



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Filosofia, Lettere, Scienze Umanistiche e Studi Orientali

Dipartimento di Filosofia

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXIV Ciclo

LA TEORIA DEL RICONOSCIMENTO
DI AXEL HONNETH
DALLE SUE ORIGINI A *DAS RECHT DER FREIHEIT*

Primo supervisore: Prof. Stefano Petrucciani

Secondo supervisore: Prof. Paolo Vinci

Coordinatore del dottorato: Prof. Virginio Marzocchi

Dottoranda: Eleonora Piromalli (matr. 364855)

Settore scientifico-disciplinare: SPS/01

Anno Accademico 2011-2012

Indice

I. Il marxismo critico del primo Honneth 6

1.1. La ricostruzione del materialismo storico: il primo confronto di Honneth con la teoria dell'evoluzione sociale di Habermas	6
1.2. L'interpretazione di Marx nel periodo precedente a «Critica del potere»	11
1.3. Azione sociale e antropologia.....	17
1.4. Lavoro e azione strumentale.....	22
1.5. L'analisi della «cultura morale nascosta» delle classi lavoratrici.....	33
1.6. L'esperienza dell'ingiustizia: E. P. Thompson e Barrington Moore	43
1.7. Primi riferimenti di Honneth alla psicologia sociale	48
1.8. Da Marx ad Habermas	52

II. Critica del potere 57

2.1. La lettura di Honneth di «Teoria tradizionale e teoria critica» di Horkheimer.....	59
2.2. La critica di Honneth alla «Dialettica dell'illuminismo».....	65
2.3. La «definitiva rimozione del sociale» negli scritti sociologici di Adorno	77
2.4. Michel Foucault: inconscio culturale e analitica del potere	84
2.5. La teoria della società in Foucault.....	91
2.6. L'ultimo Foucault	97
2.7. I due modelli teorici di Jürgen Habermas	102
2.8. «Teoria dell'agire comunicativo»: reificazione della concezione bidimensionale in «organizzazioni d'azione prive di norme» e «sfere di comunicazione prive di potere»	117
2.9. La lotta per il riconoscimento in «Critica del potere», tra Marx, Habermas e Hegel	129

III. Il paradigma del riconoscimento di Axel Honneth..... 134

3.1. Esposizione del sistema teorico honnethiano	138
3.1.1. La prima sfera di riconoscimento.....	145
3.1.2. La seconda sfera di riconoscimento	149
3.1.3. La terza sfera di riconoscimento	151
3.1.4. Alcune osservazioni critiche	157
3.2. L'interpretazione di Hegel.....	161
3.2.1. La «Filosofia dello spirito» del 1803/04 e la «Filosofia dello spirito» del 1805/06.....	161
3.2.2. La lettura honnethiana della «Fenomenologia dello spirito»	170
3.3. Hegel e Hobbes a confronto sul tema del riconoscimento.....	177
3.4. Negativo, autoaffermazione, autorealizzazione cooperativa	182

3.5. <i>La difficile strada verso il riconoscimento</i>	191
IV. L'eticità del riconoscimento	200
4.1. <i>Il dolore dell'indeterminato</i>	200
4.2. <i>Democrazia come cooperazione riflessiva</i>	222
4.3. <i>«Un concetto formale di vita buona»</i>	229
4.4. <i>Il confronto con il liberalismo</i>	240
4.5. <i>Il paradigma del riconoscimento e l'etica comunicativa di Jürgen Habermas</i>	248
4.6. <i>Le patologie sociali e il rapporto con la tradizione della teoria critica</i>	257
V. Riconoscimento e redistribuzione	265
5.1. <i>Il paradigma della «redistribuzione come riconoscimento» di Honneth</i>	267
5.2. <i>Monismo morale, non teorico-sociale</i>	271
5.3. <i>«Il nucleo più profondo delle esperienze di ingiustizia»</i>	278
5.4. <i>Alcune osservazioni critiche</i>	287
5.5. <i>Il principio della realizzazione partecipativa</i>	299
VI. Reificazione	306
6.1. <i>Lukács, Heidegger, Dewey</i>	307
6.2. <i>Il riconoscimento genetico originario e la reificazione come oblio di esso</i>	310
6.3. <i>La reificazione dell'ambiente naturale e il distacco dalla psicologia sociale di George Herbert Mead</i>	317
6.4. <i>L'autoreificazione</i>	325
6.5. <i>Osservazioni critiche sulle origini della reificazione</i>	330
6.6. <i>La rideterminazione del concetto di reificazione in «Reification: A New Look at an Old Idea»</i>	334
VII. Das Recht der Freiheit	341
7.1. <i>La ricostruzione normativa</i>	342
7.2. <i>Il principio della libertà individuale e le sue articolazioni storico-normative</i>	346
7.3. <i>Il principio di libertà individuale e l'«esserci del libero volere». Osservazioni critiche</i>	361
7.4. <i>La libertà sociale</i>	366
7.4.1. <i>La sfera delle relazioni affettive personali</i>	369
7.4.2. <i>La sfera dell'economia di mercato</i>	377
7.4.3. <i>La sfera della democrazia</i>	396
7.5. <i>Conclusioni</i>	404
VIII. Bibliografia	406
8.1. <i>Scritti di Axel Honneth</i>	406
8.2. <i>Scritti su Axel Honneth</i>	428
8.3. <i>Altre opere consultate</i>	449

Introduzione

La teoria del riconoscimento di Axel Honneth costituisce, ad oggi, uno dei più influenti paradigmi della filosofia politica e sociale contemporanea. A partire dalla pubblicazione di *Lotta per il riconoscimento* (1992), e in misura crescente negli anni successivi, sono andati moltiplicandosi gli interventi e le discussioni riguardanti la teoria honnethiana, nei quali il paradigma del riconoscimento di Honneth è stato affrontato e dibattuto da una varietà di prospettive diverse: dalla filosofia politica e sociale agli studi hegeliani, dalla teoria psicoanalitica al multiculturalismo, dagli studi storici alle teorie femministe.

Il primo obiettivo che ci si pone in questo lavoro è delineare un quadro dettagliato e al contempo sistematico dell'opera di Honneth, a partire dai primi scritti fino all'ultima monografia ad oggi pubblicata dall'autore, *Das Recht der Freiheit*. La ricostruzione dell'itinerario teorico honnethiano è svolta in stretta interrelazione con l'analisi critica dei progressivi sviluppi del paradigma di Honneth: si cerca di mostrare, di volta in volta, i problemi teorici che in esso si pongono, le risposte che tali problemi ottengono all'interno della prospettiva honnethiana, le strade alternative che avrebbero potuto essere percorse e le questioni ancora aperte. Particolare attenzione è dedicata anche al confronto di Honneth con i suoi principali autori e ambiti teorici di riferimento: Hegel, Marx, Adorno, Habermas, le fonti storiografiche e la teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali; in vari punti della tesi ci si sofferma a esaminare il modo in cui essi vengono da Honneth interpretati e fatti confluire nell'elaborazione del paradigma del riconoscimento.

Le finalità più puramente ricostruttive, che costituiscono la struttura di base della tesi, non sono quindi disgiunte da quelle di carattere critico: si mira, in altre parole, a un'analisi dell'opera di Honneth volta a evidenziarne acquisizioni significative ma anche limiti, tenendo conto altresì della letteratura secondaria riguardante le opere honnethiane. Se il volume di Honneth generalmente più letto e citato è ancora adesso *Lotta per il riconoscimento*, il presente lavoro cerca di far luce anche sulla genesi del paradigma lì esposto: come osserva Jean-Philippe Deranty, autore dell'unica monografia ad oggi esistente dedicata al pensiero di Axel Honneth, «l'interpretazione di *Lotta per il riconoscimento*, e, più in generale, della teoria del riconoscimento di Honneth nella sua forma matura, acquisisce una ben maggiore profondità una volta che queste elaborazioni teoriche siano considerate sulla base dello sfondo

costituito dai molti scritti che le hanno precedute»¹. Viene quindi indagata l'origine delle riflessioni honnethiane sul riconoscimento a partire dagli scritti giovanili, composti in un orizzonte di pensiero ancora marxista, e la strada che, attraverso l'interlocuzione con il pensiero di Habermas e di altri autori, porta Honneth all'elaborazione della sua teoria, presentata sistematicamente per la prima volta nel volume del 1992. A partire da questo punto vengono analizzati i successivi sviluppi della teoria honnethiana: il rapporto con l'opera di Hegel, il confronto con i paradigmi di Rawls e di Habermas, le riflessioni di Honneth sulle forme della democrazia contemporanea, il dibattito con Fraser sulla redistribuzione economica, la questione delle patologie sociali e la collocazione di Honneth all'interno della tradizione della teoria critica. Per finire viene ripercorsa la vasta impresa di «ricostruzione normativa» compiuta da Honneth nel suo ultimo libro *Das Recht der Freiheit*, pubblicato nel giugno del 2011 (e non ancora disponibile in traduzione italiana). Di questo volume sono evidenziati i punti di forza e notate alcune aporie, a tracciare un bilancio complessivo di come la concezione originariamente presentata in *Lotta per il riconoscimento* si è evoluta nel corso degli anni e di come essa oggi si presenta all'interno del panorama filosofico-politico contemporaneo, nel quale costituisce, pur con le limitazioni che le ineriscono, una delle prospettive più rappresentative.

¹ J.-Ph. DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2009, p. 2.

I. Il marxismo critico del primo Honneth

1.1. La ricostruzione del materialismo storico: il primo confronto di Honneth con la teoria dell'evoluzione sociale di Habermas

I primi scritti² di Axel Honneth, che costituiranno l'oggetto di questo capitolo, vedono la luce tra il 1977 e il 1985, e hanno come loro centro tematico una questione molto dibattuta, in quegli anni, nelle università e nei movimenti studenteschi in Germania: quella che Habermas sintetizza, nel titolo del suo testo del 1976, con l'espressione «ricostruzione del materialismo storico», ossia la discussione sulle ipotesi e le proposte di rinnovamento, ripresa e ulteriore sviluppo della teoria marxiana. La prima fase della produzione filosofica di Honneth, che prende inizio negli ambienti della facoltà di filosofia della Freie Universität di Berlino, mostra con chiarezza, anche in accordo con il suo ambiente di genesi, l'influenza preponderante del pensiero marxiano e delle tesi habermasiane; in essa ricorrono soprattutto i temi di tradizione marxista del lavoro sociale e del conflitto di classe³, come anche torna a varie riprese l'interlocuzione con il paradigma discorsivista elaborato da Apel e da Habermas. Queste tematiche vengono trattate da Honneth, fin dai primi momenti, secondo un procedere sistematico, che mira a integrare in una prospettiva internamente coerente i vari stimoli ricavati dai testi con cui egli in questo periodo si confronta: nello specifico, oltre al pensiero di Marx e di Habermas, i riferimenti privilegiati del giovane Honneth sono la scuola di Francoforte, la tradizione dell'antropologia filosofica tedesca, la sociologia e storiografia

² Axel Honneth nasce il 18 luglio del 1949 a Essen. Terminato il liceo nella propria città natale, studia filosofia e letteratura all'università di Bonn, nella quale rimarrà però solo tre semestri, per proseguire gli studi a Bochum. In quegli anni egli inizia a leggere con interesse autori come Adorno e Habermas, attratto anche dalle loro analisi critiche sulle modalità con cui veniva portata avanti la contestazione studentesca (cfr. l'intervista a Honneth pubblicata con il titolo *Frei, aber abhängig. Zu den Paradoxien des Kapitalismus*, in «Forschung Frankfurt», 2003, n. 3/4, pp. 84-89: 85). A Bochum, nel 1974, Honneth conseguirà la laurea in filosofia, seguita dal titolo di dottore di ricerca presso la Freie Universität di Berlino sotto la guida del sociologo Urs Jaeggi. Oltre ad approfondire lo studio della tradizione della Scuola di Francoforte e dell'opera di Hegel e di Marx, in questi anni egli si interessa agli scritti di Hans-Jürgen Kahl e a ricerche di carattere sociologico riguardanti la struttura di classe in Germania e la possibilità «di una critica del capitalismo dal punto di vista dei movimenti dei lavoratori» (cfr. l'intervista *Critical Theory in Germany Today*, in *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*, a cura di P. OSBORNE, Routledge, London 1996, pp. 89-108); alla sua produzione di questo periodo appartengono *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice*, scritto con B. MAHNKOPF e R. PARIS, e la curatela al volume *Jugendkultur als Widerstand. Milieus, Rituale, Provokationen*, insieme a R. LINDNER e R. PARIS. Le letture maturate in questi anni andranno a costituire la base del primo periodo della produzione teorica di Honneth, tanto rispetto alle obiezioni nei confronti del concetto di azione strumentale adottato da Habermas (le quali, oltre che nei primi scritti di Marx, trovano il loro punto di partenza nelle riflessioni di Kahl e nelle ricerche sociologiche sul tema del lavoro), quanto in relazione al dibattito sulla ricostruzione del materialismo storico.

³ Per una concisa ma completa rassegna della prima fase della filosofia honnethiana, cfr. J.-PH. DERANTY, *Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance*, in «Actuel Marx», XXXVIII (2005), pp. 159-178.

culturale di ambito marxista e studi di carattere psicologico-sociale sull'esperienza morale delle classi subordinate. Negli scritti che andremo a trattare si evidenziano una serie di elementi che, in forme spesso rielaborate ma sempre chiaramente rintracciabili nel loro nucleo più profondo, confluiranno nella versione matura della teoria del riconoscimento.

A questi aspetti dedicheremo specifica attenzione in quanto segue; possiamo però, fin da subito, ricavare una prospettiva d'insieme sul primo periodo dell'attività filosofica di Honneth andando a considerare il volume che egli pubblica nel 1977, nelle vesti di curatore, insieme al sociologo Urs Jaeggi: *Theorien des Historischen Materialismus*⁴. Esso consiste in una raccolta di saggi di diversi autori, scelti secondo la finalità, esplicitata dai due curatori nell'introduzione del volume, di proporre stimoli concettuali per un rinnovamento della tradizione teorica marxiana che sia adeguato alla contemporaneità e, al contempo, aperto a nuovi sviluppi. In questo contesto Honneth formula per la prima volta, nei confronti della proposta presentata da Habermas in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, alcune obiezioni che fissano già le linee concettuali principali sulle quali la teoria del riconoscimento verrà progressivamente elaborata: l'attenzione alla dimensione collettiva dell'azione sociale quotidiana, analizzata in particolare per quanto riguarda le modalità del conflitto su base normativa; le dinamiche morali dell'esperienza dell'ingiustizia e della reazione a essa; la considerazione dei processi di mutamento storico a partire dalla prospettiva delle interazioni pratiche tra gli attori sociali – elemento, quest'ultimo, che si associa alla critica a visioni puramente teorico-sistemiche dell'integrazione della società.

Come è noto, nella sua raccolta di scritti del 1976 Habermas si serve, sul piano filogenetico, della scala di stadi evolutivi della coscienza morale elaborata, in relazione al livello ontogenetico, da Lawrence Kohlberg⁵: sulla scorta delle riflessioni piagetiane⁶, Kohlberg distingue una sequenza di stadi nell'evoluzione della coscienza normativa dell'individuo, che possono essere fondamentalmente ricondotti a tre (stadio preconvenzionale, convenzionale e postconvenzionale). Secondo Habermas, questa distinzione orientata è utilizzabile anche per scandire e graduare il sapere pratico-morale delle società nel loro complesso, sapere che si riflette nelle immagini del mondo, nelle strutture d'azione e nelle istituzioni. La tesi di Honneth è che Habermas, nell'affrontare la questione dell'elaborazione morale di soggetti e gruppi sociali servendosi solo, e fin dal principio, di una siffatta scala evolutiva, si precluda la

⁴ U. JAEGLI, A. HONNETH, a cura di, *Theorien des Historischen Materialismus*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.

⁵ Cfr. A. COLBY, L. KOHLBERG, *The Measurement of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

⁶ Cfr. J. PIAGET, *Giudizio e ragionamento nel bambino*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1966.

possibilità di offrire un'immagine più approfondita ed empiricamente informata delle dinamiche degli avvenimenti normativi. Sulla base di quali esperienze storico-sociali ricorrenti, e di quali vissuti morali, i soggetti generalmente progrediscono nelle loro forme di elaborazione normativa? Cosa deve accadere, nelle condizioni in cui i soggetti abitualmente vivono, affinché si determinino forme di elaborazione normativa e reazioni morali? Questi sono temi che nella prospettiva habermasiana, la quale, secondo Honneth, trascura il momento dell'analisi sul campo a favore della sintesi generalizzante, restano non chiariti. Essa si limita a sorvolare gli avvenimenti storici da una prospettiva sovraordinata e impersonale, facendo uso di concetti e chiavi di lettura così generali che essi non risultano in grado di «spiegare la genesi e lo sviluppo collettivo di quegli orientamenti d'azione, socialmente critici e rivoluzionari, che sono legati ai plessi di esperienza quotidiana»⁷. L'elemento decisivo per comprendere le modalità di elaborazione del sapere pratico-morale deve invece, per Honneth, essere lo studio delle reazioni normative che i gruppi sociali mettono abitualmente in atto nella loro esperienza quotidiana, sulla spinta della «coscienza della repressione e ingiustizia sociale»⁸. Solo se si riesce a far luce sul modo in cui i soggetti stessi categorizzano l'ingiustizia sociale – anche in relazione al loro ambiente culturale e di classe –, su cosa essi intuitivamente percepiscono come ingiusto, si potranno mettere a tema e valutare le loro espressioni pratico-morali, sia dal punto di vista descrittivo che da quello dell'adeguatezza normativa e pratica; a tal fine vanno adoperati criteri che tengano conto della specificità, in rapporto alla classe sociale, delle risposte pratico-morali che i soggetti attuano in reazione all'ingiustizia e per risolvere i dilemmi normativi tipici del loro ambiente; le forme del sapere pratico-morale vanno quindi, per Honneth, indagate innanzitutto nei loro differenziati contesti di genesi, e tale indagine va compiuta utilizzando parametri che, a differenza di quelli impiegati da Habermas, non riflettano unicamente gli ideali di astrattezza e di distacco dal contesto tipici delle classi intellettuali e borghesi.

La ragione ultima dell'adozione habermasiana di un modello esplicativo facente astrazione dalle quotidiane esperienze collettive di offesa morale e reazione conflittuale è da ravvisarsi, secondo Honneth, in alcune premesse metodologiche fatte proprie dall'autore di *Per la ricostruzione del materialismo storico*. Nello scritto *Storia ed evoluzione* Habermas «separa

⁷ A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Campus, Frankfurt a. M. 1980, p. 155.

⁸ Ivi, p. 154; è qui presente un primo riferimento alle ricerche storico-sociologiche di Barrington Moore, nelle quali viene evidenziato come, alla base dei conflitti e dei cambiamenti sociali che ne conseguono, vi sia sempre un'elaborazione normativa scaturita da esperienze di ingiustizia morale e di mancato riconoscimento, e non già interessi puramente economici o, come in questo caso, dinamiche di tipo sistemico. Su Barrington Moore e la «cultura morale nascosta» delle classi lavoratrici, cfr. *infra*, §§ 1.5 e 1.6.

rigorosamente l'una dall'altra la storiografia narrativa e la logica di sviluppo ricostruttiva»⁹, sostenendo che solo quest'ultima può costituire una chiave descrittiva ed esplicativa adeguata a rendere conto non di avvenimenti particolari, legati a contesti e a processi di apprendimento ben definiti, ma dello sviluppo di competenze generali e universali, come «la storia razionale della tecnica o della scienza moderna»¹⁰. Con ciò, tuttavia, Habermas scinde in maniera altrettanto radicale il livello storico-concreto dei conflitti pratici su base morale da quello astratto e universale delle logiche di sviluppo ricostruite razionalmente, perdendo così la possibilità di considerare i mutamenti socio-normativi da una prospettiva più vicina alla realtà interazionale degli attori sociali.

L'inevitabile diminuzione delle potenzialità esplicativo-normative della teoria, a questo associata, è resa più pesante dall'impersonalità del modello sistemico di cui Habermas, ispirandosi alla teoria di Niklas Luhmann, fa uso in *Per la ricostruzione del materialismo storico*: il sapere pratico-morale che viene collettivamente prodotto dagli attori sociali non è considerato tanto nella sua dimensione primaria, nonché attinente all'esperienza concreta dei soggetti, di elaborazione normativa volta a contrapporsi a una situazione percepita come ingiusta, bensì prevalentemente come risorsa che permette l'applicazione di nuove forme di integrazione sociale e, in tal modo, il superamento dei problemi economicamente condizionanti che si verificano nella società, intesa come sistema autoregolantesi¹¹. Allo stesso modo, il processo complessivo di evoluzione della società verso un più avanzato principio di organizzazione sociale prende il via da «problemi sistemici irrisolti che rappresentano sfide»¹², in relazione ai quali, solamente, il sapere pratico-morale accumulato nella tradizione culturale può esercitare la sua funzione nell'avanzamento evolutivo; in questo funzionalismo sistemico, il tema della lotta emancipativa passa radicalmente in secondo piano, insieme alla considerazione dei concreti vissuti collettivi di esperienza dell'ingiustizia ed elaborazione normativa subculturale di coloro che producono il sapere pratico-normativo. In Habermas, secondo quanto esposto in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, il ricorso a nuove forme di sapere pratico-morale permette il superamento dei problemi di riproduzione che periodicamente si verificano nel sistema, e, di conseguenza, attraverso l'instaurarsi di un nuovo quadro istituzionale, il passaggio a un nuovo sistema sociale di organizzazione in grado di risolvere le difficoltà verificatesi nei processi di riproduzione sistemica.

⁹ Ivi, p. 153.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ivi, p. 154.

¹² *Ibid.*

Nonostante per Habermas (a differenza che per Marx), le elaborazioni normative abbiano un ruolo attivo, e facciano anzi «da battistrada all'evoluzione sociale»¹³, l'adozione di un modello sociale sistemico fa sì, secondo Honneth, che la società venga ad assomigliare nell'insieme più a un complesso regolato da meccanismi impersonali che a una collettività di interazione, nella quale il ruolo preponderante spetti al consenso normativo dei soggetti nei confronti delle scelte riguardanti lo sviluppo della società. Una teoria siffatta, quindi, che si autocomprende nei termini di una proposta per la «ricostruzione del materialismo storico», finisce per abbandonare tanto l'attenzione descrittiva ed esplicativa al momento pratico-politico del conflitto¹⁴, quanto il fine di orientamento pratico dei gruppi sociali all'azione¹⁵ che Honneth ravvisa invece nell'opera di Marx. Ha qui luogo un procedimento che caratterizzerà tutto il primo periodo della produzione filosofica di Honneth: «la correzione di Habermas attraverso Marx e di Marx attraverso Habermas», come essa è stata efficacemente definita da Jean-Philippe Deranty, autore ad oggi dell'unica monografia dedicata a uno studio critico-ricostruttivo del pensiero di Honneth.

In contrapposizione al modello utilizzato da Habermas per la ricostruzione del materialismo storico, basato su una rilettura in chiave sistemica della dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione, Honneth ne propone uno che, si potrebbe affermare, si rifà a una concezione della storia come «storia di lotte di classe», o meglio di lotte sociali: esso vede la società come regolata, in ultima istanza, in base a idee morali, e attribuisce le evoluzioni normative che in essa hanno luogo ai conflitti, di carattere simbolico o meno, che si determinano a partire dalle esperienze di ingiustizia vissute dai soggetti. Proprio lo studio del modo in cui gli esseri umani reagiscono a situazioni di ingiustizia e di oltraggio morale costituirà uno dei principali temi di analisi del giovane Honneth, che, come vedremo nei paragrafi seguenti, egli contrapporrà alla svolta habermasiana verso la pragmatica universale. Già da questa prima fase dell'itinerario filosofico di Honneth emergono quindi le due principali obiezioni che, anche in seguito, egli rivolgerà a Habermas: innanzitutto la critica a modelli di carattere sistemico, ma altresì la presa di posizione honnethiana per lo studio delle dinamiche morali incarnate nella fattualità, in opposizione a ogni prospettiva normativa che sembri troppo distaccarsi dalle concrete esperienze morali dei soggetti. Il terzo aspetto della critica di Honneth a Habermas, come vedremo nel prosieguo del presente capitolo, riguarderà invece le connotazioni normative da attribuire al concetto di azione strumentale.

¹³ Cfr. J. HABERMAS, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it. parziale Etas, Milano 1979, p. 34.

¹⁴ Cfr. A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 153.

¹⁵ Ivi, p. 155.

1.2. L'interpretazione di Marx nel periodo precedente a «Critica del potere»

Queste iniziali obiezioni di Honneth ad Habermas, si radicano, al momento della loro prima elaborazione, in una determinata interpretazione dell'opera di Marx¹⁶. Nel volume *Soziales Handeln und menschliche Natur*, pubblicato nel 1980 da Honneth insieme al suo amico e collaboratore Hans Joas, per quanto riguarda l'opera di Marx i due autori si propongono di evidenziare i presupposti antropologici e gli aspetti legati all'interazione umana impliciti nel concetto marxiano di lavoro sociale; tali elementi sarebbero tenuti presenti dal filosofo di Treviri fin nei suoi ultimi scritti, per quanto in forma non immediatamente evidente. Tanto rispetto ai *Manoscritti economico-filosofici*, quanto all'*Ideologia tedesca* Honneth evidenzia, innanzitutto, la ricchezza categoriale del concetto di lavoro sociale delineato da Marx: in Marx il lavoro non ha semplicemente la funzione di assicurare la riproduzione materiale del genere umano, ma è dotato anche di un valore formativo; oggettivando le proprie capacità gli uomini giungono a esprimere se stessi e a realizzare attivamente il proprio sé in un contesto in cui il loro contributo e le loro capacità possono essere intersoggettivamente riconosciuti, e nel quale, quindi, essi possono giungere autenticamente a esistenza sociale. Il lavoro umano è dunque per Marx

un fattore allo stesso tempo produttivo ed espressivo: [...] poiché Marx concepisce la modalità di azione attraverso cui gli esseri umani si distinguono come specie, al contempo, come un'attività produttiva che plasma la natura e come un processo formativo che dà forma alla soggettività, egli può determinare lo sviluppo storico delle relazioni vitali umane come un andamento in cui la trasformazione sociale della natura esterna e l'elaborazione sociale della natura interna contribuiscono reciprocamente l'una all'avanzamento dell'altra, a sempre più alti livelli¹⁷.

Attraverso il lavoro sociale, pertanto, l'essere umano non solo accresce il suo controllo e la sua conoscenza della natura esterna, ma forma ed esprime la sua natura interna, prendendo parte al contempo a relazioni di cooperazione solidale e riconoscimento intersoggettivo con gli altri uomini. Tale concetto di lavoro sociale, questa è la tesi di Honneth¹⁸, determina la

¹⁶ Una prima esposizione di questa interpretazione di Marx, nella forma di una netta critica al marxismo strutturalista di Althusser, è presente nel contributo di Honneth a *Theorien des Historischen Materialismus I*, dal titolo *Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus*. Una trattazione più approfondita, sistematica e centrata compare però nelle pagine dedicate a Marx nel già citato *Soziales Handeln und menschliche Natur*, ed è a questa, pertanto, che ci riferiremo.

