

Marx teorico del riconoscimento?

di Emmanuel Renault

Nella misura in cui il paradigma del riconoscimento è stato concepito da Honneth come un mezzo di rinnovare la teoria critica ricollegandola alle sue fonti hegelo-marxiane, non c'è da stupirsi che negli ultimi anni differenti autori abbiano cercato di ricostruire una teoria marxiana del riconoscimento (Quante, Brudney et Chitty¹), e cercando in Marx un modo di attualizzare la teoria del riconoscimento hegeliana diverso da quello proposto da Honneth. Questi autori hanno contribuito a far prendere coscienza del fatto che la teoria marxiana, pur non facendo del concetto di riconoscimento uno dei suoi concetti centrali, incrocia la questione del riconoscimento in diverse maniere, ed è a questo riguardo più ricca di quanto si potrebbe credere. Il percorso di questi autori mi sembra tuttavia problematico, e ciò per due ragioni principali: in primo luogo, Marx affronta la questione del riconoscimento nel quadro di tre problematiche eterogenee le une rispetto alle altre, difficilmente riassumibili in una teoria unitaria; in secondo luogo, alcune di queste problematiche sono incompatibili tanto con il senso e la funzione teorica assegnata da Hegel al concetto di riconoscimento quanto con i presupposti condivisi nella maggior parte dei dibattiti contemporanei. Questo non significa che un passaggio attraverso Marx sia privo di interesse per le discussioni contemporanee sul riconoscimento. Al contrario, il fatto che l'approccio marxiano sia su certi punti sfasato rispetto a quello hegeliano e alle presupposizioni dei dibattiti contemporanei potrebbe consentire l'identificazione di alcuni punti ciechi e contribuire a spostare la discussione verso nuovi oggetti.

1. M. Quante, *Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx*, in H.-C. Schmidt-am-Busch, C. Zürn (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Philosophical Perspectives*, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 239-67 and D. Brudney, *Producing for Others*, ivi, pp. 151-88. Vedi anche A. Chitty, *Recognition and Social Relations of Production*, "Historical Materialism", 2, 1, 1998, pp. 57-98. Un volume della rivista "Ethical Theory and Practice", in corso di stampa, è consacrato alla questione del riconoscimento in Marx.

Ragioni di spazio mi impediscono di sviluppare qui questi problemi, e mi impongono di concentrarmi unicamente su Marx. Qui di seguito procederò allora in tre tempi. Comincerò dall'analisi dei *Manoscritti del 1844* e delle *Note su James Mill*, testi in cui la questione del riconoscimento è affrontata in un quadro teorico feuerbachiano ed hessiano piuttosto che hegeliano, e completamente eterogeneo rispetto ai dibattiti contemporanei. In un secondo momento mi rivolgerò al problema del potere pratico dell'umiliazione ricorrente dal 1843 fino alla maturità, che è più direttamente ispirato dalle problematiche hegeliane e incontra alcuni dei temi fondamentali delle discussioni contemporanee. Cercherò infine di mostrare l'impatto sulla questione del riconoscimento della concezione dei ruoli sociali come maschere presentata nel *Capitale*.

1. Riconoscimento alienato e riconoscimento speculare

L'intera discussione sul ruolo del riconoscimento nel giovane Marx è stata largamente influenzata da Habermas e dal suo articolo *Lavoro e interazione*², nel quale Marx era accusato di aver ridotto l'azione al lavoro e all'azione strumentale dimenticando tutto ciò che nell'azione appartiene alla dimensione comunicativa dell'interazione. In testi come i *Manoscritti del 1844* o l'*Ideologia tedesca*, tuttavia, Marx insiste sull'importanza degli scambi e del commercio non meno che su quella del lavoro o della produzione, e sottolinea che quegli scambi comportano delle relazioni comunicative specifiche e mediate dal linguaggio³. Dato che queste relazioni possono essere descritte in termini di riconoscimento, il problema si pone in questi termini: i rapporti di riconoscimento sono davvero ridotti da Marx a dei semplici momenti dell'attività produttiva (come ha sostenuto Habermas, seguito da Honneth⁴), oppure sono concepiti come tali da implicare una logica pratica specifica (non strumentale) e degli effetti normativi altrettanto specifici (come sostengono Brudney, Quante e Chitty)? I differenti protagonisti di questo dibattito sembrano concordare su un duplice presupposto: innanzitutto, il riconoscimento sarebbe inteso da Marx, come da Hegel, come un modo di interazione tra individui; inoltre, le pretese di riconoscimento, ancora una volta proprio come in Hegel, giocherebbero un ruolo significativo in queste interazioni. Io sosterrò invece da una parte che nel 1844 il riconoscimento resta concepito in un senso feuerbachiano,

2. J. Habermas, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975.

3. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 20, 23. Vedi anche l'uso metaforico che viene fatto ivi, p. 13.

4. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. La grammatica morale dei conflitti sociali*, il Saggiatore, Milano 2002, capitolo 7.

come una relazione speculare nella quale il soggetto trova una immagine della propria essenza in un altro oggetto (nell'altro uomo), e d'altra parte che le interazioni pratiche sono concepite in maniera hessiana come uno scambio di attività vitali che non è in nessun modo condizionato dalle attese di riconoscimento. Questo scambio di attività vitali è orientato verso l'autorealizzazione dell'essere generico, e l'autentico riconoscimento non interviene di fatto che a titolo di autorealizzazione.

Il progetto filosofico di Marx è nel 1844 quello di sviluppare una teoria dell'alienazione a partire da una teoria dell'essere generico (*Gattungswesen*), pensato come un insieme di «forze essenziali» che devono essere attivate attraverso degli «oggetti essenziali» essi stessi correlati a dei «bisogni essenziali»⁵. Nei testi di questo periodo il termine “riconoscimento” è utilizzato appunto per designare le conseguenze cognitive di una realizzazione di quelle forze generiche in quegli oggetti essenziali. Il fatto che il riconoscimento sia inteso come una conseguenza cognitiva non significa che esso sia ridotto a una ri-cognizione (a una *Widererkennung* piuttosto che a una *Anerkennung*). Il riconoscimento è infatti a un tempo ri-cognizione della mia esistenza in quanto partecipe delle forze essenziali dell'essere generico, e più che una semplice ri-cognizione, in quanto è al tempo stesso una ri-valutazione della mia propria esistenza. Vale la pena di ricordare, a questo proposito, che Feuerbach stesso utilizzava talvolta la nozione di riconoscimento (*Anerkennung*) per affermare che l'uomo deve riconoscere se stesso in Dio⁶.

Per Marx, è solo quando le differenti relazioni sociali permettono agli individui di attivare le proprie forze generiche nelle interazioni pratiche con i propri simili e più in generale con la natura che gli «oggetti essenziali» possono apparire a quegli individui come l'oggettivazione del loro essere generico e la conferma della loro stessa essenza. In altre parole, è solo quando le condizioni e i prodotti della loro attività pratica gli appariranno come dei mezzi per soddisfare i loro bisogni essenziali che gli individui si identificano con queste condizioni e questi prodotti (aspetto cognitivo di una libertà intesa come essere-presso-di-sé, *bei-sich-sein*) e diventano coscienti della loro essenza e del loro valore grazie alla mediazione di queste condizioni e di questi prodotti. Lo scopo di questo argomento è di stabilire che una autentica coscienza di sé resta impossibile finché gli individui non siano pervenuti ad attivare le loro forze essenziali e a dare loro la forma oggettiva che permette di prenderne coscienza. Il concetto di

5. K. Marx: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1969, p. 172.

6. Vedi L. Feuerbach, *Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'*, in *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, Felix Meiner, Leipzig 1950 (Philosophische Bibliothek, Bd. 227), pp. 181, 182, 187.

riconoscimento designa il ruolo specifico che in questa presa di coscienza viene giocato dall'altro in quanto oggetto essenziale.

