹²⁹. Vale a dire, se la razionalizzazione moderna era per Adorno e Horkheimer contraddittoria nel senso di giungere a negare il proprio scopo emancipativo, per Habermas essa si afferma nel mettere *in concorrenza* le prassi intersoggettive, vincolanti e riconoscitive con la razionalizzazione sistemica tuttavia altrettanto necessaria alla tenuta della società che regola autonomamente le sfere dell'economia capitalistica e dell'apparato burocratico-amministrativo attraverso i media non comunicativi, avulsi dalle relazioni di reciproco riconoscimento. Alla luce di questa visione della società a due dimensioni, a generare conflitti e patologie sociali non saranno più le contraddizioni immanenti alle leggi dell'economia capitalistica, né tanto meno la sua contraddizione principale, ma gli *interscambi squilibrati* tra i due livelli della società quando la monetarizzazione e la burocratizzazione penetrano e «strumentalizzano» gli autonomi apporti culturali e normativi della sfera privata e pubblica superando «i limiti della normalità».

Di conseguenza la stessa critica non sarà più diretta alla ragione strumentale *tout court*, quale ragione che blocca il processo di emancipazione, ma alla ragione funzionalistica, critica il cui oggetto sono principalmente le conseguenze prodotte da una razionalità sistemica autonomizzata che si sgancia dal mondo vitale e si afferma a danno dell'integrazione sociale, della riproduzione culturale e della socializzazione. Quanto maggiormente i due media, soprattutto in determinate situazioni di crisi economiche o di tendenze espansive del profitto, si dimostrano indifferenti ai bisogni dei cittadini dai cui esigono solo prestazione, o ai vincoli della tradizione culturale e normativa, tanto più essi produrranno effetti disgreganti nei mondi vitali. I quali non devono però essere letti come effetti della disgiunzione dei sottosistemi denaro e potere dal mondo della vita, che invece rappresenta una risposta evolutiva razionale; né come in Weber quali effetti della secolarizzazione e della differenziazione culturale in sfere di valore, tanto meno come in Marx quali sintomi della reificazione della vita comunitaria prodotta dalla generalizzazione del valore di scambio, bensì solo come effetti

¹²⁷ Habermas (1980, 974-979).

¹²⁸ Ivi, 978-979.

¹²⁹ Ivi, 460.

degli *scivolamenti* delle logiche economico-burocratiche che invadendo gli ambiti fondati sul riconoscimento reciproco provocano colonizzazione del mondo della vita e reificazione delle relazioni comunicative¹³⁰.

Con un'operazione concettuale tipica del livello di complessità e articolazione che caratterizza il suo pensiero, Habermas riattualizza la teoria della reificazione (*Verdinglichung*) di Lukács, sganciandola sia dall'analisi del feticcio della merce che da quella del lavoro sociale e del valore di scambio, rileggendola alla luce del criterio normativo desunto dalla razionalità comunicativa. Criterio che egli intende come esplicitazione concettuale di ciò che in Adorno rimane implicito ma non tematizzato, vale a dire «l'intersoggettività non deteriorata che sola stabilisce e si mantiene nella reciprocità dell'intesa fondata sul libero riconoscimento»¹³¹ e che possiamo assurgere a motivo conduttore di tutta la sua ricerca, filosofica, sociologica e politica. In particolare ad Habermas interessa valorizzare di Lukács innanzi tutto l'essere stato più marxiano di Horkheimer ed Adorno, nel senso di non aver interrotto la tradizione marxiana per la quale il capitalismo determina con le condizioni oggettive della crisi anche quelle soggettive, chiamate in causa dall'istanza critico-rivoluzionaria del proletariato e dalla coscienza dei suoi problemi. Ecco perché, per quanto legata ai presupposti dell'hegelismo, la reificazione in Lukács non si lascia travolgere, come in Adorno e Horkheimer, dal dominio tecnico-scientifico-capitalistico penetrato nell'intimo degli individui fino al punto di deformarne l'essenza. Non soggiace cioè all'«implosione coscienzialistica» che riduce la soggettività moderna alla funzione di mera autoconservazione materiale e dunque a una soggettività reificante e autoreificante. Lukács è potuto sfuggire a questo esito perché ha ricercato una «riserva insita nella natura soggettiva dell'uomo che è resistente contro la reificazione»¹³². Si tratta, in termini hegeliani, della presa di coscienza che ritorna sulla soggettività dell'operaio, una volta compiuta la separazione e oggettivazione della propria forza-lavoro come merce, come forma di resistenza, ma che può tornare solo perché l'essenza spirituale umana non si è trasformata in merce. Ora, avendo Habermas inteso la sua teoria dell'intersoggettività comunicativa come superamento della filosofia del soggetto¹³³, può spostare la reificazione dall'individuo, nel quale si generalizza la relazione strumentale, ai *rapporti di riconoscimento* che possono essere neutralizzati solo se *preesistono*, almeno sul piano controfattuale e normativo, ai rapporti strumentali e di conseguenza *resistono* contro la reificazione. A subire la reificazione sarà allora *tutto* il mondo vitale, quando «la ragione funzionalistica della conservazione del sistema, *lasciata a sé*, si pone al di sopra dell'istanza di ragione racchiusa nella socializzazione comunicativa e fa girare a vuoto la razionalizzazione del mondo vitale»¹³⁴; neutralizza le sue risorse culturali, normative e motivazionali, generando «impoverimento culturale»¹³⁵.

Il secondo aspetto da valorizzare in Lukács, questa volta contro Marx, sono gli «effetti collaterali, non specifici di classe» causati dalle ingerenze del capitalismo nei mondi vitali. Da questa prospettiva, avendo Habermas insieme alla filosofia del soggetto destituito di fondamento anche il primato in essa categorialmente costitutivo della relazione ontologica soggetto-oggetto; avendo poi già nella sua ricostruzione del materialismo storico, ma poi in tutto il suo confronto con Marx, sposato una concezione strumentale e meramente tecnico-operativa del paradigma lavoro, da cui non è possibile dedurre le norme dell'agire sociale, né il criterio dello sfruttamento, può ora respingere definitivamente insieme alla teoria del valore anche la teoria della lotta di classe.

¹³⁰ *Ivi*, 973, 989-90; cfr. Brunkhorst (2008, 39 ss.).

¹³¹ *Ivi*, 520. Su questo motivo adorniano espresso anche come «condizione conciliata» della «bella estraneità» (Adorno 2004, 172), e al quale Habermas rimarrà comunque fedele, cfr. il suo «*Anch'io sono un pezzo di natura*». *Adorno sull'intreccio di ragione e natura. Riflessioni sul rapporto tra libertà e indisponibilità* (Ferrari, Venturelli 2003, 227-252, in particolare III, 3.2). Per una rilettura critica di questa operazione concettuale, cfr. Gregoratto, *Patologie comunicative. Per una teoria della reificazione a partire da Habermas* (Bellan 2013, 279-301).

¹³² *Ivi*, 491.

¹³³ Per una prima sintesi storico-filosofica di questo passaggio, che Habermas è andato elaborando fin dagli anni '70 con la sua teoria pragmatica del linguaggio, cfr. Habermas (1991, 57-236).

¹³⁴ Habermas (1982, 477, 459).

¹³⁵ *Ivi*, 985.

Non prima di aver riconosciuto a Marx il merito di aver correttamente individuato nell'analisi del duplice carattere di merce della forza lavoro come processo di astrazione reale (celata oggettivamente) o di reificazione della vita personale e comunitaria attraverso il medium valore di scambio, i due piani su cui deve muoversi una teoria della società¹³⁶. Il *Capitale* è attraversato da un'articolata struttura concettuale che connette piano sociale dell'attore che produce (lavoro concreto) e piano funzionale della prestazione lavorativa che l'impresa capitalistica deve valorizzare (lavoro astratto), teoria dell'azione e teoria sistemica:

poiché Marx, sulla scorta della teoria del valore, è salito dal mondo vitale del lavoro concreto alla valorizzazione economica del lavoro astratto, può ritornare da questo piano di analisi sistemica al piano della rappresentazione storica e classista della prassi quotidiana e rinfacciare alla modernizzazione capitalistica i suoi costi¹³⁷.

Ma per quanto questi due piani analitici siano stati individuati, e per quanto Marx abbia saputo cogliere le relazioni contraddittorie che intercorrono tra di loro, la teoria del valore gli impedisce di valorizzare nella separazione e autonomizzazione tra sistema e mondo vitale un livello di integrazione più razionale e vantaggioso per la società, il cui significato «va al di là dell'istituzionalizzazione di un *nuovo rapporto di classe*, a cui invece Marx lo avrebbe fissato. Troppo condizionato dalla hegeliana dialettica della totalità, Marx finirebbe per leggere il sistema capitalistico e la differenziazione tra sistema e mondo della vita nell'ottica hegeliana di «una *totalità etica lacerata*» dalla divisione in classi, solo come forma mistificata di una relazione di dominio¹³⁸. E sulla base di questa «percezione sbagliata» ha prospettato un'azione rivoluzionaria affinché il mondo della vita potesse riprendersi ciò che gli è stato tolto: «In Marx sistema e mondo vitale appaiono nelle metafore del “regno della necessità” e del “regno della libertà”. La rivoluzione socialista deve liberare l'uno dal diktat dell'altro»¹³⁹.

Insomma, l'errore di Marx starebbe proprio nel mettere *dialetticamente* in relazione analisi sistemica e analisi del mondo vitale, in modo tale che il secondo possa riappropriarsi del primo, ciò che invece, secondo Habermas, il livello di sviluppo della differenziazione sistemica – con la sua società a due dimensioni disgiunte che si incontrano solo nei rapporti di interscambio governati dai media –, necessariamente o *irreversibilmente* vieta. Troncata la relazione dialettica, la spiegazione di come sia possibile difendere i mondi vitali dalle interferenze di potere e denaro, senza trasformare questi stessi meccanismi, non ha ancora trovato in Habermas una risposta¹⁴⁰.

Anche il concetto marxiano di alienazione (*Entfremdung*) non può che inevitabilmente ricevere il colpo di spugna, incapace come sarebbe di offrire un «indice storico» di quale senso determinato dare all'ingiustizia subita dal lavoratore, deprivato delle sue potenzialità essenziali a causa della relazione di scambio degli equivalenti; la sua ambiguità di fondo, o almeno quella che Habermas in esso riesce a leggere, non lo renderebbe «sufficientemente selettivo» per decifrare forme di reificazione sempre diverse, di limitazione delle libertà e di alienazione che possono continuare a sussistere in forme nuove, più adeguate ad un mondo vitale condizionato dalle relazioni comunicative¹⁴¹.

Queste «debolezze» metodologiche hanno condotto Marx alla «ipergeneralizzazione di un caso specifico di sussunzione del mondo vitale sotto imperativi sistemici», quello dei conflitti di classe, con la conseguenza che i processi di reificazione si manifesterebbero e sarebbero individuabili solo nel mondo del lavoro dove sono provocati. Al contrario, l'ingerenza espansiva dei meccanismi sistemici nei mondi vitali provoca patologie e conflitti che non sono più solo specifici di classe, bensì interessano tutte le classi, come aveva indicato Lukács. In termini habermasiani ciò significa che la

¹³⁶ Habermas (1980, 993-995).

¹³⁷ *Ivi*, 999.

¹³⁸ *Ivi*, 999-1000; Habermas (1990, 187-88).

¹³⁹ Habermas (1980, 1001).

¹⁴⁰ Giddens (1985).

¹⁴¹ Habermas (1980, 1002-1003).

reificazione andrà cercata negli ambiti delle sfere privata e pubblica e nelle relazioni squilibrate di interscambio che esse intrattengono con i due sottosistemi coinvolgendo i ruoli che gli attori vi assumono rispettivamente come occupati e consumatori, come clienti e cittadini¹⁴².

In definitiva, Marx era nel giusto quando ha compreso che sono sempre i problemi economici a determinare lo sviluppo di tutta la società, un contributo in definitiva assai modesto, in questa lettura asfittica e monocorde – secondo la quale la sua rimane «un’interpretazione economicisticamente riduttiva delle società capitalistiche» che «non ha consentito alcuna spiegazione soddisfacente del capitalismo avanzato»¹⁴³ –, tutta concentrata sulla sola teoria del valore il cui limite sarebbe di fare «i conti solo con *un* canale attraverso il quale la monetizzazione della forza-lavoro espropria il produttore delle sue azioni di lavoro astratte nella prestazione». Anche a voler assecondare questa conclusione, rimane sconcertante come a questo “canale” che investe il mondo del lavoro, il livello storico dello sfruttamento, la precarizzazione delle vite e le diseguaglianze sociali, Habermas non si sia preoccupato di dedicare uno spazio teorico e di elaborare “un indice storico” all’altezza dei tempi. Stupisce soprattutto in un filosofo che ha sempre concepito la propria ricerca a partire da ipotesi che per essere fondate devono essere verificate attraverso l’apporto di altri saperi¹⁴⁴.

A impedirglielo è stata la sua lettura del compromesso sociale che tuttavia non è così lineare, perché nella istituzionalizzazione del Welfare si condensa proprio quella reificazione delle relazioni comunicative di riconoscimento che non dipenderebbe dai conflitti di classe. Ma si condensa anche la irreversibile tensione tra democrazia e capitalismo, tra legislazione nel diritto del lavoro, nel diritto sociale, nei settori della salute, dell’istruzione, dell’ambiente volte a soddisfare il benessere collettivo e «i rapporti strutturalmente diseguali di proprietà, reddito e dipendenza» da cui continuano a derivare le disuguaglianze che il Welfare è chiamato a compensare. Rapporti che esso non intacca perché sempre condizionato dalla intrinseca *riserva strutturale* di compensare le disfunzioni del sistema capitalistico senza modificarlo, con politiche congiunturali o infrastrutturali che non devono compromettere i bilanci pubblici, con correttivi che non devono provocare la reazione dei ceti privilegiati. In quanto «contenuto politico della democrazia di massa», il Welfare risponde anche all’esigenza di offrire programmi sociali che consentano al potere politico di assorbire la dose necessaria di legittimazione, paralizzando i conflitti di classe e la loro capacità di reazione¹⁴⁵. Paradosso, secondo Habermas, decisamente indecifrabile dalla prospettiva del marxismo – e della sua inadeguatezza a mettersi in sintonia con l’implacabile ironia dell’eterogenesi dei fini. Da una parte, infatti, la pacificazione del conflitto di classe regge proprio in virtù della crescita del meccanismo propulsore dell’accumulazione capitalistica, mentre dall’altra a questo meccanismo, che non viene affatto modificato, reagisce proprio la democrazia di massa dello Stato sociale, quindi un assetto normativo più avanzato che sostituisce l’istituzionalizzazione del rapporto e del conflitto di classe con la istituzionalizzazione della sua pacificazione. Quest’ultima fa poi passare in secondo piano i sintomi dell’alienazione e della reificazione che Marx e Engels avevano dedotto dal mondo del lavoro, perché l’offerta di risarcimenti monetari e di sicurezze garantite normalizzano il peso del lavoro alienato e lo rendono tollerabile «quanto meno soggettivamente». Il conflitto classista pur rimanendo costitutivo per la struttura del sistema economico e, per quanto arginato, permanga allo stato latente, è reso innocuo dalla «dinamica della crescita capitalistica tutelata dall’interventismo statale», a tal punto da perdere la sua «forma storicamente tangibile», «la forza formativa di gruppi sociali per il mondo vitale», perdita da cui il capitalismo non può che trarre enormi vantaggi¹⁴⁶. E tuttavia pur riconoscendo che «le antiche fonti di disuguaglianza non sono affatto esaurite» ma che ad esse si aggiungono disuguaglianze che conseguono da interessi violati non di classe; più interessato a diagnosticare come queste ultime si manifestino nei cosiddetti disturbi della riproduzione simbolica,

¹⁴² *Ivi*, 975-79, 1003-1005.

¹⁴³ Conclusione che mi sembra viepiù smentita dalle analisi scientifiche della crisi che troviamo negli economisti marxisti, *cfr.* Brancaccio (2022).

¹⁴⁴ Habermas (1989, 6-7).

¹⁴⁵ Habermas (1980, 1010-1012); Habermas (1988, 29).

¹⁴⁶ Habermas (1980, 1013).

Habermas non ha mostrato interesse a elaborare una teoria generale di tutti i conflitti che per quanto diversi, continuano a dipendere dal sistema capitalistico, anche a questo livello superiore di istituzionalizzazione, come egli stesso deve riconoscere.

I paradossi che lo attanagliano richiedono invece un cambio di prospettiva che sostituisca il modello di scambio capitale-forza lavoro con quello sistema-mondo vitale. Forma politicamente superiore di risoluzione del conflitto che realizza diritti di libertà e autonomia, la democrazia di massa dello Stato sociale determina anche nuove forme di alienazione. Contribuisce a consolidare le quattro figure sociali di interscambio tra sistema e mondo vitale, che si definiscono nella sfera privata (lavoratore/consumatore) e in quella pubblica (cliente/cittadino); normalizza il ruolo del lavoratore rendendolo tollerabile e «scaricandolo» su quello del consumatore; rende ipertrofico il ruolo del cliente che usufruisce dei benefici dello Stato sociale svilendo quello del cittadino: «il sistema politico assicura la lealtà di massa [...] in senso positivo mediante la probabilità di soddisfacimento dei programmi dello Stato sociale, in senso selettivo mediante l'esclusione di temi e contributi dalla discussione pubblica»¹⁴⁷.

Nella sfera privata i rapporti vengono quindi colonizzati dal consumo, formalizzati e giuridificati in maniera crescente, nella sfera pubblica l'universalizzazione del ruolo del cittadino viene ridotta a lealtà di massa a scapito della formazione discorsiva della volontà politica.

Non è un caso, allora, che Habermas abbia privilegiato nella sua indagine sulla colonizzazione del mondo vitale, la giuridificazione della sfera privata (famiglia, istruzione, previdenza e assistenza sociale) e della sfera pubblica, che va fortemente a limitare l'autonomia dei cittadini orientandone i comportamenti e impedendo alle relazioni comunicative orientate all'intesa e all'interpretazione dei bisogni di attivarsi¹⁴⁸; e abbia trascurato di indagare l'altro corno del problema, ovvero la colonizzazione della monetarizzazione sulla riproduzione culturale, l'integrazione sociale e le strutture della personalità. Poiché i nuovi conflitti si vanno maggiormente a concentrare nei «canali» del cliente delle burocrazie statali e del cittadino dimezzato, egli non ha indagato gli effetti dell'economia capitalistica sui «canali» del lavoratore e del consumatore.

Volendo provvisoriamente prescindere da questi limiti, bisogna riconoscere ad Habermas di aver saputo decifrare con particolare tempismo le multiformi e frammentate caratteristiche dei nuovi potenziali di protesta. Qualità della vita, parità di diritti, valorizzazione della persona, partecipazione politica, universalizzazione dei diritti umani, pace, ecologia, abitazioni, economie alternative, tutela delle minoranze (anziani, omosessuali, disabili) sono le variegate istanze che si raccolgono attorno ai «movimenti di resistenza e rifiuto» che a differenza dei movimenti di liberazione borghese-socialista proiettati verso la conquista dei diritti di eguaglianza, si pongono in una dimensione *difensiva*, finalizzata ad «arginare» la colonizzazione. La loro protesta è diretta contro quei ruoli in cui il sistema vorrebbe contenerli (lavoratore e consumatore, cliente e cittadino dimezzato), e tracciano alternative allo sfruttamento del lavoro salariato, alla mobilitazione dipendente dal mercato del lavoro, alla pressione concorrenziale, all'assillo della prestazione sin dalla scuola elementare, alla monetarizzazione della sfera privata, del tempo libero, degli stili personali di vita. Alcuni di essi possono convergere intorno a problematiche comuni, come quelle ambientali (distruzione dell'ambiente urbano, industrializzazione, deturpazione dei paesaggi, problemi di salute ecc.); quelle che si riferiscono al bisogno di legame e comunità; quelle che la complessità genera sotto forma di paure (relative alle tensioni militari, alle centrali nucleari, alla manipolazione genetica), che sono sentite tali soprattutto in ragione del fatto che la loro complessità diventa incontrollabile¹⁴⁹. A sostenerle sarebbero ceti, giovani generazioni, gruppi istruiti, che non partecipano direttamente al processo produttivo, o che non hanno interessi diretti alla sua crescita, ma ne colgono con sensibilità particolare le conseguenze distruttive o ne sono direttamente colpiti.

¹⁴⁷ *Ivi*, 1014-16; 1010.

¹⁴⁸ *Ivi*, 1039-45.

¹⁴⁹ *Ivi*, 1071-78.

Se la novità di questi nuovi conflitti sta nel porsi al di fuori dei problemi della riproduzione materiale o della distribuzione rintracciabili sulla linea del conflitto di classe, e nel denunciare bisogni che attengono alla socializzazione e alla solidarietà, la convinzione che con questa «rivoluzione silenziosa» (Inglearth) si stesse assistendo alla transizione dalla «vecchia politica» con le sue questioni di sicurezza socio-economica e militare, alla «nuova politica» con le sue nuove questioni e nuove soggettività, si è rivelata alla luce dei processi storici in corso come un'incauta svista.

13. Una cattiva dialettica? «Un colpo al nostro cuore marxista»

Senza voler entrare nel merito di come nel frattempo questi conflitti abbiano vieppiù mutato i propri obiettivi e la propria composizione sociale – e di come la loro frammentazione dipenda, più che dalla pacificazione del conflitto sociale, dalla sconfitta storica di referenti politici in grado di sussumere le contraddizioni denunciate sotto la contraddizione principale –, occorre registrare che il costrutto teorico habermasiano è capace di recepire solo conflitti che per la loro presunta natura non classista non sono finalizzati ad attaccare la contraddizione fondamentale che continua a persistere nelle società a capitalismo avanzato.

Come ha notato Cerutti, in un saggio tra i più puntuali nel panorama della critica dell'interpretazione habermasiana di Marx, il nesso di struttura classista e reificazione pur continuando a giocare nell'analisi habermasiana un ruolo fondamentale come meccanismo che consente il passaggio dall'una all'altra, viene poi spezzato dall'assunto che il livello di integrazione sociale raggiunto escluda conflitti tali da destabilizzare il sistema, assunto legato a sua volta all'ipotesi che il compromesso su cui si fonda lo Stato sociale sia in grado di conservarsi. Di conseguenza, nonostante il valore euristico che sicuramente possiede l'oggettiva verifica della tesi della colonizzazione nei nuovi potenziali di protesta, esso risulta però altrettanto parziale, se si considera il presupposto della tenuta del compromesso sociale su cui si basa, questo invece non verificato, con il quale non si concede alcuna chance storica al ruolo che il conflitto di classe potrebbe ancora assumere in un contesto più avanzato di originali sintesi tra i più tradizionali movimenti di emancipazione e i nuovi movimenti di protesta e rifiuto¹⁵⁰. Si potrebbe dire di sintesi in un nuovo blocco storico nel senso gramsciano.

Può essere utile a questo proposito riportare, come sintomatico di un approccio lontano da Gramsci, pur talvolta evocato¹⁵¹, un passaggio tratto dalla conversazione tra Habermas e Honneth del 1981. Alla proposta di quest'ultimo di prendere sul serio la teoria habermasiana dell'impoverimento culturale, nel senso che «accanto alle forme esplicite di protesta, sollecitate naturalmente anche dalla stampa, vi sia un altro blocco conflittuale, per così dire tradizionale che non possiede alcuna forma di espressione culturale in senso proprio», Habermas rispondeva che così ci si muove in una «prospettiva storica» o si rischia di prestare i propri occhi a qualcuno che questi occhi non ha¹⁵².

D'altra parte bisogna riconoscere che l'ipotesi di «una linea conflittuale» oggettiva tra i gruppi sociali direttamente partecipanti del processo produttivo - che hanno interesse a difendere la crescita capitalistica in base al compromesso sociale -, e i gruppi estranei a tali dinamiche, eterogenei ma unificati dalla critica del modello produttivistico di cui criticano gli effetti distruttivi, offre una spiegazione sociologicamente efficace del fenomeno della frammentazione politica e sociale.

Ma se si può spiegare dal punto di vista storico come lo Stato sociale ha neutralizzato il conflitto di classe spostando la struttura classista «rimossa» nel sistema economico che si autoregola, allora nulla osta a che l'indebolimento del compromesso sociale, secondo le tendenze in atto da un trentennio, possa ricacciarla dal sistema producendo un nuovo protagonismo della struttura classista nelle dinamiche dei conflitti sociali. Habermas non lo escludeva; infatti, affinché il conflitto di classe sia reso innocuo, la crescita capitalistica tutelata dall'interventismo statale deve essere «continua,

¹⁵⁰ Cerutti (1983, 488 ss.)

¹⁵¹ Per i riferimenti diretti e indiretti al concetto gramsciano di società civile e di egemonia *cfr.* Habermas (1998a, 49; 1996, 435), nei quali però sparisce il riferimento al ruolo delle classi e dell'intellettuale organico.

¹⁵² Habermas (1983, 251-52).

anche se frenata»; ma fino a che questa crescita tiene avremo soprattutto problemi che attengono alla colonizzazione e all'impoverimento culturale. Se invece la dinamica della crescita non può essere mantenuta, allora si potrà avere qualche variante dei conflitti tradizionali. In questo schema che prefigura solo due alternative legate a fattori sistemici di crescita o di crisi del capitalismo, Habermas non ha potuto prendere in considerazione la chiave di lettura della «vecchia politica» che egli riteneva a torto superata. Vale a dire la reazione delle élite economiche che insieme alla massimizzazione dei profitti libera dai limiti imposti dallo Stato al Capitale (più o meno ciò che gli rimprovera Streeck riferendosi però alle teorie delle crisi degli anni '70), ha imposto un mercato del lavoro flessibile e competitivo, lesivo delle più importanti conquiste sociali. Questo fatto storicamente rilevante sfugge alla presa ermeneutica della teoria sistemica e dell'agire comunicativo. Ma se a escluderla è stata la fiducia politica nel riformismo socialdemocratico e nella duplice tenuta delle politiche anticicliche di tipo keynesiano e del compromesso sociale, sul piano teorico hanno agito fattori conseguenti. In particolare, l'idea che i problemi sistemici provocati dalle crisi endogene (stagnazione, disoccupazione, crisi fiscale), potessero stimolare un nuovo assestamento normativo risultante dall'attivazione delle risorse democratiche a sostegno dell'istituzionalizzazione di un livello di integrazione sociale migliore del precedente¹⁵³, mentre invece si trascurava la capacità del Capitale e dei suoi referenti sociali di reagire, nella forma di una lotta di classe condotta dall'alto che ha indotto lo Stato a frenare sulle politiche sociali.

L'attenzione ai problemi della colonizzazione, della giuridificazione e burocratizzazione, ha invece stimolato Habermas a portare avanti con perseverante coerenza una critica dei limiti dello Stato sociale e dei motivi per cui esso «non funziona tanto bene» a causa delle contraddizioni strutturali che lo pervadono da cima a fondo. Innanzi tutto, la situazione dilemmatica che appartiene alla sua struttura, di dover proteggere sia la crescita capitalistica e gli investimenti privati che l'occupazione, lo espone come si è detto a crisi di legittimazione, al «rischio di perdere la sua base sociale»; in secondo luogo, gli indubbi successi storici che esso ha raggiunto nel garantire forme di giustizia sociale non lo hanno reso ancora adeguatamente permeabile alla democrazia deliberativa. Vale a dire a superare la contraddizione «insita nel [suo stesso] progetto» tra il fine di promuovere forme di vita egualitarie che consentano l'autorealizzazione personale, e il metodo giuridico-burocratico di implementazione dei suoi programmi di controllo e pianificazione distributiva che procede in maniera selettiva e ipergeneralizzante nell'individuare stati di bisogno, si limita a monetizzare con risarcimenti situazioni non monetizzabili (disoccupazione o la perdita del lavoro)¹⁵⁴, formalizza i rapporti privati, blocca la spontaneità, produce conseguenze paternalistiche. Insomma disattiva il rapporto di reciproca complementarietà che sussiste tra autonomia privata e autonomia politica sul quale si fonda la teoria normativa dello Stato di diritto democratico che Habermas è andato elaborando. Poiché i soggetti giuridici privati non possono godere concretamente delle pari libertà soggettive

se prima non hanno chiarito a se stessi – esercitando in comune la loro autonomia politica – la legittimità dei loro interessi e dei loro criteri, e se prima non si sono messi d'accordo circa gli aspetti rilevanti a partire dai quali si deve ogni volta trattare l'eguale in modo eguale e il diseguale in modo diseguale¹⁵⁵,

¹⁵³ Mi riferisco ai vari livelli di integrazione della «politica interna mondiale», nazionale e sovranazionale, quale reazione normativamente forte alla globalizzazione economica e al liberismo sciolto da vincoli, che Habermas difende sistematicamente a partire dagli anni '90 (Fabrizio, 2009). Cfr. a questo proposito la risposta di Habermas all'opzione sovranista di Streeck rispetto alla crisi della Ue (Habermas, Streeck 2020, 53-68). Sui «limiti di fondo» di questa disputa politica tra sovranisti ed europeisti che «si tengono alla larga dal programma di ricerca di Marx» ovvero «dalle leggi di tendenza verso la centralizzazione del capitale in sempre meno mani», cfr. Brancaccio (2022, 17-19). Sulla proposta di mettere alla prova la sostanza normativa dello stato democratico analizzata da Habermas per sviluppare una teoria generale di tutte le organizzazioni sovranazionali democraticamente costituzionalizzate, cfr. Brunkhorst (2008, 74-77).

¹⁵⁴ Habermas (1980, 1039-45).

¹⁵⁵ Habermas (1998b, 258).

allora solo un processo di partecipazione politica all'organizzazione della tutela dei diritti, alla «cogestione nella realizzazione dei diritti»¹⁵⁶ può attaccare la contraddizione e portare l'impasse in cui si trova lo Stato sociale ad un superiore livello di riflessione¹⁵⁷.

Come si vede però anche questa importante critica si muove dentro lo stesso costruito logico: è stato lo Stato sociale a correre il rischio di perdere la sua base sociale (problemi di legittimazione) come pensa Habermas o al contrario è stata la sua base sociale a correre il rischio di perdere lo Stato sociale? Mentre Habermas pensava a un modo per correggere democraticamente le contraddizioni dello Stato sociale, nuovi rapporti di forza decisamente sordi alle istanze dei «sottili flussi comunicativi» che tentano di definire forme alternative della realtà, si sono affermati in tutta la loro tangibile crudezza.

A fronte di questa situazione, la lettura sistemico-comunicativa dello Stato sociale e del compromesso di classe può fungere da stimolo per una comprensione più drammatica dei mutati rapporti di forza. La diagnosi habermasiana appare attraversata suo malgrado da una sorta di cattiva dialettica che iscrive nello Stato sociale i germi della propria dissoluzione. Esso infatti può essere stato colpito dalle politiche di deregolamentazione dei mercati e della finanza, e di precarizzazione del lavoro, dalle crisi finanziarie che hanno imposto tagli alla spesa pubblica, anche per la disgregazione del suo referente empirico che esso ha contribuito a determinare, potremmo dire, *iuxta propria principia*. Con la riduzione del lavoratore a cliente-consumatore lo stesso Stato sociale ha contribuito non tanto alla pacificazione tra le classi, quanto alla messa a tacere di quella più debole.

La neutralizzazione e frammentazione della *underlyng population* non si viene quindi a trovare nella paradossale situazione di essere classe senza coscienza e senza lotta, come affermava Adorno senza mai negare però l'oggettività delle classi in quanto tali, ma si dissolve nelle «astratte strutture» di una società sistematicamente differenziata «senza vertice né centro». Mentre si assume dogmaticamente la fine della sua forza propulsiva in forme storicamente diverse, si ipostatizza lo stesso sistema produttivo capitalistico che non avendo più alcun referente empirico sarebbe sottratto a qualsiasi alternativa storica. È forse questa l'ultima cesura che separa Habermas dal marxismo, e «il colpo inferto al cuore marxista»¹⁵⁸, e non quello che invece egli chiede a tutti i marxisti di riconoscere una volta per tutte, ovvero che «il capitalismo ebbe risultati positivi, per lo meno nell'ambito della riproduzione materiale, e li ha tuttora»¹⁵⁹.

Eppure bisogna riconoscerlo, questo esito – che assomiglia molto ad una ipostatizzazione reificante, ovvero, proprio nel senso di Marx, a una naturalizzazione di una particolare situazione storico-sociale –, è molto coerente con le stesse premesse della teoria dell'agire comunicativo, la quale proietta in una dimensione anonima e astratta (i sistemi funzionali) quanto le sue esigenti categorie non riescono a contenere:

la riproduzione materiale del mondo vitale, neppure in casi limite, si riduce a dimensioni talmente osservabili da poter essere immaginata come esito intenzionale di una collaborazione collettiva. Normalmente essa si compie come adempimento di funzioni latenti che *travalicano gli orientamenti di azione* dei partecipanti¹⁶⁰.

Anche lo schema dello *sganciamento* tra sistema e mondo vitale col suo carattere di *irreversibilità* logico evolutivo conduce a questa conclusione. E anche in questo caso l'analisi di Cerutti ci aiuta a capire il punto critico della diagnosi habermasiana concentrata troppo sulla genesi storico-sociologica del sistema e poco sugli sviluppi storici, per cui si viene a ipotizzare una forma, quella dello sganciamento, che non può più essere modificata dal contenuto. Al riconoscimento dello

¹⁵⁶ Habermas (1996, 486).

¹⁵⁷ Habermas (1998a, 45 ss.).

¹⁵⁸ E non il fatto che il cuore marxista non riconosca al capitalismo il suo ruolo determinante nell'ambito della riproduzione materiale, cfr. Habermas (1983, 248).

¹⁵⁹ *Ivi*, 248.

¹⁶⁰ Habermas (1980, 858).

sganciamento come fattore qualificante l'epoca moderna, non si aggiunge in Habermas, come invece in Marx, anche la ricerca di possibili contraddizioni, che si presentano sempre in forma storicamente nuova, che possano far saltare l'autonomizzazione della produzione con profitto dai valori d'uso. Non conservando nella sua diagnosi il «carattere storico del valore di scambio» ma fissandolo a un livello sociale irreversibile e autonomo rispetto alle forme di organizzazione materiale e sociale, la diagnosi di Habermas può eventualmente soddisfare solo l'istanza marxiana della distribuzione della ricchezza attraverso l'interazione politico-comunicativa capace di reagire alla colonizzazione, ma non l'altra istanza, pure centrale in Marx, «della regolazione razionale e libera dal dominio del processo produttivo». Disattesa rimane dunque la possibilità di una modificazione del capitalismo, proprio in virtù della concezione sistemica poco aperta alla dinamica storica¹⁶¹. Ma in verità, essa può essere disattesa perché in definitiva era stata data per morta.

Non si può che convenire con Bolaffi, quando nel 1980 lamentò, nelle analisi dei teorici francofortesi da lui intervistati, «un'immagine omologata della società» e «una tentazione *impolitica*» che in definitiva non si spinge oltre «una posizione tutta 'critica' che si limita a constatare lo spostamento delle contraddizioni dal centro ai margini della società senza notare che nello stesso cristallo centrale dei rapporti sociali si manifesta quel processo di ingovernabilità prodotto dalla crisi del modello keynesiano postbellico»¹⁶².

14. Un socialismo sempre più rassegnato e liquido

Col tempo, in questa posizione di arroccamento solo critico è stata trascinata la stessa tradizione socialista, di cui secondo Habermas va salvata solo l'«intuizione normativa di una vita comunitaria non violenta, che consente un'autonomia e un'autorealizzazione individuali non al prezzo ma sulla base della solidarietà e della giustizia»¹⁶³, e gettato tutto il resto (insieme alla rivoluzione, la teoria delle classi, del valore, del plusvalore, l'utopia di una società fondata sul lavoro, la legge di movimento del capitale ecc.). Un'intuizione che deve essere declinata solo come prospettiva da cui indagare criticamente la realtà e giammai ricorrendo direttamente a una teoria normativa che tentasse di realizzarla. Progetto che poi si è tradotto in una teoria dello Stato di diritto democratico che deve definire principalmente le condizioni istituzionali, procedurali e formali della sua realizzazione anche nell'ottica di un superamento dei limiti del riformismo socialdemocratico. Il quale ha realizzato il compromesso sociale limitandosi a risarcire il lavoratore dipendente salariato con diritti politici di partecipazione e diritti sociali di distribuzione, dimostrando così di rimanere dentro la tradizione liberal-borghese e di rinunciare alle aspettative di una democrazia radicale¹⁶⁴. È la teoria della democrazia deliberativa, con la quale Habermas traduce il contenuto normativo della rivoluzione francese, come sintesi astratta della dialettica tra liberalismo, democrazia e socialismo che essa ha scatenato a livello mondiale. Ovvero come sintesi tra un liberalismo democraticamente illuminato che dà eguale peso ai diritti dell'uomo e alla sovranità popolare, all'eterogeneità delle volontà individuali, al pluralismo di opinioni e interessi, e all'eguaglianza dei diritti politici che deve attuarsi nelle condizioni discorsive di un processo di formazione politica della volontà; e un socialismo inteso «come l'insieme delle *condizioni necessarie* a emancipare “forme di vita” su cui saranno *gli stessi* interessati a doversi mettere d'accordo»¹⁶⁵.

Si dovrebbe, a partire da qui, passare al setaccio l'intero complesso della teorizzazione habermasiana – dalla sfera pubblica all'agire comunicativo, dalla teoria del discorso con le sue reiterate ricostruzioni e fondazioni fino alle varie genealogie della ragione comunicativa, dell'ethos della reciprocità e della solidarietà, del pensiero postmetafisico, e dei loro rapporti interni con la religione, il sacro, la solidarietà –, per poter restituire in una forma più tangibile questo residuo

¹⁶¹ Cerutti (1983, 488-89, 495-99).

¹⁶² Bolaffi (1980, XIX).

¹⁶³ Habermas (1990, 187).

¹⁶⁴ Habermas (1996).

¹⁶⁵ Habermas (1992, 83-89).

rarefatto ma pervasivo di “idea socialista” racchiuso nell’intersoggettività dell’intesa. Mi limito a riportare una citazione che condensa l’articolazione dei diversi piani su cui essa si muove:

[...] il carattere “socialista” è dato dall’aspettativa che le ambiziose *strutture di riconoscimento reciproco*, che noi conosciamo dalle *concrete* condizioni di vita, *si trasferiscano* ai rapporti sociali mediati per via giuridica e amministrativa, passando attraverso le *premesse comunicative* dei processi di formazione dell’opinione e della volontà democratica¹⁶⁶.

Tocchiamo a questo punto uno dei postulati della filosofia postmetafisica, con la quale Habermas è andato vieppiù interpretando come lo scienziato sociale possa oggi, nelle condizioni di un pluralismo delle visioni del mondo e dell’esaurimento delle ideologie forti, apprendere il proprio tempo nel pensiero. E cioè solo nel senso di ricostruire gli aspetti formali della razionalità con la quale i soggetti parlanti e agenti conferiscono senso al mondo, producono cultura e norme, formano la loro identità, senza poter indicare quali forme di vita si debbano preferire. Non meraviglia quindi che egli abbia dovuto ricorrere a sempre nuovi “rinforzi”, si pensi solo alla teorizzazione del rapporto tra moralità, eticità e solidarietà, a supporto delle funzioni integrative e normativamente vincolanti della comunicazione intersoggettiva ricercate sistematicamente (e in senso hegeliano) nelle strutture immanenti dei mondi vitali e nei suoi processi di apprendimento cognitivi e pratico-morali. In definitiva, per Habermas si è sempre trattato di tradurre la dialettica dell’eticità delle lezioni jenesi e degli scritti giovanili di Hegel, e dare fondamento razionale alle relazioni di lotta per il riconoscimento che mettono in atto un processo in cui l’intersoggettività è prima soppressa e poi ricostituita. Dove cioè il momento di cesura non è ricavato dal rapporto di alienazione prima e appropriazione poi (come nel lavoro inteso in senso hegeliano), ma dalla scissione e dall’estraneazione che scaturiscono da un rapporto etico e comunicativo disturbato e si risolvono in un processo più avanzato di riconciliazione dei rapporti offesi¹⁶⁷. Hegel avrebbe visto che solo se *prima* c’è un mondo della vita condiviso, si può parlare di estraneità e solo *dopo*, quando questo mondo è danneggiato, si può produrre una relazione soggetto-oggetto che subentra «in ogni caso soltanto in seguito, in rapporti che fin da principio obbediscono alla struttura di un’intesa fra soggetti, e non già alla logica dell’oggettivazione da parte di un soggetto»¹⁶⁸. Tutto il discorso sull’intersoggettività dell’intesa, fino alla sua declinazione nei termini di una detranscendentalizzazione dell’epistemologia e della morale kantiana è debitore di Hegel, il quale ha segnato la via che doveva riportare il soggetto trascendentale dentro un processo di formazione che privilegia l’interazione del reciproco riconoscimento¹⁶⁹.

Nel ritornare indietro alla dialettica dell’illuminismo e ricostruire la trama filosofica e storico-politica del progetto moderno di emancipazione, Habermas ha sempre fatto principalmente riferimento alla rivoluzione francese, alla storia culturale e politica occidentale, mentre la distanza dalla rivoluzione d’Ottobre è sempre stata netta¹⁷⁰. Il suo confronto con la tradizione marxista è tutto interno al paradigma occidentale e quindi agli stessi limiti che Losurdo imputa ad esso: la sussunzione della lotta alla sola contraddizione di borghesia e proletariato, da cui dipende la conseguente rimozione della lotta anticolonialista per l’indipendenza nazionale quale parte integrante delle lotte per il rovesciamento del capitalismo. Limiti che trovano conferma nel fatto che la sua teoria politica,

¹⁶⁶ Habermas (1990, 197-198 corsivi miei).

¹⁶⁷ Habermas (1975, 27-42).

¹⁶⁸ Habermas (1987, 31).

¹⁶⁹ Habermas (2001, cap. IV). Un riconoscimento che rimane epistemico, procedurale e formale, condizione della ricerca cooperativa di sapere valido e norme condivise, *cfr.* Fabrizio (2010).

¹⁷⁰ Questa distanza, dopo gli eventi del 1989, si tradurrà in una condanna senza appello che interpreta le debolezze filosofiche e politiche di Marx come «premesse (certo né necessarie né sufficienti) di un abuso, anzi di una totale perversione delle sue intenzioni originarie» (Habermas, 1990, 190).

a partire dai fondamenti antropologici dell'agire comunicativo¹⁷¹, non si è confrontata con le questioni dell'imperialismo e del neocolonialismo, con le lotte anticoloniali del Terzo mondo, mai fatte interagire con la sua teoria dell'evoluzione sociale e della razionalizzazione comunicativa, tanto meno con la declinazione del marxismo in chiave anticolonialista¹⁷². Concentrata sul riduzionismo binario che schiaccia la lotta di classe sul rapporto tra capitale e lavoro, Losurdo ha ragione quando sostiene che la tesi di Habermas è stata smentita su tutti i fronti tra loro interconnessi, sia dalla coeva e sintomatica attenzione che addirittura un liberale come Dahrendorf poneva sul ritorno della figura del *working poor*, sia dagli effetti che gli eventi del 1989 hanno avuto sulla tenuta delle politiche del Welfare. Eppure Habermas avrebbe potuto recuperare la sua lucida considerazione sulla lotta di classe internazionale tra campo capitalista e campo socialista – che riconduceva dialetticamente alla possibilità di stimolare «un'assimilazione dei due sistemi in una forma media di democrazia di massa diretta dallo Stato del benessere» – e rovesciarla per decifrare la nuova forma che la lotta di classe aveva assunto dopo il crollo del campo socialista. Ovvero, per dirla con le parole di Losurdo:

risultato della lotta di classe (condotta da masse popolari rimbaldanzite dalla sfida rappresentata dal socialismo), il Welfare ha provocato la reazione delle classi privilegiate, ha provocato cioè una nuova e diversa lotta di classe che, nelle condizioni venutesi a creare dopo il 1989 e a livello mondiale nettamente favorevoli alla grande borghesia capitalistica e finanziaria, sta assestando colpi mortali per l'appunto al Welfare. Quello che agli occhi di Habermas è un fatto elementare che confuta la teoria della lotta di classe si rivela il risultato instabile di un processo, che vede a monte e a valle aspre lotte di classe, a torto ignorate e rimosse¹⁷³.

Su un punto forse, il giudizio di Losurdo appare oltremodo severo. Come si è cercato di mostrare, nella teoria di Habermas i conflitti di classe conservano “a monte” ancora intatto il loro indiscutibile ruolo storico e normativo. Invece, la riduzione di questo ruolo alle rivendicazioni di una classe particolare, circoscritta tra l'altro al contesto europeo e occidentale, è la conseguenza di una lettura selettiva che aveva già rimosso, questo sì, il significato storico-universale di essere lotte contro tutte le discriminazioni (povertà, genere, razza, nuove forme di colonialismo economico, nuove guerre coloniali ecc.) e di conseguenza di essere connesse con altre lotte che quelle discriminazioni provocano: con queste ultime possono unirsi o entrare in rotta di collisione a seconda delle condizioni oggettive, dei rapporti di forza e della capacità di reagire alla frammentazione indotta politicamente.

¹⁷¹ Si veda il confronto di Habermas con l'antropologia culturale a proposito della pretesa di universalità della razionalità comunicativa e della sua preferibilità (Habermas 1980, 123-130); sul difetto etnocentrico che caratterizza gli argomenti a sostegno di questa pretesa habermasiana, cfr. Rasmussen (1982).