¹⁷ A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 26.

¹⁸ Questa tesi verrà abbandonata a partire da *Critica del potere*. In *Lotta per il riconoscimento* Honneth distingue esplicitamente tra il Marx degli scritti giovanili e il Marx della maturità, il quale, a suo parere, associa il conflitto

struttura categoriale della teoria della società marxiana non solo nei primi scritti di Marx, dove esso è evidente, ma anche nell'ultimo periodo della sua attività, dove invece sembra essere stato dimenticato per lasciare il posto unicamente al modello meccanicistico della dialettica tra le forze produttive e i rapporti di produzione: «il quadro filosofico al quale sono ancorate *tanto* la teoria dell'alienazione tracciata su basi antropologiche dei primi scritti, *quanto* la teoria del capitale sviluppata nei saggi di economia, descrive la storia mondiale come un processo sociale di autocostruzione, autoriproduzione ed emancipazione dell'uomo attraverso il lavoro»¹⁹.

La differenza è nel fatto che, mentre nei suoi primi scritti Marx affronta questo tema *in positivo*, dal punto di vista delle possibilità di sviluppo della soggettività concesse all'uomo dalla sua capacità di lavoro specificamente umana, negli scritti sull'economia egli fornisce un'analisi *in negativo* della repressione, determinata dal capitalismo, di questo potenziale²⁰. Il punto, centrale per l'interpretazione di Marx fornita da Honneth tra il 1977 e il 1982, viene ulteriormente chiarito sia in *Soziales Handeln und menschliche Natur* che nel saggio del 1977 *Geschichte und Interaktionsverhältnisse*. Per poter più direttamente tematizzare i rapporti sociali strumentalizzati e alienati che hanno luogo nella società capitalistica, e riflettere la repressione della soggettività umana da essa comportata, Marx nei suoi scritti più tardi implicitamente e consapevolmente non considera gli elementi espressivi e riconoscitivi che concepiva come antropologicamente radicati nel modo specificamente umano di rapportarsi, attraverso il lavoro sociale, alla natura.

Le basi di tipo antropologico e il valore esplicitamente dato, nei primi scritti, all'interazione attraverso il lavoro, non vengono quindi abbandonati dall'ultimo Marx, ma restano ben presenti sullo sfondo, come termini contro i quali far risaltare e rendere evidente l'alienazione capitalistica: «anche la critica dell'economia politica rimane inserita, in ultima istanza, nella teoria antropologicamente informata dei primi scritti di Marx, poiché solo in questo modo il soggetto-capitale poteva essere riconosciuto come uno pseudo-soggetto che è in realtà fondato nel lavoro umano»²¹. È il frequente fraintendimento, nella successiva tradizione del

a motivazioni di utile economico tralasciando il tema del riconoscimento. La critica che D. A. BORMAN muove alla lettura honnethiana di Marx in *Labour, Exchange and Recognition. Marx contra Honneth* («Philosophy and Social Criticism», XXXV, 2009, n. 8, pp. 935-959), obiettando a Honneth di non aver considerato gli aspetti legati al riconoscimento presenti fin nelle opere marxiane della maturità, non si applica pertanto al periodo che adesso stiamo prendendo in esame, in cui Honneth dà un'interpretazione fondamentalmente continuistica di Marx, incentrata su riconoscimento e intersoggettività.

¹⁹ A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società* (1980), trad. it. in ID., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 43-90: 48; corsivo mio.

²⁰ *Ibid.*

²¹ A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 29.

materialismo storico, della cosciente astrazione compiuta dall'ultimo Marx, che secondo Honneth ha spesso portato a interpretazioni e prosecuzioni oggettivistiche del pensiero marxiano. Gli odierni tentativi di rinnovamento del materialismo storico devono quindi considerare nella sua giusta importanza il valore che l'interazione sociale, intesa come componente implicita del lavoro umano, conserva in tutta l'opera di Marx, senza assolutizzare la consapevole astrazione che, in un determinato periodo di tempo e per precise ragioni metodologiche, l'autore compie rispetto a essa.

Pur riconoscendo la ricchezza di significati del concetto marxiano di lavoro sociale, è tuttavia lo stesso Honneth a notare che «nelle opere di Marx l'analisi antropologica dei processi lavorativi non è eguagliata da una comparabile analisi delle relazioni interumane»²²: le teorie che al giorno d'oggi intendano proseguire e rinnovare la tradizione marxista devono pertanto tenere ben presente quest'ultima dimensione. A riguardo, possiamo notare come il confronto critico con Habermas, nel quale Honneth in questi primi anni si impegnerà a più riprese, avvenga sulla base di un solido terreno comune, rappresentato da elementi come l'importanza assegnata all'interazione e alle relazioni intersoggettive; l'influenza di tesi e di temi habermasiani è fondamentale per la genesi della teoria del riconoscimento di Honneth nella stessa misura in cui lo è il confronto con la filosofia di Marx.

Honneth assegna massima importanza anche al rapporto che il concetto marxiano di lavoro sociale, interazionalmente e riconoscitivamente connotato, intrattiene con l'attività rivoluzionaria e con la genesi del conflitto di classe: la peculiarità della prospettiva marxiana è la sua capacità di congiungere, attraverso il concetto di lavoro, analisi della società e teoria dell'emancipazione. Di questo tema Honneth si occupa soprattutto nello scritto *Lavoro e azione strumentale*, in cui mette in luce come in Marx l'attività lavorativa costituisca, per quanto in modo internamente problematico, la forma di azione attraverso la quale i soggetti possono giungere a mettere in atto una prassi emancipativa e rivoluzionaria. Il lavoro sociale, secondo un primo modello di azione che Honneth ravvisa negli scritti di Marx, viene inteso come il processo formativo attraverso cui i lavoratori, tanto individualmente quanto collettivamente, confrontandosi con i prodotti del proprio lavoro, nei quali vedono le proprie capacità oggettivate, possono comprendersi come soggetti storico-sociali attivi ed emanciparsi così dal complesso di estraniamento che caratterizza il capitalismo. Nel modo di produzione capitalistico, tuttavia, è proprio la possibilità di autoespressione, formazione e riconoscimento per Marx implicita nel lavoro sociale non alienato a essere negata e preclusa ai lavoratori, e così lo è, di conseguenza, ogni possibilità di liberazione che debba prendere l'impulso dalla

²² Ivi, p. 28.

libera oggettivazione delle loro capacità nell'attività lavorativa²³. È però presente in Marx un secondo modello, che fa più direttamente riferimento alle condizioni lavorative proprie delle società capitalistiche: sarebbe l'organizzazione del lavoro industriale tipica del capitalismo a riunire insieme gli operai e a socializzare involontariamente la classe lavoratrice in un «soggetto collettivo disciplinato, organizzato e tecnicamente qualificato»²⁴ che, dalle esperienze di oppressione, sfruttamento e disciplinamento coatto subite nel presente, riesce a ricavare tanto la motivazione interiore per l'opposizione rivoluzionaria al capitalismo quanto l'organizzazione e l'autodisciplina a essa necessaria. Marx quindi congiunge, nel concetto di lavoro sociale, sia la riproduzione materiale, sia l'interazione e la cooperazione tra gli uomini, sia, infine, come abbiamo appena visto, la spinta emancipativa che dà il via alla lotta di classe.

Questi due modelli sono però, secondo l'autore di *Lavoro e azione strumentale*, irrealizzabili se considerati singolarmente e, al contempo, reciprocamente incompatibili: il primo fa giustamente riferimento al potenziale emancipativo implicito nel lavoro sociale ma risulta inattuabile nella società capitalistica, in cui l'attività lavorativa è a tal punto distorta da rendere quel potenziale inattuabile; il secondo potrebbe giungere a realizzazione nell'attuale modo di produzione, ma in esso va perduto il fondamentale legame interno che Marx aveva istituito tra lavoro sociale ed emancipazione, dal momento che quest'ultima viene a dipendere non dall'attività lavorativa in quanto tale, ma dall'organizzazione del lavoro di fabbrica, in cui «il proletariato impari a rendere intellettualmente più acuta la sua già acquisita coscienza normativa e critico-emancipativa, e a tradurla strategicamente in competenze d'azione pratico-rivoluzionarie»²⁵.

L'esistenza di questi dilemmi concettuali nel marxismo ha fatto sì che negli anni si siano prodotte interpretazioni «che hanno risolutamente eliminato la questione del rapporto tra emancipazione e lavoro sociale»²⁶. Nelle interpretazioni di Marx che recidono il legame tra lavoro ed emancipazione «le condizioni che dovrebbero rendere possibile l'emancipazione politica non sono più intese come qualcosa che si determini sul piano delle esperienze sociali dei soggetti agenti»²⁷, e il collegamento tra lavoro sociale, interazione e lotta di classe viene quindi sostituito da «processi sistemici autonomi»²⁸ o dall'impersonale intersecarsi di forze produttive e rapporti di produzione, secondo il modello tracciato dal tardo Marx. Honneth, a partire da *Lavoro e azione strumentale*, contrappone a queste concezioni oggettivistiche una

²³ Cfr. A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p. 54.

²⁴ Ivi, p. 55.

²⁵ Ivi, p. 56.

²⁶ Ivi, p. 57.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

visione incentrata sul tema del conflitto di classe, attraverso il quale le classi subordinate ambiscono a conquistare il diritto a un'attività lavorativa non estraniata e il riconoscimento sociale per i loro orientamenti valoriali; conflitto e consenso sociale, secondo questa prospettiva, rappresentano i mezzi attraverso cui la società, al di là di ogni meccanismo di carattere sistemico, viene in ultima istanza collettivamente regolata o innovata da soggetti consapevoli della loro azione politica²⁹.

In questo primo periodo del suo itinerario teorico, Honneth non ritiene che la teoria di Marx si basi su un paradigma categoriale riduzionistico: all'interno del monismo marxiano della produzione trovano spazio, per Honneth, tutti quegli elementi di interazione intersoggettiva, riconoscimento, *Bildung* ed espressione di sé che Habermas, nella sua concezione bidimensionale, attribuisce all'ambito comunicativo facendo del linguaggio il nucleo normativo della sua teoria. Per quanto Honneth, in questa fase, si ponga a difesa del monismo marxiano contro le accuse di riduzionismo che vengono a esso rivolte, egli non manca però di notare che nelle opere di Marx l'analisi dei processi comunicativi e intersoggettivi risulta sottodimensionata in favore dell'enfasi sullo studio dei processi produttivi³⁰. Il procedimento che Honneth attua in questo periodo della sua attività filosofica è così sintetizzabile: a partire da una sostanziale, iniziale adesione al paradigma marxiano, in quanto modello teorico in cui la storia è concepita come «storia di lotte di classe», egli intraprende una critica all'eccessiva astrazione e al carattere sistemico delle prospettive storico-evolutive habermasiane; prendendo le mosse da una prospettiva del conflitto e dell'azione sociale orientata in senso marxiano, Honneth nota in altre parole come, in Habermas, la considerazione generale dei meccanismi sistemico-evolutivi della società porti a lasciare da parte l'ambito concreto e materiale dell'azione emancipativa dei soggetti sociali, e come la scelta habermasiana di privilegiare la dimensione normativa dell'intesa comunicativa implichi una sottodeterminazione del rapporto degli esseri umani con l'oggetto materiale e con la loro attività lavorativa, inteso, alla maniera del primo Marx, in senso riconoscitivo ed empaticamente determinato. L'azione lavorativa e il rapporto con l'ambiente naturale e materiale sono da Habermas ridotti al disincarnato concetto di azione strumentale, passaggio che, come vedremo a breve trattando il saggio *Lavoro e azione strumentale*, porta Habermas a non poter categorizzare, a livello epistemologico come a

²⁹ Come vedremo meglio in seguito (cfr. in particolare il cap. V) Honneth non esclude dalla propria prospettiva teorico-sociale la dimensione dell'integrazione di sistema, ma afferma nondimeno il primato dell'integrazione sociale: in un certo senso, egli fa prevalere la concezione marxiana basata sul carattere creativo e innovativo delle lotte di classe rispetto a quella in cui Marx, in particolare nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, poneva in primo piano la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, tematizzando i conflitti pratici come epifenomeno dipendente da tale dialettica.

³⁰ Cfr. A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 28.

livello critico, quello che Marx determinava come rapporto autenticamente umano con l'oggetto.

Anche elementi desunti dalle elaborazioni del primo Marx, che Honneth frequentemente utilizza come spunti critici rivolti ad Habermas, non vanno però esenti da critiche, le quali rilanciano ed evidenziano, in un complesso gioco di rimandi, la validità di fondamentali motivi habermasiani. In particolare Honneth fa riferimento ad Habermas per notare come, nel paradigma produttivistico di Marx, la dimensione dell'intesa comunicativa non riceva attenzione nella sua specificità; e come, più in generale, il monismo marxiano del lavoro, pur non configurando alcun sostanziale riduzionismo, assommi però nell'unica categoria della produzione materiale una pluralità di dimensioni che in essa possono convivere solo al prezzo di una certa indeterminatezza e confusione categoriale. Questi aspetti di critica a Marx, che verranno esaminati più diffusamente nel paragrafo dedicato al saggio *Lavoro e azione strumentale*, vanno ad assumere un peso sempre maggiore nelle riflessioni honnethiane; ciò porterà l'autore ad avvicinarsi progressivamente, a livello di paradigma generale dell'azione sociale, alla prospettiva habermasiana – l'apice di questo processo si raggiunge in *Critica del potere*, testo in cui, come vedremo, al di sotto delle obiezioni e delle critiche rivolte al paradigma teorico-sociale di Habermas, è pur sempre presente un modello di teoria dell'azione sociale di stampo habermasiano.

Nei pochi anni che separano i saggi che stiamo trattando (scritti intorno al 1980) da *Critica del potere* (1985), Honneth dirige la sua attenzione verso due ulteriori ambiti di ricerca: la tradizione dell'antropologia filosofica tedesca e la sociologia culturale marxista di ambito anglosassone. Nell'immediato, questi filoni di studio vengono da Honneth utilizzati come risorse critiche per evidenziare e sanare i problemi che egli ravvisa nelle prospettive di Marx e di Habermas: la sociologia culturale di Barrington Moore ed E. P. Thompson costituisce per Honneth il principale esempio di studio empirico-concettuale delle dinamiche del conflitto e dell'esperienza morale delle classi subordinate, a partire dal quale egli elaborerà le sue prime considerazioni sul riconoscimento, mentre l'antropologia filosofica viene considerata come una risorsa in grado di colmare il deficit di materialità e di attenzione alla dimensione corporea che Honneth rileva in Habermas. I motivi ricavati da due tradizioni di studio confluiranno successivamente nel maturo sistema teorico honnethiano, esposto in *Lotta per il riconoscimento* (1992).

1.3. Azione sociale e antropologia

Una piena comprensione della posizione che Honneth assume nei confronti del pensiero marxiano, come anche del quadro filosofico complessivo nel quale egli inizia a operare in questi anni, non può prescindere dalla considerazione del volume *Soziales Handeln und menschliche Natur*, pubblicato nel 1980 insieme ad Hans Joas. In questo testo, attraverso l'esame critico di alcune teorie filosofiche e antropologiche soprattutto di area tedesca (da Feuerbach a Marx, a Gehlen, a Plessner, a Mead, ad Habermas), Honneth e Joas si propongono di far emergere, in maniera immanente³¹, la propria visione delle caratteristiche fondamentali della natura e dell'azione sociale degli esseri umani³². Qui l'espressione «natura umana» non è intesa come un complesso di caratteristiche astoriche e immutabili, in senso essenzialistico, bensì come insieme minimo di elementi che, a una ricostruzione teorica fallibilistica, appaiono come contraddistinti, nel corso delle trasformazioni storiche, da costanza e stabilità. L'antropologia, quindi, altro non è che «un'indagine nelle pre-condizioni stabili della mutevolezza umana»³³.

Abbiamo qui la precoce comparsa del tema antropologico, declinato nel senso di un'antropologia «debole», non essenzialistica, che precorre scritti come *Pathologie del sociale*³⁴ (1994) e prefigura la fondazione antropologica che Honneth porrà alla base della sua teoria del riconoscimento. Un'altra anticipazione ha luogo dal punto di vista metodologico: attraverso un'esposizione teorica in cui i contenuti sostantivi sono presentati non per mezzo di asserzioni positive, bensì fatti emergere in negativo, a partire dalle obiezioni rivolte agli autori trattati, Honneth inaugura il metodo espositivo che utilizzerà anche in *Critica del potere*.

Per Honneth e Joas, gli assi lungo i quali l'indagine antropologica va condotta sono quelli della «natura esterna e della relazione degli esseri umani a essa, così come della natura interna

³¹ Ivi, p. 17.

³² Il tema antropologico e l'attenzione del primo Honneth alla teoria dell'azione sociale sono trattati con notevole accuratezza e approfondimento da J.-Ph. DERANTY nel suo *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, cit. Cfr. in particolare pp. 22-43 e 131-183. Cfr. anche, dello stesso autore, *The Loss of Nature in Axel Honneth's Theory of Recognition. Rereading Mead with Merleau-Ponty*, in «Critical Horizons», VI (2005), pp. 153-181, e *Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition*, in «Critical Horizons», VII (2006), pp. 113-140. Torneremo a trattare questi scritti di Deranty nel cap. VI del presente lavoro.

³³ A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 13.

³⁴ A. HONNETH, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, a cura di ID., Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 9-69. Trad. it. in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», IX (1996), n. 18, pp. 295-328; in questo scritto Honneth pone esplicitamente, alla base della sua teoria, «un'antropologia debole», che «ricostruisce alcune, poche, ma elementari, condizioni della vita umana» (ivi, p. 326).

all'essere umano e il suo sviluppo»³⁵. Le preoccupazioni alla base di una tale impresa teorica sono di carattere prevalentemente pratico: «la crescente distanza e alienazione degli esseri umani dal contatto immediato con la natura, la sostituzione di relazioni di potere personali e dirette con meccanismi psichici e internalizzati di controllo»³⁶ sono fenomeni che un tempo potevano essere considerati come semplici implicazioni dell'espansione della libertà umana di disporre sul mondo, ma che nella modernità mostrano il loro aspetto di «indicatori di un processo di distruzione delle possibilità di una piena realizzazione umana»³⁷. Honneth, che in tutta la fase iniziale e mediana del suo itinerario teorico si contraddistingue per il suo netto anti-adornismo, va qui a richiamare costellazioni concettuali tipiche della Scuola di Francoforte e, invero, quasi adorniane; in queste considerazioni, inoltre, è in primo piano un tema, quello del rapporto dell'essere umano con la propria corporeità, con la natura esterna e con gli oggetti materiali, che andrà poi a scomparire dall'ambito di riflessione di Honneth, e tornerà solo molti anni dopo, nel volume del 2005 *Reificazione*, proprio in riferimento ad Adorno.

Il discorso sul rapporto dell'essere umano – in quanto essere razionale ma inestricabilmente dotato di corporeità – nei confronti del mondo naturale, interno e sociale, è intrapreso in *Soziales Handeln* a partire da Feuerbach³⁸. Grande importanza viene data, nella trattazione di quest'autore, all'elemento del sensualismo in quanto «apertura al mondo», disposizione armonica nei confronti di esso; lo stesso può dirsi per la materialità e la corporeità che orientano il rapporto dell'uomo agli oggetti del mondo esterno: «gli oggetti naturali possiedono le loro proprie strutture, che diventano esperibili attraverso la resistenza di tali oggetti al bisogno del soggetto»³⁹. L'aspetto considerato più rilevante è però la tendenza costitutiva dell'essere umano all'intersoggettività, la quale rappresenta il criterio per la validità di giudizi percettivi e cognitivi, nonché la pre-condizione del pensiero creativo:

Le idee scaturiscono soltanto dalla comunicazione, solo dalla conversazione dell'uomo con l'uomo. L'uomo si eleva al concetto, alla ragione in generale, non da solo, ma insieme con l'altro. Due uomini occorrono per creare l'uomo, sia l'uomo spirituale sia quello fisico: la

³⁵ Cfr. A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 7.

³⁶ Ivi, pp. 7-8.

³⁷ Ivi, p. 8.

³⁸ Come notato anche da J. STAGL nella sua recensione a *Soziales Handeln und menschliche Natur* («Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XXXIV, 1982, n. 1, pp. 144-145), il criterio in base al quale Honneth e Joas hanno selezionato gli autori da trattare nel volume non viene enunciato esplicitamente, né risulta sempre chiaro. Sembra, invero, essere all'opera una sorta di circolarità (coscientemente perseguita) nel procedimento applicato da Honneth e Joas: essi mirano a far indirettamente risaltare una determinata concezione antropologica e dell'azione sociale, e a questo fine scelgono autori che, in positivo o negativo, possano far raggiungere tale scopo.

³⁹ Cfr. A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 21.

comunione dell'uomo con l'uomo è il primo principio e il primo criterio della verità e della validità universale. La certezza che esistono altre cose al di fuori di me è ottenuta da me attraverso la certezza che esiste al di fuori di me un altro uomo. Di quello che io vedo da solo, non posso fare a meno di dubitare: è certo soltanto quello che anche l'altro vede⁴⁰.

Il «materialismo a fondazione antropologica»⁴¹ elaborato da Feuerbach viene storicizzato e radicalizzato da Marx attraverso la categoria di prassi, e gli elementi riguardanti il rapporto dell'uomo a sé, alla natura e agli altri uomini vengono fatti convergere nel medium del lavoro sociale. Honneth, che riconferma la sua posizione secondo la quale il monismo marxiano della produzione non implicherebbe riduzionismo, afferma d'altro canto che le idee centrali di Feuerbach vengono da Marx neutralizzate quanto alla loro specificità: se infatti sia l'intersoggettività feuerbachiana che il sensualismo sono mantenuti, in Marx, in una forma mediata dalla produzione materiale, come incontro degli esseri umani con gli oggetti, con la natura e con gli altri uomini nel corso del lavoro sociale, quest'ultimo è un concetto categorialmente troppo limitato ai fini di una piena e reale conservazione di tali elementi. Esso non è riduzionistico, in quanto effettivamente arriva a includere tali dimensioni; tuttavia, il significato di queste risulta depotenziato, assorbito dal sovraordinato concetto di lavoro sociale e, così, parzialmente privato della sua originaria specificità. Marx pertanto, conclude Honneth, non conferisce alla dimensione dell'interazione sociale un'importanza comparabile a quella data al processo produttivo, per quanto questo includa anche aspetti relazionali, auto-espressivi, riconoscitivi ed emancipativi. Una ripresa della prospettiva marxiana nell'epoca contemporanea non può prescindere da una più attenta e puntuale considerazione di questi aspetti di intersoggettività – e ciò costituisce il grande merito di Habermas; anche quest'ultimo, però, non va esente da critiche.

Nell'elevare la comunicazione linguistica a categoria normativa fondamentale, egli ha finito infatti, secondo Honneth, per ridurre a essa ogni forma di intersoggettività (non accordando sufficiente considerazione alle forme di comunicazione non-verbale), ed ha trascurato, in favore dell'intersoggettività comunicativa, la più ampia dimensione dell'interazione, intesa come rapporto emotivamente connotato dell'essere umano con la sua corporeità, con l'ambiente naturale e con gli oggetti materiali. Habermas quindi, se da una parte ridà giustamente importanza all'intesa discorsiva, che in Marx veniva indistintamente assorbita nel paradigma del lavoro, d'altra parte riduce però l'interazione all'intersoggettività, e l'intersoggettività alla comunicazione linguistica.

⁴⁰ Ivi, p. 22; Ludwig FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, trad. it. a cura di N. BOBBIO, Einaudi, Torino 1948, pp. 126-127.

⁴¹ Cfr. A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 23.

George Herbert Mead viene da Honneth considerato come l'autore che, a partire da basi intersoggettivistiche, alle quali lo stesso Habermas fa più volte riferimento, riesce (a differenza di quest'ultimo) a preservare nella propria teoria la considerazione dell'interazione, intesa in senso ampio, e della corporeità umana. L'azione umana è, per eccellenza, azione sociale, intersoggettiva: questo è l'aspetto che emerge in maniera preponderante dall'analisi compiuta da Honneth e Joas sul pensiero di Mead.

La psicologia sociale di Mead viene messa a confronto, in *Soziales Handeln*, con l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, quasi rappresentasse una correzione intersoggettivistica e non riduzionistica di quest'ultima. La principale acquisizione positiva di Gehlen è stata l'aver ricavato una concezione antropologica a partire dalla struttura dell'azione umana intesa nella sua interezza, configurando così un superamento del dualismo tra corpo e mente, azione e contemplazione, che aveva caratterizzato molte delle posizioni antropologico-filosofiche precedenti: solo attraverso l'azione (anche linguistica) l'essere umano può compensare la costitutiva incompiutezza e mancanza di strutturazione della sua forma di vita, in quanto, per sopravvivere, è costretto a imbrigliare i suoi istinti non-specializzati al fine del raggiungimento di obiettivi definiti, a ridurre la qualità di impressioni sensoriali che sovraccaricano il suo sistema percettivo, e a organizzare il suo sistema motorio, caratterizzato da movimenti volontari che vanno appresi e raffinati nel processo di socializzazione⁴². La teoria delle istituzioni che Gehlen a questo punto propone, secondo la quale queste ultime dovrebbero costituire sistemi di guida e disciplinamento finalizzati alle suddette necessità di strutturazione e di controllo, presenta decise implicazioni autoritarie. Essa risente, secondo Honneth e Joas, di premesse solipsistiche: le istituzioni non sono per Gehlen qualcosa che viene creato dai soggetti sociali sulla base di interazioni comunicative, ma alcunché di sovraordinato e sottratto a ogni possibilità di discussione, in quanto la ricerca di un'intesa sulle istituzioni non è compatibile con la loro imprescindibile funzione di limitazione delle possibilità umane, volta alla strutturazione dell'attività umana verso il mondo; questi esiti anti-democratici derivano, per Honneth e Joas, dal fatto che Gehlen assume a proprio punto di partenza l'individuo isolato, posto da solo di fronte a una natura esterna e interna che è costitutivamente incapace di controllare; solo un sistema di istituzioni fortemente strutturante, fino all'oppressione e al totalitarismo, può sembrare in grado di gestire questo eccesso di spontaneità e complessità.