Questo approccio al riconoscimento implica una triplice differenza rispetto alla teorizzazione hegeliana. Piuttosto che un bisogno o un desiderio come in Hegel, in primo luogo, il riconoscimento rappresenta la conseguenza cognitiva di un compimento pratico. Marx scrive certo che «il primo oggetto dell'uomo» è «l'uomo»⁷, e che la povertà è il «legame passivo che fa percepire all'uomo la sua ricchezza più grande, l'altro uomo, come un bisogno»⁸, ma le relazioni pratiche investite da questo bisogno sono concepite in termini di scambio di attività piuttosto che di attese di riconoscimento. Questa differenza appare chiara quando Marx stabilisce una analogia tra il diverso rapporto degli uomini e degli oggetti naturali con i rispettivi oggetti essenziali. Come gli uomini, gli oggetti naturali sono gli oggetti essenziali gli uni degli altri perché consentono l'attualizzazione l'uno delle attività essenziali dell'altro: «il sole è l'oggetto della pianta, un oggetto che le è indispensabile e che conferma la sua vita, proprio come la pianta è l'oggetto del sole, in quanto espressione della forza vivificante del sole, della forza essenziale oggettiva del sole»⁹. Il massimo che si possa dire è che il riconoscimento può finire col divenire un bisogno all'interno delle forme di socialità non alienate che rendono possibile un riconoscimento autentico e pienamente soddisfacente. È il caso degli «artigiani comunisti», che dapprima si associano per delle ragioni politiche o strumentali, ma che in questo modo finiscono per

appropriarsi insieme di un nuovo bisogno, il bisogno di società [...]. Si può osservare questo movimento pratico nei suoi risultati più eclatanti quando si vedono riuniti degli operai socialisti francesi. A loro basta la società, l'unione, la conversazione che questa società ha nuovamente come scopo; la fratellanza degli uomini non è per loro una frase, ma una verità, e la nobiltà dell'uomo si irradia verso di noi da quei volti induriti dal lavoro¹⁰.

Una seconda divergenza con l'approccio hegeliano deriva dal fatto che l'oggetto del riconoscimento non è l'essenza degli individui o una caratteristica essenziale che sarebbe condivisa tra un «Io» e un «Tu» (come la libertà delle autocoscienze in Hegel) e consentirebbe loro di partecipare di una medesima universalità (di un «Io che è un Noi e di un Noi che è un Io»¹¹). Allo stesso modo in cui per Feuerbach ciò che l'Io riconosce nel Tu è l'infinità dell'intelligenza, della volontà e dell'amore, così in Marx ciò che

7. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 123.

8. *Ibid.*

9. *Ivi*, p. 173.

10. *Ivi*, p. 137.

11. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 273.

viene riconosciuto nell'altro è «l'essere comunitario» (*Gemeinwesen*), ciò che nell'altro «completa» l'esistenza individuale dell'Io¹². In Feuerbach la questione è quella di sapere se le proprietà generiche saranno attribuite a un «Noi» o a un essere trascendente, in Marx quella di sapere se gli uomini saranno capaci di impegnarsi in relazioni, tra di loro e con la natura, che gli permettano di trovare lo *specchio* del loro essere comunitario nella maniera in cui l'altro fa uso del loro prodotto. Proprio questo è il senso della tesi secondo la quale in una società non alienata «le nostre produzioni sarebbero come tanti specchi dai quali la nostra essenza rilucerebbe a se stessa»¹³. In questo senso il riconoscimento presuppone *a*) una attivazione delle mie forze essenziali negli oggetti essenziali, *b*) una conferma della mia appartenenza all'essere generico tramite l'uso dei prodotti della mia attività da parte dell'altro, *c*) un riconoscimento dell'altro come il mio proprio «complemento».

Si incontra così la terza notevole differenza con il modello hegeliano: ciò che è decisivo per un autentico riconoscimento non è tanto la reazione alle mie azioni, quanto l'*uso* dei miei *prodotti* da parte dell'altro. Si tratta di fatto di una duplice divergenza. Da una parte, il riconoscimento autentico non concerne tanto le mie azioni quanto le mie produzioni. Dall'altra, esso non dipende tanto dal comportamento dell'altro nei miei riguardi quanto dall'uso che egli fa dei prodotti della mia attività. I pochi riferimenti espliciti al «riconoscimento reciproco» contenuti nelle *Note su James Mill*

12. Si legge nelle *Note su James Mill* che in una società non alienata il mio prodotto è «un'integrazione del tuo proprio essere», mentre in una società alienata «il nostro completamento reciproco è una semplice *apparenza*». Cfr. *Estratti dal libro di J. Mill "Eléments d'économie politique"*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 247, 245 [trad. it. modificata].