¹⁷² Cfr. Losurdo (2017). A proposito della cecità, o «deliberata astensione», della Scuola di Francoforte e di Habermas sulla questione dell'imperialismo, cfr. E.W. Said (1998, 306).

¹⁷³ Losurdo (2013, 288).

BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th. W. (1974), *Parole chiave. Modelli critici*, tr. it., Milano: SugarCo.
— (1976), *Scritti sociologici*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (1994), *Minima moralia. Riflessioni sulla vita offesa*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (2000), *Individuo e organizzazione*, in «La società degli individui», III, 9: 125-139.
— (2000/3), *Individuo e stato*, in «La società degli individui», III, 9: 119-124.
— (2004), *Dialettica negativa*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (2007), *Terminologia filosofia*, tr. it., Torino: Einaudi.
Adorno Th. W., Horkheimer M. (2001), *Lezioni di sociologia*, tr. it., Torino: Einaudi.
Bellan A. (2006), *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Padova: Il Poligrafo.
— (a cura di) (2013), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano: Mimesis.
Benhabib S. (1981), *Modernity and the Aporias of Critical Theory*, in “Telos”, 59: 39-59.
— (1982), *The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The case of Rawls and Habermas*, in “Neue Hefte für Philosophie”, 21: 47-74.
Bodei R. (1975), *Adorno e la dialettica*, in «Rivista critica di Storia della filosofia», 30, 4:432-457.
Bolaffi A. (1980), *La democrazia in discussione*, Bari: De Donato.
Brancaccio E. (2022), *Democrazia sotto assedio. La politica economica del nuovo capitalismo oligarchico*, Milano: Piemme.
Brunkhorst H. (2008), *Habermas*, tr. it., Firenze: University Press.
Cerutti F. (1983), *Habermas e Marx*, in «Paradigmi», I, 3: 479-510.
Dahrendorf R. (1993), *Per un nuovo liberalismo*, tr. it. Roma-Bari: Laterza.
Donaggio E. (1997), *Una morte dolcissima: l'eutanasia del marxismo di Jürgen Habermas*, in «Cenobio», XLVI, 2: 105-121.
Fabrizio E. (2009), *Habermas e il progetto cosmopolitico tra giustizia, coscienza storica e solidarietà*, in Tundo Ferente L. (a cura di), *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*, Perugia: Morlacchi, 203-246.
— (2010), *Habermas e il riconoscimento*, in “Dialettica&Filosofia” on line: <http://www.dialetticaefilosofia.it/public/quaderni/616.pdf>. [ultima visione 16 Luglio 2023]
— (2015), *Orientarsi nel labirinto della lotta di classe*, in “Dialettica&Filosofia” on line: <http://dialetticaefilosofia.it/scheda-dialettica-saggi.asp?id=73>. [ultima visione 16 Luglio 2023]
Ferrari M., Venturelli A. (2003), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Firenze: Olscki.
Fineschi R. (2021), *Marx*, Brescia: Morcelliana.
Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino: Einaudi.
— (2012), *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Roma-Bari: Laterza.
— (2013), *Il colpo di stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*, Torino: Einaudi.
Giddens A. (1985), *Reason without Revolution? Habermas “Theorie des kommunikativen Handelns”*, in Bernstein R. J. (eds.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press: 95-121.
Gramsci A. (2014), *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.
Habermas J. (1969), *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it., Bologna: Il Mulino.
— (1975), *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla «Filosofia dello spirito jenesse» di Hegel*, tr. it., Milano: Feltrinelli.
— (1975), *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, tr. it. Roma-Bari: Laterza.
— (1979), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, tr. it. parz. Milano: Etas.
— (1980), *Cultura e critica*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (1983), *Dialettica della razionalizzazione*, tr. it., Milano: Unicopli.

- (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it., Bologna: Il Mulino.
- (1987), *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- (1989), *Etica del discorso*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- (1990), *La rivoluzione in corso*, tr. it., Milano: Feltrinelli.
- (1991), *Il pensiero post-metafisico*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- (1992), *Morale, diritto, politica. Tanner Lectures*, tr. it., Einaudi: Torino.
- (1996), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it., Milano: Guerini e Associati.
- (1998a), *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, tr. it., Roma: Lavoro.
- (1998b), *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it., Milano: Feltrinelli.
- (2001), *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- Habermas J., Streeck W. (2020), *Oltre l'austerità. Disputa sull'Europa*, tr. it. a cura di G. Fazio, Roma: Castelvecchi.
- Heller A. (1982), *Habermas and Marxism*, in Thompson J.B., Held D. (eds.), *Jürgen Habermas. Critical Debates*, London: MacMillan: 22-41.
- Honneth A., Joas H. (hrsg.) (1986), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth A. (2002), *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. it., Bari: Dedalo.
- Losurdo D. (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
- (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma-Bari: Laterza.
- Müller-Doohm S. (2003), *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, tr. it., Roma: Carocci.
- (2018), *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, tr. it., Torino: Nuova Trauben.
- Offe C. (1977), *Lo Stato nel capitalismo maturo*, tr. it., Milano: Etas.
- Petruciani S. (2017), *A lezione da Adorno. Filosofia Società Estetica*, Roma: Manifestolibri.
- Protti M. (a cura di) (1984), *Dopo la scuola di Francoforte. Studi su Habermas*, Milano: Unicopoli.
- Rasmussen D. (1982), *Communicative action and philosophy: reflexions on Habermas's "Theorie des kommunikativen Handelns"*, in «Philosophy and social criticism», 1: 2-28.
- Said E. (1998), *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, tr. it., Roma: Gamberetti.
- Streeck W. (2013), *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, tr. it., Milano: Feltrinelli.

Recognition: Hegel's legacy in Ricoeur's thought

Daniele Iannotti*

Abstract: The aim of this essay is to pinpoint Hegel's legacy in Ricoeur's theory of recognition. By preliminarily listing all main elements of Hegel's theory of recognition, I shall point to the similarities and differences between the two authors paradigms. While Ricoeur learns a great deal from Hegel's enquiry, he also introduces some new aspects, such as the role of narrative identity, and he credits greater importance to the inter-subjective original horizon. Furthermore, I shall thoroughly investigate Hegel's suggestions on the role of love as the first and “unpolished” form of recognition. These results are partially dismissed by Ricoeur. Arguably, the relationship between the two philosophers is clearly outlined by shared claims on the relevant place of negativity and dialectic motion. Both terms prompt Ricoeur to organize his theory according to mutuality and not to reciprocity. Finally, I shall provide some closing remarks on the anthropology of gift and its complex application to the ethical and political context.

Keywords: recognition, negativity, love, inter-subjectivity.

1. Hegel and recognition: an original connection

Hegel's thought has undoubtedly provided some important seeds in the contemporary debate concerning recognition. His legacy developed through many philosophers of the 20th century, such as Axel Honneth and Paul Ricoeur. While the former paid more attention to the Social Ontology and the correlated social studies, the latter also took an interest in Hegel's anthropology. The French philosopher was greatly inspired by this source, and he introduced some new intuitions within the inner inter-subjective core of recognition. As Heikki Ikäheimo & Arto Laitinen argue: «Contrary to what was for a long time a standard interpretation in the English speaking world, on the more recent readings Hegel's central term 'Spirit' does not stand for an ethereal entity or cosmic principle determining human affairs, but rather for the historically developing concrete practices, psychological, social and institutional structures, and the realms of cultural representations of the human life-form as an interconnected whole»¹. This interpretation suggests that, beyond the traditional metaphysical interpretation of Hegel's system, another approach focusing on the worldly structure of subjectivity and on its different manifestations may be pursued in Hegel's studies.

The Subject is taken as fully determined by its relationship with the other; furthermore it is said to outline in the world an open-negative structure inhabited by dialectical motion. Hegel claims that such a subject is capable of negating every determination which is other than itself and, at the same time, it is able to give reason of its existence through specific acts of will². This negative attitude is simply part of the teleological organization, which is the core of Hegel's understanding of subjectivity as first presented in the account concerning the Idea in *The Science of Logic*. The Idea represents the inner purpose which must necessarily proceed in reality and in the immanency of Nature and Spirit. In other words, despite the fact that the Absolute Subjectivity is the beginning and the end of the whole process of thought, in order to be properly absolute it must solve every internal contradiction. It must negate again and overcome this very negation. To this aim, the subject is required to demonstrate its supremacy on the object, which should recognize it as creator or as living and powerful being. Hence the world of Nature being the absolute otherness, the Spirit should fully

* Ministero dell'Istruzione e del Merito, Phd presso l'Università degli Studi del Salento; danieleiannotti0@gmail.com

¹ Ikäheimo, Laitinen (2011, 21).

² Hegel (1978, § 4-5).

overcome this very otherness. We would like to remark that, at the end of the development of Hegel's thought, the most relevant element is paradoxically the negativity itself. What does this mean? It clearly suggests that in order to be "*ab-solutus*" the Subject can never rest quietly in itself. Every result, even the higher one, is not established once and for all and it must be negated through dialectical motion.

Hegel makes reference to the relation between two self-consciousnesses for the first time in his *Philosophical Propeadeutic*, where he claims: «Men differ from each other in what is contingent or dependent on nature and external circumstances. In the particular, however, there also dwells something universal. The particularity of a man consists in his relation to others. In this relation there are also essential and necessary determinations. These constitute the content of Duty»³. In this quote one of the most relevant topic in Hegel's philosophy is anticipated: the circularity between freedom and necessity based on the logically-ontologically structured Subject, in reference to the rational order of reality. Relation is connected to Knowledge and Freedom and, thus, to the dialectical unity between rationality and "feelings". In our opinion, Hegel's philosophy is far from being the triumph of a rational but not real Subject. Provided that a principle of unity in the whole of his thought is accepted, many references to "worldly and bodily" being may be summoned as evidence. As both the *Phenomenology of the Spirit* and *The Subjective Spirit* could show, the Spirit never leaves behind its feelings and emotions. It uses Imagination, Fantasy and Memory in order to come out of the "night of Spirit". At this stage, each of these faculties is not as completely rational as the logical attitudes of the Idea. Furthermore, as Hegel claims in his *Encyclopaedia*, this kind of knowledge does not have a proper existence. They are real only inasmuch they are called into existence by the Subject, which is real. This latter only is in the world (as living and rational being) and it is engaged in the process of self negation while coming out of Nature. If feelings are the immediate form of being they must be mediated, however, being mediated does not mean being erased. Furthermore, many other elements may be found also in Hegel's previous works in order to underline this complex feature of Hegel's philosophy.

Alice Ormingston claims that «for the Hegel of "The Spirit of Christianity and Its Fate", love constitutes the highest kind of knowing, higher than reflective thought. This is because love captures a deeper unity of existence, a unity of self and other, consciousness and being, finite and infinite, that is primordial and from which reflective thought has alienated itself»⁴. Love implies a reference to community and proximity and it is the first passage through which the consciousness is able to come out of the self both physically and spiritually (in general). Furthermore, reflective thinking alone is taken as "the abstract intellect" which Hegel indicates as synonymous of separation and split. As a result, this unity of theoretical active tension and passive statement (to be loved, to be perceived) has been clearly intercepted by Paul Ricoeur. As we will verify in details further on, Ricoeur formulates an anthropology of gift and he articulates his theory of narrative identity following these very hints.

What we would like to remark is that according to Hegel love is the first form of recognition inasmuch as he selects this primordial world while describing the intimate orientation to the other⁵; Afterwards, this point became indirect and un-conscious despite its presence in the following works starting from the *Phenomenology* to the *Philosophy of Right*. Back to Ormingstone, also the following statement is to be taken into account: «The movement toward a community based on reason and constructed through the human will and toward a philosophy based on the concept rather than upon intuition should not lead us into thinking that Hegel meant to leave the intuitive knowledge of love behind. Rather, as a knowledge of unity, love remains the source of the modern will in its drive to

³Hegel (1986 b, § 39, 41).

⁴ Ormingstone (2004, 14).

⁵ See, Brencio (2014, 62-64).

realize its unity in the world, *albeit a source that becomes unconscious*. And the philosophical system, while it does seek to provide a higher form of knowing than Hegel had earlier conceived was possible, does not thereby seek to replace the knowledge of love»⁶. In our opinion, recognition supplanted love when Hegel understood that love alone is not sufficient to a full comprehension of the other (as cognition), according to the forms and motions accounted in the *Science of Logic*. We shall further discuss the inner core of recognition very shortly. As for now, we would like to emphasize that love paves the way to Hegel's further speculative innovations. This is so, even though love itself must be overcome by a more structured way of feeling and knowing the other, by recognition. To say the least, love is missing the rational knowledge of the other. Jean Hyppolite focuses on a particular interpretation of Hegel's theory of recognition; according to him «Self-consciousness, [...], comes to exist ("exist," here, does not mean merely the *Dasein* which is characteristic of things) only by means of an "operation" which poses it in being as it is for itself. And this operation is essentially an operation on and by another self-consciousness. I am a self-consciousness only if I gain for myself recognition from another self-consciousness and if I grant recognition to the other. This mutual recognition, in which individuals recognize each other as reciprocally recognizing each other, creates the element of Spiritual life—the medium in which the subject is an object to itself, finding itself completely in the other yet doing so without abrogating the otherness that is essential to self-consciousness»⁷. The expression "mutual recognition" used by Hyppolite opens the way to the complete reception of this issue by Ricoeur. By reading this passage, in fact, it may be clearly grasped how recognition is related to an anthropological basic level. Recognition develops in an inter-subjective field and within a social and political community. Each level has an inner articulation. Based again on Heikki Ikäheimo & Arto Laitinen's remarks, many different meanings of recognition may be identified in Hegel: «Firstly, 'recognition' can be used as synonymous with '*identification*' (or 're-identification'). In this sense *anything* can be recognized [...] identified numerically as the entity it is, qualitatively as an entity with certain qualities, and generically as belonging to a certain species. Secondly, 'recognition' can be used roughly synonymously with '*acknowledgement*'. In this sense, recognition or acknowledgement has *evaluative or normative entities or facts* as its objects, so that we can acknowledge something as valuable, as valid, as giving reasons, and so forth. Thirdly — and this is the paradigmatic sense of 'recognition' at least in most Hegel influenced discussions — there is a sense of 'recognition' in which it seems only *persons* (and perhaps groups or collectives of persons) can be recognized»⁸. All these meanings, as we shall argue, are fully assimilated by Ricoeur, consistently with Hegel's description of the Spirit's adventure in the world. The Spirit arises from Nature (which means that intuition could not be left behind), becoming self-conscious subject through its relation to the word and to the others. Then, it discovers language which is the first and privileged *locus* where the self tests the community. It improves, at the same time, its power in the world through its consistency as an existing reality sure of itself⁹.

These different levels could overlap one another because of the structure of the subject as accounted by Hegel. Indeed, based on logical categories, life is always crossed by two parallel powers: the Theoretical and the Practical one. They assume step by step different forms, first of all as Idea, then as Spirit. This continuity represents the ontological complexity of Hegel's system, where every determination includes some traces of the previous one and it also simultaneously has the seeds of the next one. Knowledge and Action are united in a living tension. Its structural multiplicity has greatly attracted Ricoeur's attention on this topic.

⁶ Ormingstone, (2004, 11).

⁷ Hyppolite (1974, 166).

⁸ Ikäheimo, Laitinen (2011, 23).

⁹ See, Hegel (1977, 64-66).

Furthermore, the *Phenomenology of Spirit* testifies of the fundamental layout of Hegel's latest thought. In its foreword, Hegel writes: «The proposition should express what the True is; but essentially the True is Subject. As such it is merely the dialectical movement, this course that generates itself, going forth from, and returning to, itself»¹⁰. This quote attests the identification between subject and Truth resulting from the dialectical movement. In other words, the subject, far from being motionless, is movement itself. During motion, it discovers its familiarity with the theoretical comprehension of the world. Some pages earlier, Hegel remarks: «Further, the living Substance is being which is in truth subject, or what is the same, is in truth actual only in so far as it is the movement of positing itself, or is the mediation of its self-othering with itself. This Substance is, as subject, pure, simple negativity, [...]; it is the doubling which sets up opposition, and then again the negation of this indifferent diversity and of its antithesis [the immediate simplicity]. Only this self-restoring Sameness, or this reflection in otherness within itself - not an original or immediate unity as such - is the True. It is the process of its own becoming, the circle that presupposes its end as its goal, having its end also as its beginning; and only by being worked out to its end, is it actual»¹¹. We can now stress the importance of life from two different but convergent perspectives: a) the living subject is connected to Truth and to its theoretical-rational representation. It means that the subject is able to judge and beforehand judge itself as its own object; b) there is a direct identity between life and desire. The first point has been thoroughly examined in the previous lines of this section in relation to the *Phenomenology of Spirit*, while the second one is still to be investigated.

According to Stanley Rosen: «in subsection B of chapter 1, on the life process, Hegel in effect repeats his analysis of desire and the struggle for recognition that serves in the *PS* [Phenomenology of the Spirit] to account for the origin of self - consciousness and individual personality»¹². This quote ties together all components of Hegel's concept of recognition, which is not only made of struggle and violence, but it is part of a multiplicity and reality called Person.

Proceeding along this line of thinking, Robert Brandom, one of the most important scholar and commentator in Hegel's studies, may surely provide useful insights. In one of his essay he writes: «Hegel's metonymic image for this point concerns the important case of making the initial transition from being merely a living organism, belonging to the realm of Nature, to being a denizen of the realm of Spirit. The key element in this index case is willingness to risk one's biological life in the service of a commitment—something that goes beyond a mere desire»¹³. The mentioned risk is connected to the opening to the other, as the self has the tendency to re-create an ideal original identity looking for what it is missing. This passage sheds light on a line of thinking directly connected to Paul Ricoeur: movement stands for the irresistible power to come out of oneself, an original *dynamis* by which the self finds the others in the world. This movement is never a subject's "Triumphal March", as it can easily get lost in natural behaviour and beliefs, far from being Spirit. For this reason desire is only one step of a complex chain.

Edmund Husserl describes a monadic subjectivity which gathers itself through its intentional (cognitive) acts; in this experience it moves within the perimeter of a world where it encounters other subjectivities belonging to an original "Community"¹⁴. This point is directly linked to the role credited to Imagination and Fantasy (*Bildbewusstsein* und *Phantasie*) by Husserl's perspective¹⁵. The same

¹⁰ Hegel (1977, 40).

¹¹ *Ivi*, p. 10.

¹² Rosen (2014, 468-469).

¹³ Brandom (cit. 2011, Ikäheimo, Laitinen, 2011, 28).

¹⁴ See Husserl (1989, § 52).

¹⁵ One of Ricoeur most important essays on the relationship between Husserl's Phenomenology and P. Ricoeur makes explicit reference to the topic of the "Origin". See, Ricoeur (1986, 285-295). This issue is also very useful for a better understanding of Ricoeur's early views of recognition.

elements, although with some important differences, play a relevant role also in Hegel's anthropology¹⁶. Imagination and Fantasy allow to gradually activate knowledge as the subject opens its first windows on the world. This world is first "its" world and slowly becomes the community world, at least according Hegel¹⁷. Based on these concepts and through the mediation of the phenomenological approach, Ricoeur takes the role of desire as the bridge to recognition, as it shall be stated in the following. But the road, as previously argued, is rather dangerous especially since such an outstretch is not indispensable. It has to be chosen by (two or more) subjects together. The correspondence between desire and recognition deserves further attention. In our opinion, a thorough investigation of desire discloses a clear link to otherness, and not simply to need. Need, however, forces the subject to come out of itself. In this respect, desire is addressed not to a thing, or to a general object, but specifically to another person. What is missing is precisely the other, inasmuch as it is perceived as a member of an original lost unity. Such a unity, of course, never existed, but this feeling and the strong link to the other which it generates are able to move the subject beyond the immediate self-certainty. Hence, as we have previously claimed, interaction takes place through feelings. On the other hand, this immediacy must be removed by dialectical motion, thus introducing what is referred to as recognition. Consistently with the line of thinking we have been sketching, we would like to mention Alexandre Kojève's remarks. While commenting upon the link between desire and mutual recognition, he agrees on the pivotal role of the dialectical overcoming, as he suggests that the «(unconscious) Desire of a being is what constitutes that being as I and reveals it as such by moving it to say "I. . . ." Desire is what transforms Being, revealed to itself by itself in (true) knowledge, into an "object" revealed to a "subject" by subject different from the object and "opposed" to it. It is in and by [...] his" Desire that man is formed and is revealed - to himself and to others-as an I, as the I that is essentially different from, and radically opposed to, the non-I. The (human) I is the I of a Desire or of Desire»¹⁸. The transition from desire to recognition is described by Hegel himself in these terms: «Self-consciousness exists in and for itself when, and by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged»¹⁹. The unconsciousness of desire (derived from love) develops into full-fledged recognition at ethical and political levels. Once again, Robert Brandom's remarks on the *Phenomenology of the Spirit* clarify this development by describing the transition from desire to recognition as «the shift from consideration of particular merely *biological* creatures impelled wholly by *natural impulses*, in relation to their species, on the one hand, to consideration of genuinely *social* self-conscious individuals motivated by normative relations of *authority* and *responsibility* within their communities, on the other»²⁰. Similarly, one may also agree with Robert Pippin when he claims: «if a self-conscious consciousness is to be understood as striving in some way then the most immediate embodiment of such a striving would be a self's attention to itself as a living being. That is how it is immediately for itself in relation to other objects. Living beings, like animals, do not live in the way non-living beings [...] merely exist; they must strive to stay alive, and so we have our first example of the desideratum, a self-relation in relation to objects»²¹. We do agree with Pippin since there is indeed a double movement which links knowledge - as consciousness - and life - as desire. Whenever the subject turns its attention to the objects, it generates a judgment as Kant understood it, namely as made of experience plus some of the subject's cognitive structures. The judgement is

¹⁶ See, Stäler (2003). This book reveals a surprising point of convergency between Hegel's and Husserl's understanding of consciousness.

¹⁷ Differently, some commentators claim that Husserl established the primacy of the community in relation to the monadic self.

¹⁸ Kojève (1969, 3-4).

¹⁹ Hegel (1977, 111).

²⁰ Brandom (2011, 36).

²¹ Pippin (2011 cit. Ikäheimo, Laitinen, 2011, 66).

(synthetically just) a sum of data and simultaneously also the process through which consciousness may judge itself as "judging" as well as "judged" while it is acquiring self-consciousness. Consciousness is able to double as subject and object precisely thanks to the specific nature of the judgement itself. While the object can vary, consciousness instead "maintains" itself. Nevertheless, it does not remain the same since, as we emphasized earlier, it comes out of itself. It then goes out and comes back, persisting along time. This point was not fully grasped by Husserl and his pupils as they criticised Hegel's consciousness as an idealistic substance. The desiring subject emerges from Nature and overcomes the natural immediacy of a simple living being through the exposition to the (O)ther. But the other, followed by objects, animals and the whole world becomes the subject itself (it is Spirit too). In other worlds, desire is the felt (as a feeling) and known (as theoretical consciousness's act) negation of the desiring attitude which emanates from the subject. Only through the affirmation-negation of itself, the subject emerges as self-conscious, it stands out of Nature although never suppressing it. It finally discovers its dependence from desire itself. It is desiring desire as Pippin writes²² in reference to Hegel's expression "*Begierde überhaupt*". Desire coincides with the living quality of the living being, but it diverges from the animal instinct as it is not fleeting. Additionally, we would also claim that this "general" desire, this living and disruptive power, refines itself during the journey of Spirit along the world. In particular, it evolves from a form of desire partially still connected to some sort of egoistic ground (the need, the desire of dominion), to a different quality or kind. When self-consciousness meets another self-conscious desire, it progressively develops, through the action of negation as dialectical motion, and reaches a social status. This process could be read as the encounter between the negative power of desire and another negative presence. It resists and does not pass over. At the beginning it may cause pain, then it may generate respect, as Honneth remarked. Our claim is that desire gives way to a higher level of fulfillment, that is real and complete satisfaction. It is well beyond need, even though need is its starting point. Ricoeur understands this account of recognition as (temporally) fulfilled desire.

Hegel's subject overcomes the simple bodily condition of the immediate subject and switches to the life of Spirit, where desire develops as (re)cognition. We remind the reader that this cognition is not exclusively *a priori* but is also fertilized by experience. In order to find these claims corroborated by Hegel's words, two different passages at §175 of the *Phenomenology of Spirit* may be mentioned. Here, Hegel is providing an account of the desiring self-consciousness which «in this satisfaction, however, experience makes it aware that the object has its own independence. Desire and the Self certainty obtained in its gratification, are conditioned by the object, for self-certainty comes from superseding this other: in order that this supersession can take place, there must be this other. Thus self-consciousness, by its negative relation to the object»²³. The role of the negative is brought again to our attention, as the rational motion proving that life comes to reconciliation after its split. Only at this stage the subject is fully able to come out of itself and find its satisfaction. Desire reaches its internal and external peak with recognition, inasmuch as the higher desire is embodied by another subject, the only one which is able to resist to its power without becoming an object. It is nothing less than the strongest negative presence. In this regard, the end of the paragraph is remarkable: «In the sphere of Life, which is the object of desire, *negation* is present either *in an other*, namely in Desire, or as a *determinateness* opposed to another indifferent form, or as the inorganic universal nature of Life. But this universal independent nature in which negation is present as absolute negation, is the genus as such, or the genus as *self-consciousness*. *Self-consciousness achieves its satisfaction only in another self-consciousness*»²⁴. This satisfaction is the result of mutual recognition as real and

²² *Ivi*, p. 14.

²³ Hegel (1977, 109).

²⁴ *Ivi*, p. 110.

complete negation is achieved through mutual recognition only. The transition from a living being, provided only with feelings and needs, to a full subject has its acme in the above described fulfillment. Such a result has nothing to do with an egoistic will which recognizes only to the aim of being recognized, in reciprocal exchange. We strongly disagree with this kind of interpretation of Hegel's recognition.

On the topic of the persistency of the basic vital element within the desiring consciousness in the *Phenomenology*, Terry Pinkard wrote: «But living individuals emerge from the process of life and assert themselves against it, maintaining themselves as individual organisms against their environment and dealing with their environment in terms of what satisfies their desires»²⁵. Consequently, the mere anthropological level is completed and the social and political levels are reached. We would like to point out that at this basic point, that is already a dialectical result, there is neither violence nor struggle. These two elements come only later with the well-known "figure" of the Master and Servant and their dialectics. One may claim that the structure of Hegel's subject portrays violence as it uses its power on objects. It completely transforms them according to its will. Doubtless, Hegel employs splendid words to describe the power of the human hand, in particular concerning the Slave's work. In our opinion, war, conflict, etc., are inherent to human nature, but recognition is an antidote to them. Differently, Man's full power on Nature is explained by the incapability of the latter to oppose the greatest negation. Our claim is that Hegel's theory is an inter-subjective philosophy, even though it originated from a subjective outlook; what has been argued so far implies a peculiar kind of subject which from the very beginning is addressed to the other.

Provided that our argument is convincing, one may be willing to read again Terry Pinkard concerning the comparison between the two desiring subjectivities, notably when he says: «The organism thus stands in an implicit self-relation in that its active dealing with the world is always in terms of what is necessary for it or its species to survive. The objects of the world count for it as having such and such properties only in terms of how they contribute to the satisfaction of the organism's desires»²⁶. The main reference here is to the human living organism, however the same may be arguably applied in reference to the world; desire of desire: recognition. All the previous remarks are aimed at introducing our perspective concerning Hegel's theory of recognition. We believe, in fact, that this issue spreads further over the magnificent image of the Servant and Master (which reveals the inner, natural and necessary interconnection between different self-consciousnesses). Furthermore, the living individual's primitive relation to the world follows the first steps of subjectivity and completes itself as necessary and higher stage. As this topic survives also in Hegel's subsequent works, it is fair to claim that it is philosophically much more relevant than what Hegel explicitly admitted. In *The Science of Logic*, Hegel introduces a form of subjectivity characterized by one last form of inner split. The split survives in the Idea as pure thought thinking itself. However, some other elements, such as the structure of the living subject and consequently the Knowing and Good Idea, take shape before that. Therefore, a mechanism of mirroring subjectivities may be clearly discovered in Hegel's "system". However, this approach should preliminarily set aside the theological remarks which have been included by the continental interpretation of the latest part of *Wissenschaft der Logik*. The first element of the mirroring structure is introduced in the logical sphere, while the second element belongs to the Philosophy (or Science) of Spirit²⁷. Concerning both elements the same peculiar attitude of the subject may be pointed out as a desiring impulse which culminates in self determination-alienation in relation to the other, as argued in *The Science of Logic*. Such a desiring structure, purified of the feelings still included in the *Phenomenology of Spirit*, is

²⁵ Pinkard (1994, 48).

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ See, Hösle (1987, 390).

stratified in the Idea in continuity with its origins in the "Living" Idea. Hegel describes the Idea as «the *adequate concept*, the objectively *true*, or the *true as such*. If anything has truth, it has it by virtue of its idea, or *something has truth only in so far as it is idea*»²⁸.

As stated in the *Phenomenology*, the Truth coincides with the subject. Therefore the teleological orientation to purposes is arguably the same motion which moves the subject itself towards the others. Only by negating itself, as first immediate affirmation, the subject is able to reach its individual identity which is, according to the language of the concept, the unity of particular and universal. This motion is simultaneously unity and negation inasmuch as it originates from the Idea reflecting upon itself. It becomes its own object. And the immediate form which has itself as an object, it is, properly speaking, *Life*. Furthermore, Hegel himself claims that it is: «*first of all, life*. It is the concept which, distinct from its objectivity, simple in itself, permeates that objectivity and, as self-directed purpose, has its means within it and posits it as its means, [...] The idea, on account of its immediacy, has *singularity* for the form of its concrete existence. But the reflection within it of its absolute process is the sublation of this immediate singularity»²⁹. This immediacy, one may add, must be permeated by the mediation of the concept and it presupposes coming out from the self. Once more, a self's (*ex*)posure sprouts out. The inner core of desire may be described also in logical terms. As living subject, indeed, the Idea must negate itself. «It is *impulse*, [...]; its impulse to realize itself is not, strictly speaking, to give itself objectivity, for this it possesses within itself, but to give itself only this empty form of immediacy»³⁰. It is my claim that even the highest practical subjectivity needs an object and, in particular, the world as fulfillment of its desire. The reference to an "empty form of immediacy" should be the proof of the dialectical tension inside the subject: it maintains its unity only going out of itself by paying attention to an external object. It may sound rather strange, but even the Idea needs something outside, and is not hard to think of this split as coming from inside the Idea itself. The reflection upon oneself and the action about oneself are the components of the double movement we have previously outlined concerning the phenomenological subject. After this outcome, the Idea becomes "Absolute" and its absolute transparency is longing for an external object, taken as the consequence of the Idea's freedom to negate itself. The world of Nature is now fully determined and Spirit arises from it. Hence the Spirit claims for itself its identity as living being, and accordingly its understanding and acting features. The Absolute Idea is the higher point of the dialectic motion and consequently also the higher point of negation; the higher negation amounts to overcoming the "perfect" purity of the Idea which is itself evolving into a completely different sphere. As a result, having established a realm that is fully other than itself, the Absolute Idea may be finally acknowledged as pure thinking or just "thinking".

The whole heritage of Hegel's line of thinking, and in particular the place of the other-oriented subjectivity (as a desiring organism), is collected, among the others, by Ricoeur.

2. Hegel-inspired elements in Ricoeur's theory of recognition.

Paul Ricoeur's last book is titled *The Course of Recognition*. From the very title, it states that recognition is not a simple and linear face-to-face relation. On the other hand, the text outlines the organization of self identity, ranging from its natural manifestation to ethical and political choices and expressions. In other words, recognition is described as a course. The relevance of such an approach in Ricoeur's enquiries is proven by the underlying development displayed by Ricoeur's older

²⁸ Hegel (2010, 670).

²⁹ *Ivi*, p. 676.

³⁰ *Ivi*, p. 729-730.

works. In one of these essays he writes: «the opposition of conscience in the struggle for mutual recognition will be a revelatory element of their existence to each other [...], a dialectical order that is simultaneously the history, real or ideal, of the opposition through which the [self]consciences become as such in their reciprocity»³¹. This passage allows us to formulate three interconnected claims: 1) the core features of recognition were clear to Ricoeur from the very beginning of his production (Hegel is one of the several sources of his thought); 2) the first impression concerning recognition is connected to the principle of struggle between two opposed self-consciousnesses. Afterwards, Ricoeur progressively abandoned such a standpoint moving towards a different perspective; 3) at first Ricoeur used the terms *mutual* and *reciprocal* as synonymous - thereafter, in his latest works he took a habit on distinguishing these words. Few more words should be spent on the difference between *mutual* and *reciprocal* in Ricoeur. While the latter term stresses on equivalent exchanging, the former, instead, describes an asymmetric relationship of the self in relation to someone else and vice versa. As to the second kind of relation, its independence from any egalitarian comparison guarantees its freedom. Mutuality is synonymous of gratitude. This philosophical and lexicographical solution elucidates an inner and not forced (by anything and by no one) form of recognition. Only this solution produces a form of recognition that is free from the formal and impersonal command of the Law. This point is very important since it underlines the specific meaning of recognition as interpreted by Ricoeur, and it points out that it derives from a living process. Recognition does not result from a contract in which the interdependence between subjects is only formally established, nor it is an example of egoistic feeling felt by one subject with some expectations. According to Ricoeur, recognition is rather the peak of self-identity, as according to Hegel, even though some differences certainly subsist. Concerning the genesis of recognition, its seeds sprout when Ricoeur writes: «I treat myself as a you which in its external appearance is a presentation to the other. From this viewpoint, to know myself is to anticipate my presentation to a you. On the other hand, knowledge of myself is always to some extent the guide for deciphering the other, even if the other is in the first place and principally an original revelation of empathy. The you is an other myself. Thus the concepts of subjectivity, valid directly for *my fellow man* and going beyond the sphere of *my* subjectivity, are formed in mutual contact of reflection and introspection»³². This long quote presents many elements I would like to thoroughly investigate: a) a transition occurs in which Ricoeur leaves behind the concept of struggle and imagines recognition as linked to the Self's identity. The topic of violence, although widely treated by Hegel, falls through and leaves its place to the mutual and free attestation of the "Being in relation" with the other; b) We used the term attestation inasmuch as it is close to testimony and to knowledge. Both these meanings grow as more prominent in Ricoeur's later understanding of recognition, following the full acknowledgement of the importance of the "Hermeneutic of the Self". The Self is not a solid rock, but it is rather a subject in evolution through its self interpretation and, at the same time, the reading of others. The French philosopher described the (S)elf as living "tale". According to this approach, the Self is to be narrated to others simultaneously with its reflection upon itself. The first purpose of the narration is to tell something (about the Self) to the other, an other like me; c) Ricoeur, diverging from Hegel's first steps, does not believe in the role of love as instinctive power, nor in the function of any other feeling implying identity-fusion. On the same list, Ricoeur includes also Empathy, even though in the previously quoted passage, it entailed the reference to an ideal-original sphere prior to the manifestation of the subject's conscious will, based on which rational and narrative life are possible.

The evolution towards a communicative and shared feeling is confirmed some pages later, when in two capital passages Ricoeur claims: «The act of Cogito is not a pure act of self-positing: it lives

³¹ Ricoeur (1986, 354). Our translation.

³² Ricoeur (1966, 11).

on what it receives and in a dialogue with the conditions in which it is itself rooted. The act of myself is at the same time participation»³³ and then: «In the background of epistemological dualism there is the *practical* incompatibility of necessity and freedom. Freedom and necessity negate each other mutually. The *negative* moment is what must be clarified. This turn of events is not without importance because the moment of the *no* will always be retained in some way in the *yes* of consent. Thus an understanding of negation is essential for a consideration of freedom»³⁴. What do these quotes actually mean? In our opinion, the former anchors the problem of identity in an inter-subjective space and time; any attempt to speak about "participation" entails the constitution of some common sense concerning knowing and acting. Thanks to this common sense it is possible to recognize and to be recognized without the dictatorship of need; more exactly, recognition is achieved by employing the disruptive feeling connected to desire as well as its released energy. The latter quote, instead, makes reference to desire and to its negative genetic function. Desire is much more than simple and natural need. By saying "more than simple need" we mean that our needs are certainly fundamental but not definitive and conditioning elements within an inter-subjective desire. After all, as argued by Hegel, the subject builds itself on a "natural" ground. Some of Hegel's commentators, such as Levinas, criticize him as they read in Hegel's recognition only the necessities and needs of the self during self-consciousness' experience. On the contrary, as we tried to argue above, they mostly fail to take in to account the function and articulation of subjectivity in Hegel's description according both to the phenomenological (and proto-phenomenological) perspective and to the logical and spiritual ones. Ricoeur, instead, is the contemporary philosopher who best grasps the specific feature of Hegel's account. Furthermore, his position is remarkably similar to Hegel's, as he understands the role of the negative as a moment of higher affirmation which stands along the course of recognition. A further important step is provided by the book *Oneself as Another*, together with *The Course of Recognition*, a masterpiece in Ricoeur's philosophy. The book starts off with a "mission" statement: the philosopher clearly explains what kind of otherness has a leading role in his book. Thus, Ricoeur claims: «A kind of otherness that is not (or not merely) the result of comparison is suggested by our title, otherness of a kind that can be constitutive of selfhood as such. *Oneself as Another* suggests from the outset that the selfhood of oneself implies otherness to such an intimate degree that one cannot be thought of without the other, that instead one passes into the other, as we might say in Hegelian terms. To "as" I should like to attach a strong meaning, not only that of a comparison (oneself similar to another) but indeed that of an implication (oneself inasmuch as being other)»³⁵. This long quote is very important as it proves that the relationship between the Self and the (O)ther must be read not as a reciprocal exchange, but as a mutual original interdependence. Their identities are shaped by this interconnection and without it they could not fully exist. The Self summons and recalls the Other in a common life perspective. Descartes' subject is no longer in its rock solid dome as this latter is shattered and the subject is "forced" to come out of itself. Ricoeur's subject is depicted according to this movement, precisely as Hegel's subject also was.

We argued in the previous paragraphs that in this book the Self is testimony of its life. More precisely, Ricoeur claims that the self is fundamentally attestation and «attestation can be defined as the assurance of *being oneself acting and suffering*»; it is again «a confidence stronger than any suspicion»³⁶. We believe that the word 'testimony' has a double meaning: a) it refers to saying and supporting the truth; b) it implies a subject participating in an inter-subjective network of relationships (i.e. the community). There is also who argues, reading this work and in comparison with Levinas,

³³ *Ivi*, p. 18.

³⁴ *Ivi*, p. 444.

³⁵ Ricoeur (1992, 3).

³⁶ *Ivi*, p. 22.

that «something essential to the notion of (ethical or moral) injunction is lost, since the voice of conscience does not come from someone else; the being-in-debt of Dasein is not owed to someone else. The inner voice and attestation loses, in Ricoeur's view, its ethical gravity separated from the injunction of the other. On another hand, though, Ricoeur raises an objection against an injunction from the other which would not also be an attestation of the self, but an irruption of the absolute exteriority of the other, not as such capable of being received by the self»³⁷. One may also add that such an irruption would certainly also fail to be recognized.

The injunction entails taking care of the other and holding responsibility in his/her regard. It also introduces the idea of an ethical life and the account on Justice, as it happens in Hegel's text on *Objective Spirit*. Recognition is here exalted in the link between individual citizens and the State, and among citizens themselves. As to this point, the two philosophers develop their arguments in parallel.

The previously presented remarks and quotes show that Ricoeur, more than Hegel, takes the relationship and community as the original realm pertaining to the subject itself. While the negative subjectivity in Hegel could build its second nature in the Objective Spirit, according to Ricoeur the inter-subjective space is right from the start the Self's space. In other words, we think that Ricoeur overcomes Descartes' position more radically than what Hegel does. Ricoeur's ethical solution is formulated according to the previously outlined understanding of the Self's space, however this does not mean that is more consistent than Hegel's, nor that it is immune to contradiction.

Ricoeur's last work fully applies Hegel's strategy (from *theoresis* to identity and from identity to *praxis*). Its last step is called "mutual recognition". Here, the philosopher starts off acknowledging his debt to Axel Honneth, although he underlines that the German thinker does not pay sufficient attention to many important spheres, such as: recognition between the Self and Nature; filiation relationships and also recognition of authorities³⁸. This point is worth of emphasis not only since it registers the lack of an anthropological stance in Honneth, but, above all, since it tries to re-establish the value of the immediate state of feelings³⁹. Thus, Ricoeur is well aware that in order to outline a complete theory of recognition the self must be taken as a "living" Self which starts as an organism, precisely as Hegel would claim.

Some sort of archaeological digging through the constitution of Ricoeur's model of recognition has been now provided. At this stage, it is possible to introduce some major differences between Ricoeur and Hegel. Ricoeur's specific claims, however, are engrafted into the ground previously ploughed by Hegel, but not only by him. It is not surprising that, standing on such a rich soil, Ricoeur announces that his theory is a "rulegoverned polysemy" in which every meaning is as important as the others. The transition through the space of meaning from one sense to the other is also fully relevant. Ricoeur, in fact, identifies three different meanings of recognition. They are notably: 1) To grasp (an object) through the mind, images, perceptions having to do with it; know it by heart, etc.; 2) To accept, take to be true; 3) To bear witness through gratitude that one is indebted to someone for (something, an act)⁴⁰. The first meaning is close to Kant's judgment including the role of Imagination and Memory as theorized also by Hegel and Husserl (polysemy may well be taken also as multiple philosophical origins). The second meaning is linked to the theoretical faculty and, through it, to the constitution of the subject, as Hegel argues since his early writings and in particular in the *Phenomenology*. The third meaning introduces Ricoeur's most innovative contribution, through the

³⁷ Lewis (1991, 26-27). See also: Ricoeur (1992, 409).

³⁸ Ricoeur (2005, 186 and ff).

³⁹ Concerning Hegel's early attention to love, as previously accounted, and to some religious-immediate human community in his *Early Theological Writings* and notably in the fragment on *Love and The Spirit of Cristianity and its Fate*, see, Hegel (1961, 302 and ff, 182 and ff).

⁴⁰ See Ricoeur (2005, 12).

adoption of the anthropology of gift and then, consistently, of its ethical and political consequences (and difficulties).

The limited aim of this essay does not allow an exhaustive articulation and elucidation of Ricoeur's whole theory of recognition, as it is very complex and it deserves a dedicated space of scholarly discussion. Nevertheless, we shall focus on some points which are directly inspired by Hegel. By thoroughly investigating Hegel's theoretical proposal, Ricoeur rediscovers notably his understanding of the *Anerkennung*. Ricoeur explains that Hegel's concept is rather close to inter-human feelings such as love, familiar relationship, and many other feelings accounted for also in previous works (possession, dominion, etc). All these natural expressions are connected to the immediate identity which must be overcome by dialectical motion. To "overcome", according to Hegel's logical-epistemological meaning, would signify to be negated in its first natural and external claim but, at the same time, maintained in a conceptual unity with its other. There is no opposition and, let me slightly hazard, no conflict, as previously claimed. Arguably, the higher goal of Hegel's recognition is precisely to overcome both conflict and struggle, and Ricoeur perfectly grasps this point.

Furthermore, Ricoeur's attention also focuses on another group of works by Hegel, generally referred to as the "Jena Sojourn", entailing one further "speculative" step. During this pivotal period⁴¹, the German philosopher not only shed light on the social inner articulation of ethical life, but also critically scrutinized all previous theories especially Fichte's account of Natural Law. It is far from our aim to underline that the social connective structure and ethical relationships are based, according to Hegel, on some sort of atomistic sum of singular parts. We shall not take sides in the debate concerning the overall continuity of Hegel's written production. We think, nevertheless, that the Jena works are perfectly in harmony with earlier and subsequent positions held by Hegel. Differently, Paul Ricoeur claims that a different perspective arose in Hegel's text of 1804-5. In this book, an interlocked sequence of levels is displayed, thanks to which the recognizing subject ceases to be a mere individual-natural being and becomes a member of the ethical context. The thus conceived society also overcomes the immediate identification of family life. However, in this identification with Right (that means that criminals are out of society, as not recognized) there is some sort of hidden resistance of love that Ricoeur grasps with no hesitation. Quoting Hegel's *Realphilosophie*, he writes that: «"In recognition, the Self ceases to be this individual; it exists by right in recognition, [...], it is no longer [immersed in] its immediate existence. The one who is recognized is recognized as *immediately* counting as such (*geltend*) through his *being* — but *this being is itself generated from the concept*; it is recognized being (*anerkanntes Sein*). Man is necessarily recognized and necessarily gives recognition. This necessity is not his own, not that of our thinking in contrast to the content. As recognizing, man is himself Mutual Recognition the movement [of recognition], and this movement is what negates (*hebt auf*) his natural state: he is recognition; the natural merely *is*, it is not the *spiritual aspect*"»⁴².

This quote includes all the elements we have been listing as affinities and differences between Hegel's and Ricoeur's theories of recognition. The two philosophers agree on the necessary overcoming of the subject's immediacy through the desiring attitude. This movement is (generally speaking) dialectical and conceptual and generates recognition, which is both a way out and a way back in relation to the subject. However, recognition is not equally taken as reciprocal as the pacts of civil society in Hegel's system (the pacts being overcome in the transition towards the State). Finally, the most important difference is the narrative identity theorized by Ricoeur, which articulates an inter-subjective original relationship. Within this network, the subject progressively discovers itself as a book meant to be narrated. This book is provided with its own existence, nevertheless, in order to

⁴¹ See Hegel (1979, 20 and ff). See also: Hegel (1986).