Le premesse di Mead sono di tutt'altro genere, ossia di carattere marcatamente intersoggettivistico: le capacità percettive, cognitive e relazionali, l'acquisizione delle norme

⁴² Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), trad. it. Feltrinelli, Milano 1983.

dell'agire sociale, vengono sviluppate dagli esseri umani in un processo di interazione, di *role-taking*. Anche il rapporto del soggetto con l'oggetto materiale è mediato da processi intersoggettivi, nei quali l'essere umano acquisisce la capacità di assumere e attribuire prospettive al mondo esterno, differenziando quest'ultimo da sé. L'origine stessa di tali capacità è intersoggettiva: esse vengono acquisite nel rapporto con altri esseri umani; nella percezione e manipolazione di oggetti materiali, il soggetto non fa che dare una diversa applicazione a queste competenze intersoggettivamente apprese. Honneth, ribadendo la sua critica a Habermas, è quindi attento a notare come «intersoggettività» non si identifichi solo con «agire comunicativo», o con «interazione linguistica», ma comprenda anche aspetti di percezione dell'altro, di contatto corporeo, di riconoscimento intersoggettivo attraverso il prodotto del lavoro.

Emergono dunque, da *Soziales Handeln und menschliche Natur*, alcuni elementi di particolare rilevanza per la nostra ricostruzione delle iniziali posizioni filosofiche di Axel Honneth: innanzitutto, l'adesione al monismo marxiano, che sembra però già incrinata da importanti riserve e che, difatti, verrà presto ritrattata; al contempo Honneth è, però, ancora riluttante a far proprio il dualismo habermasiano tra lavoro e interazione, al fine di colmare le mancanze che riscontra in Marx per quanto riguarda la considerazione dell'azione intersoggettiva. Egli nutre infatti perplessità sia sul modo in cui Habermas caratterizza il concetto di lavoro sociale, sia sulla sostanziale riduzione dell'interazione alla comunicazione linguistica che questi compirebbe. L'intersoggettività, afferma Honneth, non è coestensiva al linguaggio: essa comprende forme di interazione corporea, di percezione emotivamente connotata e di comunicazione non-linguistica, oltre a essere mediata dal rapporto degli esseri umani agli oggetti materiali che incontrano nel loro lavoro. In *Soziales Handeln und menschliche Natur* Honneth sembra muoversi sull'asse di quello che Jean-Philippe Deranty ha definito un «materialismo antropologico»: gli aspetti più astratti e disincarnati della prima teoria habermasiana, la quale ha il merito di sfuggire alle aporie e alle indeterminatezze categoriali del marxismo ridefinendone, ma sostanzialmente preservandone, l'ispirazione emancipativa originaria, possono essere integrati, secondo Honneth, attraverso un recupero delle dimensioni antropologiche, relative alla materialità e alla corporeità, presenti in un buon numero di autori che si collocano nella stessa linea teorica alla quale Habermas stesso si richiama; la tradizione dell'antropologia filosofica tedesca, Feuerbach, le opere del primo Marx, la psicologia sociale di George Herbert Mead: questi, per l'Honneth degli inizi, formano un continuum ideale lungo il quale può trovare posto una proposta teorica, mirante al recupero del materialismo storico, adeguata alle condizioni della contemporaneità.

1.4. Lavoro e azione strumentale

Il confronto di Honneth con i suoi due principali autori di riferimento, Marx e Habermas, prosegue con gli scritti *Lavoro e azione strumentale* (1980) e *Coscienza morale e dominio di classe* (1981), in cui egli affronta il tema della permanenza di forme di resistenza e di conflitto di classe nelle società capitalistiche. Nel primo di questi scritti, sviluppando le obiezioni nei confronti di Habermas alle quali abbiamo precedentemente accennato, Honneth muove una critica al concetto habermasiano di azione strumentale; esso comporterebbe uno snaturamento dell'idea di lavoro sociale originariamente proposta da Marx, rendendo inoltre impossibile il collegamento tra analisi della società e teoria dell'emancipazione che quest'ultimo, tramite la nozione di lavoro sociale, aveva cercato, invero senza troppo successo, di effettuare. Il concetto di lavoro sociale rappresentava infatti per Marx «una connessione categoriale tra critica dell'economia politica e teoria materialistica della rivoluzione»⁴³; in esso, come abbiamo visto nel paragrafo 1.2, Marx includeva un fondamentale elemento formativo e normativo: attraverso il lavoro sociale, i soggetti avrebbero attraversato quel processo di *Bildung* pratico-emancipativa in grado di portarli alla coscienza della necessità della lotta di classe e, così, all'emancipazione.

Questa connessione tra lavoro ed emancipazione, nota Honneth, dal punto di vista storico-fattuale è venuta gradualmente affievolendosi: in seguito al generalizzarsi della grande industria e, successivamente, dei metodi tayloristici di organizzazione della produzione, il lavoro è andato incontro a un processo di sempre più spinta e universale meccanizzazione⁴⁴, nel corso del quale «nuove forme di lavoro non specializzato si sono aggiunte alla vasta gamma, già presente nel lavoro industriale, di semplici operazioni manuali e atti parcellizzati e ripetitivi, mentre compiti lavorativi intellettualmente complessi e più aperti all'applicazione di iniziativa individuale sono andati concentrandosi in un numero di mani relativamente ristretto»⁴⁵; il controllo dei lavoratori sul processo lavorativo e sull'organizzazione stessa dell'attività di produzione si è quindi fatto più limitato, in concomitanza con la progressiva scomparsa delle attività artigianali alle quali Marx si era potuto riferire nel delineare il suo primo modello del legame tra lavoro ed emancipazione. Il secondo modello che Marx aveva delineato, secondo il quale i lavoratori, all'interno dell'organizzazione propria del lavoro

⁴³ A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p. 43.

⁴⁴ Cfr. H. BRAVERMAN, *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, trad. it. Einaudi, Torino 1978.

⁴⁵ A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p. 59.

industriale capitalistico, avrebbero fatto esperienza di un processo di socializzazione intellettuale che li avrebbe portati a sviluppare la motivazione e le capacità strategiche necessarie all'attività rivoluzionaria, è stato invece smentito dalla «realtà della dequalificazione di massa»⁴⁶: la crescente parcellizzazione degli atti di produzione e la sempre minore competenza e autonomia richiesta nella loro esecuzione ha reso impossibile la socializzazione intellettuale e strategica del proletariato che nella visione marxiana doveva rendere i lavoratori sempre più organizzati e coscienti della loro condizione di classe.

Al contempo, anche dal punto di vista teorico, il legame di lavoro ed emancipazione originariamente affermato da Marx è stato messo in dubbio, è giunto a essere ideologicamente negato o si è dimostrato fragile: concezioni del lavoro come quella di Max Scheler o di Hannah Arendt non fanno che identificare immediatamente il concetto categoriale di lavoro sociale con la forma che esso di fatto assume nel capitalismo; la sociologia industriale, un tempo recante in sé contenuti critici ed emancipativi, viene integrata nella «spirale di razionalizzazione del sistema di produzione capitalistico»⁴⁷, finendo per collaborare al progetto di una sempre più spinta meccanizzazione e parcellizzazione del processo produttivo, cieca di fronte alla conservazione di ogni contenuto sostanziale dell'atto di lavoro⁴⁸; anche le teorie che, in base a finalità critico-emancipative, vorrebbero mantener vivo tale legame, sono costrette a far riferimento a un proletariato astrattamente qualificato come macrosoggetto collettivo, le cui esperienze di lavoro di fabbrica non vengono più empiricamente studiate, in quanto ritenute non poter più costituire elementi di *Bildung* emancipativa.

Per Honneth, lo abbiamo visto, i due modelli secondo i quali Marx tracciava il legame tra lavoro ed emancipazione presentavano difficoltà già in riferimento al periodo nel quale erano stati elaborati. Gli sviluppi di un capitalismo in cui l'ideale della produzione artigianale risulta nulla più di un residuo di tempi passati, e il lavoro industriale svolto da soggetti dequalificati non fa che rendere l'emancipazione un'utopia sempre più lontana, evidenziano in realtà l'implausibilità di un modello teorico già dal principio difettoso. È questa, forse, la risposta di Honneth alla domanda di Hans-Jürgen Krahel riportata all'inizio del saggio, alla quale il nostro autore si proponeva di rispondere «indirettamente»⁴⁹? Krahel, nel passo di *Produzione e lotta di classe* citato da Honneth, si chiede «se a Marx sia riuscito di determinare la dialettica del lavoro, cioè il lavoro sociale, non solo come disgrazia che valorizza il capitale, ma anche come

⁴⁶ Ivi, p. 60.

⁴⁷ Ivi, p. 63.

⁴⁸ G. FRIEDMANN, *Problemi umani del macchinismo industriale*, trad. it. Einaudi, Torino 1972.

⁴⁹ A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p. 46.

forza produttiva dell'emancipazione che nega il capitale; vale a dire se sia dimostrato che le forze produttive rappresentano come tali altrettanti mezzi di emancipazione»⁵⁰. Il tentativo di Marx, sembra questa essere la risposta indiretta di Honneth, era stato portato avanti in una forma che già allora risultava problematica, e che si rivela, ad oggi, definitivamente insostenibile. L'idea che il lavoro sociale debba conservare un contenuto emancipativo e normativo è però, secondo Honneth, ancora valida, in quanto si può ancora sostenere con Marx, dal punto di vista antropologico, che solo un'attività lavorativa non alienata può contribuire a una buona vita umana: di conseguenza si può e si deve cercare di «determinare un concetto critico di lavoro di contro al depotenziamento»⁵¹ a cui esso è andato incontro nella tradizione filosofica successiva a Marx, ivi compresa la revisione del pensiero marxiano proposta da Habermas.

Habermas, com'è noto, contrappone al monismo marxiano della produzione, che concepisce come riduzionistico, una teoria bidimensionale secondo la quale alla riproduzione umana sono necessari tanto il lavoro quanto l'interazione, tanto l'agire strumentale quanto l'agire comunicativo. Questa dualità di forme d'agire è il risultato della distinzione epistemologica, inizialmente elaborata da Habermas nel contesto della disputa sul positivismo, tra diversi tipi di sapere scientifico e diversi interessi-guida della conoscenza; in essa, l'interesse al controllo e alla disposizione tecnica sui processi naturali, che circoscrive l'ambito di pertinenza delle scienze empirico-analitiche, viene associato all'agire strumentale, volto all'intervento tecnico-manipolativo sulla natura esterna ai fini del controllo e della produzione. Quest'ultimo non esaurisce, come vorrebbe il positivismo, l'intero spettro degli interessi umani, delle forme di sapere e di agire, ma va affiancato e delimitato dall'agire comunicativo che riguarda invece l'intesa, l'interazione e la critica emancipativa. Habermas obietta a Marx di aver trascurato l'agire comunicativo, proponendo un modello di prassi sociale riduzionisticamente incentrato sul lavoro sociale, in alternativa al quale l'autore di *Conoscenza e interesse* avanza la propria teoria bidimensionale.

In questa fase Honneth non fa ancora propria, come avverrà invece in *Critica del potere*, la distinzione effettuata da Habermas tra il quadro categoriale marxiano, limitato alla produzione materiale, e gli studi storici, nei quali Marx utilizza, secondo Habermas, un concetto di prassi sociale più articolato, comprendente anche l'interazione. Da una parte, Honneth ravvisa, nel lavoro sociale marxiano, i significati relativi all'espressione di sé, al riconoscimento, all'interazione e all'emancipazione che abbiamo considerato nei paragrafi precedenti: non

⁵⁰ *Ibid.*; citazione tratta da H.-J. KRAHL, *Produzione e lotta di classe*, in ID., *Costituzione e lotta di classe*, trad. it. Jaca Book, Milano 1978, pp. 415-438: 419.

⁵¹ Cfr. A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p. 46.

concepisce quindi il paradigma di Marx nei termini di un modello riduzionistico, e, anzi, ritiene che in ogni attività lavorativa vadano, in qualche modo, preservati questi significati in riferimento a necessità umane antropologicamente determinate. Dall'altra parte egli nota, però, che Marx «non si sofferma mai esplicitamente, nei suoi scritti, a descrivere i confini categoriali di questo concetto di lavoro sociale in relazione ad altre modalità d'azione»⁵². In questo senso, la distinzione introdotta da Habermas tra lavoro e interazione rappresenta un progresso, una «chiarificazione concettuale». Attraverso la «separazione analitica del processo di sviluppo socio-culturale in due dimensioni della razionalizzazione», afferma Honneth, «Habermas libera la teoria critica dalla confusione teorica a cui conduce il paradigma di filosofia del lavoro contenuto nella teoria marxiana, il quale lascia sbiadire le differenze tra progresso tecnico ed emancipazione sociale»⁵³. La dicotomizzazione introdotta da Habermas avviene però «al prezzo della definitiva eliminazione categoriale delle forme di resistenza e di emancipazione ancorate nella struttura del processo lavorativo capitalistico»⁵⁴. Habermas, infatti, fa coincidere la sfera relativa alla produzione materiale con un «concetto di azione strumentale che può essere applicato, senza distinzione, a ogni rapporto di manipolazione su un oggetto»⁵⁵: ci troviamo quindi davanti a due sfere, di cui una corrisponde a un concetto di lavoro declinato come mera azione strumentale e impoverito di ogni aspetto espressivo, riconoscitivo ed emancipativo, mentre l'altra costituisce, separatamente, il quadro istituzionale in cui ha luogo l'interazione e l'elaborazione di contenuti pratico-morali ed emancipativi.

Se il lavoro è ridotto a mera manipolazione tecnica di un oggetto da parte di un soggetto, in cui «né il controllo dell'attività né la strutturazione di essa in rapporto all'oggetto sono lasciate al soggetto agente»⁵⁶, allora neanche gli aspetti emancipativi che Marx attribuiva al lavoro sociale possono essere conservati. Il concetto di lavoro utilizzato da Habermas è pertanto, secondo Honneth, eccessivamente limitato, soprattutto in relazione agli elementi critici e normativi che esso dovrebbe includere. A peccare di riduzionismo non sarebbe quindi Marx, come vorrebbe Habermas, ma proprio quest'ultimo: l'autore di *Conoscenza e interesse* non può infatti cogliere la ricchezza categoriale implicita nel concetto marxiano di lavoro sociale, dal momento che lo guarda attraverso la lente deformante della propria categoria di agire strumentale, priva, essa sì, di ogni aspetto relativo all'interazione e all'emancipazione. Nella teoria di Habermas questi significati vengono trasferiti nella categoria di agire comunicativo,

⁵² Ivi, p. 49.

⁵³ Ivi, pp. 81-82.

⁵⁴ Ivi, p. 74-75.

⁵⁵ Ivi, p. 86.

⁵⁶ Ivi, p. 85.

che così «ottiene la stessa fondamentale importanza empirica e normativa che, in un certo senso, spettava nella teoria di Marx a quello di lavoro»⁵⁷.

Sotto questo aspetto, la critica di Honneth richiama da vicino quella che, nello scritto *Produzione e lotta di classe*, citato dal nostro autore nell'articolo di cui ci stiamo occupando, Krahel aveva rivolto a Habermas. Secondo Krahel, il concetto di produzione impiegato da Marx «racchiude tutti gli elementi della prassi sociale, ossia il rapporto soggetto-oggetto e l'intersoggettività, il lavoro e la divisione del lavoro. Habermas, invece, riduce il concetto di produzione a un rapporto soggetto-oggetto, non intersoggettivo, dell'agire strumentale, ossia a un concetto strumentale di lavoro»⁵⁸. Il monismo marxiano, quindi, per Krahel è tutt'altro che limitato: esso, nella categoria di attività oggettuale, comprende tanto il lavoro quanto la divisione del lavoro, ovvero i rapporti di produzione, in cui hanno luogo le relazioni sociali. È perché Habermas muove da un concetto ristretto di lavoro, che è portato ad attribuire a Marx un concetto ristretto di prassi. Restringendo l'attività oggettuale all'azione strumentale, inoltre, Habermas non solo ottiene la riduttiva idea di produzione che va poi a imputare a Marx, ma finisce anche, secondo Krahel, per «smaterializzare le relazioni sociali»⁵⁹: nel dissolvere il concetto materialistico di prassi proposto da Marx in due forme d'agire unilaterali, l'intersoggettività (comprendente la lotta di classe e la prassi rivoluzionaria) viene «ridotta a critica dell'ideologia, a riflessione e infine ad azione linguistica»⁶⁰. Così facendo, sostiene Krahel, diventa «illegittima» la domanda, implicita nel concetto marxiano di lotta di classe, «sull'uso emancipativo della violenza, sul rapporto tra superamento della violenza e uso progressivo di essa»⁶¹. Il conflitto risulta escluso dall'orizzonte concettuale habermasiano, esso diventa «un processo di riflessione, critica dell'ideologia, mera opera di chiarificazione»⁶², e la logica del «parlamentarismo», basata unicamente sull'azione linguistica, viene applicata alla società nel suo complesso.

Se Honneth sembra ispirarsi in maniera piuttosto evidente alla critica che Krahel rivolge a Habermas per quanto riguarda l'eccessiva limitatezza del concetto di azione strumentale, egli prende però in considerazione, in un certo senso, anche "l'altra metà" di essa, ovvero l'obiezione relativa alla «smaterializzazione» del conflitto di classe e alla riduzione di esso

⁵⁷ Ivi, p. 81.

⁵⁸ Cfr. H.-J. KRAHEL, *Produzione e lotta di classe*, cit., p. 426.

⁵⁹ Ivi, p. 428.

⁶⁰ Ivi, p. 425.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ivi, p. 426.

all'azione linguistica. Nella parte finale di *Lavoro e azione strumentale*⁶³ (ma questo tema sarà approfondito soprattutto nel successivo *Coscienza morale e dominio di classe*) egli, a partire dal riferimento a ricerche empiriche sulle forme di protesta e conflitto aventi luogo nelle fabbriche, evidenzia infatti come le modalità di resistenza pratica messe in atto dai lavoratori, le quali smentiscono la diagnosi di un conflitto di classe in via di dissoluzione, restino in gran parte «al di sotto di quella soglia di espressione che deve essere oltrepassata affinché la sociologia possa rilevarle come atti di conflitto e di violazione su base normativa dei regolamenti»⁶⁴. A esse, cioè, i lavoratori non danno voce per mezzo di argomentazioni ma attraverso atti di opposizione pratica sul posto di lavoro, che una teoria come quella di Habermas, focalizzata sull'azione linguistica, non ha gli strumenti per cogliere: essa, incapace di rilevare le forme di conflitto di classe che ancora si danno nelle società attuali, giunge così all'erronea conclusione che esse siano ormai sopite o tramontate. Vedremo nel paragrafo successivo come Honneth svilupperà maggiormente questa critica a Habermas in *Coscienza morale e dominio di classe*.

Un aspetto senza dubbio rilevante dello scritto che stiamo trattando, è che in esso Honneth non intende rinunciare alla “chiarificazione concettuale” che la bidimensionalità habermasiana consentirebbe, né quindi affermare, contro Habermas, un ritorno al paradigma concettuale monistico (ma a suo parere comunque non riduzionistico) proposto da Marx. Honneth sostiene infatti che il distacco tra lavoro ed emancipazione che si verifica nel concetto habermasiano di azione strumentale può essere sanato prevedendo nella sfera del lavoro un criterio normativo di lavoro non estraniato, riguardante il controllo e l'espressione pratica delle capacità dei soggetti nell'attività lavorativa. Mentre infatti le forme realmente esistenti di azione comunicativa possono essere valutate, nella teoria habermasiana, in relazione al criterio normativo di comunicazione libera da rapporti di dominio, e le modalità fattuali e gerarchiche di organizzazione del processo lavorativo possono essere indagate dal punto di vista del peso, in esse, di processi democratici e di intesa reciproca, Habermas non prevede alcun principio analogo per quanto riguarda l'esecuzione dell'atto lavorativo in sé. La mancanza di un tale criterio normativo interno alla sfera del lavoro e riferito all'atto lavorativo porta a identificare la sfera del lavoro con la forma alienata che oggi quest'ultimo assume, senza poter contrapporre a ciò, dal punto di vista teorico, alcuna istanza normativa che affermi il valore del controllo autonomo e del sapere empirico del lavoratore sulla sua azione:

⁶³ Cfr. A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale*, cit., pp. 87-90.

⁶⁴ Ivi, p. 89.

se Habermas avesse differenziato internamente la categoria di agire strumentale nella stessa misura in cui differenzia normativamente lo spettro dell'azione sociale, avrebbe dovuto richiamare l'esistenza di un tipo di conoscenza pratico-morale non basata sulla consapevolezza di relazioni comunicative sistematicamente distorte, bensì sull'esperienza di atti lavorativi distrutti dalla razionalizzazione delle tecniche produttive⁶⁵.

Affinché quindi la “chiarificazione concettuale” consentita dalla bidimensionalità habermasiana possa essere mantenuta, conservando al contempo il legame tra lavoro ed emancipazione, è necessario concepire, per la sfera dell'azione strumentale, un concetto di «attività lavorativa non deformata»⁶⁶ (*unversehrte Arbeitshandlung*), in cui il lavoro sia inteso come «un'azione strumentale nella quale il soggetto lavoratore struttura e regola la sua attività secondo la sua iniziativa e in base al suo sapere, in un processo in sé dotato di senso»⁶⁷.

La distruzione, derivante dalla razionalizzazione tecnologica capitalistica, del contenuto di autonomia, espressione di sé e auto-oggettivazione che caratterizzava un'attività lavorativa propriamente umana, porta alla luce un aspetto della «vulnerabilità morale» dei soggetti relativa non alla soppressione di modalità di intesa reciproca, ma all'«espropriazione», perpetrata nei loro confronti, di un'attività lavorativa dotata di senso. Tale vulnerabilità si esprime in forma critica e conflittuale in una serie di atti di resistenza condotti sul luogo di lavoro, i quali, anche in condizioni di lavoro alienato, rivelano l'esistenza di una «razionalità pratica» della prassi lavorativa, antropologicamente radicata nel lavoro umano così come la «razionalità comunicativa» si radica nelle forme dell'intesa e quella strumentale nei processi di disposizione tecnica. Questa razionalità, quindi, «non coincide né con la logica dell'agire comunicativo, che ha come finalità un coordinamento delle azioni intenzionali orientato all'intesa, né con quella dell'agire strumentale, mirante alla disposizione tecnica sui processi naturali»⁶⁸. Honneth cita a questo punto una ricerca empirica, condotta da Philippe Bernoux, che documenta l'esistenza di una varietà di pratiche conflittuali attraverso le quali i lavoratori industriali si oppongono a un'organizzazione del lavoro di fabbrica imposta dall'alto, che li priva del controllo relativo ai tempi, ai gesti, ai saperi e alle procedure del loro lavoro: «una contro-organizzazione del tempo, in cui i lavoratori stessi, per quanto possibile, determinano i ritmi del loro lavoro; un'occupazione simbolica dei luoghi della lavoro, attuata

⁶⁵ Ivi, p. 86.

⁶⁶ Ivi, p. 85.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ivi, p. 87.

individualmente o in gruppo; tecniche di produzione sviluppate dai lavoratori su propria iniziativa; infine una tacita, cooperativa ri-organizzazione della tecnologia di fabbrica»⁶⁹.

Honneth mira quindi a dotare la sfera della produzione materiale di un criterio normativo interno, relativo alla determinazione di un'«attività lavorativa non deformata»; egli giunge inoltre a identificare una forma di razionalità pratico-emancipativa di carattere non comunicativo (non assimilabile dunque, senza residuo, alla logica dell'intesa), la quale, pur essendo legata all'agire strumentale, non si colloca nemmeno in questo: questa logica normativa autonoma, che avrebbe in comune con l'intesa comunicativa habermasiana la valenza emancipativa, e troverebbe come suo luogo di origine l'ambito dell'agire strumentale, viene da Honneth provvisoriamente denominata «logica dell'appropriazione», sulla scorta di Bernoux e della sociologia industriale francese, in contrapposizione all'«espropriazione» dell'attività lavorativa della quale i lavoratori sarebbero vittime nel capitalismo⁷⁰.

Pur accettando la dicotomizzazione habermasiana di agire comunicativo e agire strumentale, Honneth la ri-orienta, quindi, in senso più estesamente normativo: le due sfere della moralità comunicativo-normativa e dell'attività lavorativa sono trasformate in sfere contraddistinte entrambe da normatività interna, l'una dal punto di vista dell'intesa comunicativa, come già in Habermas, l'altra in base alla prospettiva dell'«appropriazione». L'agire tecnico-strumentale propriamente detto, privo di connotazioni normative, viene posto al di fuori del quadro della teoria morale: essa, nella forma proposta da Honneth, mette a tema la struttura morale della società, ma non anche le logiche sistemico-strumentali in essa aventi luogo, l'esistenza delle quali è dichiarata, ma non assunta a oggetto specifico della teoria. Come avverrà anche in

⁶⁹ Ivi, p. 88.

⁷⁰ La risposta di Habermas alla critica rivoltagli da Honneth in *Lavoro e azione strumentale*, e le sue obiezioni alla proposta honnethiana relativa alla «logica dell'appropriazione», sono contenute nello scritto del 1980 *Replik auf Einwände*, in J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 485-486: in esso Habermas sostiene, con ragione, che l'esistenza di una logica della razionalizzazione sociale non può semplicemente essere affermata a partire dall'evidenza empirica di forme di prassi che si decida di ricondurre a essa (nel caso di Honneth, a partire dall'espressione pratico-critica, da parte dei lavoratori, di pretese e rivendicazioni relative al carattere dei loro atti di lavoro), ma si deve piuttosto dimostrare la sua universalità e la sua necessità per l'integrazione complessiva della società. La logica dell'appropriazione proposta da Honneth (il quale, comunque, non riprenderà questo concetto in scritti successivi) non si dimostra universalizzabile, in quanto l'idea di auto-oggettivazione connessa all'esecuzione materiale dell'atto lavorativo non è applicabile a tutte le nuove forme di impiego, relative ai servizi e al terziario, né può essere determinata unicamente a partire dalle rivendicazioni e dai desideri dei lavoratori, i quali devono veder sottoposta la pretesa di razionalità e di normatività da loro affermata a giustificazioni condotte nell'ambito dei discorsi pratici e alla logica dell'intesa, a cui la prassi politica, lungi dal potersi affermare immediatamente e in maniera auto-evidente, deve comunque riferirsi (cfr. ivi, nota 14).

Redistribuzione o riconoscimento?, le logiche strumentali vengono intese come ciò che le logiche normative descritte dalla teoria devono vincolare⁷¹.

Con questa imposizione di uno specifico carattere normativo anche alla sfera del lavoro, Honneth stabilisce implicitamente un primato dell'integrazione sociale sull'integrazione sistemica: in Habermas, infatti, la sfera dell'agire comunicativo poteva estendere la sua regolazione normativa anche sulle dinamiche relative alla produzione materiale (attraverso, ad esempio, la rivendicazione di maggior democrazia sui luoghi di lavoro), ma doveva comunque, in questo, contrapporsi a una logica della razionalizzazione tecnica (tayloristica) insignita, da parte della teoria, della stessa importanza e dello stesso valore; le due sfere, l'una normativa e l'altra tecnico-strumentale, venivano da Habermas teorizzate come co-originarie e di paritaria importanza, senza che nell'ambito del lavoro vi fossero elementi per stabilire un primato della prospettiva normativa su quella della razionalizzazione tecnica, che pure la teoria dell'etica comunicativa intendeva affermare: razionalizzazione tecnica e razionalizzazione comunicativa si trovavano, dal punto di vista normativo, in una posizione di potenziale, indecidibile contrasto. La concezione qui delineata da Honneth, focalizzandosi sugli elementi normativi della struttura sociale, si pone invece, esplicitamente, dal punto di vista della normatività: l'ambito tecnico-strumentale-sistemico deve essere vincolato dai criteri normativi dell'intesa libera da dominio e dell'«appropriazione», dalla teoria posti in posizione privilegiata. Il primato dell'integrazione sociale sull'integrazione di sistema verrà da Honneth ribadito in maniera più articolata in *Critica del potere*, ed esplicitamente messo a tema nel volume del 2003 *Redistribuzione o riconoscimento*.