13. E proprio questa la conclusione del passaggio spesso citato con cui si concludono le *Note su James Mill*: «Supponiamo d'aver prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi avrebbe, nella sua produzione, *affermato doppiamente* se stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato, nella mia *produzione*, la mia *individualità* e la sua *peculiarità*, ed avrei quindi goduto, nel corso dell'attività, una *manifestazione* individuale *della vita*, così come, contemplando l'oggetto, avrei goduto della gioia individuale di sapere la mia personalità come *oggettuale*, *sensibilmente visibile* e quindi come una potenza *elevata al di sopra di ogni incertezza*. 2) Nel tuo godimento o uso del mio prodotto io avrei *immediatamente* il godimento consistente tanto nella consapevolezza di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno umano, e dunque d'aver oggettualizzato l'essenza *umana* ed aver quindi procurato un oggetto atto a soddisfare il bisogno di un altro essere *umano*. 3) D'essere stato per te l'*intermediario* tra te e il genere, e dunque di venir inteso e sentito da te stesso come un'integrazione del tuo proprio essere e come una parte indispensabile di te stesso, di sapermi dunque confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore. 4) D'aver posto immediatamente nella mia individuale manifestazione di vita la tua manifestazione di vita, e dunque di aver *confermato e realizzato* immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, la mia *essenza comune e umana*. Le nostre produzioni sarebbero come tanti specchi, dai quali la nostra essenza rilucerebbe a se stessa» (cfr. Marx, *Estratti da Mill*, cit., p. 247).

riguardano lo scambio dei prodotti, e affermano che nella società non alienata gli scambi sono «il movimento mediatore attraverso il quale è confermato che il mio prodotto è per te, perché è una *oggettivazione* della tua propria essenza, del tuo bisogno»¹⁴. In una società alienata, inversamente:

il tuo bisogno, il tuo desiderio, la tua volontà [...] sono impotenti rispetto al mio prodotto. Ossia dunque la tua *essenza* umana che, come tale, si trova necessariamente in una relazione intima con la mia produzione, non è la tua *potenza*, la tua proprietà su questa produzione, perché la *peculiarità* e la *potenza* dell'essenza natura umana non sono riconosciute (*Anerkannt*) nella mia produzione¹⁵.

In una società in cui i prodotti non permettono l'attualizzazione dei bisogni essenziali, il loro prodotto non consente neppure l'attivazione delle forze generiche, e il produttore non vi trova nessun riconoscimento del proprio essere generico. Esiste bensì una forma di riconoscimento reciproco che passa dall'inganno dell'uno verso l'altro, perché i produttori sono obbligati a riconoscere il valore dei loro prodotti nello scambio, e con ciò il valore delle loro stesse forze vitali, ma si tratta di un falso riconoscimento, fondato sul falso valore di prodotti spogliati di ogni autentico valore. Fondato sull'inganno, questo riconoscimento reciproco non può condurre che al conflitto sul valore dei prodotti: «il nostro reciproco riconoscimento del rispettivo potere dei nostri oggetti è però una lotta»¹⁶. Il fatto che il concetto di «riconoscimento reciproco» possa servire qui a descrivere la forma più alienata del riconoscimento è un sintomo della presa di distanza con la concettualizzazione hegeliana del riconoscimento.

Alla luce dei dibattiti contemporanei queste teorizzazioni sembrerebbero troppo esotiche per essere di qualche utilità. Si può però notare che, insistendo sul valore del riconoscimento attraverso la mediazione dei prodotti del lavoro, Marx ha suggerito due tesi che non hanno perso la loro attualità. Da una parte, è possibile che il lavoro costituisca la principale fonte sociale di riconoscimento, e che questa centralità del lavoro dipenda dalla struttura stessa dell'attività lavorativa: una attività di produzione di beni e servizi svolta con gli altri e per gli altri¹⁷. D'altra parte, è altrettanto possibile che le discussioni contemporanee sul riconoscimento non pecchino soltanto per una insufficiente considerazione della centralità del lavoro, ma più generalmente di un intersoggettivismo troppo ristretto, che

14. Ivi, p. 244 [trad. it. modificata].

15. Ivi., p. 245 [trad. it. modificata].

16. Ivi, p. 245.

17. Sulla centralità del lavoro per il riconoscimento, cfr. C. Dejours, *Psychanalyse et psychodynamique du travail: ambiguïtés de la reconnaissance*, in A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance*, La Découverte, Paris 2007, p. 58-70.

dimentica l'importanza delle dinamiche vitali (o pulsionali) e delle mediazioni materiali del riconoscimento¹⁸.