⁴² See Hegel (1979, 111). See also: Ricoeur (2005, 182-183).

fully preserve it, it "must" open itself to Otherness. In other worlds, like every book, it must be read and known and, then, it can be described to others. This radical (from roots) and pivotal role of the Other is not explicit in Hegel's theory.

Conclusion

By way of conclusion of this interesting review of the Ricoeur's production and enquiry on recognition, arguably the most intense after Hegel's, we would like to introduce the possible answers given by Ricoeur to the idea of an incessant struggle (for complete recognition). The provided solutions are called by Ricoeur "states of peace". As Arto Laitinen magnificently summarizes: «Ricoeur takes practices of giving and receiving gifts to be such an exemplary context. Ricoeur's main point in discussing gift-giving is to stress the role of gratitude as a response to a gift. Giving a gift in return is not the first response, nor is there a mechanic need to reciprocate: gratitude is as such an adequate way of establishing mutuality. A central meaning of the French word, reconnaissance is gratitude»⁴³. These words tie together all the suggestions we provided in this essay. Gratitude and states of peace are not stable of established once and for all. Conflict may always come back as the human subject never cancels its violence or potential violence. In Hegel's words, one may say that the work of the negative is never over, since it guarantees the mechanism of recognition itself. Without it the narrative book would remain not narrated and the identity would be wounded. Clearly, Marcel Henaff's influence and MAUSS's heritage are living and pulsing in Ricoeur's theory. We believe that precisely this not-Hegelian source is what makes Ricoeur's formulation of recognition rather fragile. This frailty is due mostly to the impossibility to spend Ricoeur's concept of recognition within the political organization of society. In other words, Hegel not only presented a more realistic view on the "civil-relationship", but also on the dialectical clashes with the universal represented by the State. Hegel's account is based on a different anthropological paradigm. There is no place for gift, but only for desire and recognition which offer some kind of "fulfillment" for the Self. In our opinion, based on its natural roots, the couple recognition-desire is more concrete than gift. However, both Hegel and Ricoeur understood that the adventure of the Self is not a soliloquy. Certainly, Hegel is heavily charged for his metaphysical Ontology, even if Nature, paradoxically, overcomes the Absolute Idea from its inconsistent self-transparency.

Inspired by Arendt's claim : «The crisis of the present world is primarily political»⁴⁴, one should be willing to seriously undertake a real and complete theory of recognition. In order to achieve such a goal, one should look at the lesson offered primarily by Hegel. We shall add few final words: whenever the element in crisis is political, the inter-subjective network is, consequently, breathless. Hence the theoretical enquiry should start from a new anthropological understanding as both Hegel and Ricoeur philosophers suggested. The subject itself, from the very start being other-oriented as desiring organism with desiring will and rationality, cannot display its activity without its desiring attitude, without recognizing itself and the Other.

⁴³ Laitinen (2011, 41).

⁴⁴ Arendt (1961, 140).

BIBLIOGRAPHY

HEGEL'S WORKS

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Rheinisch- Westfälische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Forschungsgemeinschaft und Hegel-Archiv in Bochum, Hamburg 1968:

IX = *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede (1980); *Fenomenologia dello Spirito*, it. tr., V. Cicero, Bompiani, Milano 2004.

XIV = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, F. Meiner (2009); *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., G. Marini con aggiunte di E. Ganz, Laterza, Roma-Bari 2004.

XVIII = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831), hrsg. von P. Garniron u. W. Jaeschke (1995); *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it., E. Codignola, G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1932, IV voll.

XX = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von U. Rameil, W. Bonsiepen und H. C. Lucas, F. Meiner (1992); *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it., B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2002.

XXI = *Wissenschaft der Logik*, hrg. von Henning (1841); *Scienza della logica*, tr. it., A. Moni, C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004.

ALL AUTHORS

Arendt H. (1961), *Between Past and Future*, New York: Viking Press.

Brencio F. (2014), *Life and Negativity. The inner Teleology in Hegel's Philosophy of Nature*, in «*Revista Opinião Filosófica*», n. 1, Issue 5: 54-68. [<http://philpapers.org/rec/BRELAN-2> ultima visualizzazione 17/07/2023]

Hegel G.W.F. (1961), *Early Theological Writings*, trans. by T. M. Knox. New York: Harper Torchbooks.

— (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, trans. by K. Brinkmann and D. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.

— (1978), *Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox. New York: Oxford University Press.

— (1977), *Phenomenology of Spirit*, trans. by S. W. Dyde. New York: Oxford University Press.

— (1979), *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, trans. by H. S. Harris, T. M. Knox. Albany: SUNY.

— (1986 a), *The Jena System (1804/05): Logic and Metaphysics*, trans. by J. W. Burbidge, G. di Giovanni. Montreal: McGill-Queen's University Press.

— (1986 b), *The Philosophical Propaedeutic*, trans. by A. V. Miller. New York: Basil Backwell.

— (2010), *The Science of Logic*, trans. by G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Hyppolite J. (1974), *The Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. by S. Cherniak and J. Heckman. Evaston: Northwestern University Press.

Hösle V. (1987), *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 vol., Hamburg: Meiner.

Husserl E. (1989), *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book II*, trans. by R. Rojcewicz and A. Schiwer. Dordrecht: Kluwer Academic

Publishers.

- Ikäheimo H., Laitinen A. (Eds. 2011), *Recognition and Social Ontology*, Leiden-Boston: Brill.
- Kojève A. (1969), *Introduction to a Reading of Hegel. Lectures on the "Phenomenology of Spirit"*, trans. by H. James and Jr. Nichols. London: Cornell University Press.
- Laitinen A. (2011), *Paul Ricoeur's Surprising Take on Recognition*, in «Études Ricœuriennes/Ricœur Studies», n.1, Issue 2: 35-50.
<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/viewFile/57/23>. [ultima visione 17/07/2023]
- Lewis J. (1991), *Attestation and Testimony: Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Self and Jean Narbert's Hermeneutics of Testimony*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», n 1, Issue 3: 20-28. <http://jffp.pitt.edu/ojs/index.php/jffp/article/view/15/12>. [ultima visione 17/07/2023].
- Ormingstone A. (2004), *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, Albany: SUNY.
- Pinkard T. (1994). *Hegel's Phenomenology of Spirit. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin R. (2011), *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in Phenomenology of Spirit*, Princeton: University of Princeton Press.
- Ricoeur P. (1966), *Freedom and Nature: The Voluntary and Involuntary*, trans. by E. V. Kohak. Evanstone: Northwestern University Press.
- (1986), *L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*, in «À l'école de la phénoménologie», Paris: Vrin.
- (1992), *Oneself as Another*, trans. by K. Blarney. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- (2005), *The Course of Recognition*, trans. by D. Pellauer, Cambridge: Harvard University Press.
- Rosen S. (2014), *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Stäler T. (2003), *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

La Dottrina delle Possibilità in Husserl tra Riconoscimento e Intersoggettività

Giorgio J. Mastrobisi*

Abstract:

One of the most neglected aspects of Husserl's philosophy is certainly the phenomenological notion of “possibility” [*Möglichkeit* / *Vermöglichkeit*], which in the course of Edmund Husserl's great production has taken on multiple forms and meanings, in order to allow some fundamental questions to emerge and prove the legitimacy and the internal coherence of entire phenomenological method. The question which, to this regard, is decisive and which this short contribution aims to highlight is the following: what relationship exists between “consciousness” and “possibility”? Is it possible to establish a precedence of consciousness on empirical possibilities, or the latter are determined spontaneously and only subsequently enter into a relationship with transcendental consciousness? By analyzing this kind of problem, it will be clear that a fundamental role is played by the subjective and intersubjective kinesthetic dimension of recognition [*Wiedererkennen*], which provides a plausible possible solution to the question proposed.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Possibility, Intersubjectivity, Kinesthetics, Consciousness, Recognition.

1. Introduzione: A proposito del rapporto tra Possibilità, Essenza e Riconoscimento in Husserl.

La «dottrina delle possibilità» in Husserl ricopre un ruolo di fondamentale importanza per comprendere l'origine e lo sviluppo dello stesso metodo fenomenologico. Nonostante l'estrema esiguità di risorse bibliografiche sull'argomento¹, Husserl considera l'indagine sulla categoria della «possibilità» [*Möglichkeit*] - che non costituisce soltanto una categoria logica fondamentale - come un passaggio ineludibile per rintracciare all'interno del costruito fenomenologico quella coerenza ed unità interna che permettono di legare insieme quelle che vengono tradizionalmente considerate le due anime della fenomenologia, quella “statica”, che è propria delle prime opere di Husserl come *Le ricerche logiche*² e le *Idee*³, e quella “genetica” che si svilupperà successivamente alla pubblicazione di queste opere e che caratterizza la produzione husserliana a partire dagli anni '20 in poi⁴.

Tale dottrina ha la sua origine in ciò che nei primi studi sull'aritmetica e la logica [l'analisi matematica], ossia i primi studi sulla costituzione fenomenologica di un'ontologia formale, Husserl denomina come *Dottrina delle molteplicità*, ovvero la «dottrina delle forme possibili di teoria» scientifica⁵. Non indugeremo ulteriormente su tale tema, tuttavia è necessario e congeniale allo studio qui proposto accennare all'origine di questa formula che fa riferimento alla formazione iniziale di Husserl, una formazione prevalentemente matematica alla scuola di Weierstrass e Kroneker, studiando i problemi legati ad una rifondazione logica e critico-empirica dei fondamenti delle scienze esatte⁶.

*Independent Researcher, Ph.D. Università del Salento; giorgiojulesmastrobisi@gmail.com

¹ Per un primissimo interesse su questo argomento *cfr.* lo studio pionieristico di Hintikka (1979) e successivamente quello di Mohanty (1999), a cui si riallacciano i recenti studi di Zhok (2012); (2016).

² Hua XVIII (1975).

³ Hua III-V (1950-76).

⁴ *Cfr.* Costa, Franzini, Spinicci (2002).

⁵ Hua XXX (1995).

⁶ Il riferimento è qui soprattutto alla sua tesi di laurea *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*: Husserl (1882); e poi anche agli studi successivi: Husserl (1887); Hua XII (1970) e Hua XXI (1983). Per comprendere a fondo l'importanza di questi studi per la formazione della fenomenologia dello spazio husserliano *cfr.* Boi (1991). Recentemente è apparsa un'utile guida al pensiero geometrico-matematico di Husserl curata da V. Costa: *cfr.* Husserl (2021).

Pertanto, possiamo ragionevolmente sostenere che il tema della *possibilità* sia una sorta di sottile filo rosso che lega insieme e attraversa l'intera produzione scientifica husserliana, intrecciando le diverse tipologie di temi fenomenologici; inoltre, esso permette di stabilire una certa affinità con il tema del *riconoscimento*, con i diversi gradi o livelli di riconoscimento, un tema che è strettamente legato non solo alla soggettività individuale, ma soprattutto all'intersoggettività. È fin da subito necessario chiarire che il termine *riconoscimento* in Husserl non fa assolutamente riferimento all'*Anerkennung* hegeliana, né tantomeno da essa trae la sua origine teoretica specifica⁷, perché se è vero che, sia per Hegel che per Husserl, l'empiria è innervata di rapporti oggettivi e nessi interni, e che i dati sensibili non sono altro che sistemi di rimandi a possibilità affini e predelineate, al punto che nella percezione andiamo spontaneamente oltre il dato e tendiamo ad afferrare il singolo come un tipo, per Hegel altresì non è una coscienza attiva su una realtà in sé informe a costruire una complessa trama di concetti⁸. Ciò che, d'altro canto, potrebbe avvicinare Husserl ad Hegel sarebbe la radicale intenzione di superare la tradizionale dicotomia tra *passività* del senso e *attività* della coscienza per comprendere l'attualità e la spontaneità all'opera nella ricettività, in cui non trova spazio alcuna ingenua presupposizione di un Polo-egoale o un intelletto già dato come qualcosa di costituito e definito⁹.

Diviene allora evidente che una *Dottrina o Teoria delle possibilità*, anche se non organicamente e tematicamente sviluppata, costituisce all'interno dello sviluppo stesso del metodo fenomenologico la base di una *critica* alla teoria dell'esperienza. Husserl sostiene infatti, rifacendosi ad una concezione metafisica di matrice leibniziana¹⁰, che «la conoscenza delle possibilità deve precedere la conoscenza delle realtà effettive»¹¹ e che quindi la Fenomenologia non può che proporsi come «un'indagine sulle possibilità reali dell'esperienza»¹², del vissuto d'esperienza. Tuttavia sappiamo anche che Husserl stesso presenterà la fenomenologia come una «Teoria o dottrina delle essenze [*Wesenslehre*] dei fenomeni puri»¹³, una definizione questa che individua una sorta di travaso problematico, non solo teoretico, ma anche ontologico dell'essenza fenomenologica nella possibilità, per cui le leggi essenziali sembrano a volte corrispondere alle leggi delle pure possibilità e la possibilità spesso viene fatta coincidere con la possibilità eidetica¹⁴.

Quindi, Husserl in qualche maniera sembrerebbe rispondere già alla questione che è stata sollevata da alcuni studiosi e cioè se bisogna guardare alla coscienza e alla sua attività intenzionale come ad una realizzazione di possibilità a priori, oppure dobbiamo guardare alle possibilità come contenuti concettuali prodotti da atti di coscienza¹⁵.

2. Il problema kantiano-husserliano della “possibilità”.

Il problema husserliano è in definitiva il problema kantiano, ovvero il problema fondamentale che Kant aveva posto nella *Critica della ragion pura*: «come le condizioni soggettive del pensiero abbiano validità oggettiva, vale a dire come si diano le condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti»¹⁶. Naturalmente il problema si poneva perché lo stesso Kant aveva scavato un solco profondo e insuperabile tra il piano dell'esperienza sensibile, dell'intuizione sensibile e quello del pensiero, della funzione sintetica dell'intelletto. Le «condizioni di possibilità» della conoscenza degli oggetti dovevano dunque passare attraverso una *Deduzione trascendentale* che aveva il compito di

⁷ Cfr. Ferrarin, Magrì, Manca (2015, 10).

⁸ Cfr. ib.

⁹ Cfr. ib.

¹⁰ Cfr. Leibniz (1890, 224).

¹¹ Hua III (1977, 194).

¹² Hua V (1952, 69)

¹³ Hua XIX (1984, 765).

¹⁴ Cfr. Hua V (1952, 69 e 83).

¹⁵ Cfr. Zhok (2012).

¹⁶ Kant (1904-1973a, A 89/90, B 122).

dimostrare «come questi concetti possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono la loro legittimità dall'esperienza»¹⁷.

Il filosofo di Königsberg sottolinea come il concetto di possibilità sia di ambito tipicamente gnoseologico: infatti se la possibilità indica «una posizione della cosa in rapporto con l'intelletto, col suo uso empirico, la realtà è anche una connessione della cosa con la percezione»¹⁸ e pertanto, soltanto così si passerebbe ad un livello ontologico in cui è strettamente necessario il ricorso all'esperienza. Per Kant solo i principi dell'intelletto hanno la possibilità di determinare il concetto di un qualcosa e di costituire nella coscienza un'oggettualità. Questi principi, che sono principi propriamente matematici [ovvero metafisici], rendono possibile stabilire la: «*Bestimmung eines Dinges in Ansehung seines Wesens [als Ding] ist transcendentale* – la determinazione di una cosa in vista della sua essenza (in quanto cosa)» e, poiché il pensare passa oltre la realtà, «tale determinazione essenziale [o eidetica] è trascendentale»¹⁹.

Ma perché le categorie in quanto forme logiche del pensiero dovrebbero valere anche per gli oggetti dell'esperienza? Perché dovrebbe esserci una corrispondenza biunivoca tra le determinazioni logiche del pensiero e quelle della percezione? Si tratta del resto, come afferma Vincenzo Costa²⁰, di un tema costante nella riflessione husserliana, già a partire dalla *Filosofia dell'Aritmetica*, in cui Husserl scrive espressamente che «nessun concetto può essere pensato senza una fondazione in un'intuizione concreta»²¹. Successivamente nelle *Ricerche Logiche* Husserl aveva cercato ancora di rispondere a questa problematica attraverso la nozione di “intuizione categoriale”, secondo la quale le categorie non devono essere intese come qualcosa che dall'esterno conferisce forma ad un'esperienza informe, ma come qualcosa che si dà intuitivamente nell'esperienza stessa. Infatti, come egli afferma: «Il rapporto tra il concetto più ampio e quello più ristretto di percezione, tra percezione *sovrasensibile* [cioè che si costituisce sulla sensibilità o percezione categoriale] e percezione *sensibile*, non è esteriore o accidentale, ma è un rapporto radicato nelle cose stesse»²².

Il problema kantiano delle “condizioni di possibilità dell'esperienza” e della loro origine diviene in Husserl il problema della specificazione di tali condizioni, che sono al contempo *reali* e *ideali*: sono *reali* perché fanno riferimento innanzitutto alle condizioni psicologiche del soggetto senza le quali non si darebbero le strutture causali di pensiero; sono *ideali* perché esse pertengono alla sfera che Husserl chiama “noetica”, che è una sfera completamente apriorica, che si basa cioè sui procedimenti “ideali” della nostra conoscenza, «senza ricorso alla particolarità empirica del conoscere umano nei suoi condizionamenti psicologici»²³. Accanto a queste condizioni ideal-noetiche vi sono anche quelle “logiche”, che non si fondano tanto sui procedimenti o atti della nostra capacità conoscitiva quanto sui suoi “contenuti”, che sono validi indipendentemente dal fatto che noi li comprendiamo oppure no. Pertanto la loro validità esula dalle condizioni della nostra possibilità di conoscenza in quanto possono essere considerate come «condizioni obiettive ideali della possibilità della conoscenza» e di conseguenza le leggi a priori che su di esse si fondano devono essere considerate come «leggi che esprimono condizioni ideali della possibilità della conoscenza in generale»²⁴. È questo, allora, il senso del motto husserliano “Alle cose stesse!”²⁵, che definisce il senso stesso dell'indagine fenomenologica, del metodo husserliano, che intende porsi e proporsi come alternativa al riduzionismo empiristico da una parte e al dogmatismo scientifico dall'altra.

In quanto soggetti d'esperienza noi siamo quindi costantemente riferiti ad un mondo, il mondo intuitivo ante-predicativo. In questo mondo intuitivo noi siamo completamente immersi e ci rendiamo

¹⁷ *Ivi*, A 85 B 117.

¹⁸ *Ivi*, A 225 B 272.

¹⁹ Kant (1995, 340). Si confronti a questo proposito anche la definizione di “essenza” kantiana che è strettamente legata a quella di “possibilità”: *cfr.* Kant (1973b, n.1).

²⁰ Costa (1999; 2016, 9).

²¹ *Hua XII* (1970, 79).

²² *Hua XVIII* (1975, 615).

²³ *Ivi*, § 65.

²⁴ *Ibi*.

²⁵ *Ivi*, § 41.

conto, attraverso un processo introspettivo, che noi siamo sia soggetti agenti che soggetti passivi, siamo Io-polo - “cose che pensano” direbbe Descartes - ma anche oggetto delle nostre *cogitationes*, dei nostri atti e contenuti di coscienza. Per tale ragione non possiamo considerare la coscienza come un sostrato ultimo datore di senso in maniera apodittica e definitiva, ma come una reciproca inerenza o coappartenenza del percepire e del percepito, in cui l'unica struttura fissa e determinata appare essere quella della temporalità immanente. Ecco che si dispiega in questo flusso percettivo la soggettività fenomenologica trascendentale, che è una “soggettività fungente” [*fungierende Subjektivität*]²⁶, una soggettività che vive ed opera nella passività, nel mondo fenomenico pre-scientifico, che è di volta in volta intenzionalmente “flusso percettivo” che si realizza in una durata, in cui tutti le stratificazioni temporali, che non hanno fra loro non hanno una chiara sequenza causale, *fungono* ugualmente. Le cose, gli oggetti, si danno a noi come manifestazioni, come correlati di quelle cose e di quegli oggetti, in diversi sensi, diversi *orizzonti* di senso, che esprimono non vuote possibilità ma potenzialità che riguardano possibili vissuti riferibili allo stesso oggetto intenzionale che, in qualche maniera, ovvero in modo corretto o anche in modo errato, l'io trascendentale cerca di cogliere attraverso delle sintesi parziali. Infatti non dobbiamo pensare ad una coscienza come ad un insieme di momenti percettivi separati e ben disposti, «che sono incollati uno all'altro esteriormente», bensì come «unificati, così come è unificata la coscienza e lo scorrere della coscienza»²⁷. Ogni coscienza è sempre «una nuova coscienza, è ancora coscienza di qualcosa»²⁸ di possibile, di un tratto percettivo che sta-per-arrivare oppure che non-sta-per-arrivare; ogni percezione infatti «procede e predelinea un orizzonte di attesa come un orizzonte d'intenzionalità, presentando in maniera anticipatrice la futura serie percettiva»²⁹.

Ma seguiamo da vicino l'esempio che ci fornisce lo stesso Husserl:

Se io ho come tema, ad esempio, la percezione di un esaedro, allora, nella pura riflessione, noto che l'esaedro è dato con continuità come unità oggettuale in una multiforme molteplicità di modi di manifestazione che gli appartengono in modo determinato. Lo stesso esaedro - lo stesso che si manifesta ora da questo e ora da quest'altro lato, ora da questa e ora da qualche altra prospettiva, ora da vicino, ora da lontano, ora in modo chiaro e determinato e ora in modo meno chiaro e determinato. Tuttavia, se afferriamo con lo sguardo una qualunque delle sue facce, uno spigolo, un vertice o un qualche tratto di colore, in breve un momento qualsiasi del senso oggettuale, notiamo per ciascuno di questi momenti la medesima cosa: la cosa è l'unità di una molteplicità di modi di manifestazione che cambiano continuamente, delle sue particolari prospettive, delle particolari distinzioni soggettive del qui e del là. Visto direttamente emerge un colore immutato e rimasto identico, ma riflettendo sui modi di manifestazione [17] *riconosciamo* che essi non sono altro e non possono essere pensati come nient'altro che ciò che si presenta ora in questi, ora in questi altri adombramenti di colore. L'unità che abbiamo è sempre e solo un'unità derivante dalla presentazione, che è presentazione del presentarsi in se stesso del colore o dei lati³⁰.

L'oggetto, la cosa, non è altro che una prima sintesi originaria non solo di una serie di dati sensibili, di elementi percettivi molteplici e a volte anche contrastanti, ma anche dei modi di manifestazione che si prefigurano come potenzialità dell'intero impianto percettivo e che sono direttamente o indirettamente collegate alla mia posizione particolare in questo sistema, così come alle potenzialità di poter-dirigere-lo-sguardo-altrove, oppure al poter-guardare-in-modo-diverso³¹. Se il flusso percettivo si dà, quindi, in tutta la sua potenziale discontinuità, come alternanza, sovrapposizione e giustapposizione di possibili livelli percettivi; tutto ciò, è reso possibile, d'altra parte, da una continua interazione tra individuo e mondo, tra dimensione soggettiva [l'io-polo trascendentale] e fattore

²⁶ Hua VI (1976, 265).

²⁷ Hua I (1950, 18).

²⁸ *Ibi*.

²⁹ *Ivi*, 19.

³⁰ *Ivi*, 18-19.

³¹ *Cfr. ibi*, 19.

contestuale o ambientale [l'*Umwelt*]³², il mondo circostante, sulla base di un processo dialettico-referenziale in cui si affinano e si perfezionano le funzioni della soggettività e diventano capacità o disposizioni [*affordances*] essenziali³³.

Se di originalità teoretica si può parlare, allora l'originalità teoretica della Fenomenologia consiste proprio in questo: nel proporsi in tutta la sua irriducibilità semantica e radicalità metodologica come "teoria dell'esperienza pura", in cui "mondo" e "soggetto" non siano considerati come due elementi indipendenti e antitetici di un rapporto irriducibile, quanto le due facce di un'unica realtà che dialetticamente si confrontano, si coappartengono all'interno di un nuovo tipo di *metafisica*, in cui oggettività, soggettività e intersoggettività si *riconoscano* e riconoscano la reciproca pretesa di possibilità conoscitiva.

4. "Il visibile ridiventa invisibile": Possibilità ed esperienza.

Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*³⁴ Husserl vuole appunto mostrare che le categorie e le forme del giudizio non possono essere "dedotte", ma si danno già nell'esperienza, ed è proprio per questo che i giudizi non "mettono in forma l'esperienza" ma si limitano ad esplicitarne le articolazioni: il pensiero può parlare della realtà dell'esperienza perché le sue forme proprio da questa sono state tratte. Le stesse categorie di "realtà", "negazione", "possibilità", che fondano i corrispettivi giudizi "affermativo", "negativo" e "problematico", non sono categorie del pensiero e non vengono calate dal pensiero sull'esperienza, ma sono presenti nel decorrere stesso dell'esperienza ed il pensiero sorge esplicitando queste strutture e questa articolazione fenomenica dell'esperienza³⁵.

Tutto questo processo è segnato dalla una certa discontinuità, come si è già evidenziato, ovvero tutto si svolge sullo sfondo di un'indeterminatezza costante che ha come unico punto fermo la «ritenzione ininterrottamente co-fungente»³⁶. Tale ritenzione permette una sintesi d'identificazione di diversi orizzonti percettivi, di molteplici potenzialità percettive, riguardante possibili vissuti riferibili allo stesso oggetto intenzionale. Infatti, l'oggetto rimane identico, ciò che si modifica sono le modalità intenzionali, i nostri atti percettivi che ricevono diverse manifestazioni dell'oggetto: «appena un nuovo lato diventa visibile, un altro, che lo era appena divenuto, diventa mano a mano non più *visibile*, per divenire infine *invisibile*» [mio il corsivo], ma questo non significa che ciò che diviene totalmente invisibile finisca per essere dimenticato dalla nostra attività coscienziale-ritenzionale. Ciò che dell'oggetto si era manifestato in primo tempo viene parzialmente perso nel flusso continuo della datità fenomenica: «il visibile ridiventa invisibile», così che

un percepire che si realizza tematicamente non mira soltanto ad avere nell'intuizione qualcosa di sempre nuovo dell'oggetto, come se ciò che è vecchio potesse legittimamente sfuggire alla presa d'interesse; esso mira piuttosto a produrre nel suo decorso l'unità di un originario prender atto grazie al quale l'oggetto, nel suo contenuto determinato, si trasforma dapprima in *acquisizione originaria* [*originärer Kenntnisnahme*] e, attraverso essa, in uno stabile processo conoscitivo³⁷.

Possiamo ragionevolmente sostenere, dunque, che ogni percezione in modo "indeterminato" rinvii a molteplici possibili manifestazioni dell'oggetto, a *continua* percettivi in cui esso si mostrerebbe sempre da lati diversi, in un sistema di rimandi in cui si "aprono", si dischiudono, diverse possibilità percettive legate allo stesso oggetto. In tutti questi rimandi, nella potenzialità tutt'altro che vuota ed invisibile del flusso percettivo, è come se l'oggetto lasciasse un'impronta originale di sé, una «iscrizione originaria» [*Urstiftung*], una traccia fenomenica o «impressione originaria» di sé, che

³² Cfr. Bower (2015).

³³ Cfr. Husserl (2022, 12). Ovviamente il termine "*affordance*" qui fa riferimento agli studi di Gibson (1979).

³⁴ Hua XI (1966).

³⁵ Cfr. Costa (2016, 11).

³⁶ Hua XI (1966, 8).

³⁷ *Ivi*, 9.

rimanda a «nuovi modi di manifestazione [dell'oggetto] che, sopraggiungendo, si presentano nel loro fungere in parte da conferme ed in parte da determinazioni più precise»³⁸ dell'oggetto. In questo modo possiamo affermare che nulla dell'oggetto si perde, ma tutto si conserva all'interno della coscienza ritenzionale, grazie al nucleo fenomenico originario costituito da quella traccia, da quella impressione iniziale che ha messo la prima radice all'interno del nostro orizzonte interno di senso e che ci permette per una legge essenziale della nostra coscienza - la legge analogica dell'associazione - di *riconoscere* tutto ciò che si presenta secondariamente o contemporaneamente come un elemento *simile*, che concorda con tale impressione originaria.

La nostra coscienza vuota ha ora un tracciato di senso, articolato e sistematico, che precedentemente non c'era, che non c'era [10] all'inizio della percezione. Ciò che era allora una mera intelaiatura di senso, una generalità carica di tensione, è ora una particolarità sensatamente articolata che naturalmente, per poter assumere più ricchi contenuti conoscitivi, cioè più ricchi contenuti di determinazione, attende ulteriori esperienze. Così, se ritorno alle percezioni del precedente processo di determinazione, allora esse scorrono nella coscienza del riconoscere [*im Bewußtsein des Wiedererkennens*], nella coscienza dell'io-tutto-ciò-lo-conosco-già. Ha così luogo una mera illustrazione intuitiva, e con essa una conferma che riempie le intenzioni vuote, ma non una più precisa determinazione³⁹.

Da quanto detto finora scorgiamo che ogni percezione porta implicitamente con sé un intero "sistema percettivo", che è come un insieme di più livelli percettivi, che ogni manifestazione che si fa avanti nella percezione porta con sé un intero sistema di rimandi. Pertanto, non è immaginabile un modo di manifestazione che dia compiutamente l'oggetto che si manifesta: in nessuna manifestazione l'oggetto è dato in quella definitiva e concreta vivezza che sarebbe in grado di darci in modo esaustivo il sé dell'oggetto: ogni manifestazione porta infatti con sé, nel suo orizzonte vuoto un *plus ultra*. Ora poiché con ogni manifestazione la percezione pretende tuttavia di dare l'oggetto *in carne ed ossa*, ne segue che essa pretende in effetti di dare costantemente più di ciò che essa, per essenza, può fare⁴⁰. A questo punto si crea una sorta di *asimmetria* tra sistemi di rimandi esterni e pre-delineazioni di possibilità percettive, per cui io posso convincermi che nessuna determinazione è mai definitiva e che l'oggetto di cui io faccio esperienza possiede sempre «un orizzonte infinito di esperienza possibile»⁴¹.

Tuttavia, questo risulta essere un passo successivo che ci spinge a considerare un'acquisizione importante nel processo fenomenologico, ovvero che esistono almeno due differenti livelli nel processo cognitivo-esperienziale: un primo livello in cui sembra prevalere una certa *simmetria* tra sistemi di rimandi esterni e vuote possibilità ideali interne al processo ritenzionale; successivamente subentra un livello di *asimmetria*, nel momento in cui quell'unità sintetica della nostra coscienza inizia ad attribuire un senso a tutto ciò che incontra nell'esperienza quotidiana. In altre parole, quando inizia ad intravedersi sulla scena percettiva un vero e proprio sistema "cognitivo-semiotico" determinato dalla comparsa di un polo egoale, un agente "creatore di significato", è proprio in questo momento che si stabilisce una relazione *asimmetrica*. Molti altri tipi di relazioni sistemiche sono simmetriche, ad esempio un sistema autonomo in cui le relazioni dipendono dagli input e gli output potrebbero funzionare senza l'interpretazione di un agente: questo è il caso delle linee di produzione automatizzate. Anche le azioni di un robot sono prive di significato fino a quando un agente appropriato non entra in scena. Pertanto, creazione di significato e intenzionalità introducono nei sistemi cognitivi un'asimmetria fenomenologica, che non può essere confrontata con una semplice relazione azione-reazione⁴².

³⁸ *Ivi*, 12.

³⁹ *Cfr.* *ivi*, 9-10.

⁴⁰ *Ivi*, 11.

⁴¹ Husserl (1939, 27).

⁴² *Cfr.* Mendoza-Collazos (2020, 8-9). Su tale argomento *cfr.* anche l'interessantissimo studio di Costa (2018) da cui prendono spunto gran parte delle considerazioni qui riportate.

Malafouris⁴³, a questo proposito, spiega bene come siamo “ingaggiati” materialmente con il mondo e come questo mondo può essere usato come un “artefatto cognitivo”, ovvero qualcosa che migliora le nostre capacità cognitive supportando le nostre scelte, la percezione e la risoluzione di determinati problemi. Egli si avvicina a quanto precedentemente aveva affermato lo stesso Husserl, e che ci permette di evidenziare meglio la cogenza teoretica del pensiero husserliano: ovvero, che non solo il contenuto degli stati mentali, ma anche le condizioni esterne fanno chiaramente parte del processo cognitivo stesso. Su questo i due possono essere d'accordo: che ciò che è al di fuori del cervello non è necessariamente al di fuori della nostra psiche; e la cognizione non è semplicemente una questione di rappresentazione interna. La mente [o la “psiche” come direbbe Husserl] non è un magazzino di rappresentazioni interne, un flusso ininterrotto di sensazioni o percezioni interne come vorrebbe Hume. Il sistema percettivo-cognitivo implica anche la trasformazione e la diffusione all'esterno di “stati rappresentativi interni”. Le cose fungono da “*segni enattivi*”⁴⁴, che non hanno funzioni comunicative o rappresentative, e operano attraverso un processo materiale di *attivazione* o innesco di determinate qualità intenzionali: «il significato non è il prodotto della rappresentazione ma il prodotto di un processo di integrazione concettuale tra ambiti concettuali e materiali»⁴⁵. È questa la dimensione propria di ciò che Husserl intende per “*Vermöglichkeit*”, che dal punto di vista dell'Io è un innesco di “possibilità esperienziali attive” [potremmo tradurre così il termine] «non solo di esplicitare gradualmente la cosa che si dà al primo sguardo, in ciò che in essa si dà propriamente da sé, ma anche di ottenere sempre nuove determinazioni della stessa cosa nell'esperienza»⁴⁶.

Non vi è un passaggio immediato, continuo quindi tra *esperienza* e *pensiero*. Come già detto, il processo percettivo si dà in tutta la sua discontinuità, una discontinuità che accentua il fatto che l'oggetto intenzionale, come “segno materiale”, è trascendente rispetto alla coscienza e non nel senso che è al di là della manifestazione. La cosa è più delle manifestazioni, ma non si trova dietro le manifestazioni; essa non è una collezione di sensazioni, bensì ciò che nella sensazione si manifesta pur restando ad essa trascendente. Proponendo la distinzione tra immanenza e trascendenza Husserl non allude dunque alla distinzione tra un *interno* ed un *esterno*, bensì ad una differenza insita nel modo di apparire della cosa, per cui l'oggetto che si manifesta è sempre di più [quindi trascendente] rispetto alla sensazione attraverso cui si presenta di volta in volta. La coscienza rispecchia il carattere asimmetrico e processuale dell'esperienza.

Ogni datità percettiva è, in modo peculiare, un miscuglio inscindibile di noto e di ignoto, un ignoto che rimanda ad una nuova possibile percezione che lo renderebbe noto⁴⁷.

Quindi, in un primo momento Husserl era fermamente convinto che per ogni oggetto realmente esistente dovesse esistere una relazione *simmetrica* con una corrispondente coscienza possibile vuota, in cui l'oggetto fosse adeguatamente attingibile e la cui possibilità di connessione essenziale divenisse un *a priori*, una possibilità per tutte le coscienze in generale; a questo proposito, potremmo pensare, ad esempio, che dire che “A esiste” è come dire che “è possibile costruire una via per provare l'esistenza di A”, ovvero “esiste la possibilità ideale e vuota di tale dimostrazione”. Questo tipo di

⁴³ Malafouris (2013).

⁴⁴ *Ivi*, 89.

⁴⁵ *Ivi*, 90. Anche per Malafouris la capacità di agire è comune a qualsiasi organismo vivente, tuttavia il senso dell'agire è tipicamente umano (*cf.* Malafouris 2013, 214). La forza della teoria dell' “ingaggio materiale” non viene meno quando accettiamo che gli organismi viventi abbiano il ruolo esclusivo di agenti. Agiamo sugli artefatti e interagiamo con essi, ma non interagiamo con loro allo stesso modo degli altri agenti, cioè degli uomini. Quando un io-agente agisce nel mondo ciò che emerge è sempre un significato, un senso delle cose e mai una mera azione. Gli agenti scoprono le affordances nelle caratteristiche del mondo materiale; esse non esistono di per sé, ma come risultato che emerge dell'interazione agente-mondo. L'agire e l'intenzionalità sono proprietà esclusive degli esseri viventi e non proprietà delle cose. Come già affermato, il prodotto emergente del nostro impegno materiale è il significato, e il significato ha senso solo per gli agenti. La materia inerte esiste, ma non agisce. *Cfr.* Mendoza-Collazos (2020, 9).

⁴⁶ Husserl (1939, 27).

⁴⁷ Hua XI (1966, 11).

possibilità che traggono dalla matematica e dalla geometria la loro origine più specifica⁴⁸, e che si presentano come pure possibilità “vuote” o “ideali” [in cui si afferma che gli enti matematici per i quali si dia come possibile una dimostrazione, già esistono e sono da sempre esistiti], successivamente costituiranno delle “possibilità reali”, delle possibilità empiriche, motivazionali, nella relazione asimmetrica della “variazione eidetica” operata nella nostra coscienza dalla fantasia, strettamente connesse al nostro operare concreto nel mondo-della-vita.

Ed è in questo senso che la realtà esperita attraverso la nostra corporeità sembrerebbe precedere le vuote possibilità ideali di ogni scienza positiva, soprattutto delle costruzioni e idealizzazioni della fisica contemporanea⁴⁹.

5. Dalle “possibilità aperte” all’ “apertura” delle possibilità fisico-matematiche: l’identificazione scientifica come forma di riconoscimento “superiore”.

In *Esperienza e giudizio*, Husserl afferma che: «l’esser-possibile, la possibilità è dunque un fenomeno che, allo stesso modo della negazione, ha luogo già nella sfera ante-predicativa e ha qui la sua sede più originaria»⁵⁰.

In questo caso assistiamo non solo ad un tentativo di stabilire un certo parallelismo, una certa corrispondenza tra le possibilità esistenti nell’esperienza ante-predicativa ed i giudizi della modalità, ma anche ad una critica serrata all’ingenua credenza che si diano solo possibilità concomitanti e concordanti, o più opportunamente, modalizzazioni che riguardano il giudizio predicativo *simmetricamente* concordanti. In altri termini Husserl afferma che nella certezza dell’interesse percettivo, che è una certezza ininterrotta, queste serie di possibilità antagoniste, queste modalizzazioni, costituiscono una sorta di *Hemmung*, di inibizione, di rallentamento, di ostacolo nella formulazione di giudizi. Ciò avviene soprattutto per ciò che riguarda la “possibilità problematica” che in sé porta sempre elementi intenzionali percettivi che sono in reciproco contrasto fra di loro e che mette “in questione” la stessa pretesa d’esistenza dell’oggetto⁵¹. Tuttavia, accanto a questo tipo di possibilità emerge nella sua specificità un altro genere di possibilità, che si mostra in tutta la sua generica indeterminatezza intenzionale e che allo stesso tempo apporta elementi di certezza percettiva, ossia di una certezza che si stratifica attraverso tutte le sue immaginabili specificazioni. È il caso della “possibilità aperta”, una possibilità «a favore della quale c’è sempre qualcosa, di una possibilità che ha sempre il suo peso»⁵².

Sono quest’ultimo genere di possibilità che spingono verso l’identificazione ed il riconoscimento, e che si producono a partire dall’*attualità* dell’esperienza e non dalla sua *realtà*. La realtà è la realtà spazio-temporalmente determinata attraverso l’esperienza⁵³ e non può sussistere indipendentemente da essa; mentre l’attualità dell’esperienza viene esemplificata dall’espressione *Vermöglichkeit*, “possibilità attuale o attiva” che indica propriamente la concatenazione e stratificazione, anche discontinua, di singole esperienze, ma sinteticamente congiunte come un’esperienza unica, infinitamente “aperta”, di una stessa cosa⁵⁴. Essa corrisponde ad un orizzonte infinito ed indeterminato di possibili esperienze, fondamento del nostro incontro con il mondo-della-vita, è talvolta designata da Husserl come il “fatto assoluto” [*absolute Tatsache*]⁵⁵, che non corrisponde ad alcun *fatto* spazio-temporale ordinario. Ecco individuato allora l’inizio: un fatto ordinario è per definizione contingente, cioè viene interpretato come qualcosa che realmente accade su uno sfondo

⁴⁸ Cfr. Husserl (1882), (1887), (2021).

⁴⁹ Così come egli affermerà in Hua VI (1976) e Hua XXIX (1992). In questi testi diviene ancora più cogente la riflessione e il confronto con la Teoria della Relatività di A. Einstein già avviato nella discussione sui fondamenti matematici e geometrici della stessa teoria con O. Becker e H. Weyl. Cfr. Weyl (1952); Becker (1923).

⁵⁰ Husserl (1939, 219).

⁵¹ Cfr. ib.

⁵² *Ivi*, 227.

⁵³ Cfr. Claesges (1964, 2-3).

⁵⁴ Cfr. Husserl (1939, 27).

⁵⁵ Hua XV (1973, 403).

di possibilità alternative e contrastanti; mentre questo è precisamente ciò che il “fatto assoluto” dell’esperienza non può essere: l’attualità dell’esperienza fonda le possibilità perché non ci sono possibilità in assenza dell’attualità dell’esperienza. Certo, possiamo ben immaginare un mondo in cui nessun essere vivente è mai apparso, ma siamo noi, che proiettiamo le possibilità di un tale mondo sulla scia del “fatto assoluto” della costituzione del mondo [inter-]soggettiva⁵⁶.

Tale carattere costitutivo dell’esperienza ci disvela una sorta di *mondo capovolto*: non è certamente l’esperienza ad essere considerata un semplice *fatto* nella realtà spazio-temporale; piuttosto essa - tale infatti è l’esperienza percettiva - si propone come fonte costitutiva primaria e irriducibile da cui emergono costantemente le unità di significato e le possibilità.

Analoghe considerazioni possono essere svolte a proposito dell’attribuzione alla possibilità di un carattere temporale: le possibilità sono precedenti o successive all’esperienza? Nonostante le possibilità dipendano dall’esperienza, ciò non significa che esse siano temporalmente “a posteriori”. Non sono a posteriori in senso temporale, poiché la temporalità non “esiste” al di fuori dell’esperienza stessa. Possiamo dire che i cambiamenti avvengono indipendentemente dall’attività cosciente, ma ciò è ben lungi dal dire che la temporalità esiste separatamente dall’esperienza: la temporalità non è solo cambiamento, ma è un ordine di cambiamento in cui due forme di assenza [le ritenzioni e le protenzioni] sono legate all’attualità dell’esperienza che conferisce a tutti i fenomeni un ordinamento temporale intrinseco.

Per tale loro carattere «sovratemporale» [*überzeitlich*]⁵⁷, le possibilità non possono essere considerate né temporalmente *a posteriori* né temporalmente *a priori*; anche ammesso che le possibilità siano *a priori*, tale aprioricità non va letta come una qualche forma di precedenza temporale⁵⁸. Questo non implica la loro preesistenza all’esperienza reale, bensì il loro carattere sovratemporale richiede semplicemente che siano identificabili nel tempo in modo iterativo.

Adesso possiamo comprendere in modo più adeguato un fondamentale passaggio husserliano:

Le cose non sono manifestazioni, bensì l’elemento identico che si manifesta a me o a chiunque altro attraverso una molteplicità, adesso in questo modo adesso in questo altro, conformemente alla posizione soggettiva di questo io e alla sua costituzione corporea, normale o anomala, etc.⁵⁹

Ecco allora che ci si presenta il “problema eidetico di un mondo possibile in generale come mondo dell’esperienza pura, in quanto essa precede tutte le scienze di senso superiore”⁶⁰, in base alla quale noi siamo costantemente riferiti ad un mondo, al mondo della nostra vita quotidiana [*Umwelt/Lebensumwelt*], e questo mondo pur in costante variazione o mutamento, mantiene un’identità invariante di senso.

Ricoeur sostiene che: l’identificazione perdura di per sé così a lungo che le deformazioni non la rendono problematica⁶¹. Con Merleau-Ponty si può parlare di una fede originaria a proposito di questo insieme di esperienze e per esprimere questa fiducia nella stabilità delle cose: «il mondo naturale», dice Merleau-Ponty, «è la tipica dei rapporti intersensoriali»⁶² ed aggiunge Ricoeur che in questo rapporto di familiarità con le cose non ha molto senso parlare di riconoscimento, perché «ciò che noi riconosciamo non è la cosa stessa, ma è uno stile, il fondo costante della cosa»⁶³.

In realtà da quanto abbiamo detto si evince facilmente che la sfera fenomenologica non è una sfera assolutamente indubitabile, non vi è nulla di apoditticamente certo. Posso pensare che le cose siano andate in un certo modo e poi scoprire che sono andate diversamente, oppure credere di aver vissuto

⁵⁶ Cfr. Zhock (2012).

⁵⁷ Hua XVIII (1975, 134).

⁵⁸ Cfr. Hua XXXVI (2003, 20)

⁵⁹ Hua XIII (1973, 122).

⁶⁰ «Sie behandelt das eidetische Problem einer möglichen Welt überhaupt als Welt “reiner Erfahrung”, als wie sie aller Wissenschaft im “höheren” Sinne vorangeht»: Hua XVII (1974, 256).

⁶¹ Cfr. Ricoeur (2005, 75).

⁶² Merleau-Ponty (2003, 426).

⁶³ Ricoeur (2005, 75).

un certo evento per poi scoprire che mi era stato soltanto raccontato. «Il ricordo inganna, e inganna tanto il ricordo empirico quanto quello fenomenologico»⁶⁴.