Honneth, come vedremo, in seguito si allontanerà dalla concezione secondo la quale il criterio normativo immanente all'attività lavorativa umana può essere individuato nei contenuti di auto-oggettivazione e auto-espressione che a essa, in base a una visione antropologica di ispirazione marxiana, ineriscono; la sua attenzione alla normatività del lavoro sarà rivolta, a partire da *Lotta per il riconoscimento*, non tanto alle modalità di esecuzione pratica dell'atto lavorativo, ma alle norme di organizzazione del processo produttivo, agli schemi di valutazione e alle dinamiche di riconoscimento e di potere che strutturano lo scambio di prestazioni nel capitalismo. Andrà così configurandosi il monismo morale del riconoscimento che ancora oggi contraddistingue la sua teoria.

Per concludere, notiamo come uno dei vantaggi della teoria bidimensionale di Habermas, che potrebbe motivare l'adesione di Honneth a essa in maniera più profonda, e filosoficamente

⁷¹ Cfr. *infra*, § 5.2.

più rilevante, di quanto non sia in grado di fare l'idea della "chiarificazione concettuale", è nel fatto che essa costituisce almeno un tentativo di soluzione al problema marxiano riguardante la formazione di una coscienza critica nelle condizioni di estraniamento della società capitalistica. Questo problema, come abbiamo visto, entra in gioco anche nel determinare la sostanziale inadeguatezza, per Honneth, dei due modelli marxiani di collegamento tra lavoro sociale e emancipazione. È lo stesso Krahel, al quale Honneth si ispira nella sua critica a Habermas, a esporlo⁷²:

secondo Marx, il linguaggio è coscienza pratica; scaturisce dalla divisione del lavoro [...]. La teoria marxiana, però, non spiega perché Marx fosse in grado di smascherare la divisione del lavoro nella sua stessa società, se anche la sua coscienza era determinata dall'essere sociale. Come è possibile una coscienza critica della società, se il linguaggio e la coscienza non contengono momenti che vanno per così dire al di là della determinazione della coscienza da parte dell'essere sociale?⁷³.

Se, inoltre, «il linguaggio fosse legato unilateralmente alla divisione del lavoro, allora, date le condizioni di classe del proletariato, non potrebbe esistere un'organizzazione proletaria»⁷⁴. La ricostruzione habermasiana del materialismo storico, essendo basata su una distinzione tra più forme di sapere e più tipi d'agire, permette di pensare un ambito di razionalità comunicativo-emancipativa all'interno del quale è possibile differenziare lo statuto epistemologico della teoria critica; in essa viene inoltre giustificata, in riferimento ai presupposti generali dell'argomentazione, la possibilità di ognuno di prender parte alla determinazione delle norme sociali e all'intesa comunicativa. Habermas, in questo modo, può porre alla base dei discorsi pratici un'idea normativa di discussione libera da dominio la cui disponibilità ai soggetti sociali non dipenda dalle condizioni storicamente date della produzione, e che, a livello pratico, rappresenti un potenziale di emancipazione in una certa misura già sempre attingibile⁷⁵.

⁷² Cfr. la nota riportata a p. 418 di *Produzione e lotta di classe*, cit., derivata da appunti di ascoltatori inseriti a integrare le parti della relazione che Krahel, a causa della sua morte prematura e improvvisa, non poté fissare per iscritto.

⁷³ Ivi, p. 148.

⁷⁴ Ivi, p. 149.

⁷⁵ Quella habermasiana, tuttavia, non è l'unica soluzione possibile: all'interno dei primi scritti di Marx si può ravvisare una fondazione (di tipo antropologico) della critica trascendente la realtà storica alienata. L'estraniamento capitalistico risulta infatti attaccabile sulla base dell'idea che l'uomo, per realizzare la sua umanità, la sua natura di «essere appartenente a una specie», deve poter produrre in modo universale, in condizioni di libertà dal bisogno fisico, e «anche secondo le leggi della bellezza» (cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. Einaudi, Roma 2004, p. 75). Il lavoro estraniato, in quanto negazione di queste necessità umane, è la fonte di quell'impulso alla liberazione dal dolore che, andando oltre la falsa coscienza storicamente determinata, può portare alla lotta per l'emancipazione, messa in atto sulla base di un'idea, inscritta nell'uomo, di lavoro autenticamente umano. Questa fondazione antropologica di impronta feuerbachiana, che presenta un carattere notevolmente "spesso" e statico, è suscettibile di venir imputata di essenzialismo. Sarà

Lavoro e azione strumentale è il primo scritto in cui Honneth compie un avvicinamento, seppur non privo di critiche, all'impostazione teorica habermasiana; fino a pochi anni prima egli si collocava invece, al di là delle apparenze, su posizioni più nettamente marxiane. Nel saggio del 1976 *Adorno und Habermas*⁷⁶, ad esempio, Honneth si pronuncia a favore dell'approccio a due dimensioni proposto da Habermas, ma solo in quanto preferibile a quella che egli considera la «teoria critica della rassegnazione» di Adorno; quest'ultimo, con la sua «filosofia negativa della storia», avrebbe secondo Honneth reso impossibile la concettualizzazione di qualsiasi potenziale comunicativo ed emancipativo immanente alla realtà sociale, dissolvendo così anche l'originario intento critico di Marx. Habermas, rendendo esplicita la dimensione dell'interazione, per Honneth già presente nel concetto marxiano di lavoro sociale, torna a connettere la teoria critica alla prassi emancipativa presente nella realtà fattuale, ricostituendo, pertanto, il legame che l'allontanamento di Adorno dal pensiero di Marx aveva spezzato. La comunicazione viene però ricondotta da Honneth, nel suo scritto del 1976, a una prospettiva interna alle lotte di classe che si originano, come in Marx, a partire dalla prassi cooperativa del lavoro sociale, e viene, quindi, fondamentalmente considerata come un elemento inerente alla produzione: la considerazione accordata da Habermas alla dimensione dell'agire comunicativo, invece di far capo a una modalità di azione autonoma e co-originaria rispetto al lavoro sociale, nella descrizione che Honneth qui ne fornisce non rappresenta altro che «l'enfatizzazione» dei «prerequisiti comunicativi»⁷⁷ (*kommunikativen Rahmenbedingungen*) dello sviluppo della coscienza di classe che ha luogo nel contesto della produzione materiale. La deviazione habermasiana dal monismo del lavoro sociale, finora considerato un punto fermo all'interno della tradizione della teoria critica, viene per di più vista da Honneth come una mossa che, sebbene necessaria e apprezzabile per le ragioni enunciate, «riduce il rigore della teoria critica», dal momento che ora «l'emancipazione

lo stesso Marx, già nelle *Tesi su Feuerbach* dell'anno successivo e nell'*Ideologia tedesca*, a ridimensionare i questi presupposti, pur continuando a considerare la pianificazione concertata come forma "naturale" e razionale di lavoro umano. Egli afferma infatti nella sesta tesi: «l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali» (trad. it. in K. MARX, *Opere V, 1845-1846*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 4). Cfr. altresì S. PETRUCCIANI, *Marx*, Carocci, Roma 2009, pp. 76-78 e 98-102.

⁷⁶ Questo saggio, scritto nel 1976, è stato inizialmente pubblicato in forma ridotta, con il titolo *Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno*, nella rivista americana «Telos», XXXIX (1979), pp. 45-61. Una differente versione, anch'essa ridotta rispetto al testo originale, è poi uscita in «Merkur», 1979, pp. 648-665, con il titolo *Adorno und Habermas. Zur kommunikationstheoretischen Wende kritischer Sozialphilosophie*. Il testo integrale è stato finalmente pubblicato, ma con alcune aggiunte e correzioni, in *Sozialforschung als Kritik*, a cura di W. BONß, A. HONNETH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, pp. 87-126. Qui ci riferiamo alle due edizioni del 1979.

⁷⁷ Cfr. A. HONNETH, *Adorno und Habermas*, cit., p. 664.

sociale, cioè la costruzione di una società libera da dominio, è concepita in termini di relazioni di interazione e, perciò, non più come una funzione del modo in cui la società si appropria della natura»⁷⁸.

1.5. L'analisi della «cultura morale nascosta» delle classi lavoratrici

In *Lavoro e azione strumentale*, come abbiamo visto, Honneth si rivolge contro l'eccessiva enfasi che l'etica comunicativa habermasiana pone sulle dimensioni dell'interazione discorsiva e dell'argomentazione formale, a discapito di altre forme di espressione di convinzioni morali. Questa critica, ulteriormente articolata e approfondita, costituisce l'oggetto principale del successivo saggio *Coscienza morale e dominio di classe* (1981)⁷⁹, che è anche il primo scritto in cui Honneth espone le proprie iniziali intuizioni sul riconoscimento. La tesi centrale espressa da Honneth in questo saggio è la seguente: la visione critico-emancipativa habermasiana, a causa del suo focalizzarsi prevalentemente sull'interazione discorsiva portata avanti attraverso argomentazioni formali, non può che escludere l'identificazione di importanti ambiti di conflitto normativo che pure si darebbero nella realtà. Questi ambiti di critica e di conflitto consistono, per Honneth, nelle forme di «coscienza dell'ingiustizia»⁸⁰ esperite dalle classi subordinate e portate a espressione in modo non articolato discorsivamente o non coerentemente argomentato in base a principi astratti: si tratterebbe quindi di «potenziali di azione morale che potrebbero non aver raggiunto il livello di giudizi di valore articolati, ma che sono nondimeno presenti, in modo persistente, in atti di protesta collettiva culturalmente codificati o persino in semplice, silenziosa 'disapprovazione morale'»⁸¹.

Il vecchio conflitto di classe sarebbe quindi ancora presente «al di sotto della facciata di integrazione tardo-capitalistica»⁸², sebbene in maniera non articolata e non rilevabile dall'etica discorsiva, la quale «è conformata in modo tale da ignorare sistematicamente tutte le forme esistenti di critica della società che non siano riconosciute dall'opinione pubblica

⁷⁸ Cfr. A. HONNETH, *Communication and Reconciliation*, cit., p. 61.

⁷⁹ A. HONNETH, *Coscienza morale e dominio di classe*, trad. it. in ID., *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. PIROMALLI, cit., pp. 91-110; sul carattere situato e intuitivo della moralità quotidiana, e in particolare per una prima trattazione dei «sentimenti di reazione negativa» di cui Honneth parlerà in *Lotta per il riconoscimento*, cfr. anche, nello stesso volume, *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale* (1985), pp. 121-127.

⁸⁰ A. HONNETH, *Coscienza morale e dominio di classe*, cit., p. 96.

⁸¹ Ivi, p. 94.

⁸² *Ibid.*

politicamente egemone»⁸³. Habermas ignora pertanto le forme di conflitto ancora portate avanti dalle classi subordinate, e individua, tutt'al più, gli ultimi baluardi di resistenza «in quelle avanguardie che, in un clima di benessere socio-economico, imparano a farsi promotrici del surplus normativo dell'universalismo morale borghese e a impegnarsi per l'affermazione di un'etica comunicativa: [...] i conflitti pratico-normativi del tardo capitalismo sono stati trasposti dalle linee di attrito tra le classi sociali alle zone di esperienza della protesta giovanile»⁸⁴. Poiché concentra la propria attenzione solo sull'espressione argomentativa formale, e applica alle forme di sapere pratico-morale sviluppate nella società la scala evolutiva tracciata da Kohlberg in relazione allo sviluppo della coscienza individuale, Habermas si mette in condizione di poter rilevare come innovazioni normative unicamente elaborazioni morali proposte discorsivamente e argomentate in riferimento a principi astratti e universali, che riflettono il livello postconvenzionale: in questo modo viene persa di vista la «moralità sociale altamente frammentaria e dipendente dal contesto espressa delle classi subordinate»⁸⁵ e il potenziale di conflitto a essa legato.

Honneth, nel momento in cui questo articolo viene scritto, aveva già formulato riflessioni riguardanti gli stili di vita e di espressione delle classi subordinate, in particolare del proletariato industriale. Qualche accenno a esse ci permetterà di avere un'idea più chiara della concezione honnethiana di «classe sociale» e di «cultura di classe», prima di considerare nello specifico cosa egli intenda per «moralità nascosta delle classi subordinate». Nell'articolo del 1979 *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice*⁸⁶ Honneth esamina il modo in cui viene a determinarsi la «cultura di classe» dei lavoratori, le caratteristiche principali di essa e il modo in cui questa va a plasmare le biografie individuali dei singoli soggetti. In tale testo, di stampo sociologico, egli propone una spiegazione oggettivo/soggettiva della socializzazione dei membri delle classi operaie occidentali: contro ogni interpretazione che, in maniera troppo automatica e deterministica, faccia immediatamente discendere i connotati della cultura di classe dei ceti subordinati e gli stili di socializzazione dei soggetti in essi inclusi unicamente dalla loro posizione rispetto ai mezzi produttivi, egli articola su più livelli il processo di formazione di un'autocomprensione biografica degli individui; Honneth mette cioè in luce la capacità dei soggetti di rielaborare, sul piano collettivo come su quello individuale, i contenuti

⁸³ Ivi, p. 93; un simile modo di procedere, che non tiene conto delle esperienze di ingiustizia che non hanno ancora raggiunto la soglia dell'espressione articolata o dell'attenzione pubblica, verrà da Honneth imputato, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, anche a Nancy Fraser.

⁸⁴ Ivi, pp. 92-93.

⁸⁵ Ivi, p. 95.

⁸⁶ A. HONNETH, B. MAHNKOPF, R. PARIS, *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice* (1979), in ID., *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. PIROMALLI, cit., pp. 33-42.

che a essi vengono trasmessi dall'oggettiva divisione in strati sociali: la condizione di subordinazione sociale risultante dai rapporti di produzione, dalla quale scaturisce la coscienza di classe, viene ritradotta positivamente, dalle classi lavoratrici, in una specifica «cultura di classe» in cui esse sviluppano un proprio senso di appartenenza, un proprio orizzonte di valori e specifici stili di espressione, di comportamento e di gestione dei problemi morali.

Nasce così una cultura ricca e dinamica, attivamente tramandata, sostenuta e nutrita da soggetti che, subordinati negli assetti di potere della società, trovano però riconoscimento tra pari in questi ambiti subculturali, e in essi portano avanti forme di orgogliosa «distinzione» dagli stili delle classi dominanti⁸⁷. Le caratteristiche principali che la cultura delle classi lavoratrici viene ad assumere sono quelli della difensività («solidarietà interna e opposizione verso l'esterno»⁸⁸), dell'informalità (nei termini di una «distinzione» dalle rigide scansioni del tempo in turni e in orari imposte dalle classi dominanti e dal loro stile espressivo formale, percepito come artefatto, mancante di spontaneità) e dell'ostentazione di una sorta di compensatorio «orgoglio virile», risorsa per chi si trova a svolgere lavori manuali estremamente faticosi, deprezzati a livello di retribuzione e di stima sociale e privi di autonomia decisionale⁸⁹. Questa cultura di classe viene tramandata spontaneamente attraverso le diverse generazioni di appartenenti alle classi operaie e assorbita dai singoli in maniera inconsapevole e «oggettiva», ma, al contempo, è anche oggetto di profonde rielaborazioni e mutamenti impressi consapevolmente tanto dal singolo, quanto dalla collettività. Essa, quindi, è una costruzione sociale, come lo sono i singoli percorsi di vita che nel suo alveo si dispiegano, rispetto ai quali Honneth mette in luce la possibilità dei soggetti di appropriarsi, di rifiutare o di modificare i contenuti tramandati dalla cultura di classe. Quest'ultima, nella sua valenza di «distinzione», include anche forme di moralità intuitiva, situata e non formalizzata e un «significato culturale del lavoro» dai contenuti emancipativi, legato alla rivendicazione di un'attività lavorativa dotata di senso e di un adeguato riconoscimento dal contributo di ciascuno alla cooperazione⁹⁰. Nulla di più lontano dalla visione, frequente nella teoria, delle classi lavoratrici come una massa di soggetti alienati, apatici e privi delle risorse per interpretare la loro condizione di classe e determinare autonomamente finalità comuni, come anche dalla concezione, altrettanto frequente a livello teorico, secondo la quale è la stessa oggettività dei rapporti di produzione a imporre gli obiettivi e la forme della lotta di classe,

⁸⁷ Cfr. P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1988.

⁸⁸ A. HONNETH, B. MAHNKOPF, R. PARIS, *La «biografia latente»*, cit., p. 38.

⁸⁹ Ivi, pp. 38-40. Il riferimento di Honneth è qui al testo di Richard HOGGART *Proletariato e industria culturale. Aspetti di vita operaia inglese con particolare riferimento al mondo della stampa e dello spettacolo*, trad. it. Officina Edizioni, Roma 1970.

⁹⁰ Cfr. A. TOURAINE, *La coscienza operaia*, trad. it. Franco Angeli, Milano 1969.

senza che l'attività di elaborazione normativa dei gruppi sociali in questione abbia particolare rilevanza. Honneth sembra qui richiamare le osservazioni formulate riguardo al concetto di classe sociale da un autore la cui importanza nell'elaborazione teorica honnethiana andremo presto a considerare, Edward Palmer Thompson:

La tentazione alla quale siamo oggi perennemente esposti è di immaginare che la classe sia una *cosa*, un *fatto*. Non è così che la vide Marx nei suoi scritti, ma l'errore vizia gran parte della letteratura «marxista». Si suppone che «essa», la classe operaia, abbia un'esistenza oggettiva, definibile in termini quasi aritmetici: tanti e tanti uomini in un rapporto dato con i mezzi di produzione. È possibile allora dedurre la coscienza di classe che essa avrebbe (ma che di rado ha) se si rendesse esattamente conto della sua posizione, e dei suoi veri interessi [...]: è il partito, o la setta, o l'ideologo, che disvela la coscienza di classe non come essa è, ma come dovrebbe essere. [...] Se ricordiamo che la classe non è una cosa, ma un rapporto, non possiamo ragionare così. [...] La classe è definita dagli uomini così come vivono la loro storia – che è la sua unica definizione possibile⁹¹.

In *Coscienza morale e dominio di classe*, proseguendo la linea di riflessione iniziata in *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice*, Honneth concentra la sua attenzione, in particolare, sulla moralità subculturale «nascosta», non immediatamente rilevabile, della classi lavoratrici. Questo scritto, come altri dello stesso periodo, si articola secondo un doppio binario: da una parte, Honneth intende fare il punto sullo stato attuale della lotta di classe, mettendo in luce come essa, contrariamente a quanto sostenuto da Habermas e da altri autorevoli esponenti della teoria critica, non possa dirsi cessata, ma persista attraverso la cultura morale oppositiva preservata dalle classi lavoratrici e per mezzo di forme di lotta su piccola scala, suscettibili però di trovare una dimensione più ampia; dall'altra (e questo è il punto più rilevante per la nostra indagine sulla progressiva elaborazione della teoria del riconoscimento), studiando le forme di questa moralità intuitiva e le modalità di articolazione della controcultura delle classi subordinate, egli giunge a tracciare le sue prime considerazioni sul riconoscimento. Anche in questa seconda finalità di ricerca, che sembra meno legata della prima alle questioni classiche su cui la teoria critica si è interrogata, Honneth porta però avanti un discorso di critica interna alla teoria.

Nell'introduzione all'edizione americana di *The Fragmented World of the Social*, una raccolta di saggi di Honneth pubblicata negli Stati Uniti nel 1995, egli rivela la genesi delle sue prime considerazioni, espresse in *Coscienza morale e dominio di classe* e in scritti successivi, riguardanti il tema della lotta per il riconoscimento. *Coscienza morale e dominio di*

⁹¹ E. P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, 2 voll., trad. it. Il Saggiatore, Milano 1969, vol. 1, pp. 10-11.

classe, spiega Honneth, ebbe tra i suoi motivi generatori le «riserve critiche», inizialmente «vaghe e indifferenziate»⁹², che egli nutriva rispetto alla pragmatica universale habermasiana; come abbiamo già visto trattando il testo del 1979 *Adorno und Habermas*, Habermas era considerato da Honneth come colui che era riuscito, in seguito al «negativismo» di Adorno, a recuperare l'idea, inizialmente presente in Marx e nella tradizione della sinistra hegeliana, di un'emancipazione a partire dalle possibilità immanenti al contesto della vita sociale. Con la localizzazione, effettuata da Habermas in *Conoscenza e interesse*, di un interesse emancipativo all'interno dell'interazione comunicativa, la quale ha necessariamente luogo in ogni società, era possibile tornare a individuare un potenziale di liberazione dal dominio che fosse radicato nei rapporti sociali fattuali, ma che allo stesso tempo si orientasse al superamento di essi. La successiva svolta verso la pragmatica universale tuttavia, spiega Honneth,

fin dal principio, per ragioni inizialmente abbastanza vaghe e poco chiare, non riuscì a convincermi. Mi sembrava che questo approccio portasse a una scissione tra il livello delle affermazioni di teoria morale e quello delle nostre esperienze morali di ogni giorno, che poteva solo andare a discapito delle intenzioni empiriche di una teoria critica della società⁹³.

Con la pragmatica universale, Habermas identifica le regole dell'intesa discorsiva e i presupposti generali dell'agire comunicativo in base ai quali può poi giustificare l'idea normativa che ogni discussione debba avvenire in condizioni di libertà da dominio, e che quindi ogni partecipante a essa abbia lo stesso diritto a essere preso in considerazione nelle proprie argomentazioni. La teoria di Habermas, giustificando la propria dimensione normativa attraverso il ricorso alla ricostruzione universalpragmatica delle regole dell'intesa e dei presupposti inevitabili dell'interazione discorsiva, si allontanava secondo Honneth dall'ambito di esperienza morale dei soggetti, dalla loro prospettiva empirica e situata, rischiando di «non poter più rapportare la giustificazione filosofica della moralità ad affermazioni che si riferiscano concretamente alle reazioni morali e ai sentimenti provati dai soggetti nell'interazione quotidiana»⁹⁴. Queste iniziali obiezioni alla pragmatica universale, spiega Honneth, avevano alla base la convinzione che gli esseri umani non esperiscono l'ingiustizia nei termini di una «deviazione dalle regole, intuitivamente padroneggiate, dell'intesa linguistica»⁹⁵; al contrario, quando vengono ingiustamente esclusi da una discussione o il loro

⁹² Cfr. A. HONNETH, *The Fragmented World of the Social*, a cura di Ch. W. WRIGHT, State University of New York Press, Albany 1995, pp. VI-XXV: XIV.

⁹³ Ivi, p. XIII.

⁹⁴ Ivi, p. XIV. Questa tesi di Honneth viene ripresa (e radicalizzata) da J. M. BERNSTEIN, *Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory*, in «International Journal of Philosophical Studies», XIII (2005), n. 3, pp. 303-324: 309.

⁹⁵ A. HONNETH, *The Fragmented World of the Social*, cit., p. XIII.

contributo a essa viene ignorato, essi sentono che viene fatta violenza alle loro concezioni intuitive di giustizia, al centro delle quali c'è sempre l'aspettativa normativa, acquisita nei processi di socializzazione, di essere riconosciuti e rispettati.

A queste obiezioni rivolte da Honneth a Habermas verrà rivolta in seguito un'analisi più dettagliata⁹⁶. A partire da esse, in ogni caso, Honneth giunge all'intenzione di «capire più precisamente in che maniera la moralità fosse radicata nella pratica sociale quotidiana» attraverso il riferimento «agli studi storici e sociologici che si sono focalizzati sulla condotta e sulla riflessione morale dei membri di classi sociali tradizionalmente non specializzate nell'articolazione di esperienze morali»⁹⁷: egli, qui, intende riferirsi principalmente alle ricerche storico-sociologiche di Edward Palmer Thompson e di Barrington Moore e all'analisi delle «*hidden injuries of class*» compiuta da Richard Sennett e Jonathan Cobb, ma anche agli scritti di sociologi e storici della cultura come Raymond Williams⁹⁸ e George Rude⁹⁹. Si tratta di studi provenienti da un ambito orientato al marxismo critico, che si pongono quindi in fondamentale concordanza con la concezione di “storia come storia di lotte di classe” (e non dettata da dinamiche di tipo economico o sistemico) che Honneth aveva fatto propria fin dai primi anni della sua attività filosofica. Negli stessi anni e in parallelo con l'utilizzo di questo tipo di ricerche, Honneth, in particolare nel già citato testo *Soziales Handeln und menschliche Natur*, fa riferimento alla tradizione antropologico-filosofica tedesca, al fine di far luce sulle costanti antropologiche alla base dell'azione sociale e morale degli esseri umani. A partire dall'incontro con questo complesso di ricerche egli rafforza l'idea che, nell'indagare le motivazioni di atti di protesta e resistenza, sia necessario riferirsi al substrato di aspettative di riconoscimento presenti in ogni soggetto e ai sentimenti di ingiustizia morale che si generano negli esseri umani qualora esse vengano deluse: né, quindi, la giustificazione normativa della teoria va ricercata in una struttura morale quasi-trascendentale interna al discorso, né l'ambito linguistico rappresenta la dimensione privilegiata dell'esperienza morale.

È attraverso l'analisi delle forme di moralità delle classi sociali subordinate, che meno delle altre hanno dato alle proprie intuizioni morali un'espressione formalizzata, che meglio può essere verificato se e come la moralità assuma strutture originariamente intuitive, situate, relative a situazioni specifiche. La sfida che Honneth si pone a questo punto del suo itinerario teorico consiste, cioè, nell'indagare empiricamente se sia presente negli esseri umani un

⁹⁶ Cfr. *infra*, § 4.5.

⁹⁷ Cfr. A. HONNETH, *The Fragmented World of the Social*, cit., p. XIV.

⁹⁸ R. WILLIAMS, *Cultura e rivoluzione industriale: Inghilterra 1780-1950*, trad. it. Einaudi, Torino 1968.