2. Umiliazione e conflitti sociali

La riflessione honnethiana sulle motivazioni dei conflitti sociali ha condotto ad affrontare la questione del riconoscimento in Marx in una prospettiva diversa da quella dell'opposizione habermasiana tra lavoro e interazione, contribuendo ad aprire nuovi dibattiti. In *Lotta per il riconoscimento* Honneth ha proposto di distinguere, tra le motivazioni dei conflitti, quelle di natura utilitaristica e quelle che rinviano al riconoscimento¹⁹, e ha sostenuto che il giovane Marx ha tentato «di interpretare i conflitti sociali della sua epoca come una lotta morale che i lavoratori oppressi conducono per ristabilire le condizioni sociali di un pieno riconoscimento»²⁰. Tra i marxisti, però, sono pochissimi a pensare che la questione del riconoscimento potrebbe chiarire l'immagine che Marx si faceva delle lotte del proletariato, o il modo in cui bisogna comprendere le lotte popolari attuali²¹.

In questo dibattito, nel quale si intrecciano molteplici questioni, la problematica honnethiana ha consentito di prestare attenzione al fatto che i sentimenti di vergogna, disprezzo e umiliazione giocano un ruolo importante in Marx, che li riconduce alla loro origine sociale e li presenta nella loro dimensione di protesta. Nella *Questione ebraica*, si sostiene che la società dominata dal denaro fa del «disprezzo [...] dell'uomo un fine in sé»²². Le *Note su James Mill* sottolineano che nella società alienata il lavoratore non soffre soltanto di povertà, ma anche di umiliazione: chi non ha nessun credito non è giudicato semplicemente come un povero; a ciò «si aggiunge anche il giudizio scellerato che egli non è degno di fiducia né di riconoscimento e che, dunque, è un paria della società, è un uomo corrotto; [...] il povero, in aggiunta alla propria indigenza, subisce [...] l'umiliazione di dover sconsigliare il ricco di concedergli credito»²³. Nell'*Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* il sentimento di vergogna è presentato come una motivazione e una giustificazione dell'azione rivoluzionaria. In un passaggio celebre Marx parla dell'«imperativo categorico che

18. Cfr. J.-P. Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, The Hague 2009.

19. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., cap. 8.

20. Ivi, p. 173.

21. Vedi, ad esempio, la critica di R. Foster, *Recognition and Resistance: Axel Honneth's Critical Social Theory*, in "Radical Philosophy", 94, 3, 1999.

22. K. Marx, *La questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 106.

23. Marx, *Estratti da Mill*, cit., p. 234.

comanda di capovolgere tutte le condizioni nelle quali l'uomo è umiliato, assoggettato, abbandonato, spregevole»²⁴. Un altro passaggio non meno celebre afferma che «bisogna rendere l'oppressione reale ancora più opprimente aggiungendole la coscienza dell'oppressione, la vergogna ancora più vergognosa, rendendola pubblica. Bisogna dipingere ogni sfera della società tedesca come la parte vergognosa di questa società»²⁵. Nel periodo della maturità i riferimenti a questi sentimenti morali sono senza dubbio meno frequenti, ma Marx torna a più riprese sul fatto che il capitalismo si accompagna a una degradazione materiale e morale dei lavoratori. L'idea che le esperienze morali negative appartengano alle motivazioni delle lotte del proletariato non sembra abbandonata.

Per il giovane Marx, come per il Marx della maturità, l'azione storica è guidata piuttosto dagli interessi che dalla coscienza morale. Ma la soddisfazione dei bisogni fonda l'agire rivoluzionario solo negativamente, attraverso la mediazione di quelli che potremmo chiamare dei bisogni negativi. Ciò che è in gioco, infatti, è il rifiuto della miseria fisica e morale. Marx scrive nella *Sacra famiglia* che il proletariato

si sente annientato in questa alienazione, vi vede la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana. Esso si ritrova, per usare un'espressione di Hegel, nell'avvilimento, nell'indignazione contro questo avvilimento, un'indignazione alla quale lo spinge necessariamente la contraddizione che oppone la sua natura umana alla sua situazione, che costituisce la negazione franca, categorica, totale di quella natura²⁶.