Nonostante tutte le possibili modalizzazioni - ovvero le molteplici forme di possibilità di cui abbiamo accennato sopra - e correzioni che la nostra conoscenza del mondo può subire, resta pur sempre una struttura invariabile, un essere universale del mondo che permane e che Husserl definisce appunto: la *Gestalt* o *Form* invariante che possiede il mondo dell'esperienza in quanto tale, e che il soggetto non può che "riconoscere" come «forma invariante del sistema delle possibili esperienze di un mondo»⁶⁵. Allora si comprende la puntuale precisazione husserliana sulla presunta - sebbene non effettiva - sovrapposizione logico-semanticamente del concetto di *essenza* [*Wesen*] fenomenologica con quello di *possibilità*; infatti il concetto di *essenza* va inteso proprio:

come *universum* delle pure possibilità, nelle quali la natura fattuale s'inserisce in base ad un ordinamento in quanto possibilità realizzata "in modo contingente", allora i concetti di spazio e tempo, movimento, mutamento, causalità, forza, realtà ecc., ottengono una forma di principio, purificata dal *factum*, e ne deriva una scienza a priori di una natura possibile in generale, con le discipline dello spazio puro (a priori), del tempo puro, dei principi di un possibile movimento, di un possibile mutamento, di una possibile forza ecc. di principio, e quindi una geometria, una meccanica razionale ecc⁶⁶.

L'idea di "esperienza pura" ci riconduce proprio all'assunzione da parte del soggetto di un mondo naturale, un mondo di regolarità osservabili, che è appunto il concetto naturale di mondo in senso husserliano in cui:

L'esperienza costituisce una sua trasformazione continua, una continua apertura [*Erschließen*] e, allo stesso tempo, l'apertura di un continuo processo di apertura immediata⁶⁷.

Questo ci conduce ad affermare che il mondo naturale si dà a noi nelle sue *possibilità aperte*, che costituiscono diverse o molteplici modalità interpretative del mondo. Le scienze, ed in particolare modo la scienza moderna, si basano su fondamenti che le precedono e che rappresentano la loro "apertura" o se vogliamo la loro condizione di possibilità⁶⁸.

Se nessun mondo fosse stato già dato mediante esperienza e se questo esser-dato non fosse un'operazione di legittimità originaria, da intendere come tale, allora nessuna conoscenza predicativa, e quindi nessuna scienza, avrebbe avuto un terreno legittimo, o ciò che sarebbe un mondo legittimo per noi esistente come substrato coscienziale per ulteriori operazioni e per ulteriori problematizzazioni⁶⁹.

È perché si è "aperta" la comprensione della natura come struttura matematica che la scienza moderna è divenuta possibile. E tuttavia essa, ed in generale le scienze, fraintendono il senso delle loro operazioni e giungono a considerare il mondo dell'esperienza un mondo illusorio, un mondo dominato dalla parvenza, dietro cui si cela il mondo vero, il mondo determinato dalle operazioni tecnico-scientifiche, da quei processi di passaggio al limite e di idealizzazioni costituiti dalla matematizzazione dei piena, che solo una possibile interpretazione della natura come struttura matematico-geometrica può giustificare⁷⁰.

Husserl imputa alla scienza, a tutta la tradizione scientifica moderna e contemporanea, l'errore fondamentale di aver identificato nei *fenomeni* che essa esamina nella sua ricerca degli elementi puramente "relativo-soggettivi" e che, di conseguenza, i concetti e le verità sensibili che ad essi si

⁶⁴ Hua XIII (1973, 163).

⁶⁵ Hua I (1950, 147).

⁶⁶ Hua XXXII (2001, 48).

⁶⁷ *Ivi*, 138.

⁶⁸ Su questo argomento *cfr.* Heidegger (1987).

⁶⁹ Hua XXXII (2001, 142).

⁷⁰ Costa (2008, 25; 2016, 15).

riferiscono sarebbero validi solo relativamente ai soggetti esperienti. Rispetto a ciò, la scienza in generale cerca di riconoscere come “verità oggettive” gli oggetti dell’esperienza mediante l’uso di concetti e giudizi non sensibili, «in modo tale ch’essi rimangano liberi da questa *relatività* ai soggetti sensorialmente esperienti»⁷¹. Secondo Husserl, quindi, nella loro pratica scientifica, gli scienziati non si rendono conto che ciò che essi dapprima denominano come “fenomeni” sono già le *cose oggettivamente vere* della vita ordinaria, le cose con cui noi abbiamo a che fare e che esperiamo nel nostro vivere in modo comunitario. Ad uno sguardo più attento, la scienza non afferma, però, che le *verità relative* siano false, ma soltanto che esse sono appunto *relative* e, per tale motivo, essa impiega l’espressione di “apparenza”, soltanto in determinati casi, quelli in cui anche la vita naturale distingue tra *apparenza e realtà effettiva*.

Per lo scienziato è come se le “possibilità aperte” non esistessero più: viene meno l’atteggiamento dell’*epoché* fenomenologica, egli è orientato secondo la scienza della natura verso la natura fisica. Non si trova più nell’ambiente di vita semplicemente dato e familiare. Per lui l’elemento reale è solo ciò che esiste in un determinato tempo come ciò che è sempre lo stesso nella sua stessa tipica.

Il vetro rotto non è più vetro; l’organismo morto non esiste più. Per lo scienziato, l’identico viene posto in questione nell’alterazione della tipica. Egli si lascia guidare dall’idea di una natura che è in sé. Il mondo circostante nella sua essenza intima, cioè nella sua tipica, è soggettivo-relativo [estensione di ciò che è semplicemente riconoscibile]. Il metodo scientifico-naturale mostra che - solo con la sua applicazione - è possibile un più alto livello di riconoscimento e identificazione, la cui identità non si limita a ciò che è familiare nel mondo circostante⁷².

Il metodo scientifico, dunque, mediante una forma di riconoscimento “superiore”, elimina dalle sue formalizzazioni le “possibilità”, qualsiasi tipo di possibilità, e cerca di ipostatizzare il movimento intrinseco nel gioco delle modalizzazioni, fissando le leggi eidetiche che individuano queste invarianze fenomeniche. Lo scienziato abbandona completamente l’idea che le cose prese singolarmente o in gruppo, con i loro ambienti circostanti [*Umgebungen*], cambiano sempre, cambiano sia singolarmente sia in base ai loro ambienti circostanti⁷³.

L’invarianza fenomenologica [*Unveränderung*] si coglie principalmente nella discretizzazione dello scambio percettivo e l’identificazione scientifica “oggettiva” ritorna alla sua naturale *relatività* esperienziale cinestetica. Qui i movimenti del corpo, di ciò che Husserl definisce *Leib*, ovvero “il mio essere corpo”, determinano l’asimmetria nello scambio percettivo, quella sovrabbondanza di informazioni percettive, alcune delle quali completamente perdute, non recepite o selezionate in base alla mia orientazione, quell’universo discreto di possibilità aperte di cui la scienza pretende di sbarazzarsi cristallizzandolo in teorie matematiche.

Di questa natura sono le possibilità cinestetiche, quelle possibilità *aperte* strettamente legate ai movimenti e all’orientazione del mio corpo e da questo in qualche maniera *motivate*, prodotte ed orientate in maniera sempre intenzionale.

Assumiamo, per esempio, che vi sia un mobile in una stanza. Se torno indietro, lo riconosco chiaramente, poiché, anche se mi ero allontanato, posso fare a ritroso la stessa strada, percorrendo così in generale a piacimento vie d’accesso che mi riconducono allo stesso posto, nel quale posso fare la stessa esperienza un numero di volte qualsiasi, a mio piacimento; per tale ragione, posso affermare che è la stessa cosa e che ha anche avuto una certa durata mentre non la esperivo — certamente vi sarei potuto ritornare prima, ed è anche certamente confermato in modo regolare il fatto che non avrei avuto perplessità ad assumere l’uguaglianza dell’esperienza come identità di un qualcosa che dura⁷⁴.

⁷¹ *Ivi*, 72.

⁷² Hua XXXIX (2008, 60).

⁷³ Hua XXXII (2001, 96).

⁷⁴ *Ivi*, 61.

L'invito fenomenologico è dunque quello di recuperare l'assenza: il riconoscimento è nient'altro che un *Widererkennen*, un ripassare in rassegna l'apertura [*Erschliessen*] cinestetica delle possibilità percettive motivate che hanno determinato la cosa nel suo darsi alla coscienza; significa che l'identificazione avviene attraverso la «possibilità di passare a piacimento sulla stessa posizione e, mediante un atto di riconoscimento, fare esperienza di un qualcosa di completamente identico»⁷⁵.

Se si riflette bene su quanto presuppongono tali riflessioni certamente si comprenderà il senso della ricerca fenomenologica: il compito fondamentale dovrebbe essere quello di recuperare la ricchezza inesauribile della fonte percettiva primaria nell'incessante possibilità d'accesso della iterabilità cinestetica «e, in essa, del concetto di posizione, di una posizione, però, <in> un intero sistema di posizioni»⁷⁶. Infatti, la coscienza vive nell'assenza perenne del dato percettivo originario: essa ricorda, anticipa e soprattutto associa, tessendo la tela intricata delle diverse ritenzioni e rimemorazioni, riproducendosi in incerte protenzioni. E quando «io voglio giudicare così, operando una constatazione, e voglio cogliere ciò che mi è dato realmente in quanto adesso, questo è già passato»⁷⁷, perché la percezione è vero che possiede un suo punto fluente di originaria presenza [*Selbstgegenwart*], ma questo punto fluente è in sé *adesso-non-più*, appena passato, e si muove sull'orizzonte ritenzionale e futuro della datità proto-ritenzionale; è come se - afferma Husserl - al posto della vera percezione sia subentrata una mera ritenzione che vive per poco nella forma dell'“inabissarsi” progressivo ed infine si “inabissa” interamente⁷⁸. Così tutto sembra farsi più incerto e più insicuro se è vero che la nostra coscienza vive nell'assenza della percezione originaria, quando per noi diventa dubbio se qualcosa sembri soltanto esistere oppure esista realmente, quando il “sembrare essere” nel modo della percezione o del ricordo o dell'indicazione o del giudizio siano validi oppure no, se ad essi in realtà non corrisponda forse niente.

Tuttavia noi possiamo portare sempre di nuovo sotto lo sguardo intenzionale ed intuitivo lo sfondo percettivo della cosa, quello sfondo che era in dubbio perché in parte osservato ed in parte non-osservato. «Ma dove il ricordo non è chiaro, lì esso può diventarlo»: la molteplicità delle possibilità dell'esperienza, che sono - come abbiamo visto - possibilità reali, motivate e aperte, possono diventare esperienze realmente effettive che, se sono motivate, attraverso una corrispondente direzione dell'intenzione diventano e devono diventare attese⁷⁹. Ed è così, dunque, che la mia prima percezione, la percezione che mi ha fornito la cosa nella sua primaria datità in quanto è quella che appartiene alla postura originaria del capo e del corpo, è questa percezione a “motivare” ed aprire una molteplicità di possibili altre percezioni con determinate altre posture del corpo e del capo che mi permettono di ritornare ad avere la cosa sotto lo sguardo percettivo.

«[...] Ogni cosa esperita come tale è un *indice* per certe regole della coscienza in quanto coscienza pura»: a ciò appartiene la possibilità di convincersi dell'esistenza della cosa in conferme rinnovate e di nuovo rinnovate, le quali restringono e praticamente escludono la possibilità che la cosa non esista o che risulti essere un'illusione⁸⁰.

La nostra coscienza vuota ha ora un tracciato di senso, articolato e sistematico, che precedentemente non c'era, che non c'era all'inizio della percezione. Ciò che era allora una mera intelaiatura di senso, una generalità carica di tensione, è ora una particolarità sensatamente articolata che naturalmente, per poter assumere più ricchi contenuti di determinazione, attende ulteriori esperienze. Così se ritorno alle percezioni del precedente processo di determinazione, allora esse scorrono nella coscienza del riconoscere [*Bewußtsein des Wiedererkennens*], nella coscienza dell' “io tutto ciò lo conosco già”⁸¹.

⁷⁵ *Ib.*

⁷⁶ *Ivi*, 62.

⁷⁷ Hua XIII (1973, 160).

⁷⁸ *Cfr. ib.*

⁷⁹ *Ivi*, 180-181.

⁸⁰ *Ivi*, 182.

⁸¹ Hua XI (1966, 10).

Girando attorno alla cosa, avvicinandomi, tastando con le mani, posso rivedere tutti i lati già noti e quelli meno noti della cosa, li posso esperire nuovamente: sono dunque pronti per essere di nuovo percepiti ed è solo attraverso la possibilità della ri-percezione, di una nuova percezione del medesimo, che io esperisco e riconosco il mondo e la realtà come liberamente offerti a me⁸². Ma ciò non è tutto: è come se il mio corpo vivo, il mio essere corpo, riconoscesse nell'iterabilità del processo esperienziale se stesso come "corpo in posizione", ma senza alcun carattere di precedenza temporale, nella discretizzazione delle possibilità aperte e motivate, in un *continuum* che è sempre a sua volta un *discretuum*. Tutto ciò costituisce una sorta di "condizione di possibilità dell'esperienza", perché solo attraverso una coscienza incarnata in un corpo vivo può sorgere e stabilizzarsi in maniera ragionevole la nostra credenza nell'esistenza continuata e duratura degli oggetti.

Se la temporalità è necessaria per intendere la coscienza trascendentale come "flusso" e perché quanto appena esperito non venga immediatamente perso e possa quindi essere ritenuto nel ricordo primario o ricordato nella rimemorazione, con la tematica dell'associazione accediamo in realtà alle strutture fondamentali che regolano la vita di coscienza, e oltrepassano quel carattere formale che caratterizza invece ancora le sintesi della coscienza originaria del tempo. Le associazioni sono ciò che rende possibile l'esperienza e nello stesso tempo una coscienza. Solo grazie alle associazioni abbiamo un mondo, l'esperienza di un mondo unitario e di noi stessi come soggetti "narrativi", che hanno una storia personale.

A tal proposito, non possiamo trascurare di accennare brevemente a due dimensioni fondamentali che ci permettono di introdurre il tema dell'intersoggettività; due dimensioni che costituiscono la base del riconoscimento fenomenologico: l'*appresentazione* e l'*appaimento originario*. Il mondo esterno, trascendente, oggettivo, «deve ritenersi con ragione come una parte del contenuto concreto dell'ego, come qualcosa di suo proprio»⁸³ e infatti che cos'è l'esperienza se non la mia propria azione vivente in questo mondo e il contenuto dell'esperienza nient'altro che un'unità sintetica di questa vita e delle sue potenzialità, cioè delle sue possibilità aperte⁸⁴. Tuttavia, il fatto che io possa mettere in contrapposizione nella mia esperienza quotidiana ciò che per essenza è mio proprio con qualcosa d'altro, oppure, che io possa diventare cosciente di qualcosa che non sono, di qualcosa che mi è estraneo, mi attesta che non tutti i miei modi di coscienza appartengono al campo di quelli che sono i modi della mia auto-coscienza. È questa l'esperienza dell'altro, dell'estraneo, di qualcosa che non sono io, di un mondo d'esperienza oggettivo in cui si presentano "altri io", un modo sul quale è intervenuta già la stessa riduzione fenomenologica e che si dà come "mondo primordiale", trascendente. Il *rendersi-presente-insieme* dell'altro che è in *carne ed ossa* davanti a me costituisce un'*appresentazione*, che non è affatto una deduzione logica; essa è invece una *trasposizione appercettiva* che parte dal mio corpo vivo e che per analogia conduce all'attestazione dell'esistenza di un altro corpo vivo, di cui né i suoi vissuti, né le sue manifestazioni, così come niente di ciò che costituisce la sua essenza propria perviene a datità originaria. L'*appresentazione* è dunque un'*istituire originario*, in cui si costituisce un oggetto per la prima volta con un senso analogo⁸⁵. A ciò si aggiunga il fatto questa "trasposizione appercettiva analogizzante" è motivata da possibilità cinestetiche che determinano una certa somiglianza che congiunge quel particolare oggetto o corpo fisico che è lì davanti a me con il mio corpo fisico. Ma tutto ciò ha un carattere molto diversificato:

Ciò che in virtù dell'analogizzazione viene appresentato non può mai pervenire alla presenza, cioè ad una percezione vera e propria⁸⁶.

L'*appaimento* originario, che è una forma di sintesi passiva dell'identificazione, agisce in modo intenzionalmente [ed essenzialmente] «nel momento in cui i dati che si sono appaiati sono dati alla

⁸² Cfr. *ivi*, 25.

⁸³ Hua I (1950, 134).

⁸⁴ Cfr. *ivi*, 135.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, 141.

⁸⁶ *Ivi*, 142.

coscienza come dati che risaltano distintamente nella simultaneità»⁸⁷. Nel caso in cui si formino più di due appaiamenti, si costituisce un gruppo fenomenico, una moltitudine fondata su singoli appaiamenti e questo è un fenomeno proprio della sfera trascendentale nella forma di un'attività vivente, psicologico-intenzionale, una straordinaria tipologia di istituzione originaria dell'apprensione analogizzante come prima peculiarità dell'esperienza dell'altro.

È evidente che il processo di accrescimento e di conferma di tale esperienza può essere solo il risultato di «nuove appresentazioni che procedono sinteticamente in modo concordante» e in modo tale che queste appresentazioni, che mi offrono ciò che nell'altro è inaccessibile in modo originario, si presentino solo in conseguenza di un'istituzione originaria, ovvero in base al fatto che il corpo fisico dell'altro come parte della natura mi è dato in ciò che mi appartiene propriamente. «L'estraneo è quindi pensabile solo come analogo a ciò che mi appartiene propriamente»⁸⁸. È questa una delle affermazioni più controverse di tutta la fenomenologia husserliana, che introduce a sua volta il tema della *monade* su cui non indugeremo però più di tanto:

Se quel corpo fisico ha una funzione appresentativa, allora insieme ad esso io ho coscienza dell'altro; io sono cosciente, in primo luogo, dell'altro con il suo corpo vivo che è dato a lui nella modalità della manifestazione del suo assoluto essere qui. Ma come posso in generale parlare io in termini d'identità tra questo corpo fisico che, nella mia sfera primordiale, si manifesta nel modo d'essere lì e nella sua sfera primordiale e per lui si manifesta nel modo d'essere qui? Non sono entrambe le sfere primordiali, la mia che per me come ego è la sfera originaria e la sua, che per me è appresentata, separate da un abisso che per me è effettivamente insormontabile, dato che superare questo abisso significherebbe riuscire a conseguire un'esperienza originaria e non appresentativa dell'altro?⁸⁹

Ecco definito dallo stesso Husserl il problema fondamentale della fenomenologia: l'inaccessibilità e l'incomunicabilità dell'altro. Tali caratteristiche rimangono pregiudizialmente ferme e solidamente confermate anche nella dimensione dell'intersoggettività, creando non pochi paradossi. Tuttavia, ciò che sta a fondamento di ogni forma intersoggettiva di essere in comune è «l'aver in comune una natura e, insieme ad essa, l'essere in comune del corpo vivo estraneo e dell'io psicofisico estraneo in appaiamento con il mio proprio io psicofisico»⁹⁰. A partire da ciò, come si può ben comprendere, ogni oggetto naturale di cui faccio esperienza e di cui posso fare esperienza nella serie infinita di possibilità aperte acquisisce anch'esso una dimensione *appresentativa*. Questa dimensione, unita con la stratificazione che mi è data nell'originalità primordiale, forma una vera e propria unità sintetica, ovvero determina l'identità dell'oggetto naturale che è anche identico nei possibili modi di datità per qualsiasi *alter ego*⁹¹.

6. Il riconoscimento fenomenologico e il recupero delle possibilità: l'intersoggettività.

Il compito della fenomenologia husserliana appare ora abbastanza chiaro: la fenomenologia non è un campo di assoluta certezza esperienziale - questo lo avevamo già ampiamente ribadito - tuttavia essa rimanda ad un ambito di datità assolute, gli atti e soprattutto i contenuti degli atti di coscienza, che si costituisce appunto come ambito di “vera datità”⁹², di datità assoluta, su cui anche chi si occupa di scienza della natura deve in qualche modo ritornare. Infatti anche lo scienziato, il fisico «sa bene che ognuna delle sue asserzioni, per quanto siano metodicamente esatte, possono essere essenzialmente modificate alla luce di esperienze future»⁹³.

⁸⁷ *Ib.*

⁸⁸ *Ivi*, 144.

⁸⁹ *Ivi*, 150.

⁹⁰ *Ib.*

⁹¹ *Cfr. ivi*, 153.

⁹² *Cfr. Hua XIII* (1973, 158).

⁹³ *Ib.*

E forse le cose stanno in modo tale che di fatto è possibile difendere la datità fenomenologica in quanto assoluta datità, mentre, d'altra parte, la sua elaborazione scientifica, come ogni processo teoretico, per esempio nella forma della fissazione linguistica, porta con sé la sue fonti d'inganno⁹⁴.

Così come tutte le altre forme di operazioni scientifiche, anche le operazioni e le metodiche fenomenologiche potrebbero incappare in questo difetto, ovvero nell'esigenza di porsi come compito principale quello dell'identificazione dei fenomeni esperienziali nella forma delle elaborazioni teoretiche più svariate, dimenticando il vasto ed impervio campo delle datità assolute e delle possibilità aperte che solo l'indagine fenomenologica, come metodo, lascia intravedere. Ecco svelato un'altra questione irrisolta della fenomenologia: essa può proporsi come metodo della scienza della natura richiamando e avviando la critica sistematica delle operazioni scientifiche, ma facendo ciò essa è soltanto un metodo, una delle molteplici vie che potrebbero essere battute dalla scienza, non è essa stessa una scienza; per diventare tale essa deve riferire ogni sua operazione alla datità immediata ed assoluta nella stessa sfera fenomenologica dove si costituirebbe tuttavia come scienza autentica, ma assolutamente staccata e lontana da tutte le altre scienze empiriche della natura⁹⁵.

Allora il dubbio di Husserl è proprio questo: «Forse il titolo fenomenologia è più il titolo di un metodo che di una disciplina»⁹⁶. Anche perché lo stesso Husserl ricorderà come la fenomenologia non ponga delle teorie, ovvero non ponga la natura determinandola sulla base di teorie; piuttosto, l'intento è quello di risalire «alle connessioni fondazionali e giudicative, delle quali queste teorie esprimono il contenuto di significato e il contenuto di validità»⁹⁷.

La questione, in realtà, non venne mai risolta da Husserl ma soltanto procrastinata, aggirata. La soluzione doveva essere quella - già peraltro annunciata dalle pretese di “*ex mathematicus*”⁹⁸ nei suoi primissimi studi ma mai unitariamente realizzata - di una fondazione di un'enciclopedia di “scienze fenomenologiche”, progetto immane cui avrebbero dovuto prendere parte tutti gli allievi del filosofo a cominciare da Heidegger e che avrebbe dovuto porre come modello ideal-tipico cui ispirarsi il corpo delle conoscenze della geometria e della logica formale [*Mathesis universalis*].

Tuttavia, una soluzione parziale ai problemi sollevati dall'indagine fenomenologica fu parzialmente trovata *in primis* nella dimensione della *cinestesi* e per estensione dell'*intersoggettività*. Queste due dimensioni propriamente fenomenologiche costituiscono in realtà un primo esempio di “esteriorizzazione ritenzionale” - in cui il primo termine non vuole per nulla riproporre lo schema dualistico “interno-esterno” all'interno del processo fenomenologico - che riproduce il tracciato intenzionale-ritenzionale del flusso coscienziale della temporalità, integrandolo con un primo supporto trascendente *ipomnestico*⁹⁹ che è il “corpo vivo” *in primis*, l' “altro”, come “corpo fisico”, *in secundis*. Tali dimensioni divengono supporti primari e necessari all'attività di riconoscimento, verifica e convalida, e dunque all'attività di identificazione dell'oggetto come un in sé, della cosa reale, non più soltanto come “datità assoluta” nella coscienza ma anche e soprattutto come “un in sé trascendente”.

Ma ecco farsi evidente un altro limite della ricerca fenomenologica: fino a che punto arriva il mondo percettivo, così strettamente definito e caratterizzato in modo che tutte le determinazioni di ciò che viene esperito nel mondo, di ciò che è appresentato, possano essere identificate dall'esperienza effettiva? Qui si disvela il limite dell'empatia. Gli “altri” appartengono al mondo, fanno parte del mio campo esperienziale, ma ciò che viene psicologicamente appresentato non può essere presente in me. «Qual è il senso di questa sorta di *preferenza* all'interno del “mondo della

⁹⁴ *Ib.*

⁹⁵ *Cfr. ib.*

⁹⁶ *Ib.*

⁹⁷ *Ivi*, 183.

⁹⁸ Espressione che Husserl usa in una lettera ad H. Weyl. *Cfr.* Van Dalen (1984).

⁹⁹ Impiego qui, senza giustificarne la scelta, un termine che è già stato utilizzato da Platone (*Fedro* 275c-275e) ma che diviene familiare nella filosofia contemporanea grazie ai lavori e agli studi di B. Stiegler (2017, 62-63 ss.).

percezione”?)»¹⁰⁰. Abbiamo, infatti, l’illusione di vivere sempre e soltanto di ricordi reali e primari che sono eternamente presenti in noi, quando invece facciamo esperienza dell’altro, lo riconosciamo, attraverso l’appresentazione che è solo “memoria”, *ad-percezione*, *ad-riproduzione*, e infine attraverso l’empatia, che è un terzo momento di questo processo percettivo¹⁰¹. Husserl intende sottolineare come «la percezione è presentazione “rispetto” alla cosa e contiene tante componenti di rappresentazione autentica quante componenti io posso effettivamente aver percepito [nel mio corpo vivo, *leibhaftig gegeben*] in aspetti corrispondenti. “Rispetto” ai componenti vuoti, invece, si apre l’appresentazione¹⁰². Non è in questione qui il semplice passaggio dalla «percezione cosale a un’interpretazione» che conferisce agli altri corpi «una capacità di sentire, e dunque, una psiche come la nostra»¹⁰³, ma, come dice Husserl, c’è un passaggio dall’Ego [*Ich*], che produce l’appresentazione come propria formale operazione di validità, all’essere umano [*Mensch*], che naturalmente contiene anche l’Ego nella temporalizzazione [*Weltverzeitlichung*] del mondo¹⁰⁴.

Pertanto, nell’orientamento spazio-temporale e causale della natura, invece che la corporeità [*Leibkörper*], emerge una soggettività che co-appartiene [*Mitzugehöriges*], co-esiste [*Mitdaseiendes*], che qui si localizza nella verità intersoggettiva nella natura oggettiva ed è natura seconda, annessa al naturale, e tuttavia non è ancora qualcosa di *fisico*. Poiché il *fisico* in quanto tale ha una sua propria costitutiva donazione di senso (che deve attestarsi con la percezione), «nulla di psichico è costitutivo del fisico» [*nichts Psychisches ist konstitutiv für Physisches*]¹⁰⁵.

La cosa naturale fisico-oggettiva è la cosa per tutti, unità di apparenze che sono possibili apparenze per tutti, “intercambiabili” attraverso la comprensione reciproca ed identificabili secondo la propria posizione unitaria¹⁰⁶.

E così si comporta tutto il complesso fisico della natura [*die physische Allnatur*]. Anche la soggettività viene esperita come oggetto per tutti, attraverso l’identificazione di “corpi” vissuti esternamente come corpi oggettivi con i corpi che vengono appresentati. Esattamente attraverso la conseguente appresentazione della soggettività, che si intreccia con la corporeità cinesteticamente vissuta, essa è anche riconoscibile come soggettività identica per chiunque esperisce lo stesso corpo vivo e lo intende come sua espressione. Husserl è fermamente convinto che «tutti possono fare esperienza di tutti, del corpo di tutti come la stessa cosa e la soggettività di tutti come la stessa soggettività»¹⁰⁷, senza con ciò implicare un presupposto idealistico latente. Ciascuno può identificare il proprio corpo esperito con quello vissuto dall’altro come una mera cosa e può riconoscere questo identico corpo intersoggettivo come membro della natura fisica [*Glied der physischen Natur*]. Di conseguenza anche la sua soggettività è qualcosa che appartiene a questa natura fisica, così come la soggettività di chiunque altro appartiene al suo corpo fisico¹⁰⁸.

Tuttavia, è evidente che ciò che viene appresentato è una natura che appare sensibilmente nella vita di coscienza, che appare soprattutto in un certo orientamento spaziale intorno ad un corpo, che s’identifica con il corpo fisico che mi appare esternamente; per tale ragione l’appresentazione è determinata solo parzialmente, mi restituisce una rappresentazione *tipica* ma solo in maniera

¹⁰⁰ Hua XXXIV (2002, 236).

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, 360.

¹⁰² Cfr. Hua XXXIX (2008, Beilage IX, 142).

¹⁰³ Cfr. Costa (2011, 114).

¹⁰⁴ Hua XXXIV (2002, 376). Così come aveva affermato in *Metidationen V*, § 60: «Ciò implica che si tratti di una molteplicità di monadi che costituisce in se stessa un mondo oggettivo e che si spazializza, si temporalizza, si realizza essa stessa in questo mondo oggettivo nella sua animalità e, in particolare, nella sua essenza umana. L’essere insieme delle monadi, il loro puro e semplice esistere simultaneamente comporta, per una necessità essenziale, una coesistenza temporale e quindi anche un’esistenza che avviene nel tempo, che ha la forma della temporalità reale» [Hua I (1950, 166)].

¹⁰⁵ Hua XV (1973, 65).

¹⁰⁶ *Ib.*

¹⁰⁷ *Ib.*

¹⁰⁸ Cfr. *ib.*

approssimativa, perché «io so che le apparenze che l'altro ha devono essere approssimativamente ciò che io ricevo da "li", dalla sua posizione spaziale, in rapporto corretto con le sue condizioni di esperienza»¹⁰⁹. Questo è il travaso cinestetico nell'intersoggettività: il percorso osmotico passa ora, dall'asimmetria delle possibilità genetico-trascendentali dell'Io, alle possibilità *aperte* del riconoscimento dell'altro nella natura e nella comunità.

Si è già detto che un oggetto, una cosa esiste perché è in relazione all'io agente, datore di senso e di significato, un oggetto è *alla mano* [*zur Hand*] per l'Io solo in quanto è qualcosa di permanentemente disponibile e di nuovamente identificabile¹¹⁰ nelle sue aperte e motivate [*cinesteticamente*] possibilità. Il soggetto, dal canto suo, è solo un punto cui l'ambiente circostante si riferisce costantemente - *Zentralglied* scrive Avenarius¹¹¹ - e l'oggetto è qualcosa che si manifesta in questa relazione, cosicché ciò che io vedo non sono solo immagini della cosa, ma la cosa vista da un certo punto di vista all'interno di un sistema di molteplici, possibili orientazioni¹¹².

Questo passo tratto da *Natura e Spirito* è illuminante a questo proposito:

Dovunque mi trovi, io ho un posto (*Stellung*), e in esso ho una posizione in cui io stesso ritrovo il mio Qui momentaneo, e così ho la possibilità di rendere come un mio Qui ogni posizione nel sistema delle posizioni, a partire dal quale io faccio esperienza e a partire dal quale posso andare in qua e in là ed esperire qualsiasi altra cosa. Inseparabilmente da ciò, le cose stesse devono avere necessariamente le loro posizioni e giungere ad esperienza nelle loro posizioni con questo mutamento delle mie posizioni. È chiaro che — nel nostro mondo spaziale infinito in cui tutte le cose hanno il proprio posto (*Ort*) — il sistema delle posizioni deve necessariamente essere un sistema che permane identico attraverso il tempo ed essere esso stesso sempre di nuovo identificabile in base ai suoi luoghi in un riconoscimento. Ma in che modo deve essere riconoscibile senza essere numerabile e misurabile? L'espressione "andare" rimanda [all'esecuzione di] alcune fasi (*Schritte*) pratiche, attraverso la cui misurazione, e valutando la loro ampiezza, posso, dapprima in misura grossolanamente approssimativa, determinare se, seguendo una direzione da un luogo determinato sono giunto ad un altro luogo, e precisamente allo stesso luogo. Nel procedere mi posso anche girare, nella mia libertà rientra anche il cambiamento di direzione e la relativa misurazione: abbiamo, così, in noi stessi uno dei più primitivi sistemi di coordinate (*Koordinatensystem*) per una relativa (*relative*) e, quindi, quantitativa determinazione di luogo¹¹³.

Ciò, tuttavia, non fa riferimento ad una determinazione di una spazialità pre-data, bensì costituisce la condizione di possibilità affinché la spazialità abbia per noi un senso, e cioè: se in generale un mondo individuale essente in sé — un'infinità di quanto è individualmente essente per il soggetto che esperisce e che quindi conosce — deve poter avere un senso, deve necessariamente darsi un ordinamento spazio-temporale, ma anche una misurazione spazio-temporale in quest'ordinamento¹¹⁴.

In queste riflessioni deve necessariamente essere preso in considerazione il carattere di variabilità (*Veränderlichkeit*) che appartiene *all'essenza* di un oggetto individuale in quanto oggetto temporale.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, 83.

¹¹⁰ Cfr. Hua XI (1966, 203).

¹¹¹ Cfr. Avenarius (1905, 58).

¹¹² Cfr. Costa (2008, XXX).

¹¹³ Hua XXXII (2001, 62). L'impiego del termine *Koordinatensystem* deriva dallo studio attento della fisica contemporanea ed in particolare modo dall'influenza filosofica indubbiamente esercitata dalla Teoria della Relatività di A. Einstein sulla fenomenologia husserliana [Cfr. Feist (2004); ed anche e soprattutto Ryckman (2001; 2005)]. Non è un mistero che nello studio privato di Husserl fossero presenti delle opere di Einstein [Cfr. Hartimo (2016)]. Inoltre, questa concezione dell'Io come "primo sistema di coordinate originario" comparirà anche in H. Weyl (1949) mantenendo la stessa valenza epistemologico-fenomenologica. Per un approfondimento generale su questo tema mi permetto di rimandare il lettore ai miei lavori (Mastrobisi, 2015; 2020).

¹¹⁴ Hua XXXII (2001, 62). Per comprendere a fondo queste considerazioni husserliane dovremmo partire dalle lezioni sulla *Ding* del 1907, dove la costituzione della spazialità è strettamente intrecciata alle considerazioni su una fondazione trascendentale del movimento cinestetico dell'Io: Cfr. Hua XVI (1973). Tutto ciò porterà successivamente ad alcune importanti riflessioni sulla fondazione della spazio-temporalità confluite sia in *Krisis* [Hua XXIX (1992)], che in alcuni manoscritti pubblicati postumi [Farber, M. (1940)].

Ed è proprio lo spazio che ci fornisce una prima “esteriorizzazione ritenzionale” della temporalità: lo spazio in quanto «forma della coesistenza [che rimane] identica attraverso tutto il tempo, collegata alla capacità di spostarsi ad essa relativa e che gli conferisce il carattere soggettivo di una forma di via d’accesso costituisce una condizione di possibilità per il riconoscimento empirico e, ancora, per una verifica conoscitiva di un oggetto che perdura, ma propriamente e innanzitutto solo finché detto oggetto dura e non si modifica»¹¹⁵. Ciò significa che potrebbe darsi una differenza nella riproducibilità “esteriore” della ritenzione spaziale sotto forma di possibilità cinestetica.

Si può, quindi, fare riferimento ad un riconoscimento in cui sussiste la possibilità costante del mutamento, e di un riconoscimento relativo a ogni elemento passato (*Vergangenheiten*) in cui si sarebbe potuto esperire un oggetto qualsiasi per mezzo di un possibile libero accesso, ma che per l’appunto temporaneamente non era stato ancora esperito o che in generale non è mai pervenuto ad esperienza? E che dire, ugualmente, riguardo al futuro? Certamente anche il contenuto qualitativo degli oggetti, variando nel tempo e dovendo gli stessi oggetti rimanere identificabili, deve avere una sua struttura identificabile e riconoscibile, ovvero invariabile; tuttavia bisogna riconoscere che è presente nel mondo della nostra vita quotidiana una “legalità causale unitaria”, una serie di leggi invarianti, che si riferisce alla spazio-temporalità. Tale legalità, da parte sua, è ciò che viene scandagliato e portato all’evidenza dalla scienza: essa deve essere conoscibile e può rendere possibile, a partire da ciò che è attualmente esperito, di costruire anticipatamente con il mutamento di posizione ed eventualmente con l’esperimento di verifica, ciò che non viene ad essere esperito, di costruirlo come un qualcosa che avrebbe potuto essere esperito o che eventualmente verrà esperito, ma anche nel caso in cui ciò non avvenga, dovrebbe possedere sempre il suo contenuto intrinseco di esperienza possibile¹¹⁶.

Pertanto, la singola cosa percepita ha senso in un orizzonte aperto di possibili percezioni, in cui acquisisce senso solo in quanto essa “ritaglia” un certo campo di cose percepite in un universo di possibili percezioni in cui si rappresenta il mondo.

Validità e rettifica sono concetti che vanno qui di pari passo: soltanto attraverso mutue rettifiche ha luogo anche una costante evoluzione della validità della percezione della cosa¹¹⁷. Tale evoluzione di validità del processo di riconoscimento riceve maggiore sviluppo nell’esperienza intersoggettiva:

Le mie esperienze e i risultati delle mie esperienze si connettono con quelle degli altri, in una connessione analoga alla serie delle mie esperienze o delle esperienze degli altri; si produce la concordanza o discordanza intersoggettiva, attraverso il commercio reciproco e la critica oggettiva. Ognuno, quindi, perviene ad una stabile validità, in cui si esperisce un mondo che è sempre un unico e medesimo mondo, esperito ed esperibile, in quanto orizzonte di esperienze possibili, orizzonte universale delle cose realmente essenti, comune a tutti gli esseri umani¹¹⁸.

Non è da ignorare il fatto che a tale dimensione intersoggettiva appartiene ogni criterio di verità, anche per tutti i concetti della scienza, come anche eventualmente il carattere ininterrotto (*Jederzeitlichkeit*) di validità, nel senso di validità per tutti e ciascuno e non solo per me, che giudico in questo momento.

Infatti, afferma Husserl:

In modo ingenuo, noi ci riconosciamo sempre in una effettiva e possibile connessione empatica con “tutti gli altri” e comprendiamo perfettamente e secondo un carattere di evidenza ingenuo, quando lo rendiamo chiaro a noi stessi, il fatto che le evidenze, come quelle della matematica, che noi possediamo, potrebbero essere riprodotte in qualsiasi momento da noi stessi così come da tutti gli altri e che il modo

¹¹⁵ Hua XXXII (2001, 62-63).

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, 63.

¹¹⁷ Cfr. Hua VI (1976, 164).

¹¹⁸ *Ivi*, 165.

in cui essi sono divenuti evidenti per loro deve essere esattamente lo stesso anche per noi e non potrebbe ad esempio, trasformarsi nel suo opposto¹¹⁹.

È segnatamente questo tipo di rapporto di *relatività* nella datità di manifestazione, che è anche determinata materialmente dal punto di vista del suo contenuto intrinseco della struttura d'identità, a fornirci l'oggettività reale. Nell'intersoggettività essa deve necessariamente tradursi in una struttura teoretica, una struttura pura di proposizione e di significato, che, però, chiunque deve poter ricondurre alla sua propria molteplicità di manifestazione e può anche riconoscere con evidenza come valida per ognuno¹²⁰.

L'oggettività conduce necessariamente all'intersoggettività e *viceversa*. Si può affermare che siamo all'interno di un "circolo fenomenologico" in cui i vari punti si sostengono e si fondano a vicenda senza soluzione di continuità: una comunità di soggetti conoscenti porta ad una totalità di soggetti coesistenti che, in quanto soggetti di una possibile ed effettiva conoscenza di ogni essere che è detto oggettivo proprio per loro, trovano in quella totalità il comune "mondo circostante"; ma se essi stessi devono essere oggettivamente conoscibili gli uni per gli altri e ciascuno per se stesso, allora essi appartengono come oggetti al loro mondo circostante nella sua interezza.

Ad ogni modo, si può vedere che se i soggetti (a cui appartiene essenzialmente la possibilità della conoscenza dell'originale) dovrebbero poter esistere per gli altri, essi devono necessariamente disporre di un mondo circostante comune e spirituale come mezzo di possibile empatia. Soggetti non possono esperire originariamente soggetti altri. Essi devono avere a disposizione degli oggetti che esperiscono insieme in modo originario¹²¹.

Così la fisica ha davanti a sé un mondo sensibile, un mondo che si mantiene in modo oggettivo e che è completamente familiare; proprio a questo mondo fa riferimento la sua attività di oggettivazione superiore. La sua "costruzione" teoretica consiste in un *riconoscimento* di un mondo d'essere [*Seinswelt*] più alto e *irrelativo* (che supera, solo in minima parte, certe relatività sistematiche) in quanto mondo che si presenta nel mondo dei sensi, che si "manifesta" in esso. Una trascendenza, cui non deve essere sotteso alcun senso metafisico incomprensibile. La struttura proposizionale della teoria fisica costituisce il senso identico di questo mondo sensibile, il senso identico in tutte le sue modificazioni, che esprime in sé stesso un senso di verità. Tutte le proposizioni, pensate nella loro vuota generalità, che derivano da una libera modificazione di questa teoria (e che devono essere formate a partire dai suoi "concetti fondamentali"), hanno però un rapporto con il mondo sensibile, ovvero esse devono poter essere dimostrate come vere o false. I concetti non possono essere "sensibili", né si possono riferire ad una sensibilità particolare per filiazione diretta. D'altra parte, non possono neanche essere concetti analitici-formali vuoti, ma piuttosto concetti che possiedono un loro senso, che si riferisce al mondo, lo stesso che attraversa tutti i mondi normali e che proprio a partire da essi deve essere identificato o riconosciuto nel commercio dei soggetti di questo mondo¹²².

Anche il sistema proposizionale della fisica, dunque, non può che essere intersoggettivo, in quanto esso garantisce, in base alla metodica fisica, la possibilità "aperta" di formare tali concetti in modo determinato, di giudicare secondo questi concetti in modo determinato, e in modo tale che i giudizi in questione emergano come giudizi di conoscenza e, in secondo luogo, che emergano in maniera concomitante determinate "essenze intersoggettive" che attestino questi concetti e giudizi nell'esperienza come validi o non validi.

Allora, per concludere, è come se l'essere intersoggettivo, la soggettività trascendentale, precedesse e sostenesse - come afferma Husserl - ogni tipo di attività e oggettività mondana e contemporaneamente permettesse di accomunare tutte le "monadi". Tuttavia, una "filosofia universale" deve poter prendere le mosse dalla sfera monadica effettiva, dalle possibilità eidetiche di

¹¹⁹ *Ivi*, 184.

¹²⁰ *Cfr. ivi*, 203.

¹²¹ *Cfr. Hua XIII* (1973, 188-190).

¹²² *Cfr. Hua XXXII* (2001, 223).

ogni sfera immaginabile, in cui si presentano tutti i problemi della contingenza mondana, per poi estendersi alla sfera inter-monadica.

Il motto delfico “conosci te stesso” ha acquisito un nuovo significato. La scienza positiva è scienza che si è smarrita nel mondo. Bisogna prima perdere il mondo attraverso l’epoché per poi poterlo riottenere nell’universale presa di coscienza di sé¹²³.

BIBLIOGRAFIA

Dall’ “Husserliana” (Hua):

Hua I: Husserl, E. (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua III/1: — (1977), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*. K. Schuhmann (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua V: — (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua VI: — (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. W. Biemel (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua X: — (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. R. Boehm (ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XI: — (1966), *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, M. Fleischer (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XII: — (1970), *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, L. Eley (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XIII: — (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*. I. Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XV: — (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, I. Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XVI: — (1973), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, U. Claesges (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XVII: — (1974), *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, P. Janssen (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XVIII: — (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, E. Holenstein (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

¹²³ Hua I (1950, 39).

- Hua XIX: — (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hua XXI: — (1983), *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, I. Strohmeyer (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hua XXVII: — (1988), *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, T. Nenon & H.R. Sepp (eds.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXIX: — (1992), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, R. N. Smid (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXX: — (1995), *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*, Ursula Panzer (ed.), The Hague: Kluwer.
- Hua XXXII: — (2001), *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, M. Weiler (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXXIV: — (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, S. Luft (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXXVI: — (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, R. D. Rollinger (ed.), Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXXIX: — (2008), *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. R. Sowa (ed.), Dordrecht: Springer.

ALTRE OPERE DI E. HUSSERL

- Husserl, E. (1882), *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*. Wien: Universität Wien.
- (1887), *Über den Begriff der Zahl: Psychologische Analysen*. Halle (Saale): Heynemann'sche Buchdruckerei.
- (1939), *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. L. Landgrebe (ed.), Praga: Academia.
- (1940), *Notizen zu Raumkonstitution (I) and (II)* in «Philosophy and Phenomenological Research» I (1940) n. 2,; 21-37 e 217-226.
- (1982), *Foundational Investigation of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature*, in P. McCormick & F. Elliston, *Husserl's Shorter Works*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (2021), *Fenomenologia dello spazio e della geometria*, V. Costa (ed.), Brescia: Morcelliana.
- (2022), *Esperienze del mondo: l'essere umano e l'animale*, G. Iocco (ed.), Milano: Mimesis, Collana: Filosofia/Scienza.