⁹⁹ Per una visione d'insieme su questa tradizione teorica, cfr. L. JOHNSON, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, Routledge & Kegan Paul, London 1979.

substrato di aspettative e bisogni morali conosciuti a livello intuitivo, ai quali la teoria normativa possa ancorare le sue prescrizioni in maniera più concreta di quanto permesso da concezioni quasi-trascendentali. Solo partendo dalla comprensione di cosa viene percepito come ingiusto dagli stessi soggetti sociali, infatti, la teoria potrà elaborare strumenti concettuali in grado di portare alla luce quest'ingiustizia e prefigurare soluzioni emancipative. Inizia quindi, per Honneth, l'indagine sulle forme della moralità quotidiana: inizialmente in riferimento alle classi lavoratrici, in cui essa, visto il carattere «informale» degli stili espressivi di queste ultime, appare in maniera più chiara e immediata; poi, come vedremo, egli giungerà a generalizzare e universalizzare i risultati così raggiunti, attraverso il richiamo agli studi di Barrington Moore, fino ad affermare l'esistenza di un bisogno di riconoscimento antropologicamente determinato.

Che forme assume la «moralità nascosta» delle classi lavoratrici e perché, e quali sono le richieste normative in essa formulate? La moralità delle classi subordinate si costituisce a partire da fonti ed esperienze in cui, per la maggior parte, non rientra la richiesta, solitamente istituzionalizzata nei più alti gradi del sistema educativo (ma presente anche in maniera informale nella routine quotidiana delle classi egemoni), di riflettere su sistemi di valori coerenti e generalizzabili, riferiti a situazioni astratte e ipotetiche, e orientare il proprio agire in base a essi. Queste domande, formali o informali, di ragionamento morale in riferimento a problemi teorici, o comunque lontani dall'esperienza immediata del singolo, come anche la richiesta di «depersonalizzare le proprie norme d'azione»¹⁰⁰ per orientarsi in base a principi universalistici, toccano soprattutto le classi dominanti, immerse in un clima culturale permeato da questi principi e più a lungo formate in un sistema scolastico che avanza richieste di questo tipo.

La moralità elaborata dalle classi subordinate, al contrario, si presenta come una moralità dipendente dal contesto, riferita a situazioni particolari piuttosto che giustificata fin dal principio in base a idee universalistiche, e di cui non viene tentata (né è possibile) la generalizzazione in un sistema di norme logicamente connesso, internamente coerente e non situato. Essa è costituita da elementi appresi attraverso l'esperienza diretta ed elaborati nella discussione tra appartenenti alla stessa classe sociale, cementati da un'«etica tradizionale di classe» oralmente trasmessa e, come scrive Honneth citando lo storico George Rudé¹⁰¹, da «insiemi di convinzioni e credenze “derivati” o presi in prestito da altri, che spesso assumono la forma di sistemi di idee maggiormente strutturati, come i Diritti dell'Uomo o la Sovranità

¹⁰⁰ A. HONNETH, *Coscienza morale e dominio di classe*, cit., p. 97.

¹⁰¹ G. RUDÉ, *Ideologia e protesta popolare. Dal medioevo alla rivoluzione industriale*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 30-31.

Popolare [...]»¹⁰². Queste componenti concorrono a formare una moralità intuitiva, frammentata e non codificata, tuttavia perfettamente adeguata alle situazioni concrete che si generano nel suo contesto di appartenenza e in grado anzi di risolverne i dilemmi in maniera spesso più convincente, completa e articolata di quanto non possa avvenire attraverso l'applicazione a essi di principi astratti e universali. Richiamandosi a Barrington Moore¹⁰³, Honneth sostiene la tesi che questa moralità, specializzata nel trattamento dei problemi che si presentano sull'ambiente di lavoro e di vita delle classi subordinate, costituisce la base attraverso cui queste ultime sono in grado di individuare, in maniera altamente sensibile e ricca di sfumature, forme di ingiustizia sociale; essa è pertanto ciò che permette loro di giungere alla «coscienza dell'ingiustizia» che prelude alla reazione conflittuale¹⁰⁴. La «coscienza dell'ingiustizia», come vedremo, è una delle categorie principali impiegate da Barrington Moore nel suo volume *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, e sarà uno degli elementi centrali attraverso cui Honneth giungerà all'elaborazione della sua teoria del riconoscimento.

Nella moralità nascosta delle classi lavoratrici, afferma pertanto Honneth, «c'è un potenziale di aspettative di giustizia, di rivendicazioni di bisogni, e di idee di felicità futura, [...] che per ragioni socio-strutturali non si esplicita al livello di progetti per una società più giusta»¹⁰⁵. Queste ragioni vengono da Honneth individuate soprattutto in strategie di controllo e di manipolazione che le classi dominanti, più o meno consapevolmente e pervasivamente, mettono in atto a danno di quelle subordinate, limitando la loro possibilità di esprimere le proprie percezioni di ingiustizia sociale e di renderle pubbliche in maniera efficace e organizzata: esempi di questo sono il diverso peso spesso implicitamente attribuito, nei discorsi pubblici, al contributo di una persona a seconda del livello di istruzione che essa mostra di possedere, la compensazione dell'ingiustizia sociale attraverso beni materiali, e l'insieme dei «processi di individualizzazione istituzionale», cioè quelle strategie, incoraggiate dallo Stato o da altre organizzazioni, che cercano di contrastare il pericolo dell'intesa comunicativa riguardante le esperienze di ingiustizia specifiche di una classe o di un gruppo

¹⁰² Ivi, p. 95.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Honneth, attraverso la delineazione della «moralità nascosta» e della «coscienza dell'ingiustizia» delle classi lavoratrici, mette esplicitamente in dubbio la scala evolutiva kohlberghiana riproposta da Habermas in relazione all'evoluzione del sapere pratico-morale delle società (cfr. ivi, p. 96): le forme di moralità situata e dipendente dal contesto proprie dalle classi lavoratrici, lungi dal rappresentare uno stadio evolutivo più basso tanto a livello individuale quanto a livello sociale, sono piuttosto strumenti normativi altamente specializzati, in grado di rilevare situazioni di ingiustizia sociale in un preciso contesto di azione e di proporre rimedi articolati e convincenti a esse.

¹⁰⁵ Ivi, p. 100.

sociale richiedendo o supportando orientamenti d'azione di tipo individualistico¹⁰⁶; ad esempio l'attribuzione di ricompense sociali e politiche per forme di assunzione individuale del rischio, la distruzione di comunità di vicinato solidali, o l'instaurazione sul posto di lavoro di un'ideologia della competizione e della prestazione individualistica. È quindi ancora presente nelle società capitalistiche un intero ambito di conflitto e resistenza di classe messo in atto dalle classi lavoratrici; l'etica comunicativa habermasiana, concentrandosi solo sulle forme di espressione morale proprie degli strati dominanti, sulle quali essi esercitano una sorta di monopolio culturale ed educativo, non solo deve ignorare la «cultura morale nascosta» dei subordinati, ma contribuisce anche a rinsaldare gerarchie sociali escludenti e giudizi di valore negativamente discriminanti.

In questo scritto Honneth introduce un'idea fondamentale per quella che sarà la sua teoria del riconoscimento: il conflitto non riguarda solo la distribuzione diseguale di beni materiali (e non può quindi essere sedato dalle istituzioni attraverso semplici compensazioni materiali), ma anche la «ripartizione asimmetrica di opportunità di vita dal punto di vista culturale e psicologico»¹⁰⁷, cioè di «opportunità di istruzione, di dignità sociale, di lavoro che possa essere di supporto all'identità»¹⁰⁸. L'opposizione morale a queste asimmetrie prende la forma di quotidiane «lotte per il riconoscimento sociale»¹⁰⁹, tramite le quali le classi lavoratrici mirano a riguadagnare la struttura riconoscitiva di conferma della propria identità collettiva portando avanti forme di rivalutazione simbolica del proprio status sociale e compiendo atti di opposizione ai ritmi e ai compiti meccanici imposti sul luogo di lavoro. La lotta per il riconoscimento verte quindi, e Honneth cerca di far risaltare questo punto con grande chiarezza, non solo sulla rivendicazione di un'attività lavorativa non estraniata, ma anche e soprattutto sulla «conferma dell'identità» che risulta da più ampie opportunità di tipo materiale e culturale e, non ultimo, dal riconoscimento che si vorrebbe veder attribuito ai propri valori di classe. L'identità collettiva in questione viene elaborata, difesa e affermata, tanto verso l'interno della classe lavoratrice quanto in relazione ad altri gruppi, attraverso specifiche forme di interazione e di «distinzione» volte ad affermare la dignità di appartenenza alla propria classe sociale, in contrapposizione alle «opportunità di rispetto sociale e ascrizioni di intelligenza»¹¹⁰ che il sistema di valutazione capitalistico assegna, asimmetricamente, in rapporto alla posizione lavorativa dei singoli e basandosi su un'etica della competizione. Il

¹⁰⁶ Ivi, p. 102.

¹⁰⁷ Ivi, p. 107.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Ivi, p. 108.

¹¹⁰ Ivi, p. 109.

riferimento di Honneth è qui a *The Hidden Injuries of Class*, il testo pubblicato da Richard Sennett e Jonathan Cobb nel 1972.

Se però Honneth, dal punto di vista delle forme di moralità delle classi lavoratrici, concorda con la tesi, presentata in questo volume, di una «controcultura del rispetto compensatorio»¹¹¹ che costituisce per le classi subordinate una sorgente alternativa di riconoscimento e stima sociale, egli non fa proprie le conclusioni presentate da Sennett e Cobb riguardo al tema della lotta di classe. Secondo i due autori (che, va notato, si riferiscono al contesto della cultura operaia statunitense, più individualistico rispetto a quello del proletariato europeo studiato da *cultural critics* come R. Hoggart, E. P. Thompson o George Rudé), la «controcultura del rispetto compensatorio» rappresenta più che altro una modalità di resistenza passiva degli appartenenti alla classe operaia per ottenere, tra pari, la stima che viene loro negata nel più ampio contesto sociale; in nessun modo essa può portare a effettive forme di conflitto, poiché l'ideologia dominante della competizione e della prestazione individuale si impone con tal forza che la subcultura operaia non riesce comunque a contrapporvisi, e viene anzi vissuta con ambivalenza dagli stessi soggetti che la costituiscono. Ne consegue che anche l'essere parte di una subcultura di classe, se da una parte può fornire una sorta di «rispetto compensatorio», dall'altra non può che dare luogo a sentimenti di ambivalenza e di scissione interiore, dal momento che a contrapporsi a questa appartenenza, all'interno degli stessi soggetti, vi è una logica della competizione e del successo individuale¹¹².

Honneth si pone in disaccordo rispetto a questa tesi di Sennett e Cobb: sebbene spesso l'opposizione e il conflitto si limitino a modalità di pensiero solipsistico, di silenzioso scetticismo nei confronti del sistema di norme prevalente, o a tentativi di resistenza meramente simbolici o individuali, si tratta comunque di forme di «coscienza dell'ingiustizia» che sulla lunga distanza possono trovare (e spesso trovano) espressione collettiva¹¹³; le classi lavoratrici, insomma, lungi dall'essere completamente integrate nel sistema capitalistico e dall'essere state in vari modi rese insensibili alla percezione dell'ingiustizia sociale, conservano ancora un potenziale di conflittualità, tanto in relazione alla rivendicazione di forme di attività lavorativa non estraniata, quanto al riconoscimento dei loro valori subculturali.

Risulta quindi evidente come Honneth, nel richiamarsi al concetto marxiano di lotta di classe e all'idea di lavoro sociale che abbiamo esaminato, metta però l'accento anche sulla

¹¹¹ *Ibid.*; R. SENNETT, J. COBB, *The Hidden Injuries of Class*, Vintage Books, New York 1972, p. 85.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 242.

¹¹³ In relazione a questo tema, oltre ai già citati lavori di E. P. Thompson e Barrington Moore, cfr. JAMES C. SCOTT, *Il dominio e l'arte della resistenza: i «verbali segreti» dietro la storia ufficiale*, trad. it. Elèuthera, Milano 2006.

dimensione delle interazioni normative e della comunicazione di orientamenti valoriali tra soggetti, portando così in primo piano un aspetto che, sebbene a suo parere già presente nel pensiero di Marx, necessita di una più ampia elaborazione ed espressione nella tradizione teorica che a quest'ultimo si ispira¹¹⁴. Nei scritti di Honneth il concetto di riconoscimento viene ancora riferito a una ben precisa classe sociale, quella del proletariato industriale, per la quale esso costituisce la richiesta normativa implicita a ogni azione di resistenza e di «lotta di classe» messa in atto¹¹⁵. Al contempo, tuttavia, Honneth inserisce in *Coscienza morale e dominio di classe* riflessioni di teoria della personalità aventi carattere universale, che lasciano presagire l'ampliamento del soggetto di riferimento del suo concetto normativo.

1.6. L'esperienza dell'ingiustizia: E. P. Thompson e Barrington Moore

Consideriamo adesso più da vicino i testi di Barrington Moore e E. P. Thompson, ai quali Honneth tornerà a riferirsi fin nelle sue opere più recenti. Il nome di E. P. Thompson, che qui abbiamo affiancato a Barrington Moore e Sennett, non ricorre, in verità, negli scritti di Honneth precedenti a *Critica del potere*, e assume un ruolo rilevante solo nel 1989 (quando il nostro autore è ormai giunto a elaborare le linee fondamentali della sua teoria del riconoscimento); Thompson verrà poi, tuttavia, citato in *Lotta per il riconoscimento* (1992) come uno dei riferimenti storiografici fondamentali, e continuerà a comparire anche nelle opere successive. È fortemente improbabile che al tempo dei suoi primi scritti Honneth non conoscesse *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, l'opera di Thompson che in seguito citerà spesso; la motivazione di questa omissione iniziale va quindi cercata altrove. Nel testo di Thompson la storia della rivoluzione industriale inglese viene ripercorsa da una prospettiva incentrata sulle classi subalterne e sui loro orientamenti morali, sulla loro percezione dell'ingiustizia e sulle loro esperienze di resistenza normativamente orientata nei

¹¹⁴ Come abbiamo visto, è in *Soziales Handeln und menschliche Natur* che Honneth sostiene la necessità, per le teorie che intendano proporsi come prosecuzioni della tradizione teorica marxiana, di mettere l'accento sugli aspetti relativi all'interazione tra i soggetti. Cfr. *supra*, § 1.2.

¹¹⁵ In riferimento a *Coscienza morale e dominio di classe* Honneth afferma in un'intervista del 1994 (*Kampf um Anerkennung und Engagement: Wege zur normativen Begründung Kritischer Theorie – Axel Honneth im Gespräch mit Roger Behrens und Harald Lemke*, in *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*, a cura di M. BASAURE, J. PH. REEMTSMA, R. WILLIG, Campus, Frankfurt a. M. 2009, pp. 99-108; originariamente in «Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie», XXVI, 1994, pp. 69-77): «questo saggio del 1981 è ancora caratterizzato dall'idea che le esperienze di ingiustizia siano esperite soprattutto dal proletariato, poiché in questa classe sociale si concentra il massimo grado di negazione del riconoscimento sociale. Da allora ho considerato la questione in maniera più ampia. Esistono cioè differenti esperienze di misconoscimento dalle quali i soggetti possono oggi essere interessati, che sono legate in parte alla situazione sociale, in parte anche all'identità di genere» (ivi, p. 107).

confronti del nuovo ordine sociale che si andava affermando. A motivare lo scontento e le azioni conflittuali della nuova classe operaia, questa è la tesi che ricorre nei due volumi di cui si compone lo studio, non era semplicemente la deprivazione materiale a cui esse erano sottoposte, ma in prima istanza quella che concepivano come un'unilaterale e ingiusta lesione delle loro aspettative morali, operata dalle classi dominanti, sul modo in cui andasse organizzata la società. Alla base delle proteste c'era infatti un risentimento determinato dalla distruzione di un modo di vivere più umano e solidale, basato su piccole e coese comunità agrarie e artigiane, in cui, sotto forma di «consenso inespresso», prevaleva l'idea normativa che la società andasse organizzata in base a quella che Thompson chiama «economia morale»¹¹⁶: una visione normativa per cui la vita in una collettività presuppone l'orientamento di ognuno, e in particolare dei più abbienti, al benessere comune; essa definiva quindi gli obblighi e le norme economiche e sociali all'interno della comunità, secondo modalità che andavano dalla cooperazione solidale tra concittadini a forme di paternalismo. Alla nostalgia di questo mondo socialmente coeso e improntato a principi morali di condivisione, nei moventi normativi della nuova classe operaia confluiva anche la consapevolezza della perdita dei diritti e dello status sociale che i lavoratori sentivano di possedere nella precedente comunità, e che erano stati loro negati dapprima con la recinzione degli ultimi terreni comuni rimasti e l'abbassamento dei salari per il lavoro artigiano (processo che negava la tradizionale concezione comunitaria di «salario equo» e di orgoglio professionale¹¹⁷), poi con l'imposizione delle disumane condizioni di lavoro e di vita nelle città industriali. Tutti questi elementi, unificati in considerazioni normative su come la società avrebbe dovuto essere organizzata, si esplicitavano in azioni di conflitto sociale e di protesta, le quali non erano pertanto sollevazioni estemporanee dettate dall'exasperazione per le privazioni materiali, ma atti di opposizione spesso organizzata e motivata in base a idee morali intuitivamente condivise.

In *Lotta per il riconoscimento* Honneth sosterrà che Thompson, pur tracciando la strada per una storiografia incentrata sulle prospettive morali delle classi subalterne, non giunge tuttavia a dimostrare «che la lesione di un consenso inespresso [su come andasse organizzato il vivere collettivo] viene esperita dai soggetti colpiti come una privazione del riconoscimento sociale e quindi come un'offesa al sentimento del proprio valore»; solo Barrington Moore, che nel suo concetto di «contratto sociale implicito» si riallaccia alla nozione di «economia morale» di

¹¹⁶ Cfr. E. P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit., vol. I, in particolare cap. III, ma anche il saggio *L'economia morale delle classi popolari inglesi del secolo XVIII*, contenuto nella raccolta *Società patrizia, cultura plebea*, Einaudi, Torino 1981, pp. 57-136.

¹¹⁷ Cfr. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit., vol. I, capp. VI, VIII, IX.

Thompson, comprende nelle sue ricerche anche «la dimensione dell'identità individuale o collettiva dei soggetti»¹¹⁸, ed è così in grado di determinare (implicitamente) le lotte sociali come lotte per il riconoscimento. Tuttavia, se da una parte è vero che in *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*¹¹⁹, lo studio di Barrington Moore al quale Honneth fa riferimento, grande importanza è assunta dalla dimensione dell'autocomprensione individuale e collettiva dei soggetti, sembra difficile affermare che questo aspetto in Thompson sia assente. I temi della perdita di status e di legami comunitari riconosciitivi, della dignità personale e di gruppo connessa a un modo di vivere più umano e solidale, del legame tra una concezione di «economia morale» e l'autocomprensione dei soggetti in relazione al loro valore personale e ai loro diritti, sono elementi centrali nell'opera di Thompson, come anche la motivazione dei conflitti sociali in base al bisogno di riconoscimento. Se però non si accettano le considerazioni di Honneth su questo aspetto del testo di Thompson, è comunque possibile ravvisare un'altra motivazione per cui Barrington Moore risulta effettivamente più adatto di Thompson nel costituire uno dei riferimenti su cui Honneth elabora la propria teoria del riconoscimento; motivazione che potrebbe forse essere alla base dell'iniziale omissione dell'autore di *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*. La ricerca di Barrington Moore infatti, a differenza di quella di Thompson, è uno studio di carattere storico-sociologico, che mira a enucleare la categoria di un «senso panumano di ingiustizia»¹²⁰ sulla base della ricostruzione storica delle lotte sociali e sollevazioni rivoluzionarie in Germania tra il 1848 e il 1920, analizzate dalla prospettiva dei lavoratori e considerate come lotte per il riconoscimento e per un «trattamento umano decente»¹²¹.

A partire da una concezione di natura umana secondo la quale ogni essere umano è dotato non solo di bisogni fisici, ma anche del costitutivo bisogno psicologico «di manifestazioni di amore e di rispetto da parte degli altri esseri umani»¹²², Barrington Moore elabora, in riferimento anche alle ricostruzioni storiche, un concetto di «moralità innata»¹²³: esso costituisce la base della più generale concezione di «giusto» e di «ingiusto» presente in ogni essere umano, e contribuisce, insieme agli «imperativi sociali»¹²⁴ che derivano dalla necessità della convivenza umana, a orientare le norme storicamente determinate che regolano ogni

¹¹⁸ Cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992. Trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002; pp. 195-196.

¹¹⁹ Cfr. B. MOORE, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1983.

¹²⁰ Ivi, p. 69.

¹²¹ Cfr. ivi, ad es. pp. 263, 274, 390, 403.

¹²² Ivi, p. 23.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Ivi, p. 21.

società. Nella «coscienza dell'ingiustizia» e nel senso di oltraggio morale esperito, in relazione a situazioni anche molto diverse e in differenti fasi storiche, dagli esseri umani, rientra sempre come componente più profonda l'opposizione «innata e naturale» alla sofferenza, alla negazione del riconoscimento e all'oppressione, a meno che essa non venga inibita e distorta attraverso forme di manipolazione e violenza. Gli esseri umani si volgono quindi a forme di conflitto sulla base di una «coscienza dell'ingiustizia» intuitivamente avvertita, la cui esistenza è una «caratteristica panumana o universale»¹²⁵. La ricerca di Thompson è invece uno studio di carattere decisamente storiografico¹²⁶, che si mantiene circoscritto al periodo storico tra il 1700 e il 1800 e alla situazione inglese, senza allargarsi fino alla delineazione di categorie e concetti universali né fare riferimento a un'idea di natura umana. Categorie come quella di «coscienza dell'ingiustizia» o di «contratto sociale implicito»¹²⁷, nonché il riferimento a un concetto di natura umana, appaiono necessariamente più adeguati a supportare le riflessioni honnethiane sul riconoscimento nelle società contemporanee di quanto non lo sia una ricerca di carattere marcatamente più storico come quella di Thompson, e questo motiva anche, probabilmente, il frequente riferimento di Honneth all'uno piuttosto che all'altro.

A Barrington Moore Honneth dedica, nel 1984, uno scritto dal titolo *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore «Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta»*¹²⁸: l'aspetto che in esso maggiormente viene evidenziato è quello relativo all'«analisi, di portata universale, delle relazioni morali interne alla società»¹²⁹ condotta da Barrington Moore attraverso i concetti di «contratto sociale implicito» e di «senso di ingiustizia». Seguendo la stessa linea degli articoli precedenti, a partire da *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice*, Honneth evidenzia come, anche per Barrington Moore, le azioni di conflitto normativo portate avanti dai soggetti sociali non prendano origine da coerenti e dettagliate prefigurazioni in positivo di una futura società più giusta, o da convinzioni morali formalizzate, bensì scaturiscano da contenuti morali intuitivamente presenti nelle convinzioni dei soggetti sociali, che vengono alla luce in forma più chiara nel preciso momento in cui tali soggetti si trovano confrontati da un vissuto che nega le loro

¹²⁵ Ivi, p. 32.

¹²⁶ Thompson non si oppone per principio a generalizzazioni di carattere sociologico o antropologico, purché portate avanti con estrema attenzione metodologica. Egli mette tuttavia l'accento, e rimane maggiormente orientato, su una concezione della storia come «disciplina del contesto», che deve rivolgersi soprattutto all'analisi e alla ricostruzione di un determinato periodo storico piuttosto che a un'indagine diacronica o all'enucleazione di categorie (cfr., ad es., i saggi *L'antropologia e la disciplina del contesto storico* e *Folclore, antropologia e storia sociale*, inclusi nella raccolta *Società patrizia, cultura plebea*, cit.).

¹²⁷ B. MOORE, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, cit., p. 27.

¹²⁸ A. HONNETH, *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore «Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta»* (1984), trad. it. in ID., *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. PIROMALLI, cit., pp. 111-120.

¹²⁹ Ivi, p. 113.

intuizioni di giustizia. Si tratta quindi di atti conflittuali di carattere reattivo; ancorati, però, in strutture di moralità intuitivamente condivise, che, una volta portate allo scoperto per effetto di esperienze di ingiustizia, possono essere collettivamente messe a tema e rielaborate in ambito subculturale. Attraverso il riferimento a Barrington Moore, le iniziali riflessioni di Honneth sulla cultura morale del proletariato industriale assumono un più alto grado di generalità. Le categorie utilizzate da questo autore, infatti, hanno carattere universale: ciò che questi tenta di enucleare nelle sue analisi è l'idea di un «senso panumano di ingiustizia», in base al quale l'aspirazione a un «trattamento umano decente», ossia caratterizzato nel senso del rispetto e del riconoscimento (e, attraverso l'idea di «contratto sociale implicito», esteso anche a questioni di distribuzione delle risorse materiali nella società), è per gli esseri umani il movente di ogni azione conflittuale normativamente orientata.

Di qui all'idea di un bisogno di riconoscimento antropologicamente determinato, che interessa universalmente tutti i soggetti, il passo è ormai assai breve. Si tratta di passare da una concezione di riconoscimento che riguarda il singolo individuo come membro di una precisa classe sociale a un concetto più ampio e generale, applicabile a ogni forma di esperienza dell'ingiustizia, non solo a quelle riconducibili alla subordinazione di classe. Questo passaggio viene compiuto nell'articolo del 1985 *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale*¹³⁰: i soggetti della lotta non sono più gli appartenenti alle classi lavoratrici, bensì potenzialmente tutti gli individui, i quali necessitano di riconoscimento per le loro aspettative morali, ancora, tuttavia, non determinate dall'autore secondo la tripartizione delle sfere che si avrà in *Lotta per il riconoscimento*. Allo stesso modo, le forme della moralità implicita, che Honneth aveva iniziato a indagare in relazione alle classi subordinate, sono adesso generalizzate fino a comprendere l'esperienza morale quotidiana di ogni soggetto: «la coscienza morale quotidiana, piuttosto che da norme d'azione prescrittive, è composta in prima istanza da sensori sensibili, in grado di captare quando una norma viene violata. Essa non prescrive cosa è moralmente doveroso, bensì reagisce attraverso sentimenti negativi a violazioni di norme d'azione che conosce, nella loro forma morale, solo implicitamente»¹³¹.

L'ingiustizia giunge a coscienza tramite i sentimenti di reazione negativa che si generano negli individui nel momento in cui vengono violate le aspettative di riconoscimento che essi, implicitamente e in maniera intuitiva, pongono alla base dell'azione quotidiana; solo attraverso una successiva riflessione normativa i soggetti possono categorizzare tale esperienza immediata nei termini di un'altrui violazione di principi definiti e giustificati, e

¹³⁰ A. HONNETH, *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale* (1985), trad. it. in ID., *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. PIROMALLI, cit., pp. 121-127.