In *Salario, prezzo e profitto*, ossia vent'anni più tardi, le lotte sull'orario di lavoro sono interpretate secondo lo stesso modello, quando Marx afferma che in esse i lavoratori «non fanno che adempiere a un dovere verso la loro razza». Infatti, «tutta la storia dell'industria moderna mostra che il capitale, se non lo si ostacola, opera senza scrupolo né pietà a gettare tutta la classe lavoratrice in uno stato di estrema degradazione». «Ostacolando questa tendenza del capitale, lottando per un salario più alto e corrispondente alla più elevata intensità del lavoro, l'operaio non fa che opporsi alla svalutazione del suo lavoro e alla degradazione della sua razza»²⁷. Secondo il Marx della maturità le lotte per la riduzione della giornata di lavoro e per l'aumento del salario si radicano dunque in un bisogno di resistere alla degradazione fisica e morale. Sembra legittimo ritenere che le esperienze del disprezzo e le situazioni lavorative e abitative umilianti siano restate

24. K. Marx, *Introduzione a 'Per la critica della filosofia del diritto di Hegel'*, in Marx, Engels, *Opere*, cit., p. 65.

25. Ivi, p. 60.

26. K. Marx, F. Engels, *La Sacra Famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 165.

27. K. Marx, *Salario, prezzo e profitto*, in Marx, Engels, *Opere*, cit., pp. 818-9.

per Marx degli elementi di questa degradazione e dei fattori della rivolta contro di essa. L'analisi delle motivazioni delle lotte operaie proposta in *Salario, prezzo e profitto*, come l'utilizzo dei rapporti di salute pubblica nel *Capitale*, sembrano allora indicare che su questo punto egli non abbia cambiato posizione dai tempi della *Sacra famiglia*.

È chiaro che da un punto di vista marxiano le lotte del proletariato non possono essere concepite come delle lotte *per* il riconoscimento (o come delle lotte volte a ottenere un maggiore riconoscimento). Per alcuni aspetti, però, esse possono comunque essere concepite come delle lotte *contro* le forme di disprezzo e di avvilito che accompagnano lo sfruttamento. La rivendicazione del riconoscimento non è più investita del ruolo, attribuitole nel 1844, di definire i fini delle lotte comuniste (come del resto neppure le rivendicazioni redistributive), ma non ci si può neppure non domandare se la lotta contro il riconoscimento negativo costituisca una motivazione meno legittima della volontà di elevarsi al di sopra della miseria materiale, perché queste due motivazioni sono indissociabili, ed emergono entrambe dall'esperienza della degradazione fisica e morale.

3. Istituzioni e ruoli sociali

Mi sembra che esista un altro approccio, diverso sia da quello appena tratteggiato, sia da quello dei *Manoscritti del '44*, di cui non abbiamo potuto parlare qui. Esso riguarda il modo in cui il *Capitale* affronta la problematica dei ruoli sociali attraverso i termini «*Charaktermasken*», le maschere del teatro, e «*dramatis personae*», i personaggi di un dramma. Il primo di questi due termini è mobilitato per analizzare il riconoscimento tramite i ruoli sociali all'interno delle relazioni mercantili. Dopo aver osservato che non può esservi scambio se non dove i possessori di merci «si riconoscano reciprocamente come proprietari privati», Marx aggiunge:

le persone esistono qui l'una per l'altra solo come dei rappresentanti di merci, e dunque come possessori di merci. Troveremo in generale, man mano che la nostra esposizione procederà, che le maschere economiche caratteristiche delle persone sono soltanto la personificazione di quei rapporti economici, come portatori dei quali esse si trovano l'una di fronte all'altra²⁸.

Il fatto che le interazioni mercantili siano mediate da «maschere» è introdotto in una discussione sul ruolo del diritto negli scambi. Marx spiega che le merci possono essere scambiate solo se sono portate sul mercato da persone che *vogliono* scambiarle e che si *riconoscono* reciprocamente

28. K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, *Libro primo*, pp. 117-8.

come dei proprietari privati. L'idea secondo la quale gli scambi mercantili presuppongono un riconoscimento reciproco come soggetti di diritto, o «persone», la si trova già in Hegel, e non presenta nessuna originalità. L'originalità di Marx sta nell'aggiungere che queste identificazioni giuridiche non sono altro che delle personificazioni di rapporti economici, e che il riconoscimento reciproco mediato da queste identificazioni non è altro che un riconoscimento attraverso delle maschere, ossia dei ruoli sociali che contribuiscono a dissimulare una parte della realtà dello scambio. Di nuovo, come nelle *Note su James Mill* e contro Hegel, il riconoscimento reciproco è compatibile con l'illusione e l'inganno. Ma questa illusione è ora concepita come una dimensione strutturale degli scambi, e non più, come nel 1843, come l'effetto del denaro e del sistema creditizio, giudicati responsabili di un inganno, di una ipocrisia e di una dissimulazione spinti all'estremo²⁹.