OPERE DI KANT (KGS=Kants Gesammelte Schriften)

- (KGS) III: Kant, I. (1904), *Kritik der reinen Vernunft, Zweite Auflage (1787)*, B. Erdmann (ed.), Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- (KGS) IV: — (1973a), *Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage 1781*, B. Erdmann, P. Menzer, A. Höfler (eds.), Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- (KGS) IV: — (1973b), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786*, B. Erdmann, Paul Menzer, Alois Höfler (eds.), Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- (KGS) XVIII: — (1995), *Metaphysik II*, (III/Band 5) *Metaphysik*, 2 Hälfte, Berlin-Boston: De Gruyter.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA IMPLICITA ED ESPLICITA

- Avenarius R. (1905), *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: O. R. Reisland.
- Becker O. (1923), *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalische Anwendung*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Boi L. (1991), *Le problème mathématique de l'espace*, New York-Berlin: Springer.
- Bower M. (2015), *Husserl's Concept of the Vorwelt and the Possible Annihilation of the World*, in: «Research in Phenomenology» (45): 108–116.
- Claesges U. (1964), *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, in «Tijdschrift Voor Filosofie», 29 (1964), n.1: 182-183.
- Costa V. (1999), *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano: Vita e Pensiero.
- (2008), *Premessa*, in V. Costa (ed.), *Husserl. I problemi fondamentali della filosofia*. Macerata: Quodlibet.
- (2011), *Alterità*, Bologna: Il Mulino.
- (2016), *Premessa*, in V. Costa (ed.), *Husserl. Lezioni sulla sintesi passive*, Brescia: La Scuola.
- (2018), *Psicologia fenomenologica. Forme dell'esperienza e strutture della mente*, Brescia: Morcelliana.
- Einstein A. (1920), *Relativity. The special and general Theory*, New York: H.Holt & C.
- Farber M. (1940), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge: Harvard University Press.
- Feist R. (2004), *Husserl and the Sciences: Selected Perspectives*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Ferrarin A., Manca D., Magrì E. (eds.) (2015), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gibson James J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition*, Houghton: Mifflin.
- Hartimo M. (2016), *Husserl's Scientific Context 1917-1938, a look into Husserl's private library* in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, R. KB Parker, I. Quepons (eds.), 16: 317-337.
- Heidegger M. (1987), *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Berlin-New York: De Gruyter.

- Hintikka J. (1979), *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities*, in «Synthese» 42 (1979), n. 2: 315-334.
- Kerszberg P. (1989), *The Invented Universe, The Einstein-De Sitter Controversy (1916-17) and the Rise of Relativistic Cosmology*, Oxford: Clarendon Press.
- Leibnitz G.W. (1890), *Philosophical Works*. Duncan, G.M. (ed.), New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor, Publishers.
- Malafouris L. (2013), *How things shape the mind: A theory of material engagement*, Cambridge: MIT Press.
- Mastrobisi G.J. (2015), *Fenomenologia e Relatività. Studi su possibilità ed essenza nella fisica contemporanea*, Roma: Stamen.
- (2020), *Why Relativity Needs Phenomenology? Eidetic-Relativistic Kinesthetics and Temporality in Husserl, Weyl and Einstein*, in «Phainomenon», XXX (2020): 69-106.
- Mendoza-Collazos J.C. (2020), *On the importance of things: a relational approach to agency*, in «Cognitive Semiotics», XIII (2020), n. 2: 2-10.
- Merleau-Ponty M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani.
- Mohanty J.N. (1999), *Husserl on "Possibility"*, in: *Logic, Truth and the Modalities*, Synthese Library, vol. 278, Dordrecht: Springer.
- Mohanty J.N. (2018), *Philosophy of Logic*, in «J. Indian Counc. Philos. Res.», 35 (2018): 3–14.
- Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris: Stock; tr. it., Polidori F., (2005) Milano: Cortina editore.
- Ryckman T.A. (2001), *Weyl's Debt to Husserl: The Transcendental Phenomenological Roots of the Gauge Principle*, Oxford: Symmetry Workshop.
- (2005). *The Reign of Relativity. Philosophy and Physics 1915-1925*, Oxford: University Press.
- Stiegler B. (2017), *La société automatique. Vol. 1. L'avenir du travail*, Parigi: Fayard.
- Van Dalen D. (1984), *Four letters from Husserl to Weyl*, Husserl Studies, 1: 1-12.
- Weyl H. (1949), *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton: University Press.
- (1952), *Space-Time-Matter*, New York: Dover.
- Zahavi D. (2005), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge: The MIT Press.
- Zhok A. (2012), *The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought*, in: «New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», XI: 99-130.
- (2016), *Possibility and Consciousness in Husserl's Thought*, in: «Husserl Studies», 32 (3): 213-235.

**La Montagna magica come esperienza della coscienza: il concetto di «riconoscimento»
nel capitolo sesto dello *Zauberberg***

Lucrezia Rosano*

Abstract: The aim of this work is to provide a reinterpretation of the *Zauberberg*, in particular of the chapter 6, through the dialectic of the experience of consciousness, as it unfolds in *The Phenomenology of Spirit*. I mainly intend to explain how the idea of a spiritual recognition emerges, that is, of the spirit with itself.

In the second paragraph I attempt to highlight some elements of contact between the two works, in particular the meaning of having experience, which emerges from Mann's text through the two expressions of the *placet experiri* and of *getting used to not getting used to*. I will briefly present the figure of the protagonist Hans Castorp and his relationship with the scholar Settembrini, to show the dynamics between consciousness, reality and the movement of doubt and error, in their reproduction and recur within *The Magic Mountain*.

In the third paragraph I will examine the sixth chapter of Mann's work, dedicated to the spirit, and I will reflect on the character of Leo Naphta during his stay in the Berghof sanatorium. I will examine how the contradiction gradually becomes the fundamental ground on which *Operationes Spirituales* will germinate, on which Hans Castorp's conscience will be formed. In the next section I will elucidate the concept of spiritual estrangement in detail. This, as in *The Phenomenology*, occurs through the language of inversion and absolute confusion.

In the last paragraphs I will show how, gradually, recognition takes place for a consciousness that accesses the spirit dimension in its acceptance of the totally other than itself.

Keywords: Hegel, Mann, recognition, spiritual estrangement, consciousness, dialectic, confusion, experience.

*Dubbi, tormento, veleno dell'anima
fuggite: quando l'anima s'inebria
è nell'eternità.*

Hölderlin, *L'immortalità dell'anima*

1. Una ripresa hegeliana di Hegel

La lezione più significativa che la *Fenomenologia dello spirito* insegna è anche la più ardua da interiorizzare, perché si scontra con le tendenze della critica filosofica che studia Hegel in modo estrinseco; se l'atteggiamento diffuso si rapporta al filosofo tedesco per studiarne la visione del mondo e analizzarne le categorie di pensiero, risulta allora assai semplice diventare specialisti di Hegel, ma decisamente difficile sentirsi hegeliani tout court.

Questa seconda possibilità comporta il più delle volte la rinuncia a commentarlo o a citarlo esplicitamente, per farlo emergere invece nelle trame di nuovi concetti e in opere che parlano di epoche diverse, con situazioni vissute a seconda dei tempi.

* Università di Pisa. Docente di storia e filosofia nei licei. lucrezia.rosano@gmail.com

Ed è proprio questo, a mio avviso, ciò che è stato in grado di fare Thomas Mann nel suo *Zauberberg*: recuperare, assimilandone il senso profondo, la rivoluzione che la *Fenomenologia* ha significato per oltre due secoli.

I parallelismi tra le due opere sono molteplici, seppur sottesi e spesso velati da altri elementi che emergono con maggiore potenza, e che hanno portato la critica a studiare il testo di Mann in una direzione tutt'altro che dialettica. La carenza di riferimenti espliciti al filosofo di Jena ha fatto virare l'attenzione degli studi, contribuendo a lasciare sotto silenzio l'influenza che Hegel ha costituito sull'opera dello scrittore di Lubeca¹.

Eppure, uno dei pochi nomi del panorama culturale europeo citati da Mann ne *La Montagna magica*² è proprio quello di Hegel che compare ben cinque volte³ e, precisamente, all'interno del sesto capitolo, lo stesso che sarà sottoposto alla mia attenzione.

Questo richiamo *nel* testo, pur non essendo di fatto indice di nulla, può tuttavia essere un interessante avvertimento al lettore, un invito a considerare la portata dell'influenza hegeliana all'interno del romanzo, e il peso significativo che assumono sia l'*esperienza* della coscienza nella realtà, sia l'emergere della dimensione spirituale, vissuta prima e saputa poi, che è il fulcro dell'intera *Fenomenologia dello spirito*.

L'obiettivo di questo lavoro, complesso e sperimentale al tempo stesso, è quello di ragionare sullo *Zauberberg* attraverso il *modus operandi* della coscienza, che riscopre il suo essere parte di uno spirito che la ricomprende e le dà significato.

In particolare, analizzerò il capitolo sesto del romanzo di Mann – che a mio avviso è dedicato all'emergere dello spirito attraverso il *linguaggio* spirituale – e cercherò di mostrare il cambiamento che il protagonista Hans Castorp vive quando ne diventa consapevole. In queste pagine egli diviene in grado di riconoscersi spirito e di riconoscere l'esistenza dell'altro, che si fa *totalmente altro*, per poi essere ripreso nella dimensione di una reciprocità compresa dal sapere. È esattamente in questo sesto capitolo, all'interno dei vari paragrafi di cui si compone, che è possibile intravedere il processo che porta al *riconoscimento* tra autocoscienze e, quindi, allo sprofondare delle stesse *in se stesse*.

Prima di addentrarci nel cuore dell'analisi del capitolo, vorrei tuttavia porre l'attenzione su pochi elementi che fanno rimbalzare da un testo all'altro e che li allacciano attraverso la trama del *fare esperienza*, come si profila nell'ottica di una filosofia speculativo/dialettica⁴.

¹ Mann cita Hegel in diversi punti della sua produzione letteraria, basti pensare al suo *Considerazioni di un impolitico*. Tuttavia, questi riferimenti non sembrano dar ragione dell'influenza effettiva che egli accolse all'interno dei suoi romanzi, primo fra tutti lo *Zauberberg*.

² In questo lavoro utilizzerò la traduzione di L. Crescenzi di *La montagna magica*, anziché la tradizionale *La montagna incantata*. Anche le citazioni presenti nel corso delle pagine saranno prese dalla versione di Crescenzi (2010). Da questo momento in poi sarà appuntata con *M.M.*

³ Nonostante questa ricorrenza, il lettore può essere sviato dall'effettivo contributo che Mann ha fatto proprio del messaggio della *Fenomenologia*. Infatti, le citazioni sembrano molto superficiali, legate agli studi intrapresi dal gesuita Leo Naphta, che su Hegel «pure aveva letto abbastanza da poter formulare qualche opinione significativa» (*M.M.*, 652). Egli, scrive Mann, lo definiva filosofo cattolico, a dispetto di quanto si credesse sulla sua religione protestante. Cattolico è Hegel e anche filosofo di Stato e le due cose non sono, secondo Naphta, in contrasto «giacché il concetto di politica, disse, è psicologicamente collegato a quello di cattolicesimo, insieme essi formano una categoria, la quale abbraccia in sé tutto ciò che è oggettivo, operoso, costruttivo, produttivo e capace di incidere sulla realtà esterna» (*ivi*, 653). Nell'opinione del gesuita, dunque, Hegel è visto come esponente di un pensiero oggettivo e che ha un profondo riscontro sulla realtà esterna. Inoltre, non sarebbe azzardato supporre che con l'attribuire a questo personaggio un'ampia conoscenza sull'argomento, Mann non abbia voluto implicitamente confessare la sua preparazione a riguardo e l'influenza effettiva che ricevette dal filosofo di Jena.

⁴ La struttura dei capitoli del romanzo di Mann sembra riprendere, almeno nelle dinamiche e nelle categorie essenziali, quella dei momenti dell'esperienza della coscienza hegeliana. Se, infatti, il sesto capitolo è quello dedicato, come vedremo, all'emergere dello spirito – come il sesto capitolo della *Fenomenologia* – i precedenti ripercorrono il cammino che, dalla certezza ingenua e legata ad un'esistenza naturale e mai messa in dubbio, fa giungere il protagonista alle soglie della ragione. Nel terzo e nel quarto capitolo de *La Montagna*, infatti,

2. *Placet experiri*, il movimento della profondità

Nell'introduzione alla *Fenomenologia* si legge che il senso profondo del fare esperienza nasce da una discrepanza e da un disagio avvertiti dalla coscienza nell'atto continuo di rapportarsi ad un oggetto da conoscere. Questa frattura tra ciò che essa intende prender di volta in volta per vero, e il modo in cui questo qualcosa si modifica, nello stesso movimento del sapere, genera in lei un'insanabile disperazione: disperando delle sue ripetute certezze – è certa di qualcosa che considera il vero – la coscienza fa proprio l'errore che la scuote internamente e che determina il vacillare costante del suo mondo. L'errore interiorizzato e da essa saputo è la misura stessa del suo fare esperienza: man mano che procede, la coscienza comprende come *il suo sapere il reale* modifica la complessità stessa dell'oggetto reale saputo. È il suo non essere mai ancora giunta ad afferrare l'oggetto che fa cambiare l'oggetto in se stesso, legato a quel particolare sapere ora trasformatosi. Ciò che muta per lei è l'oggetto di verità, e questo perché essa stessa ha mutato la sua disposizione verso quest'ultimo e verso il sapere in se stesso.

La tensione, che si crea tra la tendenza della coscienza a restare ancorata ad una figura di sapere, aderendo ad una certezza, e la violenza che il movimento d'esperienza le provoca per strattarla da quella certezza, risulta il motore dell'intero procedere. Il nuovo oggetto, dice Hegel, contiene la nullità del precedente, cioè della presunzione che quello precedente sia il vero, ed è questa l'esperienza fatta su di esso, la spinta della coscienza ad approfondire e approfondirsi.

Risulta evidente, perciò, che la coscienza non può adagiarsi su di un sapere specifico, né abituarsi ad esso come il risultato definitivo del proprio conoscere. È solo al *Sapere* come movimento autoconsapevole della ragione, universale espressione di molti particolari saperi, che essa deve abituarsi nel suo percorso. È, possiamo dire, un'abitudine alla non-abitudine, o all'abitudine ad essere sempre, *sapendo, oltre il proprio sapere*.

Spostandoci su *La Montagna magica* possiamo notare che un'espressione ricorrente in più punti del testo è l'enunciato latino del *placet experiri*, che fa da fil rouge all'intero svolgimento delle vicende sul monte di Davos. Si tratta di un latinismo immediatamente traducibile con l'impersonale *piace sperimentare o piace fare esperienza*, e che più in generale rappresenta un invito a lasciarsi piacere non tanto un singolo episodio esperito, quanto l'esperienza come movimento d'esperire, che porta concetti e nature, che si danno solo potenzialmente, ad emergere all'interno del testo.

Hans Castorp, che parte come ingegnere sicuro di sé nei primi due capitoli, subisce la presenza di Ludovico Settembrini e della critica, del dubbio che egli gli instilla: si apre così ad un pensare che fa vacillare le rigide sue convinzioni, un pensare che cerca di staccarsi dall'esistenza sensibile e che lo farà ritornare entro sé, in un rapporto più autentico rispetto ai concetti di vita, salute e malattia. Nel quinto capitolo, poi, egli inizia a fare ricerche specifiche sulla vita e su quale sia il mistero dell'umano. I paragrafi di questa sezione – tra cui *Dio mio, vedo!*, *Enciclopedia*, *Humaniora*, *Ricerche*, etc. – riportano il tentativo di Hans di osservare, ricercare e scoprire cosa sia la vita.

Egli segue varie strade, legge libri di anatomia, si interroga sulla possibile definizione dell'esistenza. Per esempio, in *Humaniora*, egli confessa al dottor Behrens di non essere mai stato in grado, da giovane, di dipingere ritratti, ma «nient'altro che barche e acqua»; in *Indagini* inizia a studiare, su di un manuale di biologia, di cosa si componga la vita, quali siano le parti organiche, gli elementi chimici che la distinguono nettamente dalla materia inorganica. Mentre nei successivi paragrafi *Danza macabra* e *Notte di Valpurga*, sempre nello stesso capitolo, Hans cercherà di avvicinarsi alla vita, attraverso l'esperienza dell'assistenza ai malati (quindi cercando di comprendere la morte e la malattia per ritornare al loro opposto) e attraverso l'esperienza della confessione amorosa a Clavdia (durante la notte di Carnevale, infatti, egli ammetterà a se stesso e all'amata il sentimento d'amore che, come unica forza resistente al tempo, lo aveva condannato e fatto ammalare anzi tempo, e che si ripresenta nel contesto presente come la macchia umida, il tubercolo, che lo fa essere paziente del sanatorio a tutti gli effetti). Si tratta, quindi, di un procedere dialettico e fenomenologico di presa di consapevolezza di categorie di pensiero sempre più complesse fino all'emergere della potenza dello spirito.

E non è un caso che sia proprio uno dei personaggi più rilevanti del romanzo, cioè Ludovico Settembrini, a suggerire ad Hans Castorp l'importanza di questo piacere dell'esperienza; proprio lui, che altri non è se non la personificazione di Satana, il principio del dubbio e della critica, il turbatore di animi.

Il suo avvertimento è principalmente una constatazione, la più elementare quando si vuole trasformare la vita in qualcosa di significativo e universale, ricomprendendola nell'orizzonte del sapere. E infatti una delle caratteristiche peculiari dell'aria magica del sanatorio Berghof, in una dimensione di tempo al di fuori del tempo, è l'idea che in questo luogo si debba imparare, tra le altre, una lezione fondamentale: l'abituarsi a non abituarsi.

Questa frase, che compare con alcune variazioni nel corso delle pagine, conduce il lettore all'interno dell'esperienza dei pazienti, al di là dei vissuti concreti di ciascuno.

Il punto focale è che a nulla si può diventare avvezzi quando si fa esperienza, giacché il raggiungimento di una figura⁵ decreta il suo inevitabile superamento in categorie di pensiero ed esistenza sempre più complesse.

Per quanto Castorp ricerchi un indurimento dei sensi e una condizione in cui possa sentirsi acclimatato e, dunque, abituato al contesto della montagna, - una naturale tendenza alla familiarità del luogo - egli viene piuttosto ripetutamente condotto al di là della soglia d'abitudine, e costretto ad abbandonarsi alla propria natura.

Non gli sarà permesso rendersi avvezzo ad alcunché, né come corpo né come spirito, mentre dovrà fare i conti con la faticosa ed unica abitudine alla non-abitudine.

Quest'idea chiave del romanzo è la stessa che sorregge l'esperienza della coscienza hegeliana, attratta dall'irrefrenabile desiderio di trovare il proprio spazio e la propria dimensione di sapere, ma di continuo costretta da se stessa e dalla realtà a ritrattare con le proprie convinzioni⁶.

Ed ecco che anche quando vi è la parvenza d'un avvezzamento o di un'assuefazione, l'apparente incastro tra sapere e oggetto del sapere viene meno, e una nuova figura emerge per la coscienza, da essa stessa voluta e resa possibile. Questa dinamica spiega come mai, quando Hans crede di aver raggiunto - dopo undici mesi tra *quelli di lassù* - un'acclimazione adeguata (si erano stabilizzate le reazioni chimiche nel suo stomaco e non soffriva più di sbalzi di temperatura) egli sia consapevole al tempo stesso di sentire ancora un forte mal di testa, febbre e altri scompensi che facevano ben pensare ad una particolarissima forma di adattamento, cioè l'assuefazione a non assuefarsi. «Certe persone non si abituano mai», gli aveva confermato suo cugino Joachim.

Così l'unica consolazione che resta alla coscienza è proprio quel *placet experiri* che le disvela la verità⁷, e cioè che non esiste verità al di fuori dell'esperire stesso.

⁵ Una figura d'esperienza, nell'accezione hegeliana del termine. Per un approfondimento sul concetto di figura *cf.* Garelli (2010).

⁶ Nell'Introduzione alla *Fenomenologia* Hegel scrive: «Il progresso che avanza verso questa meta è pertanto anche inarrestabile, e non può trovare appagamento in nessuna delle stazioni precedenti. Ciò che si limita ad avere una vita naturale non ha la facoltà di andare da se stesso più in là della sua esistenza immediata; però viene spinto oltre da qualcos'altro, e in questo venire strappato via consiste la sua morte. La coscienza, invece, è per se stessa il proprio *concetto*, e con ciò è immediatamente l'andare oltre il limitato, e, siccome tale limitato le appartiene, l'andare oltre se stessa [...] La coscienza subisce dunque questa violenza, che è lei stessa ad esercitare, per cui essa si guasta ogni appagamento limitato», Hegel (2008, 62).

⁷ Questa espressione, che nelle prime due ricorrenze viene pronunciata da Settembrini, la terza volta compare come riflessione dello stesso Hans, ormai convinto di non poter più abbandonare il sanatorio prima del tempo, come Ludovico aveva iniziato a suggerirgli, per spronarne il temperamento. Hans si predispose, così, pian piano ad ascoltare con attenzione, non senza critica, le discussioni del pedagogo. Nel corso dello svolgimento il *placet experiri* verrà interiorizzato dal protagonista, finché non sarà egli stesso a pronunciarlo, anche contro Ludovico, e ad interiorizzarlo per *radicarlo* nella sua mente.

In particolare, è attraverso l'esperienza della malattia che Hans si addentra nel mondo dello spirito, divenendo in grado di rielaborare e ripensare concetti che prima gli apparivano rigidi, consolidati e impossibili da mediare.

Viene meno l'intero suo attaccamento, le certezze più radicate del suo intelletto, ma non perché l'esistenza sulla montagna sia diversa da quella precedente, ma perché finalmente egli è in grado di prenderne coscienza. L'agente patogeno, fisicamente manifestato nelle macchie umide ai polmoni, spiritualmente dovuto al suo amore inespresso e sempre trattenuto – e che ritorna sulla montagna come trasmutato e degenerato in malattia - è l'elemento del negativo che si insinua in lui distruggendone i parametri di astrattezza, e di un vissuto monolitico.

Hans è, infatti, un ingegnere tutto d'un pezzo, sicuro di sé e soprattutto dell'elementare constatazione di essere *sano*, quindi *non malato*, come quelli di lassù. Si presenta come colui che può dire di sapere ciò che è, e che possiede una chiave di lettura razionale del mondo. Il raziocinio con cui, però, egli ragiona sulla realtà, se da un lato gli fornisce gli strumenti per analizzarla, definirla e catalogarla, non gli consente, tuttavia, di svelarne l'essenza che è, di fatto, contraddittoria.

Questa contraddizione, che solo una visione onnicomprensiva e *di ragione* è in grado di accettare, sfugge al rigore dell'intelletto e quindi ne decreta la progressiva morte.

Nelle pagine de *La montagna* notiamo che ad ogni tentativo di freno posto da Hans verso il mistero di ciò che gli si presenta, si contrappone un inevitabile e lento autosabotaggio.

Egli si ammala perché solo in questo modo può comprendere la salute e la sua stessa vita e inizia a *sentirsi turbato* dai personaggi e dalle situazioni, proprio perché è convinto che *nulla possa turbarlo*⁸.

Se l'interiorizzazione dell'esperienza della contraddizione avviene soltanto nel capitolo sesto, l'incontro con situazioni contraddittorie è, invece, più precoce. L'umanista Settembrini, prima ancora di altri personaggi, parlando con Hans fa emergere discrepanze nel discorso e, soprattutto, a dispetto della plasticità che gli viene riconosciuta come oratore, egli inizia a parere poco chiaro, ambiguo.

Nei giorni immediatamente successivi all'incontro con Settembrini, Hans riesce ancora a tollerare senza troppa fatica la presenza del pedagogo italiano, e le discussioni avute durante le ore diurne e in stato vigile non sembrano turbate; il sonno è la prima dimensione in cui Ludovico gli compare in maniera invasiva, costringendo il protagonista a «cacciarlo via perché dava fastidio»⁹. Tuttavia, col passare dei giorni e, soprattutto, con la ripetizione dei loro incontri e l'approfondimento raggiunto dai discorsi di Settembrini, Castorp inizia a smarrirsi e a non seguire gli accostamenti di definizioni proposti dall'umanista, nonché i suoi salti concettuali; infatti «mentre parlava in questo modo, egli accomunava in *un solo* fiato categorie che Hans Castorp, fino ad allora, era stato abituato a considerare tra loro separate [...] Tutto questo, sia pure per motivi imprecisati, sembrava precisissimamente confuso al giovane Hans Castorp, benché il signor Settembrini lo esponesse con parole così chiare e rotonde»¹⁰.

Ed ecco la prima presa di coscienza di quel senso di spaesamento che caratterizza da questo momento in poi l'esistenza di Hans al sanatorio. Già l'incontro con la russa Clavdia Chauchat,

⁸ Possiamo considerare l'esperienza di Hans – esperienza di iniziazione e trasformazione spirituale – in un'ottica fenomenologica e dialettica. Se si fossero dati dei nomi e dei dettagli più ricchi a molte delle dinamiche che la coscienza esperisce nella *Fenomenologia*, probabilmente non sarebbero stati diversi da quelli che Mann inserisce all'interno dello *Zauberberg*. Le categorie di vita e di morte, di amore e malattia, e ancora i lunghi dialoghi e scontri di idee tra Naphta e Settembrini, il rapporto tra Hans e suo cugino, la figura di Clavdia e di Peepkorn, etc., sarebbero e probabilmente già sono gli elementi che rendono possibile il dispiegarsi di una spiritualità che pervade l'intero spazio e il concetto stesso di tempo, nonché, naturalmente, l'esistenza dei *soggetti spirituali* che in essa operano, in particolare quella del protagonista che deve passare dall'immediatezza del suo essere in sé alla mediazione negativa del suo essere per sé.

⁹ *M.M.*, 218.

¹⁰ *Ivi*, 227-228.

di cui si innamora e nella quale traspone il tormentato sentimento provato in passato per Hippié, lo aveva destabilizzato, contribuendo ad alterazioni di temperatura e ad un senso di malessere. E con maggiore pregnanza il confronto con il letterato Ludovico, lo mette di fronte al senso di spaesamento proprio del fare esperienza, cosicché gli ritorna alla mente l'espressione latina del *placet experiri* ed egli è disposto a lasciarsi influenzare da Ludovico, anzi lo vuole e sa che questa è la strada che deve seguire: «sapeva perché rimaneva lì ad ascoltare il signor Settembrini, non lo sapeva a chiare lettere, ma lo sapeva»¹¹. Egli non è in grado ancora pienamente di comprendere il senso di questa confusione, né del perché sta assecondando una serie di esperienze trasformanti e destabilizzanti, però sa che c'è una ragione dietro tutto ciò.

Significativo, a mio avviso, è l'episodio qui riportato da Mann, della gita in barca che ritorna in mente al protagonista mentre è assorto nel racconto di Ludovico. Hans riflette su quanto accostabili siano le figure di suo nonno e del nonno del suo interlocutore, ma al contempo di come siano segnati da una differenza «davvero spettacolare»; e così come egli si sentiva ora nel mezzo di questi due poli, guardando un po' l'uno, un po' l'altro, allo stesso modo si era sentito in una situazione analoga in passato, durante una gita in barca. Di fronte a lui uno scenario di sogno si era palesato in una contrapposizione di luci, il tipico osservabile in quei pochi minuti in cui il giorno passa alla notte e nel cielo, per brevissimi attimi, si osserva il contrasto dei due mondi. Contrasto che si era risolto nel buio della sera ma che lo aveva lasciato vagare «dal giorno alla notte e dalla notte di nuovo al giorno». Così Hans recupera l'esperienza della visione contrastante di luce e la ripensa con un significato nuovo, accostabile ai discorsi di Settembrini.

Lo squarcio che la contraddizione inizia ad allargare nella linearità della sua opinione è qui già segnato, e diventerà una voragine che tutto inghiotte e modifica.

Settembrini dà a Castorp l'occasione di avere un interlocutore che lo sprona a tirar fuori i dubbi e le perplessità che costantemente lo attraversano: quando inizia ad accorgersi che molti dei concetti di *quelli di laggiù* sono superficiali e non così importanti, subito Ludovico precisa che questo estraniamento rispetto alla condizione di vita cui era abituato è necessario per poter accedere ai concetti fondamentali.

Per *ritornare* alla vita e comprenderla è necessario sperimentare una separazione da essa – cosa che la malattia è in grado di fare – per poi addentrarvisi e discendere nella sua essenza. Quando Settembrini aggiunge che quella sul monte di Davos è un'esperienza di discesa nel regno delle ombre, come Ulisse, Hans si stupisce: «'Nelle profondità, signor Settembrini? Ma la prego! Ci sono voluti ben cinquemila piedi di arrampicata per arrivare qui da voi...' [...] 'Le è solo sembrato che così fosse! Parola mia, fu un inganno [...] Siamo esseri del profondo abisso'»¹².

Questo smisurato senso di profondità che innerva i personaggi viene ripreso con alcune immagini chiare, come la discesa di Hans nello studio sotterraneo di Behrens, in cui viene messo di fronte alla radiografia del proprio interno e per la prima volta comprende di essere malato.

Considerato che per tutto il romanzo la malattia è associata ad acquisizione di saggezza e ad una maggiore consapevolezza di sé, e della propria natura, mentre la stupidità è prerogativa di un'esistenza sana, perché non attraversata dal negativo, Hans inizia gradualmente a comprendere, col passare dei giorni, le parole di Ludovico Settembrini.

Egli gli appare come uomo contraddittorio quale è, le cui parole

solo sette settimane prima, nelle terre basse, altro non sarebbero state per Hans Castorp che puri suoni, mentre il soggiorno di quassù aveva reso la sua mente disponibile ad accoglierne il

¹¹ *Ivi*, 229

¹² *Ivi*, 83.

significato [...] La sua capacità di comprensione si spingeva fino al punto di giudicarne le parole e, almeno entro certi limiti, di negare ad essere la propria adesione¹³

Da mero suono incomprensibile, quindi, il linguaggio dell'umanista italiano si riempie di significato, inizia a chiarirsi e a scavare nella profondità dello spirito dell'ingegnere.

Egli inizia a dubitare, a fare della crisi il motore del proprio permanere all'interno del sanatorio: la citazione appena letta mostra come non solo le parole di Ludovico inizino a venir intese da Hans, ma anche come quest'ultimo sia in grado di negare ad esse la propria adesione. L'incontro con l'umanista è, così, l'incontro stesso con lo scetticismo che alla coscienza serve per assumere un atteggiamento non ingenuo o immediato sulla realtà.

È da qui che parte per Hans un percorso di ascesa spirituale attraverso la discesa; dopo questo momento sarà in grado di accettarsi malato, cioè di accettare la presenza della morte nella vita, di ciò che è patogeno in ciò che non lo è e, quindi, di accettare – a ritroso ripensando alla sua esistenza passata – l'amore inesperto come potenza in massimo grado associabile alla malattia, quel negativo nel positivo che corrode l'essere per farlo elevare a dimensioni spirituali più profonde.

Si capisce, così, come solo accogliendo Settembrini, Hans sia in grado, poi, di criticarlo per vedere altro e oltre la sua prospettiva: man mano che le parole smettono di sembrargli ostili, perché egli si sta abituando a ciò che lo contraddice – quindi alla non abitudine – l'ingegnere dismette la sua armatura, ed è pronto ad aprirsi a Clavdia Chauchat, e soprattutto alla presenza di Leo Naphta.

È proprio l'entrata in scena di questo personaggio, punto di svolta nel rapporto tra Castorp e Settembrini, che rende possibile le dinamiche di estraniamento, confusione e riconoscimento proprie dei passaggi successivi. Ed è a metà del romanzo che fa il suo ingresso questa figura controversa, contraddittoria quanto quella dell'umanista, ad essa speculare e, come vedremo, ad essa essenziale.

Con Naphta e il tumultuoso scompiglio che egli reca con sé si chiude una parte del nostro romanzo, e se ne dispiega una nuova, più articolata e complessa, laddove tutto ciò che pare essere ciò che è diviene l'assoluto contrario di se stesso.

3. Naphta e la contraddizione nella coscienza

Il sesto capitolo, centrale all'interno di tutta l'opera, è il capitolo che Mann dedica allo spirito e alla sua manifestazione effettiva attraverso l'esperienza dei protagonisti del Berghof. È in questa sezione che compare Leo Naphta, nemico intellettuale di Settembrini, agguerrito gesuita sostenitore di una fede e di una morale intransigenti e fervido difensore di una visione del mondo votata alla spiritualità e sprezzante della corporeità e della materia. Come anche l'italiano Ludovico, Naphta viene introdotto molto accuratamente e ne viene raccontata la storia che dalla fanciullezza lo ha condotto sull'impervia sommità della montagna.

Fin dalla descrizione del suo percorso di vita emergono delle contraddizioni concettuali o delle situazioni complesse che a tutto farebbero pensare fuorché ad una soggettività statica e identica a se stessa nelle convinzioni sostenute e nella condizione naturale di partenza. Già nel nome con cui viene chiamato da bambino, cioè *Leib*, è presente in germe il processo di trasformazione radicale e di messa in discussione di quelli che sarebbero stati i valori cardine da lui sostenuti. Il *corpo* (*Leib* in tedesco), concetto da cui il gesuita rifugge nel timore che questo possa prendere il sopravvento sugli aspetti sacrali dell'esistenza, un principio da non anteporre allo spirito, ma da sottomettere ad esso, risulta tuttavia centrale all'interno delle posizioni da lui difese. Nel tentativo, infatti, di combatterne la potenza dominatrice, Leib/Leo

¹³ *Ivi*, 323-324.

Naphta sarà condannato ad introdurre il concetto di corpo, per restituire a quello di spirito la sua dignità e verità.

Oltre al nome, anche la condizione naturale da cui Naphta proviene ha contribuito a fare di lui un uomo predisposto a familiarizzare con la contraddizione e con la profondità di un'esistenza contaminata dal negativo. Dal padre, infatti, ha ereditato alte doti intellettuali e lungimiranti ambizioni che lo spingono ad aspirare «a forme d'esistenza più elevate e lo incitarono a oltrepassare con tutta la sua tenacia gli orizzonti della propria origine»; dalla madre ha preso «il germe del mal di petto», quindi la malattia, che simbolicamente gli ha impedito di essere semplicemente ciò che *avrebbe dovuto essere*.

Come si legge nel testo – e lo stesso Settembrini confessa a Castorp – Naphta non è mai diventato un gesuita a tutti gli effetti: è stato ad un passo dal ricevere gli Ordini Maggiori che si acquisiscono alla fine del percorso di studio, senza mai ottenerli. Questo spiega le posizioni insolite da lui sostenute, la sua vicinanza alle teorie comuniste e anticapitalistiche, il suo amore per gli interessi sociali, e in generale la sua natura controversa e quasi eretica. Una volta venuto a conoscenza di ciò, Hans suppone che sia stata proprio «una zona umida» ad aver impedito a Naphta di diventare gesuita *tout court*. Naturalmente le sue propensioni, le combinazioni e le variazioni che egli ha apportato alla propria vita hanno determinato la sua erudizione e giustificato una curiosità e una cultura allargata a più campi del sapere, *ma* l'elemento essenziale che non gli ha permesso di essere *solo* un gesuita è stata propriamente la sua malattia.

L'aver accolto in sé il principio che degrada la vita e che conduce direttamente verso la morte ha elevato e trasfigurato un'esistenza naturale sana, portando all'interno di questa l'antitesi del suo stesso concetto. Dobbiamo quindi considerare l'impossibilità di diventare un padre gesuita come l'opportunità che a Leo viene data da una carenza organico- biologica. Quello che naturalmente rappresenta il limite ad un'esistenza vissuta in piena regola e secondo i principi della salute, significa per lui il distacco da una condizione di immediatezza e dal ruolo del difensore ferreo e rigoroso del cristianesimo ortodosso. Naphta è stato ad un passo dall'esserlo, per *non esserlo* mai totalmente, giacché costretto a lasciare quel percorso di vita, per curare la vita.

Ancora prima di intraprendere gli studi nel collegio cattolico, inoltre, egli era stato un ebreo, figlio di un macellaio ebreo, e di una tradizione religioso- culturale da cui si distacca col tempo. Ciò significa che il personaggio che Castorp conosce come il gesuita Leo Naphta altri non è se non un individuo che ha già compiuto entro sé un cammino di trasformazione e messa in crisi di punti di inizio e certezze sedimentate; un individuo che si è approfondito nel sapere e che ha più di una volta superato le proprie stesse condizioni e convinzioni, superando così se stesso.

Naphta ha ripensato e interiorizzato, a ritroso, i principi dell'ebraismo *da* gesuita, e ha abbracciato quelli del cattolicesimo *da* ebreo¹⁴. Alla fine di questo processo culturale egli è risultato essere, al momento in cui Hans fa la sua conoscenza, come né ebreo né gesuita e un po' di entrambe le cose. È colui che non solo ha oltrepassato la propria natura, ma che è andato anche oltre la propria cultura; infatti, come la *Fenomenologia* mostra nel percorso di manifestazione dello spirito, la coscienza che è in grado di comprendere la propria cultura e il suo potere è anche in grado di andare oltre questa, ed è la stessa cultura che va oltre se stessa, si estranea da sé e dalle forme linguistiche, teoriche e materiali in cui si particolarizza¹⁵.

¹⁴ Nel paragrafo *Operationes spirituales*, parlando del percorso educativo di Naphta, si legge: «come lui stesso affermava, l'ebraismo, in forza della sua tendenza all'oggettività terrena, del suo socialismo, della sua spiritualità politica era più vicino al cattolicesimo, gli era incommensurabilmente più affine che non il protestantesimo con la sua smania contemplativa [...]», *ivi*, 654.

¹⁵ Sia Naphta che Settembrini rappresentano due individui che hanno intrapreso un percorso di formazione e acculturamento che li ha sradicati da un'esistenza immediatamente ingenua e naturale e da quell'universalità che è solo pensata o astratta; essi, infatti, hanno raggiunto quella che Hegel aveva definito un'universalità *divenuta* e per questo effettiva. Sono stati già sottoposti alla prima estraniamento dall'essere naturale particolare, che rende tutti uguali di un'uguaglianza della particolarità o del carattere (*PhdG*, 327); si tratta di capire come

Vale la pena soffermarsi sul ruolo che sin da subito riveste questo personaggio e su quali sono le dinamiche che gli permettono di essere la verità dei momenti precedentemente vissuti da Hans Castorp al Berghof. Come viene sottolineato da Crescenzi¹⁶, Naphta compare solo in un preciso momento del romanzo, e in particolare dopo che Hans ha compreso il senso della propria malattia, come amore non espresso, e dopo che è ritornato dentro di sé nel percorso di conoscenza di Clavdia e, quindi, del legame inscindibile tra la vita e la morte. Anche il gesuita, quindi, trova davanti a sé un uomo che ha già intrapreso alcune tappe del sapere, che ha provato la faticosa discesa negli anfratti del mondo sotterraneo – anche materialmente con la discesa nel laboratorio di Krokowski – e che ha parzialmente vissuto la messa in crisi di posizioni e preconcetti con cui aveva varcato le soglie del sanatorio. Non è solo Hans ad interfacciarsi con una coscienza che ha già estraniato se stessa da una condizione ingenua, ma è anche Naphta che sperimenta, fa esperienza, della coscienza *in trasformazione* di Castorp.

Quando fa la conoscenza di Leo, Hans è già passato dalla disperazione innescata dalla presenza costante di Settembrini; egli si è ormai lasciato attraversare dal dubbio radicale, e soprattutto si è finalmente ammalato nella graduale scoperta della sua vera natura e man mano che ha ripreso contatto con la propria essenza originaria¹⁷.

Naphta è allora veramente il superamento dell'antitesi portata dall'umanista italiano, e contiene entro sé, per forza di cose, questa antitesi.

Attraverso le sue parole egli vuole smascherare l'unilateralità del mero *porre in dubbio* tipico dell'intelletto e della figura di Settembrini e vuole insinuarsi oltre il dubbio stesso per vedere cosa si nasconde al di là.

Ma come in tutte le figure in cui sosta e si trattiene la coscienza hegeliana, anche nel percorso di Castorp ritroviamo il medesimo inghippo del ritornare indietro pur nell'avanzare. Parallelamente ad una maggiore profondità d'esperienza e di sapere si verifica una resistenza da parte della coscienza verso le situazioni che le capitano; così le contraddizioni in Naphta e da esso sostenute, talvolta anche solo accennate, e che rappresentano per Hans la possibilità di andare avanti nella consapevolezza, vengono allo stesso tempo frenate dalle rigide posizioni sostenute dal gesuita. Le certezze che egli difende, il suo presentarsi come impeccabile sostenitore della fede mostrano le ricadute nella rigidità e nell'atteggiamento parziale, insidie che nella *Fenomenologia* ritornano in ogni figura della coscienza. Naturalmente il loro ripresentarsi è, di volta in volta, pregno di una consapevolezza nuova e maggiore, e questo consente alla coscienza di essere preparata all'errore fatto in precedenza e di affrontare l'esperienza che le si presenta in una condizione spirituale più matura.

Appena entra in scena, accompagnato da Settembrini, Naphta attira su di sé le simpatie e la curiosità di Hans, ormai disposto a mettere in dubbio dialetticamente il proprio sapere e avvezzo a non abituarsi alle esperienze già acquisite.

Lo stesso Hans, infatti, mostra di protendere immediatamente verso l'idea naphtiana di un predominio della contemplazione sull'azione, a dispetto della posizione occidentale di Ludovico, secondo cui il progresso, il lavoro e l'attività sono caratteristiche di gran lunga preferibili all'inazione orientale e monacale.

avverrà il superamento del sistema di pensiero o della visione universale del mondo che ciascuno di loro rappresenta. Anche Settembrini non è divenuto pienamente ciò che avrebbe dovuto essere, perché non ha compiuto il percorso che lo avrebbe condotto ad aderire alla massoneria; ma, sebbene compaia nel romanzo molto prima di Naphta, è solo con l'arrivo di quest'ultimo che Hans riflette sull'ambiguità di un'esistenza che non è univocamente uguale a se stessa.

¹⁶ Crescenzi (2011).

¹⁷ Si ricordi che il capitolo quinto si conclude con le parole profetiche di Behrens che, nel fare la diagnosi di Hans, sostiene che l'aria della montagna è sì buona contro la malattia, ma è anche buona *per* la malattia, perché «la favorisce, rivoluziona il corpo, fa esplodere il malanno latente», *M.M.*, 265. E quindi nel mostrare la verità dell'organico, cioè il suo essere sostanzialmente ricettacolo di morte, proprio perché vive, rimanda altresì al significato dell'elemento spirituale, che è in grado di contenere la malattia e la sofferenza e di superarle.

Castorp, quindi, come la coscienza hegeliana nel movimento del proprio sapere, col sopraggiungere di un nuovo oggetto nell'orizzonte dell'esperienza possibile, abbraccia quello stesso oggetto e la nuova figura che con esso si determina. L'alternativa che Naphta introduce, di primo acchito molto più vicina al vissuto e alla sensibilità di Hans, modifica le dinamiche di sapere che quello ha inizialmente condiviso con Settembrini e riplasma la relazione stessa tra i due. Agli occhi del giovane ingegnere il gesuita appare come colui che non ha paura, mentre dell'italiano si chiede se, paradossalmente, avrebbe il coraggio «de se perdre ou même de se laisser déperir?»¹⁸. Ma nonostante questa preferenza intellettuale nei confronti di Naphta¹⁹, ben giustificata dal significato del *fare esperienza*, che porta la coscienza ad una consapevolezza più articolata e complessa, Castorp avverte da subito il primo disagio di comprensione, la difficoltà concettuale di accettare due prospettive antitetiche. Non sa chi dei due pedagoghi, se Settembrini, il borghese della Repubblica universale o Naphta, con la sua *cosmopolis* gerarchica, si gioverebbe maggiormente dell'aria internazionale del Berghof: «Come vedi – risponde al cugino Joachim quando restano in disparte – sono stato bene attento, ma la questione non mi si è chiarita, ho trovato al contrario che dai loro discorsi sia risultata una *gran confusione*»²⁰. Questo concetto, che assumerà dei toni sempre più complessi, sarà centrale nel paragrafo *Operationes spirituales*, e costituirà uno dei nodi di svolta dell'intero romanzo.

Con lo svolgersi del capitolo sesto avviene in Castorp un abbandono graduale della sua disposizione intellettuale che lo spinge a fare chiarezza col solo strumento dell'intelletto.

La ricerca di un discorso che sia lineare e intellegibile senza un eccessivo sforzo dialettico e sillogistico decade pian piano nell'arco di questi passaggi ed è propriamente l'esperienza della *gran confusione* che lo lascerà privo di ogni saldezza.

Se ormai è riuscito ad abituarsi agli elementi di disturbo incontrati finora, come Settembrini o madame Chauchat, l'arrivo di Naphta determina un ulteriore e necessario smarrimento, tanto che egli stesso ammette di non essersi «trovato del tutto a suo agio»²¹. È proprio questa perdita di sé e della propria certezza, in seguito al decomporsi delle certezze sostenute dai due dialoganti, che Hans deve interiorizzare. È questo, come vedremo, il senso ultimo dello scontro di idee che avviene nell'universo della cultura. Quel linguaggio che ciascuno vuole preservare, nella semplicità della propria espressione particolare, deve superarsi per divenire linguaggio dello spirito. Solo così è possibile riconoscersi e *per noi* assistere al movimento del riconoscimento delle coscienze.

Il linguaggio nel coltivarsi deve estraniarsi da sé, mostrare il proprio *limite* e, conseguentemente, il proprio essere potenza *illimitata* che lega insieme, nello scontro e nel confronto, i destini delle autocoscienze. Questo processo prevede l'attraversamento della confusione più radicale e della contraddizione massima che lacera la stabilità autoreferenziale del soggetto.

La conclusione cui Hans giunge alla fine del primo incontro col gesuita è racchiusa nella risposta che rivolge a Joachim: «È vero, tu dici che non siamo qui per diventare più intelligenti ma più sani. Eppure, le due cose han da essere compatibili, dannazione, e se tu non ci credi, vuol dire che preferisci spaccare il mondo in due, il che, vorrei farti osservare, è sempre un grande errore»²². Inizia così a comprendere quanto sia imprescindibile alla natura la contraddizione, evitando di spaccare il mondo in due, e quanto fondamentale sia per il sapere

¹⁸ *M.M.*, 569.