¹³¹ Ivi, p. 123.

pervenire quindi alla formulazione di rivendicazioni morali argomentabili in maniera più articolata e formale. Le condizioni di possibilità di questa riflessione normativa di carattere maggiormente astratto e complesso – le quali includono una sufficiente disponibilità di risorse culturali e un'autorelazione personale non troppo compromessa – come anche i presupposti per un'adeguata espressione pubblica delle richieste morali, non sono però qualcosa il cui possesso vada dato per scontato nei soggetti sociali; essi sono, piuttosto, obiettivi normativi di base, beni fondamentali che andrebbero assicurati a ognuno¹³². In società come quelle in cui viviamo, imperfette e caratterizzate da ineguaglianze di vario tipo, è frequente che proprio le vittime delle ingiustizie più gravi siano quelle che meno dispongono delle possibilità e delle risorse, in termini culturali, materiali e di sicurezza di sé, per denunciare la propria condizione. È quindi necessario, per la teoria critica, dotarsi di strumenti concettuali in grado di rilevare anche la voce di chi, altrimenti, non avrebbe voce, e dare a questi soggetti la possibilità di portare la propria immediata coscienza dell'ingiustizia al livello di rivendicazioni che possano ottenere visibilità nella sfera pubblica.

Prendendo le mosse dalle intuizioni morali e dal loro correlato pratico – cioè dall'espressione delle esperienze di ingiustizia non in una forma linguisticamente argomentata in base a principi astratti, bensì situata e contestualizzata, o avanzata direttamente attraverso azioni oppositive, a volte di difficile interpretazione – Honneth guadagna l'accesso a un vasto ambito di richieste morali, di situazioni di sofferenza sociale e di esperienze di ingiustizia che altrimenti resterebbero celate allo sguardo della teoria. Bisogna anche osservare, però, che mentre già da questi primi scritti Honneth prende le distanze da approcci, come quello discorsivista, che fanno riferimento a metodi di giustificazione o di fondazione di carattere (quasi-)trascendentale, egli, da parte sua, non dispone ancora di una soluzione al problema della valutazione delle richieste normative; in altre parole, Honneth non sa ancora, in questa fase iniziale delle sue riflessioni, dotare la propria teoria di un modello generale attraverso il quale determinare se le rivendicazioni di volta in volta avanzate da individui o gruppi sociali siano giustificate o meno.

1.7. Primi riferimenti di Honneth alla psicologia sociale

Veniamo adesso al terzo e ultimo testo a cui Honneth fa riferimento, nei suoi primi scritti, in relazione al ruolo dell'aspirazione al riconoscimento nell'elaborazione controculturale. Esso,

¹³² Cfr. anche la trattazione dello scritto *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, *infra*, § 1.8.

come abbiamo già accennato, è *The Hidden Injuries of Class* di Richard Sennett e Jonathan Cobb. Gli autori, sulla base di una serie di interviste a soggetti appartenenti alla classe operaia di Boston raccolte tra il 1969 e il 1970, cercano di determinare in che modo la posizione di classe influisca sull'autocomprensione individuale e collettiva di questi ultimi e sul loro rapporto con membri di altre classi. Sennett e Cobb giungono così a mostrare che dalla divisione di classe risultano delle "lesioni morali" all'autostima e al senso di valore personale, e documentano come gli appartenenti alle classi subordinate cerchino, in modo più o meno efficace, di sottrarsi a questa condizione. Essi, come abbiamo brevemente esposto nel paragrafo precedente, vengono dipinti dall'indagine di Sennett e Cobb come persone soggette da sentimenti di ambivalenza e di inadeguatezza, per le quali ogni via di reale emancipazione sembra sbarrata. La struttura di classe infligge agli appartenenti alle classi subordinate una serie di ferite al rispetto di sé e all'autostima, le quali creano in essi reazioni morali che vanno da sentimenti di autosvalutazione personale a forme di risentimento generalizzato: tali «lesioni nascoste» si originano quando i lavoratori vedono il loro contributo non adeguatamente valutato (non solo a livello economico ma soprattutto in termini di stima sociale), quando notano la loro posizione sociale associata, nell'immaginario prevalente, a implicite ascrizioni di insufficiente intelligenza, quando si vedono fatti oggetto di un trattamento meno rispettoso a causa della loro appartenenza di classe. Ciò a cui essi aspirano, appare chiaro fin da questi primi accenni, non è semplicemente un più alto tenore economico, ma soprattutto il rispetto e la stima sociale. I membri delle classi subordinate cercano di compensare la mancanza di riconoscimento da parte delle altre classi sociali attraverso forme di controcultura e di socializzazione tra pari, in modo da poter autocomprendere la propria appartenenza di gruppo come liberamente scelta e non come imposta dalla struttura gerarchica della società.

Dall'altra parte però, ed è questo l'aspetto che Sennett e Cobb vedono come preponderante, i lavoratori fanno propria, in maniera più o meno consapevole, la logica dominante della competizione e dell'individualismo: mentre quindi coltivano la propria «controcultura del rispetto compensatorio»¹³³, essi si autovalutano però anche in base ai criteri del successo individuale. Da questo deriva un immediato sentimento di inadeguatezza rispetto alle più alte posizioni sociali e di ambivalenza in relazione alla propria appartenenza subculturale, sentimento che può rimanere tale o portare a una lotta senza esclusione di colpi per l'ascesa sociale. Anche in questo caso, tuttavia, difficilmente essi riescono a sottrarsi al senso di impotenza e di incapacità personale: migliorare la propria posizione su un mercato del lavoro sovraffollato riesce solo a pochi, e anche per questi la corsa all'ascesa sociale è potenzialmente

¹³³ R. SENNETT, J. COBB, *The Hidden Injuries of Class*, cit., p. 85.

infinita e quindi sempre insoddisfacente. Il prevalere dell'ideologia della prestazione individuale e della competizione, in ogni caso, fa sì che non vi sia spazio per alcuna possibilità di opposizione collettiva e conflittuale.

Stando all'analisi di Sennett e Cobb, pertanto, le possibilità di emancipazione individuale sono illusorie, mentre quelle di organizzazione e liberazione collettiva inesistenti. L'«utopia emozionalmente necessaria»¹³⁴ invocata da Sennett in conclusione al volume è quella di un'abolizione del principio di prestazione, di una disgiunzione del lavoro dal sistema gerarchico di ricompense per il merito. Nella sua teoria del riconoscimento Honneth cercherà di conciliare un principio di merito individuale, che faccia prendere coscienza al singolo dell'unicità e dell'importanza del suo contributo all'interno della società, con un'organizzazione solidale complessiva in cui ognuno possa sentirsi utile e apprezzato ed essere in grado di sviluppare capacità che siano fonte di soddisfazione. Questo ambito della teoria di Honneth non è di certo esente da problemi, ma l'intenzione honnethiana di integrare merito e solidarietà ci sembra senz'altro più convincente e perseguibile della proposta di Sennett; proposta, quest'ultima, che si origina anche al fatto che l'autore di *The Hidden Injuries of Class* sembra, in alcuni passi del suo libro, sfocare i confini tra l'aspirazione di ogni essere umano al riconoscimento delle sue capacità (che, come vedremo, per essere tale non può che essere reciproco), e un desiderio individualistico e asimmetrico di affermazione sociale¹³⁵.

Abbiamo quindi visto come Honneth faccia riferimento alle ricerche di Sennett, di Barrington Moore e di E. P. Thompson per supportare e precisare ulteriormente la sua tesi secondo la quale, tanto alla base dell'elaborazione di controculture, quanto dell'interazione tra appartenenti alla stessa classe sociale e della loro organizzazione in vista di azioni di lotta normativa, vi sia in ultima istanza l'aspirazione al riconoscimento. Riguardo a questo punto, nonché al percorso seguito da Honneth nell'elaborazione della sua teoria, possiamo evidenziare come, per l'autore, la via d'accesso all'elaborazione di concetti normativi positivamente determinati viene guadagnata dai soggetti attraverso il «negativo» costituito dalle forme e dalle esperienze di ingiustizia: solo quando le abituali pratiche riconoscitive dei gruppi sociali sono distrutte dall'esterno, o si viene privati del riconoscimento, l'importanza di esso giunge a coscienza, così come la motivazione a lottare per riconquistarlo. Anche per il teorico, la determinazione dell'ordine normativo è possibile solo a partire dall'analisi di ciò

¹³⁴ Ivi, p. 262.

¹³⁵ Cfr. ivi, ad es. pp. 67-68 e 256-262.

che manca o che non è adeguatamente sviluppato e che, proprio per questo, viene rivendicato dagli attori sociali ¹³⁶; a partire, quindi, dalla ricerca sulla storia delle forme di misconoscimento e delle lotte sociali (E. P. Thompson, B. Moore, Sennett).

Possiamo infine notare come già in *Coscienza morale e dominio di classe* Honneth si contrapponga a una visione delle classi subordinate come “masse” manipolabili, vittime impotenti dell’ideologia e di dinamiche psicologico-sociali che le portano a conformarsi passivamente alla norma sociale dominante. Questo elemento ritornerà anche in successive opere honnethiane, ad esempio nelle obiezioni presentate nei confronti di Horkheimer, Adorno e Fromm in *Critica del potere*. Nella prospettiva, ispirata alla psicoanalisi freudiana, esposta da quest’ultimo autore in *Studi sull’autorità e la famiglia* ¹³⁷, vengono esaminate le motivazioni per cui, in casi definiti, il rapporto dell’individuo con l’autorità e la norma sociale si presenta come non guidato dalla razionalità. Honneth, come vedremo anche in *Critica del potere*, si rifiuta di servirsi di questa prospettiva, che descriverà come risultante in un «chiuso funzionalismo» ¹³⁸, in accordo con il quale i soggetti vengono plasmati dalle istituzioni di socializzazione, al pari di un materiale passivo e inerte, in conformità con gli schemi di comportamento socialmente richiesti. Egli intende affermare come l’ordinamento sociale si regga in prima istanza non su dinamiche psichiche di tipo inconscio e irrazionale, ma sui consapevoli orientamenti normativi dei soggetti, capaci di reagire all’oppressione e all’ingiustizia attraverso il conflitto e l’elaborazione subculturale di valori alternativi. Nel rifiuto di una prospettiva che faccia riferimento a meccanismi inconsci di tipo edipico, Honneth si distanzia anche da Barrington Moore, il quale, in *Le basi sociali dell’obbedienza e della rivolta*, si richiama alla psicoanalisi di Freud nello spiegare il conformarsi degli individui a un’autorità oppressiva, l’inibizione della conflittualità e della «coscienza dell’ingiustizia» ¹³⁹.

¹³⁶ Questo procedimento ermeneutico a partire dal negativo è esplicitato dallo stesso Honneth nell’intervista concessa a Catherine Halper dal titolo *Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance*, in «Sciences Humaines», n. 172 (2006). Cfr. anche A. HONNETH, *La dinamica sociale del misconoscimento. Sul ruolo della teoria critica oggi*, trad. it. in «Teoria Politica», X (1994), pp. 75-91, in cui le tre sfere della teoria del riconoscimento sono ricavate dalle corrispondenti forme di misconoscimento. Cfr. altresì J.-Ph. DERANTY, *Injustice, Violence and Social Struggle: the Critical Potential of Axel Honneth’s Theory of Recognition*, in «Critical Horizons», V (2004), n. 1, pp. 297-322, e J. ALLEN, *Decency and the Struggle for Recognition*, in «Social Theory and Practice», XXIV (1998), n. 3, pp. 449-469.

¹³⁷ M. HORKHEIMER, con la collaborazione di E. FROMM, H. MARCUSE e altri, trad. it. UTET, Torino 1976. Cfr. E. FROMM, *Parte Sociopsicologica*, pp. 73-128.

¹³⁸ Cfr. A. HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985. Trad. it. di M. T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002; p. 77.

¹³⁹ Cfr. B. MOORE, *Le basi sociali dell’obbedienza e della rivolta*, cit., soprattutto pp. 141-150 e 539-550. Una ripresa e sostanziale riabilitazione del pensiero freudiano da parte di Honneth, parallela a quella che egli a partire dal 2000 mette in atto rispetto a Adorno, è presente nel saggio *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung*, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», II (2006), pp. 32-46.

1.8. Da Marx ad Habermas

Tornando al confronto di Honneth con Habermas, possiamo ora fare riferimento all'intervista¹⁴⁰ che, nel 1981, nell'imminenza della pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo*, l'autore di quest'opera concede a Honneth, Eberhard Knödler-Bunte e Arno Widmann. In essa, tra gli altri temi affrontati, è per noi di particolare interesse un'obiezione che Honneth rivolge a Habermas. In essa Honneth riprende alcune questioni trattate nei suoi scritti precedenti, anticipando al contempo posizioni che svilupperà in *Critica del potere*. A causa dell'impostazione bidimensionale risultante dall'identificazione di sistema e mondo della vita con ambiti concreti della realtà sociale, unita alla tesi secondo cui il sistema tende a invadere e colonizzare gli ambiti comunicativi, la teoria habermasiana risulta in grado di concepire i conflitti aventi luogo nella società «soltanto orizzontalmente», «come frizioni fra mondi della vita e sistemi parziali sistematicamente integrati»¹⁴¹; di converso, in essa non hanno alcun ruolo i conflitti «verticali» che si producono tra gruppi e classi sociali sulla base di convinzioni normative e orientamenti subculturali, i quali hanno le proprie motivazioni nel «disconoscimento dell'onore sociale»¹⁴².

Di questa «lotta per il riconoscimento sociale» vi sono, afferma Honneth, «indizi storici»¹⁴³, ed essa può essere rilevata anche oggi, purché si tenga presente un aspetto che egli aveva già affrontato sia in *Lavoro e azione strumentale* che in *Coscienza morale e dominio di classe*: la fine di un movimento operaio forte e compatto che desse voce alle rivendicazioni dei lavoratori non significa la fine del conflitto di classe, dal momento che «vi sono situazioni conflittuali e potenziali di protesta che sono, o sono stati resi, muti per via di motivazioni storiche differenti, e per via di determinate ragioni di riproduzione culturale», ma che nondimeno «continuano a sussistere»¹⁴⁴. La possibilità di tener conto di questo potenziale di conflittualità, tuttavia, viene meno nel momento in cui la principale tensione sociale viene individuata, a livello sistemico e sovraindividuale, nel conflitto tra le due sfere di cui si compone la società; strada, questa, che Habermas, secondo Honneth, comincia a prendere già nello scritto del 1968 *Tecnica e scienza come ideologia*, e che porta alle estreme conseguenze in *Teoria dell'agire comunicativo*.

¹⁴⁰ Tradotta in italiano con il titolo *Dialettica della razionalizzazione*, nel volume a cura di E. AGAZZI *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, pp. 221-264.

¹⁴¹ Ivi, p. 247.

¹⁴² Ivi, p. 252.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Ivi, p. 251.

All'interno di questo confronto critico con l'etica comunicativa di Habermas, Honneth compirà presto un passaggio teorico ulteriore: se la mancata espressione discorsiva della coscienza dell'ingiustizia si origina, come Honneth sostiene in *Coscienza morale e dominio di classe*, da condizioni di deprivazione culturale e da strategie di dominio simbolico messe in atto dalle classi dominanti, un'etica comunicativa per la quale le norme sostantive possano discendere solo dalle procedure discorsive è destinata a lasciarsi sfuggire l'ampio ambito di esperienze di ingiustizia che, mancando le condizioni sociali e culturali per una paritaria e inclusiva partecipazione di ciascuno alla deliberazione, attraverso queste procedure non può venire espresso; a meno di non porre alla base dell'etica comunicativa habermasiana una concezione più sostantiva di giustizia, che in essa sarebbe comunque implicita. È questo il tema dello scritto del 1986 *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*¹⁴⁵: in esso il riconoscimento sociale viene determinato come «necessario affinché tutti possano presentare e difendere pubblicamente le proprie intuizioni morali»¹⁴⁶ e inserito, così come l'assenza di condizioni di dominio e di deprivazione materiale e culturale, tra le componenti fondamentali di una concezione di giustizia sostanziale che Honneth cerca di esplicitare a partire dalla giustizia procedurale habermasiana. L'etica del discorso «non contiene né l'anticipazione pratica di un mondo ideale, né l'indicazione teorica di rappresentazioni di giustizia determinate»¹⁴⁷; pone tuttavia alla base della deliberazione l'idea che essa debba avvenire in condizioni di eguaglianza e libertà da dominio. Se però la procedura può dirsi rispettata (e la norma da essa risultante può dirsi valida) solo al darsi di queste condizioni, allora, sostiene Honneth, «l'etica del discorso rinvia necessariamente, al di là del quadro di un principio puramente formale, a un concetto di giustizia sostantiva»¹⁴⁸, nel senso di una serie di presupposti normativi a partire dai quali si possa giungere alle decisioni concrete¹⁴⁹.

La situazione discorsiva ideale, quindi, dovrebbe effettivamente rappresentare «l'anticipazione di un giusto ordine sociale»¹⁵⁰ da realizzare nella prassi, e non semplicemente una presupposizione controfattuale di chi partecipi a un discorso; con questa mossa, Honneth si riallaccia alla posizione sostenuta da Habermas all'inizio degli anni Settanta, e poi

¹⁴⁵ A. HONNETH, *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia* (1986), in ID., *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. PIROMALLI, cit., pp. 129-138. Questo scritto è posteriore di un anno a *Critica del potere*, i cui capitoli sulla teoria critica e su Foucault avevano costituito la tesi di dottorato di Honneth, discussa a Berlino nel 1983. In seguito alla discussione della tesi, Honneth diviene assistente di Habermas all'Università J. W. Goethe di Francoforte sul Meno. Lì egli resterà fino al 1990, anno in cui discuterà la propria tesi di abilitazione alla libera docenza, dal titolo *Kampf um Anerkennung*, poi ripresa e ampliata nell'omonimo volume del 1992.

¹⁴⁶ Ivi, p. 138.

¹⁴⁷ Ivi, p. 129.

¹⁴⁸ Ivi, p. 134.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Ivi, p. 133.

abbandonata, secondo cui con la situazione discorsiva ideale viene prefigurata una forma di vita buona da portare a compimento. L'etica del discorso può quindi raggiungere, attraverso procedure formali, gli scopi che si prefigge, solo se vengono garantite le condizioni sostantive che, a ben guardare, sono in essa già implicite; essa deve perciò rivendicare una prassi politica che si sforzi di realizzare, in modo democratico e in relazione alle condizioni storico-sociali date, le condizioni materiali, simboliche e culturali che permettano un'effettiva discussione libera da dominio.

La giustizia sostanziale implicata dall'etica discorsiva comprende da una parte, secondo Honneth, l'«aspetto negativo dell'assenza di costrizioni», inteso come l'assenza di forme di dominio che possano limitare la libera partecipazione ai processi democratici; dall'altra «l'aspetto positivo dell'eguale libertà di presa di posizione morale», ovvero l'insieme delle condizioni culturali e istituzionali che rendano possibile una partecipazione paritaria alle discussioni deliberative. Esse consistono tanto nell'«accesso egualitario a tutte le informazioni sociali e le possibilità di formazione personale»¹⁵¹ necessarie ad argomentare le proprie convinzioni morali, quanto nel riconoscimento sociale (a livello individuale corrispondente all'autostima) necessario a presentare e a difendere le proprie idee e opinioni. In questo saggio del 1986 è evidente l'intenzione di Honneth di collocarsi all'interno del quadro dischiuso dall'etica comunicativa habermasiana, declinando però quest'ultima in chiave maggiormente sostantiva; il richiamo a Marx, che come abbiamo visto compariva già in molti degli scritti precedenti, è qui espresso nell'intenzione di proporre «un principio di giustizia sociale rispetto al quale la netta differenziazione di 'formale' e 'sostantivo' si rivela essa stessa problematica»¹⁵². Come nel volume *Critica del potere*, che Honneth pubblica un anno prima dell'uscita di questo saggio, l'autore mira quindi a effettuare una ripresa della prospettiva comunicativa di Habermas, riproponendo però al contempo, e portando «a più chiara coscienza», l'intenzione marxiana di una critica alla società di classe capitalistica¹⁵³.

Prima di passare a occuparci di *Critica del potere*, possiamo brevemente notare come Honneth, nella relazione *Otto tesi sull'individuazione dei presupposti di teoria dell'azione sociale per un'attualizzazione del marxismo* (1983), effettui un improvviso quanto netto cambio di rotta rispetto a ciò che, negli anni precedenti, aveva sostenuto riguardo a Marx. La finalità di una riattualizzazione del pensiero del filosofo di Treviri è, almeno a parole, sempre costante; ben diverse, rispetto a prima, sono però le modalità con cui questa secondo Honneth

¹⁵¹ Ivi, p. 137.

¹⁵² Ivi, p. 129.

¹⁵³ Ivi, p. 138.

va effettuata e il giudizio stesso sulla teoria marxiana: quella di Marx, infatti, viene qui identificata con una «filosofia della storia riduzionistica», che «ha ricondotto la formazione e lo sviluppo delle società umane soltanto al processo del padroneggiamento della natura da parte dell'uomo»¹⁵⁴. In tal modo, «già nell'impostazione [...] della sua filosofia della storia, Marx ha escluso [...] quel modo di agire che Habermas definisce come intesa comunicativa»¹⁵⁵; il quadro categoriale impiegato da Marx, nell'ambito del quale egli delinea la propria filosofia della storia, pertanto non lascia spazio «né alle prestazioni interpretative-creative dei gruppi sociali, né alla produzione comunicativa di idee valoristiche specifiche di tali gruppi»¹⁵⁶. Accanto a questo quadro categoriale ristretto, Honneth individua adesso in Marx, come già aveva fatto Habermas, l'ambito delle indagini materiali: in esse, «al posto di un processo evolutivo quasi-sistemico, al quale Marx deve ricorrere perché nel quadro della sua filosofia della storia non poteva cogliere la peculiarità di una prassi trasformativa non-strumentale, subentra l'azione di lotta delle classi sociali, quale meccanismo che dovrebbe spiegare la riproduzione e il rinnovamento della società»¹⁵⁷.

A differenza che negli scritti precedenti, adesso Honneth accoglie in pieno la critica habermasiana alla visione monistica di Marx, l'approccio bidimensionale di Habermas, nonché la differenziazione stabilita da quest'ultimo tra quadro categoriale e indagini materiali, sebbene con un'importante differenza: secondo Honneth, nemmeno nelle indagini materiali Marx rivolge la propria attenzione agli orientamenti normativi elaborati dai soggetti. In esse, infatti, «Marx non ha potuto intendere l'agire collettivo delle classi sociali se non in base al modello del perseguimento razionale dei propri interessi, poiché non ha avuto alcun sentore delle dimensioni simbolico-creative e pratico-morali dell'agire sociale»¹⁵⁸.

In netta contrapposizione con quanto precedentemente sostenuto in scritti come *Soziales Handeln und menschliche Natur* e *Lavoro e azione strumentale*, adesso, secondo Honneth, Marx non assegna alcun ruolo all'azione normativa e all'interazione comunicativa dei soggetti e delle classi sociali: la contrapposizione interna alla teoria marxiana è meramente tra il «modello di azione produttivistico» del quadro categoriale e quello «utilitaristico»¹⁵⁹ delle indagini materiali. Le teorie che oggi vogliano proporsi come attualizzazione del marxismo devono quindi, per Honneth, uscire dal monismo marxiano della produzione, ampliando il

¹⁵⁴ Cfr. A. HONNETH, *Otto tesi sull'individuazione dei presupposti di teoria dell'azione sociale per un'attualizzazione del marxismo*, in «Marx centouno», I (1985), n. 1/2, pp. 103-109 (atti del convegno «Cento anni dopo Marx: potenzialità e sviluppi del pensiero marxiano», Milano, dicembre 1983): p. 104.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 107.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 108.

quadro categoriale e i modelli di azione proposti da Marx anche alla dimensione dell'agire comunicativo e normativo: al momento, afferma Honneth, solo la teoria di Habermas e la tradizione che si ispira al pensiero di Gramsci si dimostrano all'altezza di un rinnovamento del marxismo. Questa nuova lettura di Marx che Honneth presenta in *Otto tesi* costituisce un forte avvicinamento del nostro autore alle posizioni habermasiane, sia in relazione alla distinzione tra quadro categoriale e indagini materiali, che per quanto riguarda il giudizio sul "riduzionismo" di Marx e la conseguente adozione di una teoria bidimensionale. Mentre questi elementi saranno mantenuti da Honneth anche in *Critica del potere*, una tesi che verrà subito abbandonata è quella secondo la quale, nelle indagini materiali, Marx presenterebbe un modello utilitaristico di azione sociale. Essa, dovuta forse a un'eccessiva radicalizzazione effettuata da Honneth delle posizioni habermasiane, lascerà il posto, in *Critica del potere*, a una più articolata considerazione degli elementi di conflitto su basi normative presenti nel pensiero di Marx.

II. Critica del potere

Abbiamo visto come, nel periodo precedente a *Critica del potere* (1985), i principali autori di riferimento di Honneth siano Marx e Habermas. L'approccio bidimensionale di quest'ultimo viene adottato da Honneth già dal 1982¹, per quanto egli, al contempo, rivolga una critica al concetto habermasiano di azione strumentale. L'avvicinamento di Honneth a posizioni habermasiane prosegue in *Critica del potere*, testo in cui il nostro autore non manca tuttavia di indirizzare a Habermas dettagliate obiezioni riguardanti quella che vede come un'impropria radicalizzazione, a livello di teoria sociale, della separazione tra la sfera dell'agire razionale rispetto allo scopo e quella dell'agire comunicativo.

La più netta adesione di Honneth alla bidimensionalità concettuale teorizzata da Habermas non implica però un abbandono di temi e motivi risalenti a Marx. Egli, è vero, critica adesso il monismo marxiano a partire dalla distinzione, già effettuata da Habermas, tra il quadro categoriale marxiano, limitato alla produzione, e le più articolate indagini materiali svolte da Marx in alcune sue opere; d'altra parte è però centrale l'apporto del pensiero del filosofo di Treviri per quello che costituisce il tema fondamentale di *Critica del potere*: il conflitto sociale. È nel poscritto del 1988² a questo volume che Honneth mette esplicitamente a tema quali fossero le intenzioni e i riferimenti teorici dell'opera. Essa, innanzitutto, costituisce «niente di più, ma anche niente di meno, che una storia sistematica della teoria [critica]»³: Honneth ripercorre lo sviluppo di quest'ultima a partire dalla prima generazione, rappresentata da Horkheimer e Adorno⁴, per giungere ad Habermas, passando per la teoria del potere di Foucault. L'intento critico dell'autore si articola, in questa ricostruzione storica, su due livelli; da una parte egli si propone di vagliare la tenuta delle singole elaborazioni teoriche e di metterne in luce le difficoltà interne; dall'altra, con intento storico-sistematico, mira a ricostruire il percorso della teoria critica, attraverso le varie generazioni di essa, come un

¹ Cfr. A. HONNETH, *Lavoro e azione strumentale*, cit.

² Contrariamente a quanto scritto nella nota del traduttore in *Lotta per il riconoscimento* (p. 211), questo poscritto è compreso nell'edizione italiana di *Critica del potere* (pp. 27-50), per quanto in essa sia impropriamente riportato, all'inizio del volume, sotto il titolo di «Introduzione alla seconda edizione tedesca (1988)».

³ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 27.