Nel capitolo 2, che abbiamo appena citato, Marx non ha ancora spiegato perché i ruoli assunti dagli scambisti debbano essere considerati come delle maschere di teatro piuttosto che come delle autentiche forme di riconoscimento reciproco. Questo punto non risulterà comprensibile che nel capitolo 4, in cui l'immagine delle «*Charaktermasken*» è rimpiazzata da quelle delle «*dramatis personae*». Diventa allora evidente che la falsità dei ruoli è legata ai rapporti di dominio: il lavoratore si presenta al capitalista come libero possessore della propria forza-lavoro perché è costretto a venderla come una merce da un rapporto sociale di dominio che, una volta ceduta la forza-lavoro, non è più compatibile con nessun riconoscimento della libertà:

Nel separarsi da questa sfera della circolazione semplice [...], donde il libero-scambista *vulgaris* prende a prestito concezioni, idee, norme per il suo giudizio sulla società del capitale e del lavoro salariato, la fisionomia delle nostre *dramatis personae* sembra già cambiarsi in qualche cosa. L'antico possessore di denari va avanti come *capitalista*, il possessore della forza lavoro lo segue come *suo lavoratore*; l'uno sorridente con aria d'importanza e tutto affaccendato; l'altro, timido, restio, come qualcuno che abbia portato la propria pelle al mercato, e non abbia ormai da aspettarsi altro che... *la conciatrice*³⁰.

Con queste osservazioni ironiche, Marx sottolinea la falsità del riconoscimento legale che avviene all'interno del mercato: in definitiva, il riconoscimento dell'eguale libertà delle volontà resta una semplice apparenza. Allo stesso modo, suggerisce che il dominio istituzionale del mercato da una

29. Marx, *Estratti da Mill*, cit., pp. 235, 245.

30. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 194.

parte, e quello della produzione dall'altra, si strutturano secondo logiche del riconoscimento contraddittorie: lo stesso lavoratore è riconosciuto ora come libero, ora come una pura forza-lavoro che può essere consumata a piacimento.

Così, il concetto di «*Charactermasken*» apre la via a due problematiche feconde, assenti nella problematizzazione hegeliana, ma dotate di numerose eco sociologiche, troppo spesso trascurate dalle discussioni contemporanee sul riconoscimento. La prima di queste due problematiche è quella del riconoscimento come misconoscimento. Il riconoscimento è misconoscimento in un doppio senso, nel senso di una doppia falsità di questi ruoli sociali che non sono che delle maschere: queste maschere sono false sia perché è solo un sistema di dominio a obbligare gli attori sociali a indossare delle maschere di libertà, sia perché contribuiscono a dissimulare la realtà dei rapporti sociali. La seconda problematica rinvia al fatto che le differenti istituzioni del mondo sociale (in particolare le istituzioni del mercato e del lavoro) possono produrre degli effetti di riconoscimento differenti, che possono rivelarsi contraddittori. Se la prima problematica ci conduce verso Adorno (e alla sua critica della non-verità come inscritta nel concetto stesso di ruolo sociale) e a Bourdieu (e alla sua identificazione degli effetti di riconoscimento con degli effetti di misconoscimento), la seconda ci conduce piuttosto verso l'interazionismo e l'istituzionalismo e l'idea di una pluralità di sfere del riconoscimento. Si tratta di prospettive assai differenti rispetto a ciò che in precedenza Marx ha pensato a partire da Feuerbach, a proposito del riconoscimento dell'essere generico, o a partire da Hegel, a proposito degli effetti pratici della negazione del riconoscimento. Ci sono, in Marx, diversi approcci eterogenei al riconoscimento, e sarebbe pericoloso tentare di unificarli in una sola teoria.

Traduzione dal francese di Francesco Toto