¹⁹ Condivido la lettura di Crescenzi che accosta i due personaggi per il vissuto molto simile e per una vicinanza, in età infantile, alla morte. Tuttavia, la mia indagine si sofferma su una vicinanza di tipo dialettico ed esperienziale. Crescenzi (2011).

²⁰ *M.M.*, 569. Mio il corsivo di *confusione*, non evidenziato nel testo manniano (*Konfusion*) o nella traduzione italiana. Più avanti fornirò un'interpretazione ai termini utilizzati da Mann in proposito.

²¹ *Ivi*, 599. Ancora una volta la coscienza che fa esperienza vive momenti in cui avverte di essere in una situazione di disagio verso le cose che sta sperando e in una sorta di difetto di sapere.

²² *Ivi*, 569.

addentrarsi fino all'essenza di ciò che immediatamente è; in questo modo le posizioni che l'intelletto separa possono venir armonizzate e ricomprese nella prospettiva della ragione.

Così egli avanza nella sua esperienza e la conoscenza di Naphta risulta pian piano essere il momento della presa di coscienza del negativo e del movimento dialettico.

La discussione tra i due pedagoghi, con Hans e suo cugino che li accompagnano nei lunghi scontri di idee, continua nel paragrafo successivo, il terzo all'interno del capitolo, e precisamente nell'alloggio di Naphta. Il titolo, *Del regno di Dio e della redenzione malvagia*, riassume il senso della prima vera impressione che Leo fa agli occhi di Castorp, e che viene avallata dalle parole di Ludovico alla fine del paragrafo. Nelle battute conclusive, infatti, Hans scopre di essersi trovato al cospetto di un gesuita «in piena regola» - dettaglio che ignorava fino a quel momento – di cui, però, non riesce a spiegare il comportamento e lo stile di vita.

Si tratta di un personaggio che sfugge alla definizione univoca che gli si addirebbe, e che oscilla tra una rigidità di posizioni sostenute e un'apertura verso orizzonti nuovi di esistenza possibile.

La descrizione della casa di Naphta sin da subito conferma la contraddizione che caratterizza la sua persona; si tratta di un ambiente arredato in contrasto, dove coesistono uno studio sfarzoso, pieno di drappaggi e seta di vario colore, e un'architettura esterna molto sobria, quasi misera. Ad Hans non è chiaro questo accostamento, così come non comprende perché un uomo tanto restio all'interesse economico e in tal misura ostile al denaro possa abitare così sofisticatamente. Nelle battute conclusive scopre che si tratta di un gesuita che, per salvare le apparenze e una coscienza anticapitalistica e pretesca, ha deciso di abitare in stanze poco appariscenti e modeste, ma che d'altro canto adorna con gusto sopraffino e con seta lussuosa.

Un elemento che più di tutti colpisce i visitatori all'entrata dello studio è un'opera d'arte raffigurante la *Pietà*, appesa in un angolo della stanza quasi come sintesi ultima ed emblematica di quell'atmosfera di opposizione che caratterizza tutto l'ambiente. Si tratta, infatti, di una *Pietà* alquanto singolare, un quadro «che destava profondo terrore», un'opera, come la definisce Castorp, allo stesso tempo così brutta e così bella. Ma le opere dello spirito, risponde Naphta, sono esattamente belle per la loro bruttezza e brutte per la loro bellezza, nel senso che spaventano per la loro ricchezza di profondità e pathos; quindi, atterriscono e mostrano l'aspetto macabro ma effettivo della spiritualità, e contemporaneamente esprimono la bellezza della degenerazione e della sofferenza che solo lo spirito è condannato a sopportare.

Quello che il gesuita cerca di spiegare ad Hans è che la sola bellezza del corpo e delle faccende legate ad esso è misera, stupida e necessariamente astratta, mentre la bellezza spirituale è ricca e contraddittoria, perché contiene entro sé il suo altro.

Ci troviamo di fronte ad un'ulteriore conferma del complesso operare dello spirito e all'interno di tutto il capitolo sesto, a differenza di quanto avveniva nel quinto, questa complessità viene enunciata dal linguaggio, sia attraverso le parole e la vita di Naphta, sia, in maniera decisiva e compiuta, come risultato dell'estraniamento assoluta che avviene successivamente alla fine della diatriba tra Settembrini e lo stesso gesuita.

Già a questo punto, tuttavia, emergono i due aspetti essenziali che caratterizzano l'essere della coscienza della *Fenomenologia*, ma che solo Leo Naphta ha reso manifesti per Castorp. Da un lato è la coscienza come quel *mondo invertito* che è «la differenza intesa come differenza interna, o come differenza in se stessa; ossia è come *infinità*»²³, una coscienza, cioè, che ha senso perché si rapporta a se stessa, ed è, quindi, questo *rapportarsi* infinito a sé. Così essa è in unità con se stessa, ma con una differenza che le è interna, e che è la differenza di questo movimento. E il gesuita mostra esattamente questo «omonimo che si respinge da se stesso», «l'opposizione entro se stessa», per usare due espressioni hegeliane.

²³ *PhdG*, 116.

Dall'altro lato, però, egli continua a mostrarsi come coscienza certa di qualcosa, quindi ancorata e ferma ad un atteggiamento intellettuale che divide il mondo, lo analizza, ne separa i concetti cercando invano di sbrogliarne le interne contraddizioni.

E la fine di questo terzo paragrafo mostra chiaramente, nelle parole plastiche di Settembrini, come il suo nemico sia sottomesso alla potenza dell'intelletto sovrano, *unico sovrano* per l'uomo. Naphta, secondo Ludovico, non fa che separare nettamente la vita dalla morte, dando a quest'ultima una sacralità e un'essenzialità avulse da quella, come se, intendendo il mondo in senso dualistico, si trovasse sotto l'egida della morte. Egli diviene così l'emissario della *redenzione malvagia*, della lussuria e della dissoluzione dirette contro la civiltà e il progresso. Si comprende a questo punto il significato apparentemente ambiguo del titolo del paragrafo e soprattutto si svela un'altra verità: la doppia natura dell'intelletto che viene difesa da entrambe le parti, solo che in una direzione essa si esplica nella supremazia della razionalità, dell'illuminismo e del progresso (Settembrini), mentre nell'altra si manifesta nel predominio della fede e della morale (Naphta).

Alla fine di questo terzo paragrafo e tirandone le somme, osserviamo come le coscienze protagoniste si trovino a tre punti diversi del loro percorso di consapevolezza e sapere.

Per Settembrini Naphta è il proprio oppositore nello scontro di idee e ricade nell'atteggiamento intellettuale che mantiene la realtà divisa in due poli, schierandosi dalla parte della fede. Per l'umanista italiano, quindi, c'è un *totalmente altro da sé* che è il polo negativo, colui che va confutato perché depositario dell'errore e dell'insidia.

Per Hans, invece, la questione inizia ad essere più complicata e in lui si mescolano pensieri confusi, non ancora chiariti, cioè non rischiarati dal sapere spirituale. Avverte il disagio di questa nuova presenza e di qualcosa che non risulta lineare come si sarebbe aspettato: sente che Naphta è spiritualmente più evoluto, anche se non ne ha ben compreso il motivo. *Per noi o in sé*, invece, Naphta ha già introdotto nelle dinamiche tra i due personaggi un elemento di consapevolezza e risoluzione, che diverrà *chiaro per sé*, o per Hans, nel sesto paragrafo.

Noi siamo in grado di vedere, nelle parole di Settembrini, la prima implicita ammissione del suo essere esattamente *come* il suo avversario: molto rigido sulle proprie opinioni e allo stesso tempo in grado di crollare su se stesso; presuntuoso come un gesuita di poche vedute, e convinto di essere al sicuro dalle insidie che quello potrebbe arrecare al suo sapere e alla sua formazione. Avverte Hans e Joachim di tenersi lontani dalle grinfie di Naphta, di esserne preoccupati perché potrebbero facilmente venir indottrinati.

Egli invece si ritiene al sicuro, e cerca di convincere i due cugini che le proprie «convinzioni intellettuali [...] sono ben salde»²⁴ e quindi incorruttibili. Ma come la coscienza hegeliana fa della *certezza*, a più riprese nel corso dell'esperienza, la reazione uguale e contraria al negativo procedere della propria maturazione, quindi, una forza che la respinge e la frena dal radicale mutamento di sé, anche Settembrini, e Naphta spesso come lui, si ancora e crede, ingenuamente, di non poter ricadere nel vortice dell'annientamento di ciò che è singolo, e quindi astratto. Ma è proprio questa sua certezza cieca a farlo vacillare e a decretare il frantumarsi del suo mondo; immediatamente nel paragrafo successivo egli sperimenta il potere della contraddizione che, dall'interno di se stesso, fa emergere l'intima e più vera sua natura, contraddittoria appunto, e che lo fa riconoscere agli occhi dell'*altro*.

Questo paragrafo, intanto, si conclude con il saluto di Joachim ed Hans ai due grandi pilastri della cultura che, in questo momento della storia, si trovano esattamente agli antipodi e, quindi, come iniziale verità l'uno dell'altro.

²⁴ *M.M.*, 600.

4. *Operationes spirituales*: la confusione e l'inversione nel linguaggio

Appena incomincia il paragrafo *Operationes spirituales* veniamo proiettati a tutti gli effetti nell'intricato mondo della cultura, tanto che le pagine di questa sezione sembrano la trasposizione concreta di quelle che, nella *Fenomenologia*, sono dedicate allo spirito estraniato da sé. Più precisamente l'analisi del passo manniano porta a pensare che il movimento di contestazione che qui fa da protagonista sintetizzi brillantemente le categorie concettuali che nel testo hegeliano emergono dalla verità che la cultura rappresenta per la realtà effettiva; verità che mostra i suoi effetti anche nel rapporto che la coscienza pura ha con se stessa, nel suo scindersi tra fede e intelligenza e nel duro scontro che ne deriva.

Per prima cosa è singolare che Mann abbia optato per un titolo in latino, anziché in tedesco come per tutti gli altri paragrafi²⁵. Una spiegazione che potrebbe giustificare questa scelta è l'attenzione al linguaggio che in tutto il paragrafo risulta determinante.

Sia Naphta che Settembrini hanno estrema familiarità con questa lingua, l'uno perché è stato insegnante di latino al *Fridericiarum*, l'altro perché da letterato e umanista italiano conserva radicata entro sé la struttura e le specificità di questo idioma²⁶.

Pur essendo, dunque, due uomini dalla ferrea cultura e dalla profondità di pensiero indubbia, i due personaggi avrebbero avuto due formazioni estremamente divergenti – con le quali, di fatto, si presentano immediatamente l'uno contro l'altro – se non fosse per la lingua latina e per l'humus linguistico che non soltanto condividono, ma che risulta essere il punto decisivo dell'incontro delle loro coscienze. Sembra come se Mann volesse avvertirci da subito, attraverso quel titolo, che le operazioni spirituali, cioè compiute dallo spirito per mostrare la propria potenza di mediazione e riconoscimento, debbano esprimersi attraverso una lingua che sia comprensibile a entrambe le parti, perché universale nella forma, prima ancora che nel contenuto. Ciò non significa che i due pedagoghi esternino le loro posizioni in latino, ma che in potenza contengono ciascuno la verità propria e dell'altro e che il linguaggio *in quanto* linguaggio, comune, universale e al di sopra delle singolarità, smaschera la pretesa di restare ancorati.

È all'interno di questa *figura* – per usare un lessico hegeliano – che l'esperienza linguistica segna un punto di svolta nelle vicende dei personaggi, e soprattutto nella consapevolezza di Hans, alla base del processo di riconoscimento successivo.

Ancora una volta la lunga diatriba avviene «durante una passeggiata nella neve verso Davos-Platz»²⁷, in cui partecipano «tutti»: i due cugini, Naphta e Settembrini, Ferge e Wehsal. Il tema centrale su cui si dibatte è sempre lo stesso che sotto varie sfumature attraversa l'intero romanzo: cosa siano la vita e la morte e quali ragioni si possano addurre a sostegno della salute da un lato e della malattia dall'altro. Apparentemente i due concetti paiono dicotomici e secondo le due prospettive essi si escludono a tal punto che parteggiare per l'uno necessariamente comporta il rifiuto dell'altro. Settembrini è colui che difende la vita, vissuta con dignità e in salute e si fa portavoce di quella visione pedagogica di chi vuole guarire i malati

²⁵ Solo il paragrafo *Vingt et un* non è in tedesco, ma in francese. Per l'interpretazione della scelta del titolo *Vingt et un* rimando all'accurata spiegazione di Crescenzi (2011) e alla sua nota di commento al paragrafo in *M.M.*

²⁶ Molte sono le espressioni latine pronunciate da Settembrini in tutto il romanzo. Egli si definisce un *homo humanus* (*M.M.*, 86.) e ancora «mentre si incamminavano verso casa comincio a recitare versi latini con pronuncia italiana [...]» (*Ivi*, 89).

²⁷ La maggior parte delle discussioni e degli incontri più significativi che capitano ai personaggi del Berghof accadono in occasione o in seguito a passeggiate fuori dalle mura del sanatorio. È interessante, a mio avviso, notare come ad un movimento fisico/corporeo corrisponda uno spostamento di consapevolezza e di acquisizione d'esperienza, un movimento, quindi, che coinvolge tutto l'essere dei personaggi.

secondo un criterio letterario (questo è lo scopo dell'Enciclopedia che ha iniziato a redigere²⁸); allo stesso tempo, però, sin dalle prime battute sostiene, contro la compassione e la riverenza di Hans, che essa sia «uno squallido punto di vista», giacché rappresenta il presuntuoso tentativo di attribuire al malato il proprio modo di sentire *da sano*. La malattia, invece, è «una condizione a sé stante» da non prendere troppo sul serio, ma da considerare *dall'interno*, evitando di fare della sofferenza il proprio oggetto del sentire e del giudicare. Ma così dicendo l'umanista entra nella prima contraddizione con se stesso, perché a parole smentisce la sua operazione letteraria, decisamente estrinseca e pretenziosa; quando gli era stato proposto un contributo al grande progetto di eliminazione della malattia egli era sano, mentre adesso che è malato si scaglia contro il caritatevole atteggiamento di Hans. Ludovico inizia così ad uscire fuori di sé verso i propri avversari, e le sue tesi assumono un aspetto poco chiaro.

Anche Naphta se ne accorge quando comprende che in Settembrini si «manifestava un notevole e quasi lodevole straniamento da se stesso»²⁹ vivendo egli da malato ma non riconoscendo a questa condizione alcuna dignità.

Lo stesso si ripete quando il discorso ricade sul corpo e sullo spirito, allo stesso tempo condannabili e lodabili da Naphta e Settembrini per motivi diversi, ma talvolta molto simili da sembrare gli stessi; per entrambi il corpo è vergognoso in certe circostanze e principio supremo in altre, a seconda della tesi dell'avversario da dover confutare.

Così accade ai concetti di individuo e di dignità umana che si srotolano nelle loro parole fino a plasmarsi sui ragionamenti di entrambi, tanto che sia l'umanista che il gesuita potrebbero dirsi ugualmente individualisti e difensori di un ordinamento sociale universale.

E ancora, i concetti di nobile e meschino, così come comparivano all'interno del mondo della cultura della *Fenomenologia*, vengono introdotti da ambo le parti: «Adesso erano arrivati alla nobiltà, alla questione dell'aristocrazia!»³⁰, e poi Settembrini contro Naphta: «Oppure dichiarare che la malattia e la morte sono nobili, mentre la salute e la vita sono volgari...»³¹. Ciò che è nobile per uno è per la stessa ragione vile e volgare per l'altro finché anche queste parole non smettono di valere e si confondono le une nelle altre.

Sorvolando, tuttavia, i contenuti specifici asseriti dai vari interlocutori, è opportuno riflettere su un aspetto trasversale agli stessi e che rappresenta di fatto il fine ultimo del loro *interloquire*. È il *parlare* stesso in sé e per sé che emerge e si erge come scopo delle singole posizioni che, a più riprese e senza via d'uscita, si ricoprono d'oscurità e mancano di limpidezza. Anziché rischiararsi, in questa sezione il linguaggio si rabbuia e ripiega la sua forza contro l'umanista e il gesuita, senza mezzi termini.

Infatti, alla plasticità tanto riconosciuta a Settembrini per tutta la prima parte del romanzo, si sostituisce un discorso contorto – letteralmente da *cum torquere*, torcere con violenza – che si *ri-torce* esso stesso sulle sue ben ferrate convinzioni.

Sono queste, quindi, le operazioni spirituali, ossia le modalità d'intervento con cui lo spirito irrompe fuori dalla propria essenza universale e si fa parola; ed è il momento decisivo, nel cammino d'esperienza della coscienza, il passaggio da una sostanza spirituale intesa come il fare di tutti e di ciascuno, l'essenza etica uguale a se stessa, a una sostanza che *si enuncia* attraverso il linguaggio di una singolarità – o di una collettività – volendo esprimere un contenuto universale.

Quello che nella *Fenomenologia* era il mondo della cultura non rappresentava la semplice ricaduta di un concetto nel suo opposto, cioè l'emergere della contraddizione e dell'inversione

²⁸ Si tratta di un progetto enciclopedico che ha l'obiettivo di trattare le varie patologie in modo letterario per trovare una cura alle stesse attraverso la pedagogia.

²⁹ *Ivi*, 668.

³⁰ *Ivi*, 684.

³¹ *Ivi*, 686. Qui Mann usa *vornehm*, trasposto in entrambe le traduzioni con nobile, e *gemein* tradotto con volgare.

in sé; il concetto di contraddizione, infatti, è già emerso alla fine di *Forza e intelletto* e la coscienza ha già invertito la propria rotta e se stessa; in questo mondo, piuttosto, è la *consapevolezza* dell'inversione che la rende assoluta, cioè non vincolata ad un'ignoranza di sapere da parte delle coscienze coinvolte. È come se quel continuo parlare e scontrarsi, esausto della caparbieta di entrambe le parti, trovasse il modo di sapere da sé quanto inutile sia il tentativo di *non ritrovarsi* nell'altro, e di conseguenza nella propria essenza.

Così quando i due agguerriti duellanti sferrano i loro attacchi, entrano in un processo che li costringe a scambiarsi di posto e ad ammettere, mescolate con le proprie, le tesi dell'altro. Non a caso ciò accade quando si tratta di argomentare la vita umana, che è l'espressione concreta dell'infinito superamento di sé, impossibile da esprimere attraverso un linguaggio monosillabico che la appiattisca trovandone una definizione univoca; questo tentativo la fa, infatti, ricadere nel suo opposto, ossia nella morte. Ed ecco che la malattia diventa il concetto per eccellenza, il fulcro del loro dialogare. Che cos'è la malattia se non quel negativo negare la vita pur restando in essa, ossia quell'interno contrapporsi all'essere proprio della sua essenza (*Wesen*), che in realtà ne svela il concetto compiuto? La malattia è l'espressione della morte nella vita, un contenere la morte, pur non morendo, ma resistendole e compiendo un superamento dialettico.

Discorrere su ciò equivale, quindi, a discorrere sulla contraddizione, perché la malattia richiama il significato profondo di ciò che perdura nel negativo e lo supera. Tentare di comprendere la malattia, renderla cioè oggetto del proprio sapere, significa tentare di comprendere ed esprimere la contraddizione e quindi l'elemento spirituale, effettivo. Inevitabilmente le coscienze che si rapportano tra di loro e che pretendono di pronunciare l'ultima parola su questi concetti incontrano una chiara *Verwirrung*³²; esattamente una confusione chiara, ossia un chiaro imbattersi in essa.

Nelle straordinarie pagine della *Fenomenologia* dedicate alla cultura il compito delle coscienze è proprio quello di vanificare tutte le cose-oggetto e con esse il Sé: «è proprio il Sé ad essere vano»³³, dice Hegel.

Lo stesso movimento di smarrimento accade a Naphta e Settembrini ormai all'interno di un vortice di svelamento reciproco che ricade, tuttavia, ancora su Hans Castorp.

È lui, infatti, coscienza protagonista e contesa tra i due, a cogliere ed accogliere il risultato di questa *Verwirrung*, ed è per lui che avviene il riconoscimento di ciò che il loro parlare rappresenta.

³² Il termine è presente nelle versioni originali sia della *Fenomenologia* sia della *Montagna magica* e non solamente nelle sezioni dello *Spirito estraniato da sé* della prima e delle *Operationes spirituales* della seconda. Esso sta ad indicare la confusione che si crea a partire della diatriba linguistica tra le coscienze. Mann utilizza anche il più colloquiale *Konfusion*, ben dodici volte all'interno dell'opera, mentre per ovvie ragioni storico-contestuali questa parola non si trova nel testo hegeliano. In particolare, il termine *Verwirrung*, come suggeritomi dalla prof.ssa M.D. Blevé, contiene entro sé una potenza semantica significativa. Il prefisso *Ver-* sottolinea il senso di disfacimento facilmente associabile ad uno spaesamento che è espresso da *-irring*. Il verbo *irren*, infatti, significa errare e perdersi, quindi inevitabilmente essere *fuori di sé*. La prima ricorrenza nel testo manniano di *Verwirrung* è nel paragrafo *Freiheit* (Libertà) dove si legge che «Hans Castorp entrò turbato (in *Verwirrung*) nella sua stanza», letteralmente *in confusione*, cioè con un senso di spaesamento e perdita che proprio nel capitolo quinto, di cui il paragrafo fa parte, si accentuerà visibilmente. Ancora, e non a caso nel paragrafo *Veränderungen*, cioè *Mutamenti*, si dice che la peculiarità del clima della montagna favorisce la confusione «die Eigenart des Klimas hier oben, das Verwirrung begünstigte», perché ogni cosa li perde la propria immediata natura per trasformarsi ed elevarsi accogliendo in sé la contraddizione, ma dovendo perciò passare attraverso questo movimento *poco chiaro*. Un altro esempio che riportiamo in nota, dal paragrafo *Dello stato di Dio*, sono le parole di ammonimento che Settembrini rivolge ai cugini, quando intende tenerli alla larga proprio da Naphta perché – dice - la sua forma è logica, ma la sua essenza è confusione «Seine Form ist Logik, aber sein Wesen ist Verwirrung». Sarà infatti proprio Naphta che creerà le condizioni affinché il grande smarrimento e, quindi, il conseguente riconoscimento, possa avvenire.

³³ *PhdG*, 349.

In Hans si genera un mutamento decisivo proprio a partire da tale processo e dalla diatriba in cui viene coinvolto in queste pagine. È un punto di rottura radicale e una consapevolezza della portata del linguaggio che lo eleva fino al punto da sfiorare il sapere del narratore.

Non per nulla il capitolo sesto inizia parlando di mutamenti – *Veränderungen* – che sono gli stessi che, responsabili di trasformazioni e corruzioni nella natura, si riflettono nell'animo umano e nel sapere.

Per i due pedagoghi e per il loro punto di vista, invece, si tratta di una generale e diffusa confusione, nell'accezione più superficiale di *Konfusion* o di *Mischmasch*. Probabilmente la scelta lessicale deriva da un senso di disorientamento che essi avvertono nell'aria, come se i concetti che tentano di tener ben separati si stiano gradualmente *fondendo insieme*, per non si sa quale precisa azione malefica. Ma ancora non avviene in loro una trasformazione a partire da quella confusione. Ne sono vittima e la sentono senza riflettere su di essa, cosa che invece capita ad Hans alla fine del paragrafo, e infatti egli «a testa bassa, scavava nella neve col bastone e rifletteva su quella grande confusione (*Konfusion*)³⁴.

Questi passaggi risultano estremamente complessi e lo stesso lettore è costretto a seguire il gioco di decostruzione che le figure coinvolte subiscono: il lettore si perde, perché smarrisce il senso logico ed è costretto a lasciarsi andare. Decisivi nel testo risultano alcuni passi: «'Che disgustosa confusione (*Mischmasch*)...che guazzabuglio proprio stomachevole!' Esclamò Settembrini. Bene e male, santità e crimine, tutto in un unico calderone. Nessun criterio di giudizio! Nessuna volontà!»³⁵ e ancora, in modo estremamente esemplare, un passaggio chiave che riporto nella sua interezza e profondità di spirito, e che riassume magistralmente l'intima essenza del mondo estraniato da sé, dove ogni concetto è contrario a se stesso:

La forma, disse, e Naphta pomposamente ribatté 'Il logos!'. Ma l'altro, che nulla voleva sentir dire del logos, disse ancora: 'La ragione' mentre l'uomo del logos si mise a difendere 'la passione'. Tutto era confuso. (*Das war konfus*) 'L'oggetto!' esclamava uno, e l'altro: 'L'io!'. Alla fine, si sentì parlare addirittura di 'arte' da un lato e di 'critica' dall'altro e comunque, sempre, di 'natura' e di 'spirito', e di cosa fosse più nobile, insomma del 'problema dell'aristocrazia'. Ma non c'era né ordine né chiarezza, neppure una chiarezza dualistica e militante; tutto si scontrava e si confondeva, e non solo i due litiganti si contraddicevano l'un l'altro, ma cadevano pure in contraddizione con se stessi. Settembrini, che aveva spesso celebrato la 'critica' con parole eloquenti, si mise ora a difendere quello che doveva essere il suo opposto, l'arte, come il principio nobile; e Naphta che era intervenuto più volte in difesa dell' 'istinto naturale' contro Settembrini [...] si schierò ora dalla parte dello spirito e della 'malattia', il solo luogo dove si potessero incontrare nobiltà e umanità [...] Non meno confusa (*verworren*) era la questione dell' 'oggetto' e dell' "Io", e anzi qui la confusione (*Konfusion*), che era poi sempre la stessa, risultò addirittura irrimediabile e tale che, letteralmente, nessuno più riuscì a capire chi fosse il paladino della fede e chi l'esponente del libero pensiero³⁶.

Quello che si legge in queste pochissime righe recupera e riassume il senso che Naphta e Settembrini tenevano chiuso in se stessi, come quell'in-sé o quel destino che necessariamente avrebbero dovuto far emergere fuori di sé. Vediamo senza possibilità di equivoco alcuno che alla difesa della *forma* (*die Gestalt*) da parte di uno, l'altro rispose col *logos*, come se fosse un valido concetto di contrapposizione; e, incalzando la contesa e l'inversione, il primo – difensore della forma – oppone la *ragione* al *logos*, quindi ad un concetto il suo significato *proprio* e la

³⁴ *M.M.*, 690. Il riflettere sulla *Konfusion* porta alla *Verwirrung*, ossia allo smarrimento, alla perdita.

³⁵ *Ivi*, 682-683.

³⁶ *Ivi*, 686-687.

sua autentica natura. Come può la ragione, *die Vernunft*, essere *l'altro* del *logos*, e come può, ancora, il sostenitore del *logos* porre in antitesi alla *ragione* la *passione* (*die Passion*)?

Il risultato ottenuto, infatti, non è «neppure una chiarezza dualistica», ossia un'ordinata contesa tra duellanti, ma la contraddizione stessa di ciascuno con sé medesimo.

Ancora una volta Mann nomina la nobiltà, l'aristocrazia, e implicitamente ciò che è all'opposto, quindi la meschinità e la miseria, categorie cardine dello scontro culturale nello spirito estraniato da sé della *Fenomenologia*.

Nel testo hegeliano ciò che immediatamente si dà alla coscienza sono i pensieri di buono e cattivo e poi di coscienza nobile e meschina: la prima relazione di un concetto con se stesso è l'*uguaglianza*, che lo rende *buono*, cioè aderente a sé. Da un lato è *buono* Settembrini nella misura in cui si identifica coi propri ideali, col principio della vita, della salute e del corpo vigoroso, e delle *humanae litterae*; dall'altro è *buono* Naphta perché coerente con i valori della fede, dello spirito e della morte.

La seconda relazione è quella della diseguaglianza, che lo rende cattivo, non aderente a sé. Ogni momento è *per altro*, e il suo proprio concetto ricade nella tesi sostenuta dal reciproco avversario, che rende vera la sua tesi iniziale.

Nella relazione di contrasto con l'altro, l'in-sé, il buono, assume su di sé il peso della diseguaglianza e si contraddice macchiandosi di ciò che riteneva cattivo.

Se inizialmente Castorp faceva ricadere il buono su Naphta, con la cui sensibilità cristiana e vicinanza alla morte egli simpatizzava, e il cattivo su Settembrini, colui che instilla il dubbio della critica e che agita la tranquillità del Berghof, successivamente non sa con chi parteggiare.

Il linguaggio ha rimesso in discussione la sua stessa posizione nei loro confronti; infatti, per potersi esprimere a parole i dialoganti sono costretti dal discorso a spiegare cosa intendono sostenere. Ed ecco che il loro *avere in mente* si trasforma, attraverso la chiarificazione che l'espressione linguistica è in grado di raggiungere.

La grandezza di questo passaggio nell'opera di Mann, speculare all'importanza che assume il regno della cultura in Hegel, consiste nella dimensione della comunicazione tra autocoscienze, una dimensione spirituale di un *tutti* in relazione ad un *ciascuno* (universalità nella singolarità) che finalmente sa esprimersi³⁷.

Pur essendo solo due individui che discutono nel Berghof e non due realtà spirituali in contesa, Naphta e Settembrini incarnano due visioni del mondo macrocosmiche.

Essi, dunque, si fanno portavoce non solo del reciproco scambio che avviene tra i concetti di buono e cattivo, nobile e meschino, in sé uguale a se stesso e per sé diseguale – nello hegeliano regno della cultura – ma anche dello scontro feroce tra fede e pura intelligenza, che altro non era se non una lotta interna all'intellezione stessa, incapace di riconoscere nell'oggetto altro il contenuto della sua propria forma concettuale³⁸.

L'auspicata riconciliazione tra i due momenti deve considerarsi come un conciliarsi del sapere con se stesso, e come un ripristino dell'unità, non più astrattamente intesa, ma *divenuta*

³⁷ «Il signor Settembrini aveva paura dello “spirito assoluto”», si legge verso la fine del paragrafo (*Vor dem “absoluten Geist” hatte Herr Settembrini Angst*); eppure, sarà proprio lo spirito nell'assolutezza della sua forza ad emergere dal vortice dei loro discorsi. *Ivi*, 689.

³⁸ Nel mondo della cultura (*Fenomenologia*) le realtà effettive di Stato e ricchezza entrano nel movimento che ne mostrerà l'intima contraddizione, divenendo rispettivamente il polo dell'in-sé buono e del per-sé cattivo; nello scontro successivo la coscienza della fede si contrappone al puro Io dell'intelligenza, e questo mostrerà la loro dipendenza e la loro vicinanza nel concetto. Il particolare della relazione tra fede e intellezione, che penalizza entrambe le prospettive, è che tutte e due pretendono di riconoscere l'errore e la fallacia dell'altra e, nel fare ciò, mostrano il loro proprio errore di constatazione. Tale presunzione compare anche in queste pagine dello *Zauberberg*, poiché i due interlocutori pensano di poter esprimere la posizione dell'altro e la presunta sua insostenibilità. Nella sezione sull'Illuminismo emergerà che la verità di quest'ultimo è l'*utile* (*nützlich*), termine che compare nelle pagine prese in esame dello *Zauberberg* e, in particolare, associato alla figura di Settembrini: la morale del signor Settembrini era legata alla vita e, quindi, secondo Naphta «non era altro che utile [...] una squallida concezione borghese della vita».

e perciò complessa: questo comporta il ritorno di un concetto verso se stesso, dall'inversione che, così facendo, inverte se stessa, e ristabilizza l'essenza profonda di ogni definizione, realtà, pensiero; «[...] ciascun momento, estraniandosi, dà sussistenza all'altro, così come la ottiene da esso»³⁹, e però recuperando dall'interno di quell'altro l'interno suo proprio.

Questo è il senso delle *Operationes spirituales* e della lunga diatriba qui dispiegatasi.

La conclusione del paragrafo, nello *Zauberberg*, coincide con una maturità acquisita da Hans, come precisato sopra. È lui la coscienza che trattiene la potenza dello spirito che si compie ed è lui, qui, che riconosce la portata trasmutante della confusione appena attraversata. «E allora, chi era veramente l'esponente del libero pensiero e chi il paladino della fede, e che cosa determinava la vera condizione, il vero stato dell'uomo?»⁴⁰: il gesuita e l'umanista non sanno più quale sia la risposta e dove risieda la verità, e Castorp crede di capire che se la confusione non avesse oppresso i loro stessi animi, cioè se essi fossero stati in grado di comprendere il senso di quel turbinio, si sarebbero sbrogliati da quel «confuso tumulto di guerra».⁴¹

5. L'esperienza della neve e la riconciliazione nel pensiero

Il salto al successivo paragrafo *Neve* è un salto nell'ovattato mondo dell'interiorità, dove i protagonisti della gran confusione si separano e la coscienza di Hans rimane chiusa all'interno del proprio sapere, lontana dalle antitesi che ormai sono dileguate⁴².

Nonostante il contesto descritto paia a buon diritto fiabesco ed onirico, come se la coscienza vigile del protagonista venisse inghiottita in una dimensione di sonno e magia, è lo stesso Mann a precisare che se lo «scenario vicino» sembrava un regno di gnomi e di fiaba, «lo sfondo più remoto, quello che si osservava da lontano, suggeriva sensazioni *sublimi* e *sacre*»⁴³. Questo rapporto di intimità, molto più profondo e libero da condizionamenti esterni, viene favorito dal turbinoso, ma silenzioso cadere della neve, che suscita un senso di sacro rispetto reverenziale verso un paesaggio che tende a dissolversi. Infatti, la forza delle bianche e gelide raffiche di neve nasconde pian piano ogni cosa, facendo sprofondare le forme degli oggetti e camuffando i contorni del mondo visibile⁴⁴. Pagina dopo pagina si percepisce chiaramente l'entrata in una dimensione senza confini, che facilita il ritiro di Hans dal regno degli uomini al regno del pensiero.

Ogni distinzione sprofonda, come nel percorso fenomenologico si dissipa agli occhi del sapere, ormai certo di sé, qualsiasi opposizione tra se stesso e gli oggetti; siamo al punto in cui l'essere in generale è saputo dalla coscienza, immediatamente e di un'immediatezza «resa limpida dalla negatività assoluta», che è l'essenza di un sapere puro, ormai stanco di creare separazioni, divisioni e contrasti⁴⁵.

Ad Hans la natura appare impervia, difficile da penetrare e un posto in cui egli non percepisce alcuna sicurezza; prova una pavida eccitazione di fronte a quel bianco silenzio primordiale, ma anche una commozione religiosa.

³⁹ *PhdG*, 328.

⁴⁰ *M.M.*, 689.

⁴¹ *Ivi*, 689-690.

⁴² «aller Gegensatz beider Seiten verschwunden», *ogni antitesi fra i due lati è dileguata*, scrive Hegel nell'incipit della sezione sulla moralità, *PhdG*, 397.

⁴³ *MM.*, 695. Il corsivo dei due termini è mio, perché credo che valga la pena soffermarsi su questi concetti e su cosa la neve rappresenti all'interno di questo paragrafo.

⁴⁴ «Es schneite still. Alles verschwamm mehr und mehr», *tutto era silenzio e nevicava. Ogni cosa andava mano dileguando*, *Ibidem*.

⁴⁵ Dopo lo spirito estraniato da sé, nella *Fenomenologia*, si passa allo spirito certo di sé e, ne *La Montagna magica*, dopo il paragrafo *Operationes spirituales* a questo, intitolato *Neve*, in cui emergono categorie proprie della moralità e, quindi, dello spirito che diviene consapevole della propria certezza divenuta.

Probabilmente il contrasto tra la sua interiorità e l'esteriorità a lui presente viene acuito dalla situazione di ritiro dalle cose⁴⁶. Egli, come la coscienza rientrata entro la certezza del proprio pensare, si allontana dalla realtà fenomenica, definita nel testo, in più d'una occasione, *indifferente* («l'indifferente nemico», o «la minacciosa indifferenza»), perché non può in alcun modo interagire con la condizione interiore di Hans o farsi garante di alcuna felicità.

La caduta impetuosa della neve crea le condizioni per un posto alieno in cui si consuma il «contrasto fra ragione e sensibilità»⁴⁷.

Hans sceglie di imbattersi e confrontarsi con l'esperienza della neve: compra di proposito gli scii, spinto da Settembrini che lo induce a superarsi e a mettersi alla prova.

L'assenza di suono o rumore, il «nebbioso nulla»⁴⁸, la «profondità prossima al terrore»⁴⁹ sono per lui il presupposto del coraggio, scrive Mann, la spinta estrema che la coscienza sente dentro sé quando percepisce l'abbandono assoluto del mondo e dal mondo.

«Praeterit figura hujus mundi»⁵⁰, pensa Hans tra sé, e ad avallare questa citazione che insiste, ancora una volta, sul dileguare di ciò che è visibile e percepibile coi sensi, è la consapevolezza che si sta abbandonando la concretezza della veglia e del fenomeno e si sta accedendo ad una dimensione altra, «più oltre, più in alto, verso il cielo»⁵¹.

Vediamo che più passa il tempo, un tempo lentissimo e ovattato dalla neve, più Hans avverte un'impossibilità di movimento. L'ostacolo fisico sembra essere la trasposizione di un ostacolo all'interno del pensiero, che lo induce ad un falso movimento, all'illusione di uno spostamento in avanti. Eppure, pensa Hans, bisogna andare avanti e muoversi.

Ed ecco che la coscienza vive un contrasto interno al proprio fare e al proprio volere: se e finché non agisce, questa sperimenta un allontanamento dalla propria vita. Lo stesso accade alla coscienza hegeliana, dilaniata e attraversata dal duplice sentimento di agire e non agire. Le dinamiche all'interno della sezione dedicata alla moralità, nella *Fenomenologia*, ripropongono il tormentoso succedersi di due possibilità contrapposte, non più come lotta tra potenze esterne, ma come inevitabile contraddizione interna allo spirito umano che, nel pensare, è costretto a sopportare il peso più invadente del proprio concetto. Così Castorp, a cui viene data l'occasione momentanea per uscire dal mondo, è costretto a riflettere sull'interna esperienza vissuta nel Berghof e a cosa abbia significato per lui l'assuefazione a non assuefarsi: «non era più possibile parlare di comportamento assennato [...] Provato e barcollante, tremava di ebbrezza ed esaltazione proprio come dopo un colloquio con Naphta e Settembrini, ma in modo incomparabilmente più intenso»⁵². La riproduzione all'interno del Sé, di quella disputa esterna avuta tra i due pedagoghi o nel mondo della cultura, è sentita più intensamente perché è un travaglio che si consuma nell'orizzonte di possibilità della coscienza libera che è *presso di sé*.

In queste pagine Hans ammette a se stesso di essere attraversato da due istinti che si oppongono resistenza reciproca: da un lato il desiderio dell'intelletto di tenere la situazione sotto controllo, analizzando i singoli episodi e cercandone una logica che li separi e li comprenda; dall'altro la volontà ormai irrefrenabile di lasciarsi andare, di abbandonarsi alla pienezza della vita, tutt'uno con l'esperienza della malattia e della morte.

⁴⁶ Castorp viene fuori dalla gran confusione causata dallo scontro tra Naphta e Settembrini, non certo una situazione tra le più comode. È fondamentale, quindi, che in questa zona impervia dal punto di vista naturale egli trovi la pace e la tranquillità adatta a chiarire i propri pensieri. Egli è solo con se stesso, nonostante l'ampio deserto invernale: «incurante del proprio reverenziale timore, sentiva che quello era lo scenario adatto per formulare il complesso dei suoi pensieri», *MM.*, 704.

⁴⁷ *PhdG*, 401.

⁴⁸ *M.M.*, 705.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Passa la figura di questo mondo, ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, 716.

Ed è anche, come si legge chiaramente, il *sentimento del dovere*, tipico della coscienza intrappolata nella morale, ad esortare Hans a non cedere all'ottundimento dei sensi che lo sta preparando ad un nuovo punto di svolta nel percorso d'esperienza⁵³. Come abbiamo visto, tutto il periodo trascorso al sanatorio rappresenta uno sforzo orientato ad abbattere la refrattarietà dell'intelletto dell'ingegnere, per lasciar emergere la dimensione onnicomprensiva della vita e della spiritualità.

L'esperienza di Hans giunge qui al punto in cui la relazione contraddittoria tra una coscienza e il mondo diventa la contraddizione all'interno del pensare stesso. La coscienza non riesce più a stare con se stessa, perché nel momento in cui pone come assoluta una massima, subito dissimula facendo valere per vero l'esatto contrario.

Ed è proprio per questa ragione che Hans avverte come uno scherzo giocato dalla mente il rimembrare Clavdia Chauchat e Hippië; egli riporta in vita il ricordo dell'amore⁵⁴ provato nei loro confronti e ciò gli procura immediatamente un nuovo immobilismo.

Non riesce a muoversi e quando tenta di spostarsi per girare intorno alla capanna, si accorge che è *tornato indietro* e che ha solo compiuto un giro ad arco, a vuoto, «a inseguire una follia che più inutile e insensata non avrebbe potuto essere»⁵⁵. Il camminare in tondo esprime figurativamente un roteare all'interno del proprio pensare, e l'accorgersi della chiusura e inaccessibilità della capanna, senza possibilità d'entrata, non è altro che la consapevolezza dell'impossibilità di venire a capo dei propri pensieri. Castorp quindi sa di essere in trappola e riconosce quel fenomeno con soddisfazione e terrore, ma la cosa più sorprendente è che egli constata la «massima puntualità» con cui quell'evento si è verificato. Non si può escludere allora che egli fosse già predisposto ad accogliere nel percorso d'esperienza questo preciso smarrimento. «“Perduto”, che razza di espressione è mai questa [...] e tuttavia, a suo modo, è la parola giusta, mi pare... Meno male, comunque, che riesco a resistere»⁵⁶.

Nella *Fenomenologia*, arrivati al punto in cui la coscienza morale versa in infinite dissimulazioni, fino a diventare essa stessa un animo coscienzioso *ipocrita*, che non ha nulla di morale se non una vana pretesa svuotata di effettività, essa «è *anche* consapevole di contraddirsi e di *dissimulare*» e di fatto «confessa di non prendere sul serio nessuno di quei momenti»⁵⁷. Nell'opera hegeliana assistiamo ad una lunghissima capitolazione, quella della certezza di sé dello spirito, per via del tormento interiore che strazia la coscienza dell'umanità. Non è più un contrasto della singola coscienza individuale, ma si tratta dello squarcio che lacera un mondo. E Hans, giunto a questo momento, rappresenta, come la coscienza hegeliana, il disagio di un'epoca, ma soprattutto assume su di sé il peso di doversi *riconciliare con la contraddizione* che è interna alla vita, intesa ora come vita universale dello spirito.

Come si esplica questa prima riconciliazione, ancora solo pensata, di Hans con la comunità spirituale di cui si sente parte? Attraverso una visione, un sogno/visione che si dispiega davanti

⁵³ Mann definisce questo sentimento del dovere come «pura etica, cioè meschinità della concezione borghese della vita».

⁵⁴ Come Mann ha spiegato magistralmente, attraverso le parole di Hans, nel paragrafo *Notte di Valpurga*, l'amore per Hippië/Clavdia è stato la causa della malattia latente e poi scatenatasi nel protagonista.

⁵⁵ *Ivi*, 718.

⁵⁶ *Ivi*, 720.

⁵⁷ *PhdG*, 408. Per uscire dall'ipocrisia in cui si ritrova, e di cui diviene consapevole, la coscienza ha bisogno di rivedere le sue condizioni all'interno del sapere, inteso come movimento del sapere spirituale. Hegel, dopo aver esposto i postulati della ragione e le contraddizioni della morale del dovere, dimostra come la coscienza che dissimula i propri pensieri sia anche ipocrita nel suo manifestarli e di come possa uscir fuori dall'impasse attraverso un riconoscimento che porti alle estreme conseguenze la sua natura. Ne *La montagna magica* non sono evidenti tutti i passaggi della morale, per inevitabili e varie ragioni. Tuttavia, arrivato a questo punto Hans è messo di fronte al sogno - mondo dell'aldilà - che gli farà acquisire un'enorme consapevolezza, fondamentale all'interno del suo percorso d'esperienza, e che gli servirà per riconoscere, attraverso la figura del cugino Joachim, se stesso e, in generale, il concetto di vita.

ai suoi occhi, mentre ha i sensi ottenebrati. Finalmente vede ciò che per tutto il percorso d'esperienza aveva cercato con animo zelante: una comunità di uomini, uno scenario del sud che ricordava (*erinnerte*), una moltitudine di uomini e donne che vivevano felici, in armonia e con «cortese sollecitudine» reciproca. Nonostante il protagonista non fosse mai stato in simili luoghi del meridione, si accorge, tuttavia, che si sta «celebrando un riconoscimento» (*Wiederkennen*), una *Erinnerung* decisiva in lui. Hans si trova davanti ad un'umanità in grado di vivere insieme e felicemente, grazie allo «spirito» (*Geist*) e al «senno» (*Sinn*) che sono a fondamento della sua natura propria (*Wesen*); è una visione spirituale, di pienezza, serietà e gaiezza contemporaneamente, una sorta di operare di tutti e di ciascuno, in cui «nell'adempimento del dovere nei confronti del singolo», cioè di ciascuno verso se stesso, si assiste all'adempimento del «dovere nei confronti dell'universale»⁵⁸, della comunità prima e poi dell'umanità tutta.