⁴ Honneth tornerà a trattare nello specifico la prima generazione della teoria critica in un saggio del 1987 dal titolo *Kritische Theorie: vom Zentrum zum Peripherie einer Denktradition*, nel quale sostiene che le aporie ravvisabili nel pensiero di Horkheimer e Adorno non sono presenti, o sono addirittura superate, nelle elaborazioni teoriche del «circolo esterno» della Scuola di Francoforte, costituito da studiosi come Benjamin, Neumann, Kirchheimer e dall'ultimo Fromm.

«processo di apprendimento orientato»⁵ determinabile in base ai diversi approcci e tentativi di risoluzione a quello che, dall'analisi dei contributi particolari, si determina come un problema fondamentale: l'insufficiente considerazione data, a partire da Horkheimer fino a Habermas, alla dimensione delle lotte sociali e della loro grammatica morale. Come vedremo dettagliatamente, il tema del conflitto sociale viene infatti trascurato, secondo Honneth, sia da Horkheimer che da Adorno, mentre Foucault lo mette al centro della propria teoria del potere privandolo tuttavia di ogni aspetto normativo; Habermas giunge infine, in *Conoscenza e interesse*, a porre la lotta per il riconoscimento come base dello sviluppo morale della società; egli però abbandona ben presto questa versione della propria teoria, in favore di un'altra in cui l'elemento del conflitto sociale passa in secondo piano. Ciò che Honneth vuol far emergere da questa ricostruzione storico-critica di tipo sistematico è, «in modo indiretto, l'idea di un modello di conflitto della società fondato a livello teorico-comunicativo»⁶: il termine di confronto in base al quale il percorso compiuto dalla teoria critica può essere definito un processo di apprendimento consiste, per il nostro autore, in un modello che permetta di «cogliere unitamente le strutture del dominio sociale e al contempo anche le risorse sociali del suo superamento pratico»⁷, e che rappresenti quindi una via d'uscita dalla tendenza, presente per Honneth soprattutto in Adorno, a fare completamente astrazione dal conflitto e dalla sua grammatica morale contro culturale; modello, questo, che fin dai suoi primi scritti egli ravvisa nella teoria habermasiana.

Honneth, nell'attribuire all'impostazione teorico-comunicativa habermasiana il ruolo di punto d'arrivo del processo di apprendimento delle diverse generazioni della teoria critica, enfatizza però anche il momento del conflitto sociale, ottenendo un concetto intermedio tra l'idea habermasiana di interazione comunicativa e la categoria hegel-marxiana della lotta per il riconoscimento. La lotta per il riconoscimento viene presentata, nel poscritto a *Critica del potere*, come «trasformazione della concezione marxista della lotta di classe»; essa è però altresì finalizzata, habermasianamente, al raggiungimento da parte dei gruppi in lotta di simmetriche possibilità di partecipazione discorsiva all'organizzazione sociale, secondo la lettura che Habermas propone dell'hegeliana dialettica dell'eticità in *Conoscenza e interesse* e in *Lavoro e interazione*. A distanza di una decina d'anni dai suoi primi testi (inscrivibili in maniera piuttosto netta nell'orizzonte del marxismo critico), Honneth va quindi in misura crescente avvicinandosi a Habermas, ridimensionando così, senza però abbandonare del tutto, il riferimento a Marx che inizialmente era centrale.

⁵ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 29.

⁶ Ivi, p. 28.

⁷ Ivi, p. 29.

Un aspetto singolare nello sviluppo della teoria honnethiana è il fatto che, fino a *Lotta per il riconoscimento* (1992), non sono in essa ravvisabili richiami diretti alle fonti hegeliane. *Critica del potere* costituisce il primo volume di Honneth in cui compare il riferimento a Hegel, per quanto in forma mediata, attraverso il richiamo della trattazione habermasiana della dialettica dell'eticità; è solo però nel poscritto del 1988 a *Critica del potere* che Honneth si pone l'obiettivo, da realizzarsi in future pubblicazioni, di «rendere sistematicamente fruttuoso, per una teoria sociale, il modello di pensiero hegeliano di una 'lotta per il riconoscimento'»⁸. Nel volume del 1992 il riferimento a Hegel avrà un ruolo fondamentale nell'esposizione della teoria e nella messa a punto di aspetti fondamentali del concetto honnethiano di riconoscimento. Quest'ultimo, tuttavia, viene originariamente ideato a partire dal confronto critico con Marx e Habermas e attraverso il ricorso alla storiografia di Barrington Moore, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Esso, quindi, solo in una certa misura può essere descritto nei termini di un'attualizzazione dell'idea hegeliana. Analizzeremo la ripresa del pensiero hegeliano da parte di Honneth nel prossimo capitolo; veniamo invece, adesso, all'esame di *Critica del potere*.

2.1. La lettura di Honneth di «Teoria tradizionale e teoria critica» di Horkheimer

Nella sua ricostruzione Honneth prende le mosse da Max Horkheimer e in particolare da *Teoria tradizionale e teoria critica*, il noto saggio del 1937 in cui lo statuto di quest'ultima viene definito. Questo tema era già stato affrontato da Horkheimer in scritti precedenti, come *Materialismo e morale* (1933) e *Sul problema della verità* (1935)⁹, nei quali, come anche in *Teoria tradizionale e teoria critica*, egli muoveva dall'assunto materialistico secondo cui ogni elaborazione teorica è condizionata dai valori e dagli interessi che attraversano il contesto all'interno del quale essa viene prodotta, interessi che discendono a loro volta dai rapporti sociali che in questo contesto si danno. La teoria critica, in quanto si concepisce fin dal primo momento come radicata nella prassi e «parte integrante dello sviluppo della società»¹⁰, è in grado di comprendere e far propri gli interessi emancipativi intrinseci alla ragione umana, che restano invece celati alla teoria tradizionale. Questi ultimi sono «immanenti al lavoro

⁸ Ivi, pp. 32-33.

⁹ M. HORKHEIMER, *Materialismo e morale* (1933), trad. it. in Id., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 71-109; *Sul problema della verità* (1935), trad. it. ivi, pp. 224-270.

¹⁰ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 43.

umano»¹¹: attraverso di esso, che Horkheimer considera sulla scorta di Marx, gli esseri umani si liberano dalla soggezione a una natura potenzialmente minacciosa, organizzano la propria natura interiore, si rapportano tra di loro con finalità cooperative; il carattere emancipativo del lavoro non può, tuttavia, essere realizzato e rilevato appieno nel contesto dei rapporti alienati del capitalismo. La teoria critica si fa quindi portavoce degli interessi della ragione, la cui validità normativa riposa sull'universalità e l'autonomia, e dell'obiettivo di una loro affermazione completa e universalmente consapevole: si tratta di passare, attraverso la ragione, da una razionalità parzialmente e inconsapevolmente realizzata a una razionalità cosciente ed estesa al complesso dei rapporti sociali. La teoria critica, pertanto, si differenzia epistemologicamente dalla teoria tradizionale in quanto portatrice di un interesse alla trasformazione della società in base a obiettivi normativi; trasformazione che a livello pratico dovrà avvenire sottoponendo la produzione a una pianificazione razionale decisa in maniera cooperativa.

La critica che Honneth rivolge a Horkheimer verte in prima istanza sul tema di una coerente differenziazione epistemologica della teoria critica da quella tradizionale: l'autore di *Teoria tradizionale e teoria critica* ridurrebbe infatti, come già Marx, la prassi sociale alla produzione materiale. All'interno di una simile determinazione della prassi, l'unico interesse concepibile senza contraddizioni, sostiene Honneth riprendendo un'argomentazione habermasiana, è quello al controllo strumentale sulla natura; in un quadro categoriale ristretto alla produzione risulta inoltre impossibile spiegare coerentemente come dovrebbe sorgere, negli uomini, la coscienza che è necessario applicare nuove forme di organizzazione dell'attività produttiva non ai fini di un semplice aumento della produzione, bensì a scopi normativi. Tanto a livello teorico, quanto rispetto alla determinazione del contesto pratico dal quale dovrebbe sorgere l'interesse emancipativo, Horkheimer si trova quindi, secondo Honneth, impossibilitato a fondare in modo coerente la teoria critica. Per sottrarsi a questa *impasse*, Horkheimer inserirebbe una «seconda interpretazione del contesto sociale costitutivo di essa», in cui, ancorando la teoria a un fondamento fattuale, consistente nel conflitto su basi normative messo in atto dal proletariato, divenisse possibile far spazio a una «dimensione di lotte sociali» e di «attività pratico-critica»¹²; la teoria critica, in altre parole, non sarebbe altro che la «forma scientifica di oggettivazione»¹³ dei concreti conflitti di classe. Anche questa soluzione, tuttavia, non può essere secondo Honneth portata avanti con coerenza nel paradigma marxiano adottato

¹¹ M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, trad. it. in *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. PETRUCCIANI, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-56: 27.

¹² A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 64.

¹³ Ivi, p. 66.

dal filosofo francofortese: così facendo, infatti, «Horkheimer ricorre a un concetto di prassi sociale che è più ampio di quello ammesso dal suo modello»¹⁴, perché in una prassi sociale «ricondata solamente al processo di assoggettamento umano della natura»¹⁵ non c'è spazio per un'attività di tipo comunicativo e pratico-critico.

La «seconda interpretazione» che Horkheimer, in *Teoria tradizionale e teoria critica*, avrebbe rozzamente aggiunto per garantire una fondazione fattuale alla teoria critica là dove risultava impossibile darle una teorica, risulta tuttavia, a nostro avviso, non sussistere. Uno dei temi portanti (nonché, come vedremo, uno degli elementi più problematici) di questo scritto è infatti il modo in cui il teorico critico viene concepito in rapporto alle classi oppresse: lungi dal rappresentare solo colui che dà sistemazione filosofica agli interessi e alle rivendicazioni espressi in un contesto di lotte pratiche dal proletariato, come vorrebbe Honneth, è il teorico a dover portare le classi subordinate a consapevolezza della loro situazione e orientarle all'azione, a causa della facilità con cui queste ultime, per la loro differenziazione sociale interna e l'anteticità «di interesse personale e interesse di classe»¹⁶, possono perdere di vista il loro obiettivo di emancipazione, che è anche quello della società nel suo insieme. I contenuti della teoria critica non sono quindi direttamente il prodotto della percezione morale «dell'ingiustizia vissuta»¹⁷ e del fine emancipativo che il proletariato già avrebbe ben presente; essi possono derivare, invece, solo dall'interesse universale della ragione che, in quanto tale, rappresenta l'interesse comune a tutte le classi sociali, egualmente danneggiate dal nesso di estraniamento che caratterizza la società capitalistica.

Horkheimer è chiarissimo sulla necessità di «contrapporre al proletariato stesso i suoi veri interessi, che sono quindi anche quelli della società nel suo insieme»¹⁸: «l'intellettuale che con atteggiamento di umile venerazione si limita a proclamare la potenza creativa del proletariato, accontentandosi di adeguarglisi e di trasfigurarli, [...] rende queste masse più cieche e più deboli di quanto potrebbero essere»¹⁹. E ancora: «il teorico [...] può trovarsi in contrasto con le concezioni che in quel momento sono dominanti nel proletariato. Se non ci fosse la possibilità di questo conflitto, non occorrerebbe teoria; coloro che ne hanno bisogno ne disporrebbero immediatamente»²⁰. Le lotte sociali sono inoltre intese da Horkheimer come generate da dinamiche economiche: «la costruzione del decorso storico come prodotto

¹⁴ Ivi, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., p. 28.

¹⁷ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 68.

¹⁸ Cfr. M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., p. 28.

¹⁹ Ivi, pp. 28-29.

²⁰ Ivi, p. 35.

necessario di un meccanismo economico implica al tempo stesso la protesta contro questo ordine, risultante essa stessa da tale meccanismo»²¹; la protesta sociale si origina quindi in base alla dialettica di forze produttive e rapporti di produzione piuttosto che, in prima istanza, da orientamenti normativi che il teorico dovrebbe rilevare.

La «seconda interpretazione» che Horkheimer, secondo Honneth, darebbe rispetto al contesto in cui la teoria critica si genera, sembra quindi non sussistere; il concetto di produzione su cui Horkheimer basa le sue riflessioni, inoltre, non è così ristretto come esso appare dall'analisi svolta da Honneth; include, infatti, i significati emancipativi e relativi all'interazione che erano già presenti nel concetto di lavoro marxiano. In questa cornice teorica è pertanto coerentemente concepibile un interesse critico che, rimanendo nell'ambito della produzione, si orienti a una razionalizzazione di quest'ultima in base a fini di tipo emancipativo, sociale e cooperativo. L'affermazione di Honneth (e di Habermas) secondo cui in un paradigma come quello marxiano-horkheimeriano non sarebbero pensabili interessi esulanti da quello rivolto al controllo della natura e all'aumento della produzione è quindi troppo netta, in quanto non considera la ricchezza categoriale del concetto marxiano di lavoro sociale.

È anche vero, però, che i fini emancipativi connessi all'affermazione dell'universalità e dell'autonomia insita nella ragione umana potrebbero essere meglio concettualizzati in un paradigma che tenesse conto della loro specificità normativa, senza farli confluire in una logica d'azione, come quella del lavoro sociale, che, per quanto in grado di accoglierli, sembra essere posta sotto tensione dall'esigenza di includere le molte implicazioni di essi. La differenziazione di interessi-guida della ragione e modalità di agire, effettuata da Habermas in *Conoscenza e interesse*, potrebbe in questo senso considerarsi come un avanzamento, in termini di chiarezza epistemologica e ampiezza del quadro proposto, rispetto alla distinzione tra i due tipi di teorie delineata da Horkheimer in *Teoria tradizionale e teoria critica* sulla base del monismo marxiano; le due opere si pongono però in una relazione che ha maggiormente a che vedere con un processo di affinamento teorico nell'ambito di una prospettiva per molti aspetti comune, piuttosto che nei termini della rigida contrapposizione, implicitamente affermata da Honneth, tra un monismo limitato e riduzionistico e una più ampia prospettiva bidimensionale.

Non sembra quindi possibile ravvisare nel testo di Horkheimer la «seconda interpretazione» a cui Honneth fa riferimento; al contempo, però, le obiezioni che il nostro autore rivolge a Horkheimer in relazione alla questione dei conflitti sociali in *Teoria tradizionale e teoria*

²¹ Ivi, p. 43.

critica permettono di focalizzare l'attenzione su un problema diverso da quello evidenziato da Honneth, ma che può essere determinato seguendo la stessa linea di ragionamento portata avanti in *Critica del potere*. Esso consiste a nostro avviso nel fatto che, contrariamente a quanto afferma Honneth – secondo cui Horkheimer si riferirebbe alle lotte del proletariato per tentare di fondare fattualmente la teoria critica – l'autore del saggio del 1937 *non si riferisce affatto*, nel presente o in prospettiva, alle lotte del proletariato o a qualsiasi altra possibile forma di elaborazione subculturale. L'accesso all'universale interesse della ragione, e con esso alla verità normativa, viene da Horkheimer deputato unicamente al teorico critico. Egli, come abbiamo visto, elabora una “teoria dell'errore” per spiegare perché, nonostante la scarsità economica sia ormai stata superata²² e i tempi siano maturi per il passaggio a una società più giusta e razionale, «gli interessi del pensiero critico sono generali, ma non generalmente riconosciuti»²³: i motivi di questo risiedono nella falsa coscienza determinata dalla casualità del capitalismo, nella divisione interna e manipolazione esterna del proletariato, nell'avanzamento della repressione fascista.

I fini della ragione, nella società alienata, sono quindi presenti solo al teorico. La coscienza critica preservata nella teoria è probabilmente da attribuirsi, per Horkheimer come per il Marx di una determinata fase, allo specifico carattere riflessivo di questa²⁴: nella filosofia il pensiero si applica su se stesso, si mette in una disposizione autocritica che gli consente di penetrare il velo della falsa coscienza, riflettendo su quanto di socialmente e storicamente determinato intervenga nei procedimenti attraverso cui esso cerca di rappresentarsi la realtà sociale. Solo in questo atto autoriflessivo il pensiero può mettere in questione la validità di norme e schemi d'azione che altrimenti gli apparirebbero come naturalisticamente dati e immutabili; solo così esso può, quindi, accorgersi di come la realtà sociale ostacoli e nasconda, dietro pratiche irrazionali ammantate di falsa coscienza, i fini della ragione. Essi sono presenti in ogni uomo, ma opachi a chi, a causa della sua condizione di lavoratore deprivato di possibilità culturali e manipolato dal sistema, non possa attuare in prima persona questo percorso filosofico e autoriflessivo. È pertanto il teorico l'unico che possa mostrare alle classi dominate la strada dell'emancipazione. L'esclusione teorica di possibili forme di resistenza e di conflitto portate avanti dalle classi subordinate sulla base di *proprie* elaborazioni normative rende però difficile

²² Ivi, pp. 40-41.

²³ Ivi, p. 33.

²⁴ Cfr. E. RENAULT, *Marx e l'idea di critica*, trad. it. Manifestolibri, Roma 1999, pp. 48-61. Questa concezione della filosofia come necessario presupposto dell'oltrepassamento della falsa coscienza e quindi dell'attività politica delle classi subordinate viene affermata da Marx nel 1843, ma già superata due anni dopo, nell'*Ideologia tedesca*, laddove al proletariato viene accordata «un'autonomia assoluta» e la rivoluzione è concepita «come atto puro del proletariato». Cfr. ivi, p. 89, n. 41.

prospettare la realizzazione dell'ideale emancipativo affermato da Horkheimer, e più remota la possibilità che la teoria possa riconoscere e rilevare forme di opposizione che potrebbero prodursi «dal basso». La capacità descrittiva di essa risulta, così, indebolita in partenza, in quanto a un'osservazione aperta a possibilità di mutamento non immediatamente evidenti o che ancora debbano maturare viene sostituita la pessimistica visione prognostica secondo cui, nelle condizioni storico-sociali date, è costitutivamente impossibile il prodursi di una spontanea coscienza emancipativa nel proletariato.

Di fronte all'apparente realizzarsi delle condizioni strutturali che secondo Marx avrebbero dovuto portare alla caduta del capitalismo, alle quali si accompagna però una mancanza di conflittualità sociale del proletariato – e anzi il suo appoggio e la sua adesione all'ordine costituito – Horkheimer fin dal 1932 cerca una spiegazione che, riconsiderando alcuni capisaldi del materialismo storico, attribuisca un ruolo fondamentale non solo all'economia, ma anche a fattori psicologici. L'integrazione della psicologia e della psicoanalisi all'interno del quadro interdisciplinare della teoria critica avrebbe dovuto permettere di spiegare quell'inconsapevolezza e ineffettività pratica del proletariato che, come abbiamo visto, viene affermata anche in *Teoria tradizionale e teoria critica*. In *Storia e psicologia*, avanzando un tema che andrà a costituire uno dei motivi fondamentali della tradizione francofortese, Horkheimer fa presente la plasticità che distingue le necessità psicologiche degli esseri umani rispetto a quelle puramente legate alla sopravvivenza materiale; proprio a causa del loro essere «in larga misura differibili, modellabili, e suscettibili di soddisfazione fantastica»²⁵, è possibile che questi impulsi vengano plasmati e deviati verso mete che consolidano il potere e l'ordine sociale oppressivo, rendendo inattuabile al soggetto la coscienza stessa del suo essere dominato, gratificandolo con soddisfazioni compensatorie, e facendone quindi un devoto sostenitore del sistema che lo manipola e lo opprime. In questo approccio teorico delineato da Horkheimer il ruolo di disciplina centrale deve comunque, marxianamente, rimanere all'economia: lo scopo dello scritto horkheimeriano consiste infatti nel «determinare con una certa esattezza la funzione della psicologia nella concezione economica della storia»²⁶, e l'obiettivo della psicologia deve essere quello di «arrivare fino [ai] fattori psichici profondi per mezzo dei quali l'economia determina gli uomini»²⁷. Horkheimer perciò, afferma Honneth, non solo rimane legato a un modello teorico meccanicistico, per cui lo sviluppo della società avrebbe luogo secondo la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, ma oltretutto,

²⁵ M. HORKHEIMER, *Storia e psicologia*, in ID., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 10-30: 25.

²⁶ Ivi, pp. 12-13.

²⁷ Ivi, p. 20.

attraverso il ricorso alla psicologia dell'inconscio, viene portata alle estreme conseguenze la tesi di una totale manipolabilità e aconflittualità degli esseri umani nell'ambito di un ordine sociale oppressivo.

Anche il concetto di «cultura», inizialmente concepito da Horkheimer nel suo discorso inaugurale da direttore dell'*Institut für Sozialforschung*²⁸ come un ambito di riproduzione sociale indipendente, in cui i soggetti potessero sviluppare cooperativamente i propri orientamenti normativi, viene poi modificato in direzione funzionalistica negli *Studi sull'autorità e la famiglia*. Secondo questa prospettiva, gli individui vengono socializzati in accordo con gli obiettivi della società capitalistica attraverso un apparato culturale; anche quando determinate forme economico-culturali frenano le forze produttive e andrebbero quindi considerate irrazionali, i soggetti vi rimangono legati a causa del radicamento di esse nella loro struttura psichica, rendendo in tal modo l'abbandono di esse più lento e difficile: in questa prospettiva horkheimeriana, nota Honneth, si fa totalmente astrazione dalla dimensione del conflitto su basi normative, e i soggetti sociali sono ridotti, ancora una volta, a una massa passiva e manipolabile.

2.2. La critica di Honneth alla «Dialettica dell'illuminismo»

Nella *Dialettica dell'illuminismo*, afferma Honneth in *Critica del potere*, Horkheimer e Adorno continuano a fare uso dello stesso quadro categoriale ristretto alla produzione materiale che aveva caratterizzato il pensiero francofortese anche in precedenza; la differenza, e non si tratterebbe certo di un avanzamento teorico, è per Honneth nel fatto che il controllo strumentale dell'ambiente, al quale in ultima istanza viene ridotta la prassi umana, non è più considerato dai due autori nei termini di un processo emancipativo (come ancora avveniva nei precedenti scritti di Horkheimer), bensì come una violenza perpetrata dall'uomo sulla natura esterna, sulla sua natura interna e sugli altri uomini²⁹. La storia dell'umanità e della civilizzazione sarebbe ricondotta da Horkheimer – ma in primo luogo da Adorno, che Honneth ritiene l'artefice primario di questa concezione – a una spirale di dominio dalla quale non è pensabile una via d'uscita, secondo una prospettiva che, basandosi su di una «filosofia della

²⁸ M. HORKHEIMER, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, trad. it. in ID., *Studi di filosofia della società*, Einaudi, Torino 1981, pp. 28-43.

²⁹ Il testo critico di riferimento di Honneth è, oltre a quanto pubblicato da Habermas su Adorno (su cui torneremo in seguito) il volume di J. F. SCHMUCKER, *Adorno – Logik des Zerfalls*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

storia negativa»³⁰, si pone «in sbalorditivo accordo con la critica della cultura»³¹. Il lavoro di trasformazione della natura e il progresso tecnico, a questa finalità collegato, sarebbero per Adorno intrinsecamente e irredimibilmente attività reificanti, nelle quali gli esseri umani imparano a concepire i processi naturali unicamente dal punto di vista della disposizione strumentale e della possibilità di manipolazione coattiva. Nel controllo e nell'oggettivazione della natura gli uomini si privano della possibilità di riconoscere quest'ultima come una totalità vivente e di concepirla come parte di essa; il loro rapporto con l'ambiente in cui vivono non potrà che essere estraniato.

Alla violenza esercitata sulla natura esterna segue, continua Honneth, la repressione del potenziale istintuale umano: nella disposizione strumentale sull'ambiente, l'uomo «perde al contempo gradualmente la sua natura interna in quanto deve trattarla come quella esterna»³². Questo equivale ad affermare, secondo Honneth, «un legame, *inevitabile dal punto di vista della civilizzazione*, tra dominio sociale della natura e irrigidimento dell'identità dell'io»³³. Il controllo dell'ambiente e la produzione materiale, necessari all'autoconservazione, sono intrinsecamente atti di dominio sull'esterno e sull'interiorità; l'intera storia umana, anche al livello del singolo individuo, non è altro che violenza fatta a sé, alla natura e agli altri, «processo inevitabile di una spirale di dominio umano della natura, di dominio sociale di classe e di dominio degli impulsi individuali»³⁴.

Alla denuncia della realtà di dominio del mondo esterno e di quello interiore che, secondo Honneth, Adorno effettua nella *Dialettica dell'illuminismo*, verrebbe contrapposta, in qualità di «sfondo normativo»³⁵, una «abbozzata teoria dell'io»³⁶: la formazione di un io emancipato dovrebbe avvenire «a partire dalle peculiarità di un rapporto, non basato sul dominio, tra spirito umano e ambiente naturale»³⁷; nell'ambito, quindi, di una conciliazione con la natura che, nell'interpretazione di Adorno fornita da Honneth, si pone per il filosofo francofortese come una prospettiva destinata a rimanere irrealizzabile: fin dai suoi albori, attraverso il lavoro sociale, la civiltà riproduce necessariamente il dominio. Non è concretamente prefigurabile, a partire da questo, l'adozione da parte degli uomini di un modo totalmente diverso di rapportarsi fra loro e con il loro ambiente. In questo ideale normativo di formazione dell'io, nota inoltre Honneth, il soggetto è rappresentato unicamente a partire dal suo rapporto con la

³⁰ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 31.

³¹ Ivi, p. 99.

³² Ivi, p. 106; traduzione leggermente modificata.

³³ *Ibid.*; corsivo mio.

³⁴ Ivi, p. 114.

³⁵ Ivi, p. 101.

³⁶ Ivi, p. 100.

³⁷ Ivi, p. 102.

natura, come individuo isolato. Nel delineare il modo in cui dovrebbe costituirsi di un'identità libera e non coercitiva, Adorno non considera affatto la presenza, a fianco del singolo soggetto, di altri attori sociali: l'io autonomo giunge a differenziarsi dalla natura circostante in maniera «indipendente dal riconoscimento sociale»³⁸. La mancanza di una dimensione di reciproco riconoscimento tra gli uomini caratterizza anche, secondo Honneth, le relazioni umane che per Adorno si danno a livello fattuale. Con la divisione del lavoro, socialmente necessaria, tra occupazioni manuali e occupazioni intellettuali, nasce una gerarchia oppressiva in cui, alle posizioni di privilegio e di libertà dalla fatica, fa riscontro la presenza di una vasta classe subordinata alla quale viene addossato il lavoro manuale attraverso la costrizione violenta o la manipolazione ideologica. Fin da principio quindi, in vista della produzione, la civiltà umana si è sviluppata come dominio dei pochi sui molti, come inganno e coazione; questa struttura oppressiva continua ancor oggi, senza che se ne diano possibili vie d'uscita, a riprodursi e a rinnovarsi.