Nella visione Hans riconosce lo spirituale all'interno di una dimensione religiosa⁵⁹, nel senso autentico di legame che tiene insieme organicamente e unitariamente i suoi membri.

Ma a questa visione di «lieta amicizia» si aggiunge immediatamente un elemento nuovo, rivelatogli all'interno della stessa; un elemento decisivo per la comprensione del senso profondo della vita. Il suo sogno improvvisamente si ottenebra, sul volto tranquillo dei giovani scompare «il cortese sorriso di fraterna sollecitudine che tutti li accomunava»⁶⁰, e le colonne di un tempio si materializzano di fronte ai suoi occhi.

Mann scrive che Hans cerca di allontanarsi dal centro del tempio, come se il suo buon senso lo volesse riportare verso la visione manifesta alla luce del sole, verso la vita: «eppure, - si legge- nel suo errare, non faceva che ritornarvi fino a quando si ritrovò»⁶¹.

Egli ritorna all'entrata dell'edificio, e si ritrova nello smarrimento; questo accade perché è necessario per lui attraversare la visione della morte e lasciarsi attraversare da questa.

Il tempio nel quale si celebra il *banchetto di sangue*, questa visione mortifera, di degradazione e malattia trova posto nel seno stesso della vita, come velata dalle sue fondamenta, esattamente come altra faccia di una medaglia da sondare in profondità.

Tale esperienza consente di chiudere il cerchio del pensiero sulla morte e sulla vita.

Hans riconosce l'essenzialità di comprendere l'umanità sotto questi due concetti e di concepire la contraddizione come intimamente connessa alla condizione spirituale.

La lezione fondamentale di cui diviene qui consapevole è che non basta associare il pensiero della morte a quello della conoscenza di cosa sia la vita e il corpo – cosa già appresa nei lunghi mesi al Berghof – ma interiorizzare il pensiero della morte è inevitabilmente ritornare a quello della vita, cioè della contraddizione vivente.

Quando Castorp alla fine del paragrafo afferma a se stesso: «*In nome della bontà e dell'amore, l'uomo non deve concedere alla morte il dominio sui suoi pensieri*»⁶² sembra volerci ricordare un punto essenziale, al di là dell'immediato significato di questa espressione. Infatti, non si tratta di non pensare la morte in assoluto, ma di non concedere a ciò che è morto, statico e atrofizzato – quindi quell'astratto unilaterale che il *Begriff* rifugge – di anteporsi all'interiorizzazione della vita, quindi della contraddizione insita nell'esperienza stessa. La morte non deve essere l'atteggiamento con cui ci si rivolge alla conoscenza o all'esistenza, né la modalità con cui l'intelletto procede, separando e dividendo, cioè privando di movimento le dinamiche di ciò che è e non è, di ciò che si allontana da sé per poi ritornarvi in forma matura.

Nell'esperienza dell'amore, prima esperito e compreso come forma patogena e degenerata dell'esistenza, poi visualizzato nel fare di una comunità spirituale di individui, Hans Castorp

⁵⁸ *PhdG*, 427.

⁵⁹ Molte sono le espressioni che rimandano alla sfera della devozione. *MM.*, 728.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, 729.

⁶² *Ivi*, 734.

rinviene il senso dell'*Homo dei*, cioè dell'uomo inteso come «signore delle antitesi»⁶³. Colui che va al di là di morte e vita, spirito e natura, salute e malattia intesi come antitesi ha saputo riconciliarsi con la sua natura mortale e divina, e inevitabilmente ha saputo riconoscersi nell'altro come appartenente alla stessa comunità umana.

Si coglie così il fulcro centrale di quel *placet experiri* che fa da trama all'intera opera: quel *ricordare* a cui pensa Hans è dunque un ri-prendere il filo significativo dell'esperire. Come autocoscienza egli riflette, nel ricordo e grazie ad esso, su cosa sia stato l'intero movimento della propria vita. Riporta alla mente gli episodi significativi, le figure determinanti⁶⁴ della sua esperienza e come egli sia stato assorbito e respinto via da ognuna di esse, perché il suo destino è quello di ricomprenderle nel pensiero, una volta allontanatosene. Non può più stare da una parte o dall'altra, né sostenere le tesi dell'uno o dell'altro pedagogo: sia Naphta che Settembrini sono al di qua di questa consapevolezza come antitesi parziali di una realtà di gran lunga più complessa e contraddittoria.

Questo passaggio è decisivo per capire il cambiamento di Hans, nel paragrafo successivo, nei confronti del cugino Joachim, e più in generale nei confronti di quella soggettività considerata altra da sé o come il *negativo* di sé.

Ciò che avverrà alla fine del capitolo sesto sarà il *compimento del riconoscimento*, non semplicemente tra autocoscienze, ma tra lo spirito con se stesso, nel suo totalmente altro.

6. Il riconoscimento e lo spirito

Il titolo *Da soldato e da uomo*, oltre che essere una citazione da Goethe, esplica in pochissime parole il significato di quest'ultimo paragrafo, che chiude abilmente l'intero sesto capitolo dello *Zauberberg*. Pur riferendosi direttamente a Joachim e alla sua ultima esperienza nel sanatorio, dopo il ritorno nelle terre basse in cui era stato richiamato in qualità di sottotenente, l'espressione sintetizza il passaggio e la trasformazione che avviene in *tre* personaggi – Naphta, Settembrini e lo stesso Joachim – che avanzano, in un certo senso, a ritroso da soldati a uomini ma che in questo loro tornare indietro recuperano il senso profondo del loro esistere.

Lasciando per ultimo il percorso di Joachim, che è il vero protagonista di questa sezione, è bene riflettere sulla posizione di soldati che i due pedagoghi rivestono agli occhi di Hans e a quelli dell'intero panorama occidentale di cui si fanno portavoce.

Bisogna chiedersi, per cominciare, di che tipo di soldati si tratta e perché essi sono accomunati in questo processo di trasformazione e di riscoperta dell'umano. Ad essere svelato quale membro della massoneria è Settembrini, che nelle parole di Naphta si mostra come fervido sostenitore dei cerimoniali e delle pratiche rituali alla base della società segreta, «un che di militaresco e di gesuitico»⁶⁵, sottomesso all'obbedienza e alla stretta osservanza all'Ordine.

Inoltre, precisa il gesuita ad Hans, il fondatore dell'Ordine degli Illuminati, poi affiliato alla massoneria, era stato in precedenza un membro della società di Gesù; Naphta rivela così, e

⁶³ *M.M.*, 733.

⁶⁴ «Mi sono perduto, con Naphta e Settembrini, su montagne pericolosissime. So tutto del genere umano. Ho conosciuto la sua carne e il suo sangue, ho restituito alla malata Clavdia Chauchat la matita di Pribislav Hippie. Ma se uno conosce il corpo e la vita, vuol dire che conosce anche la morte. Solo che questo non è tutto [...] bisogna tener conto dell'altra metà, del suo opposto. Poiché ogni interesse per la morte e la malattia altro non è che un modo di esprimere l'interesse per la vita», *ivi*, 731- 732; e ancora «Nel profondo della mia anima desidero stare dalla loro parte, non con Naphta... e nemmeno con Settembrini, tanto sono entrambi solo dei chiacchieroni. [...] Con la loro questione aristocratica! Con la loro nobiltà! Morte o vita... malattia, salute... spirito e natura. Sono antitesi queste?», *ibidem*.

⁶⁵ *M.M.*, 752.

contemporaneamente confessa, che la società segreta è simile ad un ordine religioso e, inevitabilmente, ad un ordine militare.

Venendo a conoscenza della massoneria di Settembrini, Hans chiude il cerchio sulle tre figure che gravitano intorno alla sua permanenza al Berghof: sia Joachim, sia Naphta, sia – infine – il libero pensatore italiano, non hanno fatto altro che obbedire a regole imposte dall'alto, divenendo vittime della propria rigidità.

Hans accomuna i tre personaggi, e nelle scelte di ciascuno rinviene parte delle scelte degli altri. Il massone ha un che del militare e del gesuita, così come il gesuita esprime delle tesi tanto care alla massoneria e il soldato è la manifestazione, alla luce del giorno e con rito militare, di pratiche e comportamenti già propri delle società segrete e degli ordini religiosi. Come uomini-soldati, quindi, ciascuno contiene entro sé parte dell'altro, e tutti condividono il comune punto di partenza dell'essere diramazioni di un unico ceppo militare.

Settembrini e Naphta son diventati soldati, l'uno del libero pensiero frammisto di rituale e cerimoniale, l'altro di uno dei più potenti ordini della cristianità, e tuttavia entrambi, come già è emerso, spaccati nella loro natura, nel non esser riusciti ad essere *a pieno* quegli esponenti.

Così come Naphta confessa questo legame tra la Libera Muratoria e l'ordine dei Gesuiti, tra sé e l'altro, anche Settembrini in un certo qual modo si confessa, perché non nega quanto gli viene imputato. Tuttavia, la dialettica tra i due personaggi non è risolta, neanche in queste pagine dove, invece, si complica e si arricchisce di un nuovo decisivo elemento: nell'ultima conversazione che hanno prima della morte di Joachim, e questa volta in sua presenza, l'argomento del loro discorso è proprio il *linguaggio* e il suo rapporto con la vita.

Poco prima di questa diatriba, Settembrini aveva ricordato ad Hans il ruolo chiave che egli, il vecchio ingegnere, avrebbe dovuto assumere come rappresentante del suo popolo, cioè dello spirito del popolo tedesco. La sua permanenza al Berghof, gli spiega l'umanista, è servita a farlo entrare in contatto con il sapere, con le influenze che lo hanno forgiato, spiritualmente elevato e reso in grado di assumersi il peso della propria epoca. E in virtù di questa profondità e della trasformazione radicale, attraverso il dubbio, la critica, lo scetticismo e l'errore, Hans non può più *tacere*. Egli deve superare il mutismo che lo caratterizza, quel «silenzio impenetrabile»⁶⁶, e farsi portavoce di un mondo e, in generale, dello spirito stesso.

Settembrini insiste sulla potenza civilizzatrice del linguaggio e della parola, sostenendo che essa, «anche la più contraddittoria, è a tal punto vincolante... mentre l'assenza di parola isola»⁶⁷. Ma quest'apologetica della lingua e della letteratura, che egli continua a condurre nello scontro con Naphta, poche pagine dopo, risulta ancora una volta unilaterale, una «serafica ipocrisia», come la definisce il gesuita.

Ludovico sostiene la grandezza salvifica della letteratura, la più nobile manifestazione dello spirito umano, una via verso la comprensione, il perdono e l'amore, una forza redentrice.

Nella parola, come lingua espressa o come scrittura, che viene compresa e trasmessa dall'umanità e per l'umanità, quest'ultima ha espresso in massimo grado se stessa – dice Settembrini – ossia «lo spirito in sé e per sé»⁶⁸.

Ma a questo suo discorso apologetico manca l'azione concreta, nel senso della profondità e credibilità del contenuto espresso. Egli parla di amore e perdono come direttamente connessi

⁶⁶ Tipicamente tedesco, secondo Mann. Bisogna tener presente che l'autore vive e scrive questo romanzo a cavallo tra le due guerre e in un periodo in cui la Germania vive un periodo in cui ha smarrito lo spirito.

⁶⁷ *M.M.*, 765.

⁶⁸ «Era lo spirito della letteratura a destare la comprensione per tutto ciò che è umano, a produrre l'indebolimento e la sconfitta di stupide convinzioni e giudizi di valore, a promuovere l'incivilimento, la nobilitazione e il miglioramento del genere umano [...] lo spirito della letteratura da una parte educava gli uomini a tenersi lontani da ogni fanatismo e dall'altra li iniziava al dubbio, all'equità, alla tolleranza. L'azione purificatrice, santificante della letteratura, la distruzione delle passioni per mezzo della conoscenza e della parola [...] il letterato come uomo perfetto, come santo; erano questi i fulgidi toni a cui si ispirava l'inno apologetico del signor Settembrini», *ivi*, 776.

alla parola, ma *di fatto* non riesce a perdonare Naphta, né a perdonare se stesso. Con perdono intendo proprio ciò a cui Hegel fa riferimento alla fine dello *Spirito certo di sé*, nel decisivo e finale confronto tra la coscienza agente, malvagia, e la coscienza del dovere puro, buona.

La scelta di perdonare l'altra coscienza è, nella *Fenomenologia*, l'unica scelta possibile per riconciliarsi con sé, da parte della prima coscienza. Per sbloccare l'inghippo in cui la morale le aveva bloccate, entrambe le coscienze devono compiere il passo decisivo della riconciliazione con l'altro, e per farlo hanno bisogno di confessare la propria malvagità, prima ancora di riconoscere quella avversaria. Ma Settembrini e Naphta non riescono a farlo e non riusciranno per tutto il romanzo: secondo il gesuita, il genio letterario dell'umanista sta castrando e dissanguando l'esistenza, profanando la vita «e chiunque aveva in animo di distruggere le passioni voleva il nulla... il puro nulla»⁶⁹. Viene in questo modo accusato di alto tradimento verso la vita e di essere il contrario dell'Assoluto, il «demoniaco controassoluto». Naphta smaschera Settembrini, ma il suo atteggiamento non è meno meschino. Ponendosi, infatti, come esponente dell'amore austero e come conservatore egli ricade nella medesima mancanza, così che ad Hans risulta nuovamente difficile, anzi impossibile, distinguere «dove fosse Dio e il diavolo, la morte e la vita»⁷⁰.

A differenza del paragrafo *Operationes spirituales*, qui abbiamo due ulteriori elementi che rendono questa diatriba spiritualmente più complessa. Innanzi tutto, il riferimento esplicito al linguaggio, che diventa contenuto stesso del discorso: attraverso il linguaggio i due pedagoghi parlano del linguaggio e la potenza di quest'ultimo si sprigiona in massimo grado. La parola che parla di se stessa è vuota di spirito se non viene riempita dalla vita, così come la vita, che non riconosce nella forza della parola ciò che può farla uscire dall'isolamento, resta isolata. Ed è questo il momento in cui Hans comprende che tra i due grandi pilastri della cultura, che si contendono la sua anima, non potrà mai avvenire un autentico riconoscimento. Ciascuno è isolato dall'altro perché, per primo, non riesce ad abbattere l'isolamento che lo pervade.

Il secondo elemento ricade su Hans e su tutto il percorso d'esperienza che lo ha condotto, come la coscienza hegeliana, alla consapevolezza di questo momento.

Quando Settembrini lo esorta ad uscire dal proprio silenzio e a farsi carico della scelta «tra le due sfere che si contendono la sua essenza»⁷¹, lo sprona allo stesso tempo a rompere l'isolamento nei confronti del cugino Joachim.

Questo *distacco* di cui parla Settembrini, che spera possa essere colmato da Hans quanto meno con l'azione, è quello che per tutto il romanzo ha caratterizzato i rapporti tra i due cugini.

L'impossibilità di comprendersi, cioè letteralmente di prendersi ciascuno con sé e con l'altro, è dovuta alla rigida struttura di uomini borghesi, ingegnere e soldato, o, è il caso di dirlo, entrambi nuovamente soldati, l'uno dell'intelletto, l'altro del dovere.

Ed ecco che ritorniamo al significato del titolo del paragrafo, *Da soldato e da uomo*, per considerarlo non più dal lato dei due pedagoghi ma da quello di Joachim e, quindi, di Hans.

Per quanto riguarda il protagonista, l'esperienza del sogno in mezzo alla neve, nel paragrafo precedente, è stata determinante per sgretolare le poche resistenze che ancora restavano irrimovibili; l'intuizione dell'*Homo dei*, di colui che riesce a ritornare pienamente alla vita dopo aver integrato il significato della morte, accettandolo nel senso più autentico di un negativo nel positivo, ha frantumato la corazza intellettuale di Hans. Egli si è abbandonato, e nella perdita della propria singolarità ha ritrovato l'umanità.

⁶⁹ *Ibidem*. Settembrini si mostra come nichilista assoluto, assoluto negatore di sé. Questa inversione lo ha smascherato, addirittura facendolo trascinare nel tribunale del suo nemico, dell'Inquisizione (coscienza giudicante).

⁷⁰ *M.M.*, 777.

⁷¹ *Ivi*, 765. Intende qui l'Est e l'Ovest al centro dei quali si trova la Germania.

Il percorso di Joachim, invece, molto meno articolato, ma ugualmente significativo, lo conduce alla riappacificazione con la vita solo nel momento culminante della stessa, quindi in procinto di abbandonarla definitivamente. La sentenza che pesa sul suo capo, e che gli rende impossibile ritornare nel mondo di quelli di laggiù, a servire la patria, l'onore e il suo reggimento, è la stessa che lo libera dalla rete del dovere disincarnato. È per questo motivo che, all'inizio del paragrafo, alla notizia dell'ennesimo scoppio di malattia nel cugino, in seguito al suo ritorno nelle terre basse, Hans esclama: «*Rebellio carnis*». La carne, il corpo si ribellano all'eccesso di zelo, perché pretendono di essere ascoltati. La morale astratta viene sopraffatta dall'organico che urla per emergere in superficie. Questa definitiva e ultima esplosione del male porta in atto la latente malattia del soldato Joachim, la malattia dell'astratto. Nell'accettazione reciproca di Hans nei riguardi di Joachim e di questo nei riguardi di quello, lo spirito si riconosce come l'unica potenza universale che svela l'umano dietro il soldato, la libertà di accettare la morte nella vita, dietro la schiavitù di un'esistenza ingenua.

Non è un caso, infatti, che solo a questo punto del romanzo Hans riesca a guardare il cugino e a venir guardato da quello. Joachim appare, come mai prima, sotto una luce nuova: il suo sguardo è profondo, gli occhi grandi con un'espressione meditabonda e minacciosa.

I due non riescono a reggere il peso dei loro reciproci occhi e, infatti, ciascuno li abbassa al cospetto dell'altro, ma non senza che prima i loro sguardi si fossero *incontrati*.

Come viene precisato, quest'incapacità di sostenere gli occhi dell'altro deriva dalla mutua consapevolezza del dubbio che li pervade. Non credono più al fatto che Joachim possa guarire e ritornare a combattere a valle e soprattutto sanno che anche Hans ha perso quella iniziale cieca credenza. La luce che irradia dagli occhi di Joachim, «già notata in passato», è la luce della serena ricongiunzione con sé e del reciproco riconoscimento che adesso avviene tra loro.

Gli occhi si incontrano e si abbassano insieme⁷², ammettono la propria meschinità e si confessano chiedendo perdono.

Joachim muore soddisfatto di sé e con lucida certezza della propria condizione; si tratta non più della certezza dell'inizio, ma della certezza spirituale.

Le parole di Behrens che chiudono e sigillano questo momento solenne recitano «Ma l'onore è stato la morte per lui, e la morte... sì, i termini potete anche invertirli, se preferite»⁷³: sembra dirci che restare legati all'onore porta alla morte, mentre solo l'accettazione della morte ridà il senso profondo dell'onore e della vita. Nel suo contrario, ogni concetto ritrova se stesso, e Hans ritrova il suo Joachim.

Può reintegrarlo entro sé, facendosi portavoce dello spirito che, nella sua assolutezza, riconosce come uguale a sé il proprio totalmente altro.

⁷² Lo sguardo di Joachim, un tempo così vigile e rivolto verso l'alto nella funzione di soldato, adesso è basso, sommerso. Interessante è anche notare come egli venga colpito da tubercolosi alla laringe, forse a causa delle urla richiestegli sempre durante la carriera militare. Il deterioramento della laringe, quindi, è metaforicamente la fine dell'organo che gli serviva per parlare *da soldato*.

⁷³ *Ivi*, 798.

ABBREVIAZIONI E SIGLE DELLE OPERE PRINCIPALI

M.M.= *Der Zauberberg*, tr. it., R. Colorni, *La montagna magica*, I Meridiani Mondadori, Milano 2010.

PhG = *Phänomenologie des Geistes*, tr. it., G.Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

BIBLIOGRAFIA

Mann Th. (1997), *Considerazioni di un impolitico*, tr. it., Milano: Adelphi.

— (1992), *Der Zauberberg*, tr. it., E. Pocar, *La montagna incantata*, Milano: Corbaccio.

Chiereghin F. (1980), *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento: Pubblicazioni di Verifiche.

Crescenzi L. (2011), *Melancolia occidentale. «La montagna magica» di Thomas Mann*, Roma: Carocci Editore.

Garelli G. (2010), *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bologna: Il Mulino.

Houlgate S. (2013), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London: Bloomsbury.

Hyppolite J. (1972), *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito*, tr. it., Firenze: La nuova Italia.

Labarrière P.J. (1968), *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Analyse et raisons, Paris: AubierMontaigne.

Klein Y. (1971), *La phénoménologie de l'esprit et le scepticisme*, in «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, tome 69, n°3: 370-396.

Vinci P. (2021), *Spirito e tempo. Commentario della «Fenomenologia dello spirito». Il sapere assoluto*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

Riconoscimento come dialettica fra pensare e agire

Paolo Vinci¹

1. La prendo alla lontana. Mi ha molto colpito la lettura di una conferenza di Thomas Mann tenuta alla Biblioteca del Congresso di Washington alla fine del 1945. In questa occasione Thomas Mann cerca di compiere un pezzo di autocritica tedesca e si interroga sulle radici culturali dell'adesione al nazismo. In particolare, individua due figure su cui riflettere: una è quella goethiana del Faust, di chi vende l'anima per acquistare temporaneamente una potenza mondiale; l'altro riferimento culturale fondamentale è Lutero.

Thomas Mann verso la fine della guerra sta scrivendo il *Doktor Faustus* dove il protagonista Adrian Leverkühn rimanda in qualche modo alla Germania, mostrandoci come un'istanza di onnipotenza finisca con l'attingere a una dimensione mitica, arcaica e demoniaca. L'importanza delle considerazioni di Thomas Mann sta proprio nel sottolineare che il concetto tedesco di libertà non ha nulla che lo possa oltrepassare, cioè si tratta di un concetto aggressivo e autocentrato, che se volessimo ritradurlo in termini hegeliani, potrebbe corrispondere alla libertà negativa, che Hegel considera propria del fanatismo e di un egoismo etnico che si afferma onnipotente. Un'altra cosa che Thomas Mann sottolinea – e che mi sembra accennare alla tematica del riconoscimento – è che nella coscienza tedesca c'è una forma di servilismo verso l'interno e una prepotenza verso l'esterno, così da farci intravedere la dialettica servo-signore, che si sprigionerebbe dal profondo della cultura tedesca. L'altro punto di riferimento è Lutero e Thomas Mann sottolinea il dualismo luterano, cioè come ci sia una separazione rigida tra la libertà spirituale e la libertà politica, per cui il concetto tedesco di cultura si inibisce ad accogliere in sé la componente politica. Dopo queste affermazioni che sono in parte anche autocritiche, Thomas Mann ci dice la cosa più interessante: la dote più celebre dei Tedeschi è l'interiorità, la profondità, quello che Hegel chiama «il grande principio del Nord», ma che stigmatizza ampiamente in tutte le sue opere.

Nello sviluppare questi spunti manniani possiamo assumere il riconoscimento hegeliano come una posizione innanzitutto volta a mettere a nudo i limiti, i rischi catastrofici e distruttivi dell'interiorità, della profondità che Hegel, come è noto, paragona alla notte, a una pura potenzialità indifferenziata. Si tratta di mettere in questione una soggettività onnipotente che può riguardare gli individui così come una dimensione collettiva quale la cultura o il popolo.

Il concetto hegeliano di riconoscimento non dà vita a una teoria, non si può circoscrivere a un'unica posizione, piuttosto apre a una costellazione problematica, estremamente ricca e fortemente stratificata. Hegel parla di riconoscimento in tantissime opere, a voler scavare, quasi in tutte le sue opere. Oggi io mi limiterò a dirvi qualcosa sulla trattazione del riconoscimento che troviamo nel capolavoro hegeliano, la *Fenomenologia dello spirito*.

Questo riferimento a Thomas Mann mi serve per dire una prima cosa: il riconoscimento può essere applicato anche al confronto fra insiemi chiusi, tra soggettività collettive, cioè può essere applicato alle identità culturali. Thomas Mann fa un discorso sull'identità culturale tedesca, affermando qualcosa che può riguardare gli Stati, le comunità, le civiltà in conflitto. Quel che dobbiamo cogliere se ci riferiamo al pensiero hegeliano è la sua capacità di mostrarci la necessità di riaprire gli insiemi chiusi, tutte le forme di autoriferimento e di totalizzazione. In particolare nella *Fenomenologia* il riconoscimento diventa la chiave per mostrarci i limiti della comunità spirituale, della comunità religiosa. A mio giudizio, il cuore del riconoscimento hegeliano consiste nel nesso tra individuazione e socializzazione, cioè nel problema di come la realizzazione di ogni individuo, il diritto di ognuno

¹ Intervento tenuto da Paolo Vinci (Università di Roma «La Sapienza», IISF) nell'ambito del seminario «Riconoscimento, conflitto, intersoggettività. Attualità di un paradigma filosofico» consultabile on line: <https://www.youtube.com/watch?v=xGam92SIZtc&t=5374s>. Trascrizione a cura di C.M. Fabiani, D. Iannotti, A. Pierini e L. Rosano.

al dispiegamento infinito di se stesso, possa articolarsi con la costruzione di un comune, di un legame sociale, di un'unità. Tema che a mio giudizio sarà centrale anche in Marx.

In un libro sulla *lotta di classe*, il nostro amico Domenico Losurdo critica Nancy Fraser che a suo avviso riduce il conflitto sociale a una lotta economicistica, ricordandoci, al contrario come, a partire dai *Manoscritti* di Marx, dentro l'istanza emancipativa sia compreso un decisivo elemento umanistico coniugabile essenzialmente in termini di riconoscimento reciproco. Sul piano strettamente filosofico, si può dire innanzitutto che il riconoscimento offre una visione della soggettività o meglio del processo di soggettivazione – questo è qualcosa che implica un confronto in particolare con Honneth – ma che non è riducibile alla questione della relazione intersoggettiva, investendo il problema del rapporto fra l'individuo e il suo contesto di appartenenza. Già affermare che nel riconoscimento è in gioco l'individuazione/socializzazione, ci fa andare al di là di un semplice problema di relazione intersoggettiva. Ma il motivo che rende il riconoscimento hegeliano non solo un discorso sulla relazione intersoggettiva, è la profonda dimensione storica che lo innerva. Quel che ne consegue è che in Hegel il riconoscimento diventa la prospettiva decisiva per affrontare la questione della modernità. Un altro aspetto che vorrei sottolineare è che il riconoscimento non riguarda solo il rapporto degli individui, dei soggetti tra loro, ma anche il rapporto del soggetto con se stesso. Credo che Hegel sia particolarmente sensibile, lo vedremo a proposito della *lotta a morte*, al tema della corporeità e che quindi la dinamica del riconoscimento, il conflitto per l'affermazione della propria integrità soggettiva coinvolga la dimensione ineludibile della vita e del corpo come un'alterità che abita il Sé e lo costituisce nella sua unicità.

Un ulteriore decisivo aspetto del riconoscimento hegeliano, specificamente nella *Fenomenologia*, riguarda il suo mostrarci che il soggetto hegeliano è sia una forma di sapere, la coscienza, lo spirito, sia un individuo concreto in carne ed ossa, dotato di un corpo: un essere umano che vive e muore. Quindi il riconoscimento riguarda da un lato la problematica epistemologica, cioè la nozione di scienza filosofica, in quanto si intreccia alla visione hegeliana del *sapere assoluto* e, dall'altro lato, invece, costituisce una dimensione antropologica che si sviluppa in direzione etica e politica. In tutti e due questi ambiti, quello epistemologico e quello antropologico, si apre un'alternativa. Nel campo epistemologico, il riconoscimento permette di tematizzare l'alternativa tra un sapere appropriativo, che possiede l'oggetto, che considera la riflessività il bene più alto e, d'altro lato, una visione del sapere che lascia essere i propri contenuti, che li accompagna, che si «cala nella cosa stessa», per usare una famosa espressione della Prefazione alla *Fenomenologia*. Questa decisiva alternativa su come intendere il sapere assume, nel riconoscimento, la forma del conflitto fra due posizioni del Sé, la prima chiusa nell'autoriferimento e la seconda aperta all'alterità. Sul piano antropologico ci appare un'idea del soggetto in cui si ingranano l'indipendenza e la dipendenza, l'essere per sé e l'essere per altro, un soggetto che può sciogliere-realizzare la propria autocontraddittorietà solo nel riconoscimento di un'alterità uguale-distinta. È questa la visione hegeliana di ciò che intendiamo come processo di soggettivazione. Questo vertice antropologico del discorso di Hegel è stato fruttuosamente messo in comunicazione con diversi approcci alla dimensione psichica dell'uomo e in particolare con la psicoanalisi.

Uno dei primi a far questo è stato Paul Ricoeur, quando nel volume *Della interpretazione. Saggio su Freud*, ha letto la *Fenomenologia* e le vicende della coscienza pensando a Freud. Il riconoscimento in un'ottica psicoanalitica permette di ripensare alcune nozioni chiave, come quella di *narcisismo*, di *onnipotenza*, di *paranoia*, cioè tutte forme in cui il soggetto ingloba o esclude l'altro, lo assimila a se stesso o lo respinge totalmente fuori dal suo orizzonte.

Quel che in questa occasione mi preme sottolineare, però, è un tema preciso, che a mio giudizio è bene valorizzare: la necessità da parte degli individui di fare i conti con la componente primaria della condizione umana, cioè con la propria finitezza: il loro essere individui mortali, segnati dalla perdita, dalla separazione. Vorrei accennare al fatto che vi è una qualche connessione, meritevole di essere approfondita, fra l'indicazione di Freud circa la derelizione dell'esistenza umana e la "mancanza ad essere" di cui parla Lacan. Entrambi questi discorsi individuano una perdita costitutiva dell'essere umano, nel caso di Lacan, in particolare è la questione del linguaggio il terreno di una separazione

insuperabile nei confronti del reale e di ogni forma di pienezza e di unità. L'essere segnati dalla perdita e dal limite induce i soggetti a cercare sul piano ideale la propria compiutezza. Il linguaggio media il nostro rapporto con la realtà, attua una sostituzione, ponendo la parola al posto della cosa e producendo una perdita rispetto all'immediatezza della dimensione corporea, al reale della pulsione. In Freud la *Hilflosigkeit*, l'*inermità*, la *derelizione* che caratterizza l'essere umano è al centro della sua dinamica psichica ed esistenziale e dà vita alcune delle posizioni psichiche più significative. A livello intrapsichico, vale a dire nel rapporto di ognuno di noi con se stesso, in modo conscio o inconscio, questa condizione di inermità, viene compensata o può essere coniugata con un'unità ideale, con una aspirazione alla totalità e all'assolutezza. L'uomo è un frammento, è limitato e segnato dalla perdita, ma produce costruzioni conscie e inconscie, che tendono a ribaltare la sua caratteristica di fondo. L'essere umano, la nostra psiche oscilla – questo è un punto molto significativo – tra l'eccesso e la mancanza, tra l'onnipotenza e l'impotenza, tra l'esaltazione del *Sé grandioso* e la sottomissione a ciò che lo circonda. Le idealizzazioni proiettive del singolo e delle masse, la completa sudditanza verso un capo, hanno come istanza generativa la limitatezza, la vulnerabilità, la caducità.

Quindi, come vedremo, attraverso il riconoscimento noi potremo pensare la condizione umana come un'oscillazione tra una pienezza ideale e una parzialità reale, tra modalità ideali di totalizzazione e inermità e derelizione costitutive. Vulnerabilità che per Freud è presente fin dalla nascita, perché il *Nebenmensch*, cioè la prima figura di prossimità del bambino, qualunque essa sia, come si afferma nel *Progetto per una psicologia*, è *das Fremde*, un estraneo. I legami sono fonte di emergenza permanente, soprattutto i legami primari sono segnati da un contatto con l'estraneo che segnerà indelebilmente il rapporto del soggetto con l'alterità. Sulle angosce originarie dell'infante mi sembra che Melanie Klein resti un importante punto di riferimento.

Ritornando ad Hegel, la questione, in ultima istanza, si pone fra l'autoreferenzialità che sembra caratterizzare il sapere assoluto e l'indispensabilità per ogni forma di sapere di riferirsi all'altro, a una realtà esterna. Il sapere assoluto, in una versione tradizionale, viene inteso come *ab-solutus*, "sciolto" dall'altro, come la totalizzazione dell'autocoscienza. Hegel, tuttavia, a mio parere, costituisce una messa in questione di questo modo di intendere l'assolutezza e la riflessività. La totalità nelle sue diverse configurazioni è sempre costretta a fare i conti con la sua determinatezza e a riferirsi a una alterità, ogni forma di autoriferimento e di chiusura non può non produrre un riferimento ad altro, un'apertura. Questa dinamica è esibita dal riconoscimento, nel confronto fra l'autocoscienza agente e l'autocoscienza giudicante, vale a dire fra l'uguaglianza con sé del pensiero e la tragicità dell'agire, ma è presente anche nel sapere assoluto e nel suo "sacrificarsi" e scendere sul terreno della natura e della storia. Ho cercato in varie occasioni di mettere in luce l'importanza di questo nesso fra il riconoscimento e il sapere assoluto.

Una prospettiva utile a chiarire questo nodo problematico può essere un approfondimento della concezione hegeliana dell'agire. Per Hegel l'agire umano è sempre singolare, non può che produrre risultati particolari e, quindi, è inesorabilmente fonte di scissione. L'agire però assicura il costituirsi dello spazio del reale, che innanzitutto è ciò che sussiste (*Dasein*), ma che compreso filosoficamente diventa realtà effettuale (*Wirklichkeit*). Abbiamo allora nella filosofia hegeliana, due poli contrapposti: il pensiero e la realtà, il pensare e l'agire. Essi sono il polo della riflessività filosofica, del sapere che si rapporta a se stesso e il polo della realtà costituita dall'agire, il quale per Hegel è tragico perché, come sottolinea Hyppolite, è sempre finito, oracolare, non controlla i propri risultati e quindi è sotto il segno del conflitto, della incompiutezza, della finitezza.

Nel riconoscimento finale della *Fenomenologia* fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente accade lo spirito e si produce l'unità fra pensiero ed essere che costituisce il sapere assoluto. Il senso di questa prospettiva filosofica sta nel mostrarci l'interdipendenza conflittuale fra l'infinito e il finito, fra lo spirito e il mondo reale.

L'apporto più significativo che possiamo trarre da tutto ciò è il superamento del dualismo rigido fra il piano dell'intelligibile e il piano del sensibile e quindi una messa in questione della metafisica tradizionale. Tuttavia è sul terreno che potremmo chiamare antropologico che Hegel ci offre una ulteriore tematizzazione del conflitto fra tra ideale e reale, onnipotenza e potenza, riferimento a sé e

riferimento all'altro, indipendenza e dipendenza. Ritorna la corrispondenza fra la soggettività finita, gli individui e la soggettività infinità, lo spirito: le quali possono diventare se stesse solo attraverso un perdersi-realizzarsi che implica l'incontro-scontro con l'alterità. Se cerchiamo un esempio concreto del movimento dialettico dobbiamo concentrarsi su questa dinamica fra la soggettività e il proprio altro: cogliere il suo riuscire a sopportare la contraddizione tra l'autoriferimento e il riferimento ad altro.

Sono all'opera due visioni antitetiche del soggetto: un soggetto come identità, autocoincidenza e trasparenza – un soggetto che a partire dal *cogito* cartesiano ha una grande cittadinanza nella nostra tradizione – e invece un'altra idea di quel soggetto che, per usare un'espressione di Ricoeur, è un «Sé come un altro», in quanto abitato costitutivamente dall'alterità. Emerge chiaramente che per Hegel l'identità non può essere più l'asse portante di un'idea della soggettività, la quale si mostrerà sempre come identità e differenza. La domanda diventa, allora, quale è la modalità di relazione per questo processo di soggettivazione in cui agiscono queste due istanze della soggettività come riferimento a sé e all'altro, vale a dire l'indipendenza e la dipendenza? Noi traduciamo con indipendenza un termine tedesco decisivo che è *Selbständigkeit*, che indica l'autonomia, l'autoconsistenza, l'autodeterminazione. Ora l'autocoscienza hegeliana, che è la protagonista di tutta la dinamica del riconoscimento nella *Fenomenologia*, è per l'appunto *Selbständigkeit*, che non può essere compresa senza riferirsi alla riflessione hegeliana sul concetto di autonomia kantiano. Un confronto critico con Kant che si sviluppa già nel giovane Hegel che si interroga sul mondo greco. Quel che è significativo del punto di vista hegeliano è il rendersi collettiva dell'autonomia, il diventare un principio soggettivo immanente alla *polis* e alla religione popolare che la caratterizza. L'autonomia da principio cardine della soggettività morale diventa il termine di orientamento di un discorso che assume un carattere politico e un indice storico. L'esposizione hegeliana del riconoscimento va intesa come uno sviluppo di questa problematica che sfocia nella prospettiva per la quale la *Selbständigkeit*, vale a dire l'indipendenza e l'autonomia, che costituisce il «certificato di nascita» dell'autocoscienza, ha intrinsecamente bisogno di confrontarsi e alla fine di accettare un'alterità uguale e distinta. Tutto ciò ci mostra come in Hegel l'istanza di un'unità sociale e politica si radichi nella qualità del rapporto fra gli individui e come una soggettività collettiva venga a nascere in modo immanente solo sulla base dei loro comportamenti reciproci. La trattazione che nell'*Enciclopedia* Hegel propone della *Fenomenologia* si fa apprezzare per il presentarci in modo sintetico il passaggio dall'autocoscienza singola all'autocoscienza universale attraverso il movimento del riconoscimento, che conferma così il suo ruolo decisivo.

La questione del riconoscimento hegeliano ha dunque il suo nucleo essenziale nell'istanza dell'accettazione reciproca delle autocoscienze. La protagonista del movimento di soggettivazione come autorealizzazione è l'autocoscienza autonoma e, quindi, in prima istanza autoaffermativa, che però è costretta proprio per essere tale a *ferire* e a *negare* se stessa. Abbiamo un perdersi per ritrovarsi, un uscire da sé e un ritornare a sé. Detto in altri termini, la *Selbständigkeit* è una negazione dell'alterità, l'autocoscienza nasce considerando “nullo” ciò che è fuori di sé. È la *Begierde*, l'appetito-*desiderio* a incarnare questo carattere autoaffermativo dell'autocoscienza, che consuma, ingloba e nega quel che è altro da se stessa. Successivamente Hegel passa dalla *Begierde* a una dimensione in cui l'autocoscienza deve fare i conti con il suo “essere per altro”, vale a dire confrontarsi con la presenza di un'alterità.

Apprendo una parentesi vorrei ricordare come lo psicoanalista Winnicott si soffermi nei suoi lavori su quella che chiama «la catastrofe dell'indipendenza dell'altro», sulla questione decisiva della separazione da una dimensione di unità, che ogni piccolo dell'uomo deve affrontare. Questo tema della separazione lo troviamo anche in Althusser, il quale, nelle pagine del suo saggio intitolato *Freud e Lacan*, sostiene che ogni uomo vive questa esperienza fondamentale della separazione, dell'accettazione dell'indipendenza dell'altro, inteso sia come prima figura di accudimento, ma anche come la realtà esterna. Qualcuno ha detto che solo se avviene questa separazione potrà iniziare una “storia d'amore col mondo”. Il processo di soggettivazione è un processo di apertura. Se ciò non avviene o se avviene in modo non sufficiente, come sottolinea Althusser, ognuno di noi, in ogni

momento della propria vita, dovrà rifare i conti con quest'aspetto e la psicosi sarà proprio un soccombere legato a questa sconfitta originaria. Quella che Winnicott chiama *catastrofe* è qualcosa che non va inserita in una dinamica evolutiva di tipo lineare, per cui una volta effettuata la separazione, resta alle nostre spalle, ma al contrario, fino all'ultimo giorno della nostra vita, noi possiamo inciampare nel rifiuto della separazione e precipitare in una dimensione di indistinzione, in quello che Freud chiamò il "sentimento oceanico", sottomettendoci ad una istanza totalizzante e negatrice della nostra individualità.

Hegel non privilegia nessuno dei due poli conflittuali che caratterizzano la soggettività: il riferimento a sé e il riferimento ad altro, bensì indica uno spazio di gioco nella loro mobile conflittualità. Queste due posizioni del soggetto devono sempre essere presenti entrambe. Tutte le teorie che le separano sono *adialettiche* e mancano il problema. La cosiddetta «conciliazione finale» va intesa come l'orizzonte del dispiegamento del conflitto. La prospettiva del riconoscimento possiede una specifica stratificazione, il suo esito finale va assunto come il principio esplicativo di tutti i passaggi precedenti, delle diverse forme di misconoscimento che costituiscono il cammino del suo compiersi. Hegel coerentemente con quella via "a negativo" che caratterizza la *Fenomenologia* ci dà conto soprattutto dei diversi stadi del mancato riconoscimento, dei conflitti che si dipanano a partire dalla "lotta a morte" fra le due autocoscienze che inaugura il loro rapporto.

Vorrei sottolineare che all'interno dell'orizzonte hegeliano sono da superare entrambi i due poli contrapposti, che per usare il linguaggio della psicoanalisi potremmo chiamare del narcisismo o dell'amore per l'altro, quel che è decisivo è il venir meno del loro porsi unilaterale. Indipendenza e dipendenza non hanno un significato positivo e negativo predefinito in partenza. Il riconoscimento in ambito etico-politico implica la necessità di accettare la libertà dell'altro per essere liberi noi stessi. Il concetto di libertà, che Hegel definisce «l'esser presso di sé», ha un necessario roverso negativo, deve negare la propria negatività, accettare la libertà dell'altro e conquistare così la libertà di tutti e di ciascuno. È importante tener presente che Hegel con il riconoscimento non si riferisce a una realtà determinata e men che mai a quel che accade davanti ai suoi occhi. Hegel è molto critico nei confronti della situazione socio-politica della sua epoca. L'esigenza hegeliana che la filosofia sia il «proprio tempo appreso nel pensiero» coglie il risultato del processo logico-storico che costituisce la modernità, ma nei confronti della realtà di fatto non può che assumere il carattere di un'idea regolativa. Questa è da intendere, tuttavia, non come un modello estrinseco sulla cui base giudicare la realtà, ma come il suo senso e il suo fondamento immanente, che chiede di emergere alla superficie e quindi di diventare effettuale.

Vorrei aggiungere che Hegel (e si potrebbe far vedere che anche l'atteggiamento di Freud è simile) stigmatizza i limiti del mero adattamento da parte del soggetto individuale alle circostanze in cui è inserito. Il rischio del conformismo è sempre in agguato, ma non possiamo affermare che l'indipendenza è il positivo e l'adattamento il negativo. Ognuno risulta costituito da una *differenza interna*, per cui la ricerca dell'autonomia e della differenziazione, la volontà di sottrarsi alla tirannia dei contesti di appartenenza (come ad esempio la scuola e l'università) non può prescindere dall'esigenza di una ricchezza di relazioni: ancora una volta individuazione e socializzazione sono da prendere nella loro coappartenenza.

Questo discorso hegeliano mi sembra configurarsi come un *anti-Edipo* (il riferimento è alla tragedia di Sofocle), vale a dire si caratterizza per la denuncia della dismisura insita in ogni pretesa conoscitiva sfrenata e cieca. Hegel, sorprendentemente, ci mette in guardia nei confronti della volontà del soggetto di voler attingere alla propria origine, il voler diventare fondamento di se stesso. Se Edipo è "un conosci te stesso" *onnipotente*, tutta l'argomentazione hegeliana sul riconoscimento decostruisce questa posizione della soggettività. In ciò è in sintonia non con l'eroe protagonista, ma con il senso della tragedia che accenna ai limiti del sapere umano e alla sua vicinanza con la sofferenza e il dolore. Un sapere tragico non appropriativo e che non pretende di arrivare a un fondamento ultimo e definitivo,

Vorrei però finire questa parte dicendo che la "salvezza" hegeliana o avviene nella reciprocità o non si dà. Questo principio della reciprocità è fondamentale: il riconoscimento compiuto è un

movimento di tutte e due le autocoscienze. L'*Auflösung* del conflitto fra le autocoscienze chiede ad entrambe un cambiamento. Nel movimento verso l'altro, il Sé si altera, le due autocoscienze rinunciano alla loro identità presupposta: nel riconoscimento compiuto viene meno il principio originario del Sé, la negazione dell'altro, il progetto onnipotente dell'autosufficienza. Il carattere necessario dell'alienazione hegeliana si lega a questa esigenza di spezzare l'autoriferimento della soggettività. L'autocoscienza nasce folle, dice Žižek, una forza centripeta la possiede, ma sarà se stessa solo nel percorso di uscir da se stessa e la forza della relazionalità costituirà un conflitto permanente nei confronti del suo isolamento e della sua chiusura nell'interiorità. Alla fine la soggettività si mostrerà un "respiro", un movimento incessante di interiorizzazione e di esteriorizzazione.

2. Nella *Fenomenologia dello spirito* il riconoscimento viene tematizzato e approfondito in particolare in tre luoghi. Il primo si trova nel capitolo IV, dedicato all'autocoscienza, intitolato: *La verità della certezza di se stesso*, e in particolare nella sezione intitolata «Dipendenza e indipendenza dell'autocoscienza». La seconda trattazione del riconoscimento si ha alla fine dello *Spirito certo di se stesso*: qui abbiamo una critica della filosofia pratica kantiana che culmina nel riconoscimento come confronto tra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente. Il terzo momento particolarmente significativo consiste in una rivisitazione del riconoscimento che troviamo nel capitolo sul sapere assoluto. Quest'ultima trattazione si fa apprezzare per il suo carattere intenso e concentrato: sono le pagine che ci danno la visione più articolata e profonda del riconoscimento.

Quando Hegel comincia la sezione «Dipendenza e indipendenza» (pagina 153 – traduzione anastatica di De Negri) afferma: «l'autocoscienza è in sé per sé per un'altra», cioè un'autocoscienza non è mai isolata «quindi essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto», è «unità nella duplicazione, è infinità». L'essenza dell'autocoscienza è di essere «il contrario di quello che è. Il movimento del riconoscere è un'unità spirituale nella duplicazione».

La difficoltà del leggere la *Fenomenologia dello spirito* sta sempre nel fatto che essa si muove su due livelli, su quello del *per noi*, cioè dello sguardo del filosofo, del punto d'arrivo, in cui l'articolazione del discorso è tutta *a priori* e, nello stesso tempo, sul piano dell'esperienza della coscienza, la quale percorre la «via del dubbio e della disperazione» per «rischiarsi» a spirito.

Quindi queste affermazioni così perentorie e generali, in cui sembra che Hegel ci dica già che cos'è il riconoscimento, sono solo delle affermazioni fatte dal punto di vista della logica profonda dell'autocoscienza; ma quello che conta per Hegel è che, poi, sia lei a compiere l'*Erfahrung*, per venire a scoprire che essa è il movimento del riconoscere, che la sua essenza è proprio la compresenza di indipendenza e dipendenza, che si può realizzare solo nel confronto con un'altra autocoscienza uguale e distinta.

Dobbiamo tener presente che l'autocoscienza vive la presenza dell'altra come una perdita, dal momento che essa si pone come un tutto, ma poi solo attraverso il confronto-riconoscimento con un'altra autocoscienza arriverà ad essere se stessa. Un esempio di questa dinamica, anche se non nel suo compiersi, lo abbiamo in Antigone, che pensa che la sua legge, la legge del femminile, della notte, della famiglia, del sangue, degli antichi dei, sia l'unica legge. Ed entra in una relazione conflittuale con la legge della città, perché, pur coincidendo solo con una parte, pretende di essere un tutto.

La presenza di un'altra autocoscienza fa sì che la prima perda se stessa, ma poi alla fine (questo non è il caso di Antigone) solo attraverso l'altra arriverà a trovare se stessa. Questo è il modo in cui Hegel imposta la questione (sempre a pagina 153).

L'autocoscienza che è per un'altra è infinità. Questa affermazione hegeliana è di grande portata: l'infinità è una metacategoria attraverso la quale pensiamo la logica del movimento per cui un finito e un determinato vengono meno; l'infinità non è qualcosa d'altro rispetto al finito, ma coincide con l'autocontraddittorietà del finito, con la dinamica che lo conduce al proprio autosuperamento. Hegel, sempre preliminarmente, afferma che l'autocoscienza è un «doppio operare», il suo e dell'altra, ma soprattutto sottolinea che l'autocoscienza non è in grado di disporre per sé dell'altro, se questi «non

opera in sé stesso ciò che essa opera in lui (...) l'operare unilaterale è vano, giacché, ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe» (pp. 154-155).

Hegel quindi considera essenziale il prodursi di una reciprocità. «L'operare – qui il termine tedesco è *Tun* – si sviluppa rispetto a sé e rispetto all'altro, e tanto dell'uno quanto nell'altro», quindi il riconoscimento deve tenere sempre presente queste quattro dimensioni: un operare rispetto a sé e rispetto all'altro e dell'uno e dell'altro. Nel capoverso ventesimo (pag. 155) Hegel ci dice «è da considerare come il processo appare per l'autocoscienza», iniziando così ad esporre quella che viene chiamata *la lotta a morte* tra le due autocoscienze. Una coscienza si trova davanti ad un'altra e pensa che l'esistenza stessa di quest'altra, intesa anche come la sua corporeità, le impedisca di realizzare se stessa e quindi cerca di annullarla, di ucciderla. I capoversi 22, 23 e 24 descrivono questa lotta a morte.

Judith Butler in *Soggetti di desiderio* intitola una parte del suo argomentare: «paradossi corporei: signoria e servitù». Nonostante la Butler si soffermi troppo sul ruolo del desiderio e lo legga in una chiave che rimanda a Kojève, il suo contributo è importante e tocca la questione della «libertà come esclusivo appannaggio» (tema che abbiamo già visto in Thomas Mann a proposito dei tedeschi). Si tratta di comprendere non solo che la libertà costituisce una caratteristica essenziale dell'individuo, ma soprattutto che essa non può prescindere dall'essere incarnata, dall'abitare un corpo. Così se il corpo dell'altro sembra rivendicare la libertà, sulla base della pretesa di esclusività, che è la forma immediata del presentarsi dell'autocoscienza, questo corpo deve essere distrutto. Solo la morte dell'altro sembra che garantire l'autonomia. Ma il negare l'altro comporta il negare sé, in quanto è una lotta contro un aspetto essenziale dell'autocoscienza, che è sempre anche «il contrario di sé». La Butler dà una definizione di questa indipendenza-dipendenza molto acuta, affermando che l'autocoscienza è contemporaneamente una esistenza estatica, un esser fuori di sé, anche se innanzitutto si presenta come una soggettività autonoma, gelosa della propria autodeterminazione.

Il riconoscimento rivela nell'autocoscienza entrambi questi aspetti: autonomia ed eteronomia, chiusura in sé e apertura all'altro. La corporeità dell'altro è un ostacolo alla identità e alla libertà del soggetto, il quale mette a repentaglio la propria vita, considerando il corpo solo come una limitazione. La lotta a morte può essere considerata un «progetto di pura astrazione» (Butler). Le due autocoscienze vogliono entrambe porsi come pura negatività in una reciproca negazione della componente sensibile, corporea, finita della soggettività. Possiamo considerare questo progetto come un'istanza paranoica di completa negazione dell'altro, un progetto che Hegel ci mostra nel suo venir meno, in quanto senza l'esistenza determinata di entrambi non ci sarebbe neanche la libertà, non ci sarebbe l'identità, non ci sarebbe l'autodeterminazione. Quindi appare un nesso, molto importante in Hegel, tra la vita determinata e il suo oltrepassamento. Certo il *télos* dell'esposizione hegeliana comporta un andar oltre il sensibile, il quale, però, resta una condizione ineliminabile della soggettività e il suo superamento non è altro che il suo coniugarsi con la dimensione della pura autocoscienza. Per Hegel, l'uomo deve trascendere l'immediatezza naturale, non può limitarsi alla nuda vita, ma ha bisogno di darle un senso, venendo così a creare quel mondo umano, che nei *Lineamenti di filosofia del dritto* viene appunto dichiarato una «seconda natura». Quindi la lotta a morte ci fa riflettere sulla tensione fra la libertà e l'ineliminabilità del corpo, assicura l'essere incarnata dell'autocoscienza.

La figura del servo, che svolgerà un ruolo decisivo nello sviluppo di questo discorso hegeliano, coincide con l'accettazione dell'ineliminabilità della propria corporeità: il servo è «sintetizzato alla cosalità», resta abbarbicato alla vita. Questa figura dell'autocoscienza esibisce così l'inseparabilità del corpo e della libertà, qualcosa che è costitutivo dell'essere umano. Il signore ci sembra, al contrario, vivere nel terrore del proprio corpo, mostrando una qualche analogia con tutte quelle istanze psichiche (anoressia) o culturali che si identificano con una negazione della corporeità (misticismo, gnosticismo, conoscenza pura).

La dialettica servo-signore nasce dal dualismo fra il voler vivere e il voler essere liberi, l'esperienza del confronto porta entrambe le autocoscienze a invertirsi. Hegel mostra come in questo conflitto, in questa esperienza tra il signore e il servo, ambedue le autocoscienze compiano quella

Verkehrung che non è altro che il carattere proprio dell'esperienza (*Erfahrung*) che costituisce il terreno dell'intera *Fenomenologia dello spirito*. Il servo, dall'essere sintetizzato alla cosa, dall'essere fuori di sé, guadagna la *Selbständigkeit* e alla fine si presenta pienamente come autocoscienza. Il servo incarna la finitezza, il legame con la vita, ma finché coincide solo col riconoscimento del signore, vale a dire si trova nella sua posizione di partenza, perde il carattere di coscienza indipendente. Tuttavia il servo è già anche autocoscienza e dovrà solo diventare consapevole e realizzare la verità della pura negatività dell'essere per sé. L'autocoscienza nella sua condizione servile è un già-non ancora e Hegel ci mostra la dinamica del raggiungimento della sua essenza, che consiste esattamente nell'esperienza della pura negatività.

Hegel incentra la sua esposizione, ricca di suggestioni, sulla paura della morte: il servo «non ha avuto l'angoscia, *Angst*, per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua essenza, ha sentito paura della morte, signora assoluta. È stato così intimamente dissolto, ha tremato nel profondo di sé e ciò che c'era in esso di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività del puro essere per sé che dunque è in quella coscienza». È qui molto chiara la caratterizzazione dell'autocoscienza come puro essere per sé, assoluta negatività. Questo elemento si verrà a coniugare con il tema del lavoro, definito da Hegel «desiderio tenuto a freno», nel senso che il lavoro è una negatività che non annienta, ma è formativa, produce qualcosa di indipendente. Il lavoro toglie la datità immediata della natura e la trasforma in un prodotto, nel quale il servo verrà a ritrovarsi come in qualcosa di suo. In ciò c'è un segmento del riconoscimento: il servo non sarà mai riconosciuto dal signore e quindi mancherà sempre la reciprocità che è essenziale nel riconoscimento, tuttavia per il rapporto del servo col prodotto del suo lavoro, Hegel usa un'espressione molto forte, adopera il termine *Anschauung*, che esprime un intuirsi, un rispecchiarsi del servo nella cosa che ha prodotto, per cui un estraneo e indipendente gli si mostra come qualcosa di proprio. Questo riconoscere l'altro come uguale sarà una componente decisiva del riconoscimento.

Ritorniamo al tema della morte. Hegel usa indistintamente i termini *Angst* e *Furcht* che possono essere tradotti come angoscia e paura. La distinzione classica è che la paura è sempre davanti a qualcosa, mentre l'angoscia non ha propriamente un oggetto e quindi sembra rimandare al nulla o alla morte. Anche Freud nel suo testo *Inibizione, sintomo e angoscia*, traccia questa distinzione tra la paura e l'angoscia. L'angoscia è quel sentimento che non può mai mancare perché è onnipervasivo, mentre la paura si produce sempre nei confronti di qualcosa di determinato.

In Hegel l'angoscia della morte ha a che fare con l'essenza stessa dell'autocoscienza, nel senso che il servo non solo è affaticato in una attività determinata (più avanti, Hegel dirà che c'è una pervicacia del lavoro, perché il lavoro produce qualcosa di sempre determinato), ma in quanto autocoscienza ha anche come essenza la negatività assoluta. Nel servo, allora, si dovrà realizzare anche una potenza negativa universale, non solo la negatività determinata propria del lavoro. Il *télos* di tutto il discorso hegeliano sul riconoscimento è diretto a mostrarci il doppio volto dell'autocoscienza, il suo essere una soggettività dotata di una negatività assoluta e di una negatività determinata. Nel servo ci sono tutti e due questi aspetti: la negatività del puro pensiero e la negatività determinata del lavoro. L'indipendenza e la dipendenza, il riferimento a sé e il riferimento ad altro, ma il servo non raggiunge ugualmente l'essenza dell'autocoscienza, perché non viene riconosciuto dal signore e quindi viene meno quella reciprocità richiesta dal riconoscimento come elemento costitutivo dell'autocoscienza. Inoltre, per Hegel, nel servo l'angoscia della morte resta qualcosa di interiore, quindi l'assoluta negatività non viene espressa verso l'esterno, nei confronti del signore. Per queste ragioni nella dialettica servo-signore non si realizza il riconoscimento, anche se la logica che presiede al movimento è già quella del riconoscimento.

Quindi, la dialettica servo-signore ci consegna il problema che Hegel tenta di risolvere alla fine dello *Spirito certo di se stesso* con il conflitto tra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente. A questo livello abbiamo da un lato il sapere, l'universale e dall'altro abbiamo l'agire che è sempre singolare. Nel rapporto tra servo e signore, la particolarità è data dal lavoro; nel movimento finale tra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, invece, il confronto si produce tra il sapere puro,

che è dato dall'autocoscienza giudicante e la particolarità sempre legata all'azione umana, a quella figura che Hegel chiama il «Sé agente». La conclusione dello *Spirito certo di se stesso* sancisce il compimento del Sé e ciò avviene essenzialmente per lo specifico ruolo assicurato dall'autocoscienza agente. Possiamo allora dire che il riconoscimento si compie se facciamo fino in fondo i conti con l'agire umano, con la sua tragicità, finitezza, particolarità.

Quando Hegel nel capitolo finale della *Fenomenologia* deve definire il sapere assoluto, usa la formula decisiva: «*essere presso di sé nel suo essere altro come tale*», che esprime anche il tratto costitutivo del riconoscimento, dell'*Anerkennung*. Per comprendere questo aspetto essenziale dobbiamo cogliere il senso del protagonismo del *Selbst*, dell'autocoscienza. Essa mostra un destino sospeso tra la dissoluzione e la salvezza, tra l'autodistruzione e la realizzazione. Gli accenti con cui Hegel stigmatizza i rischi di dissoluzione dell'autocoscienza, sottolineano un eccesso di interiorità, (ricordiamoci di Thomas Mann). Nello Spirito certo di se stesso e nel Sapere assoluto, il discorso sul riconoscimento mostra come l'autocoscienza si trovi costantemente in bilico, fra il perdersi e l'accesso a se stessa. La chiusura in sé, l'angoscia davanti all'alienazione è per Hegel «il peccato supremo contro lo spirito», che l'autocoscienza compie rifiutandosi a quella relazionalità intersoggettiva, che è indispensabile tanto all'accadere dello spirito quanto al compiuto divenir se stessa dell'autocoscienza.

Tuttavia, lo spirito non è una generica intersoggettività, bensì il compiersi e l'autocomprendersi di un processo logico-storico. Hegel inizia la sezione sullo spirito certo di se stesso con una metafora geopolitica o meglio geofilosofica: parla di un passaggio dalla Francia alla Germania, cioè dalla Rivoluzione francese alla filosofia pratica kantiana e post kantiana. Hegel si impegna a discutere le aporie della filosofia kantiana: il protagonista a questo punto diventa il *Gewissen*, cioè una forma di soggettività che incarna il sapere del puro dovere e la sua volontà di agire. Il *Gewissen* può essere tradotto come coscienza morale, coscienza certa, *animo coscienzioso* e indica essenzialmente l'autocoscienza agente. Si tratta di un termine usato da Jacobi, che indica una coscienza che agisce persuasa di compiere il bene. Hegel lo chiama il «terzo Sé», perché lo considera la forma di soggettività che costituisce il punto di approdo della tradizione occidentale, dai Greci fino alla Rivoluzione francese e quindi al suo tempo.

Una ricostruzione, quella hegeliana, che individua quale filo conduttore della tradizione occidentale il ruolo del Sé singolare: nella *Fenomenologia* siamo ben lontani da nozioni quali spirito del popolo, spirito del mondo o astuzia della ragione. Il «primo Sé», la forma aurorale di soggettività singolare è costituita da Antigone, la quale emerge dal tutto della *polis*, ma in una modalità ancora segnata dall'immediatezza e dalla naturalità, così da configurarsi come «carattere», vale a dire come una soggettività «posseduta da un unico *pathos*». Il «secondo Sé» raccoglie quelle forme di soggettività, che nella modernità si contrappongono a istituzioni dominanti quali la Chiesa, lo Stato e lo stesso «corso del mondo». In queste pagine della *Fenomenologia* Hegel sembra ispirarsi ai romanzi di formazione, *Bildungsromane*, nei quali il protagonista è un giovane individuo che vuole arrivare a realizzare il proprio talento, le proprie attitudini, ma il mondo che lo circonda lo ostacola e lo costringe a una lotta costante. Il «terzo Sé» è, come ho detto, il *Gewissen*, l'autocoscienza agente, che rappresenta il soggetto individuale protagonista della modernità.

Per Hegel l'azione, *Handeln*, è sempre propria di un soggetto singolo e il suo risultato sempre particolare assicura il piano del *Dasein*, della realtà intesa come ciò che sussiste in modo contingente. Quando Hegel contrappone il sapere assoluto alla religione, sviluppa un'argomentazione nella quale il punto di differenziazione è costituito dalla mancanza nella comunità religiosa di un autentico Sé agente e quindi da una sua decisiva carenza di effettualità. A contrapporsi alla comunità religiosa è quella forma di comunità immanente che si sprigiona nel riconoscimento fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, alla quale viene a legarsi la dimensione di particolarità (contrapposta all'universalità del giudizio), ma soprattutto il prodursi di quella piena effettualità che permette di affermare il raggiungimento dell'unità fra il pensiero e l'essere e quindi il compiuto accadere dello spirito. Vediamo allora il valore strategico del riconoscimento e il suo stretto legame con il sapere assoluto, vale a dire con il concetto della scienza filosofica. Nel riconoscimento è in

gioco il passaggio dalla realtà prodotta dall'autocoscienza agente, che si presenta come un semplice *Dasein*, alla realtà effettuale, alla *Wirklichkeit*. Si tratta né più né meno del compito che Hegel assegna alla conoscenza filosofica e del quale la *Fenomenologia* costituisce la giustificazione logico-storica. Nel riconoscimento fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente l'unità che si raggiunge prende le mosse da un massimo di separatezza, perché tra il pensare e l'agire c'è una differenza abissale. Il mio intento consiste nel valorizzare il carattere epistemologico del riconoscimento che incontriamo nella *Fenomenologia*. Esso ci presenta due autocoscienze che sono entrambe unità di sapere e realtà, ma nell'autocoscienza giudicante in una forma solo ideale e nell'autocoscienza agente solo reale. Quindi la conoscenza filosofica, il superamento finale del punto di vista della coscienza, richiede il convergere fra due unità di soggetto e oggetto che nella loro distinzione rimangono unilaterali. Il riconoscimento offre l'esibizione concreta di questo venirsi incontro del piano della realtà e di quello del pensiero, in unificazione che diventa possibile nel momento in cui entrambi i poli mostrano la loro differenza interna e quindi la capacità di unificarsi con la propria alterità uguale e distinta. Il riconoscimento, nel mettere insieme un'unità tra sapere e realtà ideale e un'unità fra sapere e realtà reale, esprime la forma stessa del sapere assoluto.

Vediamo ora come nel capitolo sul sapere assoluto Hegel viene a presentarci la dinamica del riconoscimento. L'autocoscienza giudicante chiusa in se stessa incarna la pretesa di autosufficienza del sapere, l'autocoscienza agente, al contrario, resta legata alla particolarità dell'azione. Il riconoscimento si compie quando l'autocoscienza giudicante rinuncia alla sua durezza, «fa getto di sé». Questo è l'atto decisivo: il sapere abbandona il proprio autoriferimento, l'uguaglianza con sé, che costituisce il suo carattere intrinseco, ed esce da se stesso, «ferisce se stesso». Quest'atto è presentato da Hegel come il «perdono», *Verzeihung*, che viene inteso come «rinuncia» *Verzichtung*. Dobbiamo intendere tutto ciò non solo sul piano etico-antropologico del confronto fra due forme di soggettività, ma soprattutto sul piano epistemologico come una visione del sapere filosofico che si impone di abbandonare l'autosufficienza e l'autoriferimento e di «fare spazio» a ciò che gli è radicalmente altro, la realtà prodotta dall'agire umano.

Questa lettura epistemologica del riconoscimento non vuole sostituirsi a quella etico-politica e quindi si impegna a sottolineare l'importanza, sempre nel capitolo sul sapere assoluto, della sovrapposizione che Hegel compie fra il concetto e l'anima bella. Il concetto è l'espressione più alta del sapere filosofico come autodeterminazione e riflessività, mentre l'anima bella incarna la compiutezza di una soggettività morale. Quando Hegel l'aveva introdotta nello spirito certo di se stesso aveva mostrato la sua dinamica di dissoluzione, il suo dileguare nella «vuota nebulosità» e «nel brusio di campane». Il sovrapporsi del concetto all'anima bella diventa così un monito al suo chiudersi in se stesso, offrendo indicazioni di grande importanza. Possiamo dire che con questo discorso hegeliano siamo davanti a un invito a considerare il conoscere filosofico come un lavoro, una fatica, un'attività che è costretta a calarsi nel contenuto, in qualcosa che innanzitutto gli è estraneo e rispetto al quale deve evitare di dispiegare una negatività assoluta, ma, al contrario dar vita a una negatività che come quella del lavoro sia trasformatrice e formatrice di un oggetto, che non coincide con il soggetto conoscente, nel senso che gli è nello stesso tempo uguale e distinto. Ci troviamo così davanti a una visione non puramente appropriativa del sapere filosofico, a una disposizione volta a concedere spazio e cittadinanza a un contenuto da prendere innanzitutto nella sua autonomia.

Credo che possa essere ricca di interesse la prospettiva interpretativa che cerca di mettere a confronto il lavoro del servo che è *poiesis*, lavoro fisico su oggetti fisici, con l'agire, che è *praxis*, attività che ha un fine immanente. Da questo confronto fra lavoro e azione può emergere una precisa caratterizzazione della visione hegeliana della conoscenza filosofica. Nell'accostamento di queste tre forme di attività conquistiamo tutto lo spessore della soggettività hegeliana come processo di soggettivazione che si compie nel riconoscimento. Mi sembra che in questo modo emerga quanto Hegel sia lontano dalla «metafisica di una volta», dal suo semplice affermare l'unità di essenza ed esistenza. Nella *Fenomenologia* l'unità di essenza ed esistenza diventa un compito del conoscere, un compito del quale il capolavoro hegeliano vuole essere la giustificazione, ricorrendo ad una esposizione che ha tanto il versante teoretico della messa in luce dei limiti della coscienza e

dell'intelletto, quanto quello storico di una rilettura della tradizione occidentale dalla Grecia fino alla Rivoluzione francese e alla modernità.

Ritornando alla trattazione del riconoscimento, essa ci mostra in modo indiscutibile il fatto che è l'azione che costringe il pensiero puro a scendere sul piano dell'esserci, della determinatezza della particolarità. Il conoscere speculativo si apre così a sempre nuove realtà, prodotte dall'agire umano. Il pensiero filosofico non resta chiuso nella sua riflessività, ma scende sul piano di un'alterità, libera e indipendente. Se oltre al lato epistemologico guardiamo al lato etico-politico del riconoscimento il suo messaggio appare estremamente chiaro: la soggettività diventa libera accettando la libertà dell'altro. L'individuo moderno ha per Hegel la possibilità di superare l'*insocievole socievolezza* di Kant cioè di trovare, a partire dalla sua particolarità, un'unità che non sia una forma di dominio. Il riconoscimento infine mette in guardia dai rischi della chiusura interioristica della soggettività, dal «cuore» come elemento fondante della comunità. Il cuore per Hegel può essere duro e limitato: può produrre la pervicacia di una chiusura interiore come nell'anima bella e circoscriversi in una dimensione che non fa i conti con le lacerazioni dell'agire, con la vita nella infinita ricchezza delle sue relazioni.

Vorrei sottolineare ancora in conclusione l'importanza del negativo in Hegel e ricordare una delle sue accezioni più significative. Al culmine della *Fenomenologia* troviamo una sorprendente vicinanza fra il sapere come godere di sé e il dolore del finito. Lo spirito si ricongiunge con sé attraverso un «calvario», che coincide con il venir meno della sua «inerte solitudine» e con il suo autocomprendersi. Il tema aristotelico del sapere come godere di sé, che Hegel cita alla fine dell'*Enciclopedia*, deve essere letto alla luce proprio del finale della *Fenomenologia*. Il sapere assoluto che sorge dal travaglio del negativo deve accettare di sapersi sacrificare e aprirsi alla natura e alla storia. Un sapere ormai capace di godere di sé si impegna a fare i conti con l'esteriorità naturale e la contingenza storica. La filosofia di Hegel ci appare così portatrice di un estremo accostamento fra la radiosità dell'assoluto e la contingenza e la caducità della realtà umana. La contemplazione filosofica e la prassi trasformativa sono debitorie l'una dell'altra, riuscire a tenerle insieme, al di là di una mera opposizione dualistica, è il compito dialettico che alimenterà nel profondo il pensiero di Marx.

RECENSIONE a cura di M. Biscuso

Paolo Vinci, *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021

Il nuovo libro di Paolo Vinci dedicato al pensiero di Hegel è il secondo titolo della nuova serie della collana di testi e studi “Hegelian”, che l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha meritoriamente ripreso dopo molti anni. Non è questa la prima volta in cui Vinci presenta un commentario hegeliano: nel 1999 era già uscito *Coscienza infelice e anima bella. Commentario alla Fenomenologia dello spirito* (Guerini & Associati, Milano 2012²), al quale, come potremo constatare, questo ultimo lavoro è organicamente connesso.

Il commentario è un genere letterario strettamente legato alla lunga attività didattica condotta sui testi hegeliani e in modo privilegiato sulla *Fenomenologia*, che Vinci sceglie di mantenere al centro dell’attenzione – contrariamente alla tendenza attuale, che sembra privilegiare altre opere di Hegel, a partire dalla *Scienza della logica* –, perché essa «si muove fra l’esigenza di una filosofia dell’assoluto e l’impegno costante verso una incredibile ricchezza di riferimenti empirici» (p. 12). La *Fenomenologia*, per Vinci, è infatti l’opera che più di tutte conduce «nel luogo in cui lo sforzo speculativo legato alla genesi del sapere assoluto si ricopre di carne e sangue, scende sul piano antropologico ed etico politico, rivelando un’unità di fondo» che «costituisce il nucleo originario dell’intero pensiero hegeliano» (p. 55).

Il commentario di Vinci dedicato al Sapere assoluto, come d’altronde il precedente, non si limita affatto ad assolvere un «compito essenzialmente introduttivo» e a «offrire un semplice invito alla lettura» (pp. 10-11), come dichiara l’autore, ma rappresenta invece un’interpretazione acuta e originale del capolavoro del 1807 e di tutta la filosofia hegeliana. Il testo, in tedesco e in traduzione italiana, commentato puntualmente e con larghezza (pp. 95-215), è preceduto da una breve *Premessa* (pp. 9-17) e da una introduzione bipartita, teoreticamente assai impegnativa: *A. I due volti del riconoscimento: religione e sapere assoluto* (pp. 19-63) e *B. La storicità dello spirito* (pp. 65-94). Già dal titolo è chiaro che Vinci intende porre al centro della sua interpretazione il paradigma del riconoscimento e sottolineare la storicità dello spirito anche nell’ultima e conclusiva tappa del suo manifestarsi, il Sapere assoluto (uso le maiuscole per distinguere con esse i “momenti” della *Fenomenologia* – Coscienza, Autocoscienza, Ragione, Spirito, Religione e Sapere assoluto – dagli omonimi concetti).

Per poter proporre la filosofia hegeliana come filosofia disposta all’apertura verso l’empirico e il contingente anche nel sapere assoluto, nel luogo cioè che secondo l’interpretazione tradizionale dovrebbe invece testimoniare la più compiuta chiusura e definitività, Vinci tiene fermo il doppio livello di svolgimento del percorso fenomenologico: manifestazione dello spirito e insieme esperienza della coscienza. Anche quando il cammino dello spirito è giunto a conclusione, non per questo la dimensione della coscienza, cioè della distinzione tra sapere e verità, viene annullata; al contrario, è necessario per lo spirito «mantenere al proprio interno la dimensione coscienziale, così che il sapere assoluto non viene a costituirsi solo come riflessività e autocoincidenza, ma anche come apertura [all]’alterità». Ciò significa che «compimento» e «definitività» non coincidono (p. 22). Da questo punto di vista l’interpretazione che Vinci ci offre si oppone a quella di Heidegger, che, ricorrendo a motivi tradizionali, fa della *Fenomenologia* la «parusia dell’Assoluto». Al contrario, per Vinci «siamo davanti a un’idea di assoluto mille miglia lontana da quella corrente, che lo intende come *ab-solutus*, “sciolto da altro”». Il sapere assoluto è invece caratterizzato dall’essere un sapere compiuto e insieme capace di accettare l’«indipendenza dell’alterità, intesa come apertura agli altri e come inassimilabilità definitiva del reale» (pp. 62-63).

Non è qui possibile ricostruire e discutere analiticamente tutti i passaggi per mezzo dei quali Vinci giunge a questa conclusione. Molto sinteticamente possiamo ricostruirne i principali.

Come è noto la Religione è il momento che, seguendo allo Spirito e alla sua conclusione, il riconoscimento tra autocoscienza agente e autocoscienza giudicante, precede il Sapere assoluto. La

religione non coincide cioè con il sapere assoluto, perché non è capace di superare la forma della rappresentazione, ossia non è capace di cogliere adeguatamente il proprio contenuto assoluto (Dio come spirito assoluto del cristianesimo riformato) ed è afflitta da un deficit di realtà effettuale. Al contrario la filosofia è capace di esporre in forma adeguata il proprio contenuto (assolutezza) e di aprirsi all'empirico (non definitività). La struttura di questa doppia capacità, che si realizza compiutamente nelle prestazioni del sapere assoluto, è la medesima struttura del riconoscimento: «essere presso di sé nel suo esser altro come tale» (cfr. pp. 27 e 29). Certamente il paradigma del riconoscimento è all'opera anche nella religione, prima nell'amore (p. 32), poi nel rapporto tra il Sé singolo e l'essenza divina: in questo rapporto Vinci ritrova una delle più chiare caratterizzazioni della «dinamica del riconoscimento», nella quale comprendiamo che «la conciliazione necessita di una un'alterità esistente autonoma e che questa ha nel sé singolo, nell'autocoscienza determinata libera e indipendente, la sua figura d'elezione» (p. 33). Tuttavia, nonostante il fatto che qui siamo dinanzi all'«unità fra l'essenza divina e la natura umana» e alla «conciliazione spirituale» (p. 34), il riconoscimento che avviene nella religione dà luogo soltanto alla comunità dei credenti, la quale non raggiunge la piena autocoscienza (p. 37), ed è perciò distinto dal riconoscimento che avviene tra autocoscienza agente e autocoscienza giudicante nell'ultima figura dello Spirito, riconoscimento che è assunto paradigmaticamente nello Spirito assoluto. Nelle pagine conclusive dell'opera, infatti, si accoglie il risultato positivo di questo movimento riconoscitivo e si mostra «l'uguaglianza tra autocoscienza e concetto» (p. 52). Più esattamente Hegel dà luogo «a una *Darstellung* che vale sia per il concetto che per l'anima bella: per il primo si tratterà di assicurarsi il proprio “riempimento” (*Erfüllung*), per la seconda, di compiere “una positiva alienazione e prosecuzione”, che le impedisca di “dileguare nella vuota nebulosità”. Quel che deve venir meno per entrambi è la semplice autosufficienza dell'autosapersi, andando al di là di quel “restare dentro di sé”, che condannerebbe il concetto a essere meramente formale e astratto e l'anima bella alla pura autocontemplazione o, addirittura, alla follia» (p. 53). L'acquisizione della dialettica del riconoscimento tra anima bella e autocoscienza agente è quindi decisiva anche per il sapere assoluto: se l'autocoscienza giudicante non può chiudersi nel sapere sé stessa ma riconoscendo l'autocoscienza agente si apre costitutivamente all'agire altrui, tale per cui «il riconoscimento è “il movimento dell'agire”»; nello stesso modo il sapere assoluto è tale solo perché è «presso di sé nel suo esser-altro» (p. 57). Ciò significa che il sapere assoluto supera anche la divisione tra teoria e prassi, ha un significato tanto cognitivo quanto pratico – con le parole di Vinci, è un «sapere che non è soltanto sapere», perché aperto costantemente «all'imprevedibilità della prassi» (p. 58).

Questo risultato è particolarmente importante, perché significa che il sapere assoluto non rimanda solo alla logica ma anche alla filosofia reale, alla natura e alla storia. Infatti il «dispiegamento della Scienza», reso possibile dal cammino fenomenologico, «non potrà essere solo un automovimento logico, ma riguarderà anche la dinamica delle scienze filosofiche reali e dei loro specifici oggetti, i quali risulteranno esposti secondo la loro logica e conosciuti attraverso un movimento progressivo, anche se non sempre lineare e privo di ostacoli, di riconduzione all'unità costituita dal concetto» (p. 58).

Se dunque, da un lato, il concetto è omogeneo al riconoscimento, dall'altro, esso è anche omogeneo al tempo. Tale omogeneità è colta nel movimento complessivo che li caratterizza. In un primo momento essi si rivelano «pura attività negativa» di ogni contenuto particolare e insieme «negazione della negazione», perché negazione di sé (p. 81): il concetto deve negare la propria astrattezza e vuotezza e cercare il «riempimento» essenziale alla conoscenza; ugualmente il tempo è sì l'«astrattezza del dissipare», ma non solo questo: è anche tempo-di-qualcosa ed è quindi «inquietudine della vita e distinzione assoluta», determinazione. Perciò il concetto che supera l'astrazione e si determina, si temporalizza. Scrive Vinci a conclusione di questo arduo passaggio: «il poter non fare a meno del determinato» da parte della filosofia «coinvolge direttamente anche il tempo», perché la «pura e semplice eliminazione» di questo «condannerebbe la filosofia al limitarsi al “deserto di ghiaccio dell'astrazione”, a circoscriversi nel perimetro della logica» (p. 82). In un secondo momento, tuttavia, Hegel parla di eliminazione del tempo («lo spirito appare

necessariamente nel tempo e appare nel tempo finché non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo»), ma questa cancellazione del tempo non indica la fine del tempo, l'annichilimento della storia e della finitezza, bensì l'innalzarsi della filosofia «a quella dimensione del concetto che ne è la comprensione e che potrà vivere solo tenendo insieme l'autoriferimento proprio di una dimensione sovratemporale e il continuo contatto con il tempo e la coscienza» (p. 84).

Così, lo spirito che sa sé stesso nella concretezza del suo determinarsi, è storia. Commentando le ultime pagine del Sapere assoluto, Vinci mostra come esso sia sapere della storia, filosofia della storia, una filosofia che non coincide affatto con il luogo della chiusura del sistema. «Nel compimento della *Fenomenologia* non si avverte alcuna istanza di chiusura e definitività. Hegel innanzi tutto opera una distinzione: fra la storia come “conservazione” (*Aufbewahrung*) degli spiriti, “secondo il lato del loro libero esserci nella forma dell'accidentalità” e la scienza del sapere apparente, la *Fenomenologia*, che è la conservazione “secondo il lato della loro organizzazione concettuale”. Una volta indicati questi due livelli, Hegel ne introduce un terzo che, contenendoli entrambi, costituisce la forma della loro comprensione. Abbiamo così “la storia concettualmente intesa”, che implica sia la conoscenza dell'accadere storico vero e proprio, che della storia filtrata fenomenologicamente a partire dal nesso coscienza-spirito. *Die begriffne Geschichte* coincide con il sapere assoluto, che nel tenere insieme storia e fenomenologia, costituisce l'autosapersi dello spirito, il suo essere spirito assoluto, filosofia» (p. 93).

Conclusione che, a parere di chi scrive, mostra come l'esito del Sapere assoluto sia debitore del primo corso sulla storia della filosofia (1805-06), elaborato ed esposto congiuntamente alla stesura della *Fenomenologia dello spirito*: anche nella storia della filosofia, infatti, convergono l'accidentalità della storia esterna, il libero accadere nel tempo delle singole filosofie, e il necessario susseguirsi dei principi di queste, quali momenti del sapersi dell'autocoscienza assoluta (analoghi in ciò alle figure fenomenologiche). Così, anche la storia della filosofia – nella quale i singoli filosofi compaiono sulla scena della storia per poi lasciarla, come le singole figure fenomenologiche si succedono nel cammino del sapere apparente – si mostra “storia concettualmente intesa”, perché espone nel tempo storico il farsi della verità atemporale. In questo senso, le lezioni sulla storia della filosofia hanno indicato la via alla *Fenomenologia dello spirito*: eterno e temporale, necessario e contingente costituiscono la trama e l'ordito della filosofia.

RECENSIONE a cura di D. Iannotti

Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Bari-Roma 2023

Il tema filosofico del riconoscimento offre sempre una molteplicità di spunti speculativi a partire dalla propria scaturigine moderna in Hegel. Il testo di Lucio Cortella ripercorre con lucida densità un percorso articolato in ventuno capitoli, nei quali la tematica in questione è posta in risonanza dentro i “tanti” Hegel e i “falsi” Hegel; tanti Hegel perché il filosofo, come noto, matura una traiettoria filosofica complessa nel corso di una vita intensa, figlia di una temperie culturale tumultuosa, in continuo divenire; per falsi Hegel, altresì, intendiamo tutte le storture prospettiche con le quali il filosofo di Stoccarda è stato spesso interpretato, anche e forse a partire proprio dal tema del riconoscimento, che, con un azzardo, si potrebbe immaginare a guisa di quarto “caposaldo” del filosofo. Come infatti sottolinea giustamente Cortella nel terzo capitolo, il riconoscimento «o è reciproco o non è». Nella recensione al testo scritta per «Il Manifesto» del 19/03/2023, anche Stefano Petrucciani concorda con questa impostazione anche se, probabilmente per esigenze di sintesi, comprime relativamente la dimensione antropologica che invece in Cortella è ampia, articolata e rigorosa, concentrandosi di più su aspetti etico-morali e politici.

Il riconoscimento hegeliano – e con esso forse la sua intera avventura filosofica – non è, pertanto, il trionfo della soggettività auto-interessata, bensì la tematizzazione del desiderio (*Begierde*), che è desiderio dell'altro e non bisogno materiale di un oggetto inerte e passivo. Il riconoscimento è un guardare per essere guardati, attenzionati e dunque è *theoresis* che si fa *praxis*, nonché condizione stessa di possibilità della intersoggettività vera, ovvero una compiuta inversione metodologica e critica rispetto alle consuete categorie interpretative utilizzate per l'interpretazione del filosofo tedesco.

A suffragare questa nostra lettura del tema hegeliano del riconoscimento come asse portante dell'intero pensiero del filosofo occorre proprio Cortella, il quale nel sesto capitolo del libro, dopo aver ricostruito con magistero la vicenda del Servo e del Signore, giunge addirittura a paragonare il riconoscimento alla funzione epistemologica delle categorie kantiane; funzione architettonica, trascendentale e proprio al confine tra teoria e agire etico-morale e dove la centralità è nella relazione (a sua volta già categoria kantiana). Un confronto quello con Kant e anche con Fichte che Cortella articola nei capitoli successivi e che impreziosisce proprio la formazione della soggettività condivisa.

Nei capitoli successivi l'autore coglie i contributi che Mead e Searle offrono sul tema, il primo come riconoscimento di noi stessi negli altri, mentre il secondo sottolinea la natura gestuale ed evolutiva che si nasconde dietro la richiesta di collaborazione, aiuto e soccorso; tuttavia, il vero nodo problematico è rappresentato dal confronto con Habermas e la conseguente necessità di rintracciare un nucleo normativo nel riconoscimento. Anche quest'ultimo aspetto è ben colto da Petrucciani.

Un altro incontro decisivo è il confronto con il pensiero di Axel Honneth e le sue tre sfere del riconoscimento. Cortella, dopo aver ripercorso la teoria del pensatore tedesco fino ai concetti della stima sociale e della solidarietà, articola una critica serrata nei confronti del filosofo che, col desiderio di smarcarsi dalla pesante ipoteca metafisica hegeliana, smarrisce proprio la normatività morale da essa prevista e agente. Il vero limite di Honneth, tuttavia, è quello di non mettere al centro il riconoscimento come centrale e prioritario rispetto al sorgere del sé, processo oggettivato invece da Hegel con la nozione di spirito. Hegel stesso non parlerà più del riconoscimento dopo il 1806, ma è altresì vero che il tema resiste, magari sottotraccia, nella *Sittlichkeit* e quindi nel ricongiungimento al sapere assoluto (aspetto sul quale torneremo). Concordiamo pienamente con questa lettura che Cortella offre, in quanto, seppur con una sensibilità che si sposta su temi più prettamente etico-politici, nella *Filosofia del diritto* Hegel tratta di un soggetto proveniente dallo Spirito soggettivo e, in quanto tale, che è emerso dalla assoluta contraddizione della Natura, anche attraverso l'altro.

Honneth altresì non coglie che il riconoscimento politico – nella *Sittlichkeit* – non è orizzontale, bensì verticale dal basso verso l'alto, poiché i cittadini riconoscono quelle istituzioni che li “riconoscono” come tali a loro volta. Decisiva è quella che Cortella nel quindicesimo capitolo chiama la “quarta dimensione del riconoscimento” e che identifica sia come «radice genetica», ciò che il cittadino ha dietro di sé a livello antropologico, storico e psicologico e anche come «fondamento legittimante» di quanto deve ancor configurarsi nella pur sempre cangiante scena politica. Cortella comprende intimamente che la celebre identità hegeliana tra realtà e razionalità è incarnata e mediata dal riconoscimento intersoggettivo. In Hegel quella razionalità è consenso, stima e sostegno dai cittadini allo Stato e da questo agli stessi. Stato che riconosce i cittadini non come individui particolari con le loro storie, ma nell'astrattezza tipica del diritto. Qui la nostra opinione al riguardo, rispetto alla tesi di Cortella, è discorde; se di processo dialettico si tratta, allora l'identità dei singoli, ingaggiati nelle configurazioni sociali della società civile e da essi mediate, sono tuttavia visibili nello Stato come collettività. Certamente lo Stato-apparato interagisce e comunica coi cittadini mediante un linguaggio formale, burocratico ed astratto, ma tale linguaggio promana dai valori e dalla visione di ogni singolo soggetto che si rispecchia nella *Sittlichkeit* e in prospettiva nel sapere assoluto – rispetto al quale si consuma la vera nostra dissonanza con la sensibilità di Cortella. L'eticità hegeliana, in effetti, come contesto di rispetto e costruzione collettiva torna a essere centrale anche dopo la filosofia del diritto in contesti in cui i co-soggetti non scompaiono. Questa dimensione sembra sfuggire ancor più a Honneth, anche nei suoi ultimi scritti dove pure il recupero della dimensione antropologica è più forte rispetto a *Lotta per il riconoscimento*.

Nel diciottesimo capitolo del testo è invece centrale la questione dell'*ethos* del riconoscimento, al fine di consentire il concreto misurarsi nella *praxis* di questa grandezza filosofica. Occorre abitare questa pratica attraverso il *medium* del desiderio e non a caso, ricorda Cortella, Hegel stesso parlava di seconda natura alludendo ad una naturalità-originarietà e al contempo come un trascendentale che, lungi dall'essere solo regolativo è altresì costitutivo. In altre parole un *ethos* che richiama l'attenzione sulla nostra stessa umanità, parafrasando ancora Kant, si tratta dunque di un “fatto” dello spirito.

Un problema che resta sicuramente aperto in Honneth e che Hegel risolveva attraverso la fondazione metafisico-logica del suo sistema è quello della libertà, intrinseca al soggetto per il filosofo di Stoccarda e invece oggetto di riconoscimento dalle istituzioni verso il soggetto per Honneth. Concordiamo con la lettura di Cortella, poiché, nonostante l'evidente cambio di paradigma nelle opere successive (con *Il dolore dell'indeterminato*) il filosofo non accetta la sfida ontico-antropologica lanciata da Hegel. La libertà è una potenzialità umana, un farsi possibile, ma non certo scontato; Hegel lo aveva compreso e la dialettica come travagliata vicenda dello spirito ne testimonia l'irriducibile attualità (cfr. capitolo ventuno).

Nell'ultimo capitolo, ancora una volta, l'autore coglie la causa efficiente del riconoscimento hegeliano e, mediante questo, la grande ed inesauribile fonte di vitalità delle asserzioni del filosofo: il conflitto, inteso come processualità, risoluzione provvisoria o rapida e anche come possibile degradazione del riconoscimento stesso, esaurita la sua spinta propulsiva (nella fissità di costruzioni identitarie fittizie), in forme di misconoscimento in cui, nei fatti, l'altro è strumentale, artificiale o semplicemente rimosso. Hegel invece ha teorizzato una forma di riconoscimento come fattualità originaria, come altrove dimostrato anche da nostre ricerche, nel solco di possibili legami con la tradizione fenomenologica novecentesca e i suoi eponimi. Una datità originaria che oltrepassa notevolmente l'astratta etica della responsabilità di Habermas, perché indaga nella costituzione stessa del sé, tipicamente umano, che come tale è un sé plurale. Hegel parlava del tu prima di Buber e di relazione prima di Rosenzweig, anche se nelle modalità tipiche del filosofo di Stoccarda e con la semantica specifica del suo filosofare.

In conclusione, possiamo certamente convenire sulla validità epistemologica delle argomentazioni di Cortella e sulla convincente impostazione infra-hegeliana e post-hegeliana, che rende giustizia di una vicenda complessa, tormentata e viva. Radicare il riconoscimento nella sfera antropologica è certamente una base paradigmatica solida per poterlo pensare in termini etici e politici e, altresì, per

non arenarsi dinnanzi esiti utopici o irenici. Il riconoscimento è la condizione stessa di possibilità, di pensabilità e di crescita dell'umanità; la scelta strumentale e annichilente verso l'altro è solo una scelta.

Il merito di questo testo è quello di rendere trasparente quella fitta trama intersoggettiva con una ricchezza di rimandi importante. Non è certamente un testo per neofiti e sicuramente richiede una conoscenza specifica molto alta del tema, poiché lo affronta con rigore, metodo e profondità rari.