Il riduzionistico punto di partenza della «teoria del dominio»³⁹ esposta da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo* è, per Honneth, il controllo strumentale della natura da parte degli esseri umani: esso costituisce «il modello originario di dominio, di cui ogni altra forma è la nuda derivazione»⁴⁰. Ogni elemento che potrebbe configurare un'apertura rispetto al dominio della natura volto alla produzione è invariabilmente ricondotto a esso, in una negativistica applicazione del monismo marxiano: l'interiorità pulsionale, sulla quale ogni uomo deve intervenire per reprimere il «principio di piacere» che lo farebbe deflettere dal lavoro, risulta in questo modo assimilata a un ambito amorfo, riflesso della natura esterna, sul quale imporre un controllo in vista dell'agire produttivo. Anche il dominio sociale viene modellato da Adorno sull'ambito del dominio della natura e concepito a partire da una necessità produttiva, quella della divisione del lavoro; le prevaricazioni delle classi dominanti nei confronti di quelle oppresse vengono delineate nella *Dialettica dell'illuminismo* come un «prolungamento» del dominio sulla natura, cioè come disposizione coercitiva di un soggetto pragmatico e attivo su una massa passiva e inerte, semplicemente funzionale alla produzione materiale. Alla corruzione della natura esterna fa riscontro l'impoverimento culturale dei dominati.

In questo modo non risulta pensabile l'esistenza, nella società, di forme di obbedienza non originatesi da manipolazione o coercizione fisica: al pari di ogni relazione di riconoscimento tra singoli soggetti, nella *Dialettica dell'illuminismo* è esclusa la dimensione del consenso

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ivi*, p. 99.

⁴⁰ *Ibid.*

morale, il quale potrebbe «assicurare, ad una divisione diseguale e istituzionalizzata degli oneri sociali, una sufficiente misura di riconoscimento normativo»⁴¹. Questo libero consenso su basi normative sarebbe da pensare in necessario collegamento con la (parimenti assente) possibilità di individui e gruppi sociali di contrapporsi conflittualmente a ciò che contrasta con le loro convinzioni morali. Riduzionismo marxiano e teoria del dominio vanno quindi a saldarsi, secondo Honneth, nella disperata prospettiva di Adorno: la prassi umana non è che produzione materiale, e il controllo sulla natura esterna, in cui essa si identifica, costituisce il modello originario di dominio sia a livello logico che cronologico. Nessuna dimensione esula dalla produzione materiale, come nessuna dimensione esula dal dominio o può costituire una risorsa per l'uscita da esso.

A questo punto, è secondo noi possibile rivolgere all'interpretazione della *Dialettica dell'illuminismo* proposta da Honneth alcune obiezioni, fondamentalmente riconducibili al fatto che egli non coglie il carattere dialettico che, per Adorno e Horkheimer, attiene alla civiltà, al lavoro, alla tecnica; a partire dall'unilateralità della sua lettura, egli non può neanche comprendere come la *Dialettica dell'illuminismo*, lungi dall'essere un'opera basata su una «filosofia della storia negativa» e sconfinante nella critica della cultura, ponga come prospettiva di liberazione un'autocritica della ragione strumentale, attraverso la quale risulti conservata e portata a completa realizzazione l'istanza emancipativa inscritta fin dall'inizio nell'illuminismo, nella ragione e nella civilizzazione.

Un primo, importante aspetto che, per quanto riceva in Honneth qualche rapido accenno⁴², non viene tuttavia, secondo noi, considerato a sufficienza, è quello relativo al più immediato tra i significati emancipativi che Adorno e Horkheimer attribuiscono al controllo della natura esterna e di quella interna. Lo stato precedente al lavoro sociale e all'io autonomo non è da vedersi, infatti, come una sorta di condizione edenica, caratterizzata da un rapporto libero e non coercitivo con la natura: esso è, piuttosto, soggezione a una natura minacciosa e ancora incontrollabile, dalla quale gli esseri umani, privi di autonomia razionale e per il momento incapaci di porre una distinzione tra sé e l'ambiente circostante, riescono a difendersi tutt'al più attraverso reazioni istintive. Le prime forme di controllo e di disposizione strumentale, che si associano ai tentativi di spiegazione dei fenomeni naturali, non costituiscono semplicemente l'inizio del dominio e della reificazione, ma sono anche i primi passi verso l'emancipazione dal terrore della natura e dal rischio continuo di morte, verso la conquista di efficaci strategie

⁴¹ Ivi, p. 113.

⁴² Cfr. ivi, p. 105.

di autoconservazione e la nascita di quella ragione e autonomia che, sebbene ancora solo parzialmente realizzate, rendono l'uomo tale. Con la capacità, storicamente acquisita, di oggettivare i processi naturali in un'ottica di disposizione su di essi, fa la sua comparsa per gli uomini non solo la libertà derivante dal non essere in balia di una natura incontrollabile, ma anche quella, alla quale Adorno e Horkheimer si appellano, di non farsi dominare a propria volta da questi schemi oggettivanti; di considerarli quindi, attraverso il pensiero e la riflessione critica, come null'altro da ciò che sono, ovvero strumenti dotati di un necessario valore pratico, ma che non esauriscono, in sé, la complessità e la ricchezza del reale⁴³.

Al contempo, è innegabile che l'uscita dallo stato di mimesi con la natura, senza la quale non sarebbe possibile parlare di umanità, e il successivo orientamento a una prassi lavorativa sistematica, finalizzata all'autoconservazione, presuppongono e allo stesso tempo implicano una forte misura di repressione pulsionale. Questo deve essere avvenuto specialmente agli albori della civiltà, laddove cioè un saldo e stabile possesso dell'io individuale non era ancora consolidato negli esseri umani, mentre la natura ancora totalmente indomita e l'acuta scarsità materiale imponevano la necessità di indirizzare alla produzione quante più energie possibile. Fin dalla sua prima, ancora non completamente acquisita differenziazione dalla natura, l'uomo ha dovuto quindi lottare anche con se stesso, contro gli istinti che lo spingevano alla regressione allo stato precedente; nel capitolo *Elementi dell'antisemitismo*, Adorno afferma che vi è «una tendenza profondamente innata al vivente, e il cui superamento è il contrassegno di ogni sviluppo: quella di perdersi nell'ambiente anziché affermarsi attivamente in esso, la tendenza a lasciarsi andare, a ricadere nella natura. Freud l'ha chiamata istinto di morte, Caillois 'le mimétisme'»⁴⁴. È dunque attraverso una continua lotta con questa tendenza regressiva (che nelle società magico-primitive viene gestita attraverso l'introduzione dell'«uso regolato della mimesi»⁴⁵), nonché con il «principio di piacere» che invita a sottrarsi alle fatiche della prassi lavorativa, che gli uomini possono non solo conservarsi in vita⁴⁶, ma sviluppare la propria autonomia e razionalità. «La storia della civiltà» è pertanto, finora, secondo Horkheimer e Adorno, «la storia dell'introversione del sacrificio. In altre parole: la

⁴³ Cfr. M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. Einaudi, Torino 1997, p. 34: «comprendere il dato come tale, non limitarsi a leggere, nei dati, le loro astratte relazioni spaziotemporali, per cui si possono prendere e maneggiare, ma intenderli invece come la superficie, come momenti mediati del concetto, che si adempiono solo nell'esplicazione del loro significato sociale, storico e umano».

⁴⁴ Ivi, p. 245.

⁴⁵ Ivi, p. 195.

⁴⁶ Cfr. ivi, p. 62: «è una necessità sociale che chi volesse sottrarsi allo scambio universale, ineguale e ingiusto, non rinunciare, cogliere subito la totalità intera, indiminuita, perderebbe con ciò tutto, anche il misero avanzo garantitogli dall'autoconservazione».

storia della rinuncia»⁴⁷. Tuttavia, ed è qui l'aspetto dialettico che Honneth non coglie, il dominio dell'uomo su se stesso, il distacco dall'impulso naturale immediato e la conquista di autonomia che esso implica sono proprio ciò che fonda il Sé⁴⁸, che determina l'elevazione dell'uomo dall'inconsapevolezza animale; è a partire da questo, come vedremo tra breve, che il controllo della natura interna può essere descritto come «sacrificio per l'abolizione del sacrificio»⁴⁹, come ciò che apre la strada per il definitivo superamento dell'affermazione di sé a prezzo della negazione di sé.

Anche il dominio degli uomini sugli uomini, lungi dall'essere semplice coercizione, ricopriva una funzione socialmente necessaria⁵⁰: nelle società primitive, in condizioni di ancor perdurante debolezza dell'io, il mago e lo stregone avevano il compito (ideologico, ma al contempo avvertito dagli uomini come irrinunciabile e insostituibile) di regolare l'uso della mimesi e rendere meno temibili, piegandole ai propri scopi, le potenze naturali che si credeva fossero permeate da emanazioni spirituali. L'inganno e l'autolegittimazione ideologica perpetrati dai privilegiati a danno delle classi subordinate, se da una parte mantenevano queste ultime in una condizione di oppressione e sudditanza, dall'altra assicuravano che gli uomini operassero su di sé il disciplinamento degli impulsi necessario al lavoro sociale, e tenevano entro limiti accettabili l'angoscia derivante da un mondo circostante poco controllabile. Fino a un certo punto, dunque, il dominio sociale svolgeva funzioni che non solo venivano avvertite come necessarie da parte degli stessi sottoposti, ma in parte lo erano realmente, in quanto permettevano il funzionamento della collettività per l'interesse comune⁵¹.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 63.

⁵⁰ Riguardo a questo punto (cfr. *Critica del potere*, cit., p. 107), Honneth estende arbitrariamente alla *Dialettica dell'illuminismo* un'ipotesi che Adorno avanzerà solo nella *Dialettica negativa*: che il dominio sociale, cioè, sia il risultato di un evento contingente, che avrebbe potuto non verificarsi mai. Oltre a questa ipotesi, nella *Dialettica negativa* Adorno si chiede anche se esso non potrebbe consistere in un'eredità che la storia naturale, sotto forma di organizzazione gerarchica, lascia all'uomo. Nella *Dialettica dell'illuminismo*, contrariamente a queste più tarde speculazioni adorniane, il dominio sociale è ancora visto come, fino a un certo punto della civiltà, socialmente necessario. Questa ipotesi ci sembra preferibile e più solida rispetto alle altre, e quindi non così indifferentemente sostituibile con esse come Honneth sembra pensare: la prospettiva del superamento di un dominio che, in condizioni in cui la scarsità è stata superata, sia diventato superfluo, è sicuramente più sostenibile di quella dell'emancipazione da un dominio che costituisca un'eredità naturale. Quanto all'ultima ipotesi, per imporsi con la forza, pervasività e durata che gli sono proprie, un dominio sociale inizialmente contingente deve aver comunque soddisfatto delle effettive necessità umane, socialmente e storicamente determinate.

⁵¹ Richiamando sotto alcuni aspetti il Freud de *Il disagio della civiltà*, Adorno e Horkheimer mettono in luce come l'autorità, attraverso l'imposizione di tabù e norme, regolasse il complesso dei rapporti sociali, in modo da assicurare la stabilità della società, la protezione dei singoli e un'attività produttiva sufficientemente sistematica: nelle primigenie forme di cooperazione sociale, «il dominio conferisce maggior forza e consistenza al tutto sociale in cui si stabilisce. La divisione del lavoro, a cui il dominio dà luogo sul piano sociale, serve al tutto dominato per autoconservarsi» (*ivi*, p. 29); come in forme sociali successive, l'autorità non era solo riproduzione dell'ideologia e del privilegio, ma anche esercizio di compiti finalizzati alla conservazione della comunità nel suo complesso.

Per Adorno e Horkheimer, come abbiamo finora esaminato, al controllo che gli uomini esercitano sulla natura, su di sé e sugli altri uomini inerisce quindi una fondamentale dialetticità, la quale viene solo in minima parte colta da Honneth nella sua analisi della *Dialettica dell'illuminismo*. Nella sua lettura unilaterale egli non può neanche accorgersi di come, per Adorno e Horkheimer, insieme al sacrificio di sé e alla repressione, si affermi la possibilità del *definitivo* superamento⁵² di essi. Gli autori della *Dialettica dell'illuminismo*, infatti, non sostengono soltanto una tesi che comunque Honneth non coglie nella sua interezza, e cioè che la civilizzazione è al contempo estraniamento dalla natura e liberazione dalla soggezione a essa, autoimposizione di dominio e conquista di autonomia, oppressione sociale e lavoro in vista di fini comuni; essi affermano anche che questa terribile logica dello scambio per cui, con spietato cinismo, ogni passo verso l'emancipazione richiede un equivalente ammontare di repressione imposta e autoimposta, può essere finalmente oltrepassata.

La disposizione sulla natura e il progresso tecnico, come anche il sempre maggior controllo, da parte degli uomini, dei propri impulsi, sono processi che, con il loro carico di estraniamento, coercizione e sofferenza, hanno portato a conquiste che possono ormai dirsi acquisite: il dominio della natura esterna, iniziato per garantirsi l'autoconservazione, ha nell'arco di millenni dato luogo al superamento della scarsità. A partire da questo, è per la prima volta pensabile la fine del dominio degli uomini sugli uomini finalizzato alla produzione e una drastica riduzione della repressione istintuale. Quest'ultimo elemento, il dominio sulla natura interna, si è sempre presentato agli esseri umani nei termini del sacrificio di sé necessario all'affermazione di sé, come Adorno mostra brillantemente nella sua interpretazione dell'Odissea. Al fine dell'autoconservazione e dell'efficace dominio sulla natura e sugli altri, gli esseri umani devono reprimere i propri sentimenti, la propria spontaneità, rendersi strumenti di se stessi. Eppure, è proprio attraverso questa autorepressione che può balenare all'uomo la coscienza del dolore che infligge a se stesso, delle rinunce che si impone, della negazione di sé che pareggia i conti con l'affermazione che ottiene sull'esterno e la rende in tal modo illusoria, ma nondimeno necessaria al suo stesso superamento. La felicità infatti, la vera emancipazione, «è essenzialmente risultato; si sviluppa dal dolore superato»⁵³: questo implica, sì, il dominio su di sé, sugli impulsi immediati, l'autostrumentalizzazione, ma in vista

⁵² Nell'interpretazione della *Dialettica dell'illuminismo* qui proposta ci rifacciamo alle tesi di Stefano PETRUCCIANI, cfr. *Ragione e dominio: l'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma 1984, e *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁵³ Cfr. M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 70.

del ritorno a Itaca, del superamento della cieca ripetizione mitico-naturale⁵⁴. L'immediata rinuncia all'autonomia razionale, alla costante vigilanza su di sé e alla propria capacità di agire attivamente sul mondo sarebbe tutt'al più, nota Adorno smentendo tutti coloro che, come Honneth, vedono nella *Dialettica dell'illuminismo* un regressivo rifiuto della ragione, «la mera parvenza della felicità, ottuso vegetare, miserabile come la vita degli animali»⁵⁵. È grazie all'autonomia dell'io e alla consapevolezza razionale di voler raggiungere «ciò che è stato prima estorto al mito»⁵⁶, che è possibile prendere coscienza del presente di violenza e dell'ancora non avvenuta conciliazione, la quale, proprio in questo modo, diventa per la prima volta realizzabile. Parimenti, «nella coscienza che lo spirito ha di sé come natura in sé scissa, è la natura che invoca se stessa [...]. Nell'umiltà con cui esso si riconosce dominio e si ritrae in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserva alla natura. [...] Ogni progresso della civiltà ha rinnovato, con il dominio, anche la prospettiva di placarlo»⁵⁷.

L'emancipazione quindi, per Adorno, non è semplicemente quello «sfondo normativo» che egli, con la consapevolezza della sua irrealizzabilità, porrebbe sotto forma di teoria dell'io in poche righe del capitolo sull'antisemitismo. Non consiste neanche nella fruizione individuale dell'opera d'arte: quest'ultima, secondo Honneth, sarebbe per Adorno l'unica esperienza in grado di «rappresentare integralmente la pretesa normativa della libertà sociale», in quanto solo in essa «le impressioni sensoriali non vengono più filtrate da schemi concettuali strumentali»⁵⁸. Honneth, che in questo sembra ispirarsi alla critica che Habermas rivolge a Adorno in *Teoria dell'agire comunicativo*⁵⁹, poi ripresa in *L'intrico di mito e illuminismo*⁶⁰, sostiene che la prospettiva di emancipazione delineata da Horkheimer e Adorno assumerebbe i tratti romantici ed estetizzanti di una relazione non strumentale con la natura, da potersi recuperare unicamente, nella situazione storica attuale, attraverso l'esperienza artistica. L'autore di *Critica del potere* non compie alcun riferimento ai fondamentali passi in cui Adorno tratta il tema dell'emancipazione nella *Dialettica dell'illuminismo*; in essi appare chiaro come non sono la ragione e tecnica in quanto tali a essere criticate, ma il legame di esse con il dominio. Per Adorno solo l'illuminismo, «divenuto padrone di sé e forza materiale,

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 84.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 47.

⁵⁸ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 125.

⁵⁹ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. it. Il Mulino, Bologna 1986; cfr. vol. I, pp. 488-529. Riguardo all'influenza habermasiana nella critica che Honneth rivolge ad Adorno, cfr. anche R. FOSTER, *Recognition and Resistance. Axel Honneth's Critical Social Theory*, in «Radical Philosophy», 1999, pp. 6-18.

⁶⁰ J. HABERMAS, *L'intrico di mito e illuminismo*, trad. it. in ID., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. AGAZZI, Unicopli, Milano 1983; poi incluso in J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 109-134.

potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo»⁶¹, nei termini di un'autocritica, condotta secondo il modello hegeliano della negazione determinata, alla ragione strumentale; quest'ultima, in seguito alla fondamentale presa di coscienza a cui Adorno si riferisce sia nell'interpretazione dell'Odissea che nell'affermazione secondo cui il soggetto può giungere a riconoscersi come natura estraniata, deve rendersi conto di non essere riuscita, nella sua figura storicamente determinata, a realizzare il proprio fine originario, ovvero liberare l'uomo dalla coercizione e dalla paura; a partire da questa riflessione autocritica, essa dovrà recidere il proprio legame con il dominio, giungendo, come ragione critico-emancipativa, a inverare, conservandolo, il *telos* di emancipazione inscritto fin dall'inizio in sé e nella civiltà umana.

Se quanto detto finora è convincente, l'interpretazione della *Dialettica dell'illuminismo* proposta da Honneth in *Critica del potere* risulta fortemente unilaterale. La produzione materiale (come controllo della natura esterna) non consiste inoltre, in maniera rigida e immediata, nel momento generatore di tutti gli altri aspetti di cui si compone il dominio: quest'ultimo è piuttosto, per Adorno e Horkheimer, da vedersi come un processo circolare, in cui ogni momento dipende dagli altri e al contempo li rafforza, senza che sia possibile porre univocamente, all'inizio di questo circolo, una componente piuttosto che un'altra. Il controllo dell'ambiente, che contribuisce alla formazione dell'io autonomo, capace di differenziarsi dalla natura e di agire strumentalmente su di essa, presuppone infatti a sua volta un certo grado di stabilizzazione dell'identità individuale e di repressione pulsionale, come del resto, già nelle forme più elementari di divisione del lavoro, il dominio sociale non è il semplice prodotto degli altri due momenti, ma al contempo li sostiene e li potenzia. Per quanto Adorno, quindi, effettivamente si muova sulle coordinate marxiane di un primato della produzione, non pone però il controllo della natura come condizione necessaria e come modello per il controllo di sé e per il dominio sociale.

La tesi esposta a riguardo da Honneth in *Critica del potere* costituisce la radicalizzazione e l'estensione di un'obiezione rivolta da Jessica Benjamin agli autori della *Dialettica dell'illuminismo* in un articolo intitolato *The End of Internalization: Adorno's Social Psychology*⁶². In esso l'autrice, come abbiamo visto fare anche a Honneth, nota la mancanza dell'elemento del reciproco riconoscimento tra i soggetti nell'opera di Adorno e Horkheimer. Questa carenza, che sarebbe alla base dell'immagine falsata che le relazioni sociali, ridotte a rapporti di dominio e strumentalizzazione, assumono nella *Dialettica dell'illuminismo*, si

⁶¹ Cfr. M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 223.

⁶² J. BENJAMIN, *The End of Internalization: Adorno's Social Psychology*, in «Telos», XXXII (1997), pp. 42-64.

origina per Jessica Benjamin dal fatto che i due autori «non specificano mai di che cosa esattamente è composto il ‘mondo esterno’: non viene chiarito in quali casi questo termine designa il mondo sociale e in quali quello naturale, quando esso si riferisce ad altri soggetti e quando a processi sociali oggettivati o a istituzioni»⁶³. In tal modo, «il mondo non viene inteso come un ambito di intersoggettività in cui gli oggetti incontrati sono veramente, in sé, soggetti che hanno la capacità di agire ed essere condizionati dalle azioni altrui»⁶⁴. La categoria del «mondo esterno» è quindi usata in modo eccessivamente astratto e indifferenziato, cosicché il soggetto umano risulta rapportarsi, in una condizione di sostanziale isolamento relazionale, esclusivamente con oggetti o con soggetti che sono però considerati al pari degli oggetti, privi di reazioni psicologicamente differenziate e di intenzionalità. Questo aspetto dell’opera, tuttavia, sebbene comporti una visione riduttiva delle relazioni sociali, non pregiudica secondo Jessica Benjamin la possibilità di affermare nella *Dialettica dell’illuminismo*, a livello teorico, una possibilità di emancipazione. L’autrice, che legge correttamente le riflessioni di Adorno e Horkheimer nel loro carattere dialettico, nota infatti che è attraverso l’internalizzazione della costrizione, ovvero il processo per cui il soggetto fa propria la norma che gli impone la repressione degli impulsi, che esso può, nel caso riesca a distanziarsi dalla norma introiettata quel tanto che basta per riflettere su di essa, mettere in questione la riduzione di sé, del mondo e degli altri uomini a strumenti di autoconservazione:

la soluzione al problema della ragione è un sovrappiù di ragione. Ciò che è diventato parte del Sé attraverso il processo di internalizzazione può ancora essere criticato, esternalizzato, persino rifiutato. Avendo posto ciò che è al di fuori nel suo proprio dominio, il soggetto è libero di reconsiderarlo come ‘suo’. In questo senso l’internalizzazione è la base dell’autonomia e dell’autocoscienza dell’Io⁶⁵.

La «fine dell’internalizzazione», e quindi della possibilità di riflessione critica e di emancipazione, si ha per Jessica Benjamin negli scritti sociologici di Adorno, in cui la «decadenza dell’individuo» teorizzata dall’autore impedisce di pensare un Io sufficientemente forte e razionale da poter riflettere sulle norme che gli vengono imposte dall’esterno. Su questo aspetto delle obiezioni di Jessica Benjamin a Adorno, al quale anche Honneth farà riferimento, torneremo in seguito.

Honneth connette la tesi della Benjamin sull’astrattezza del «mondo esterno» in Adorno e Horkheimer con il fatto che essi costruiscano le loro riflessioni su un monismo della produzione a suo parere riduzionistico, privo di differenziazioni interne. In questo modo,

⁶³ Ivi, p. 48.

⁶⁴ Ivi, p. 49.

⁶⁵ Ivi, p. 50.

Honneth giunge a sostenere, radicalizzando la tesi della Benjamin, che l'idea marxiana del primato della produzione materiale, associata a una filosofia della storia pessimistica, porti gli autori a concepire sul modello del dominio della natura anche la dimensione dell'interiorità e quella dell'intersoggettività. Sarebbe quindi escluso ogni rapporto di riconoscimento; per Honneth, perfino il linguaggio, nella *Dialettica dell'illuminismo*, avrebbe «esclusivamente la funzione di trasformare il caos delle peculiarità naturali e sociali in un sistema di riferimento ad eventi essenziali al controllo»⁶⁶. L'espressione linguistica sarebbe da Adorno, pertanto, unicamente concepita come strumento di dominio della natura esterna e di controllo del suo «prolungamento» sociale, le classi oppresse: ridotta quindi, invariabilmente, a momento della produzione e del dominio. È chiaro, in questa affermazione di Honneth, il riproporsi della contrapposizione tra il paradigma marxiano e quello habermasiano, in cui l'interazione linguistica viene concepita come sfera distinta dalla produzione materiale.

Riguardo a questo tema Adorno presuppone però, alla base delle sue osservazioni, le riflessioni di Marx. Nell'*Ideologia Tedesca*, quest'ultimo afferma: «il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini»⁶⁷. Linguaggio e pensiero vengono quindi, in questa prospettiva, fatti discendere dal lavoro sociale, dalla divisione del lavoro; in nessun modo questo implica una loro riduzione a strumento di dominio. Il pensiero, afferma Adorno riprendendo un tema centrale in Horkheimer, ha in sé il fine dell'emancipazione ed è universale: «il carattere oggettivo dello strumento, che lo rende universalmente disponibile, la sua 'oggettività' per tutti, implica già la critica del dominio al cui servizio il pensiero si è sviluppato. [...] L'origine particolare del pensiero e la sua prospettiva universale furono da sempre inseparabili»⁶⁸. Esso, come già per Marx, non sarebbe possibile senza il linguaggio, senza l'identificazione del reale in strutture categoriali che lo rendono pensabile ed esprimibile. Come la ragione, il linguaggio non può dunque che essere universale e implicare il riconoscimento degli altri soggetti come Io distinti ma allo stesso tempo facenti parte della cooperazione sociale, che condividono la stessa capacità di pensiero razionale: il «pensiero che nega l'ingiustizia»⁶⁹, unica espressione della verità, è pertanto realizzato solo nella dimensione sociale e riconoscitiva. Risulta quindi insostenibile la tesi di

⁶⁶ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 111.

⁶⁷ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it. in K. MARX, F. ENGELS, *Opere*, vol. V (1845-46), Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-79: 29.

⁶⁸ Cfr. M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 45.

⁶⁹ Ivi, p. 237.

Honneth secondo la quale gli autori della *Dialettica dell'illuminismo* negherebbero ogni possibilità di riconoscimento intersoggettivo e considererebbero il linguaggio unicamente come strumento di dominio. Anche nella società estraniata, se il lavoro sociale viene visto nel suo aspetto dialettico e concepito al pari di un'istanza della ragione non ancora del tutto realizzata, può essere ravvisata in esso, al di sotto del dominio sociale e della rinuncia autoimposta, la cooperazione per fini comuni.

Per quanto riguarda la società estraniata, è tuttavia innegabile che, sebbene queste dimensioni possano essere secondo noi desunte senza forzature dal volutamente asistemático procedere adorniano, esse non vengono però messe esplicitamente a tema dall'autore, né viene loro dedicata particolare attenzione nel complesso dell'opera. In questo senso va accettata la critica, che Honneth rivolge a Adorno, secondo la quale nella *Dialettica dell'illuminismo* è assente il riferimento al conflitto politico e all'articolazione della società in ambiti subculturali che possano elaborare forme di resistenza al dominio. Tale mancanza, però, non è il portato di una filosofia della storia negativistica, né dell'integrazione di quest'ultima con il paradigma marxiano. Essa rappresenta piuttosto un elemento di incoerenza per la filosofia di Adorno, che, pur avendo sempre considerato la società borghese come radicalmente inconciliata proprio per la presenza in essa di un'istanza di liberazione insoddisfatta, finisce poi per negare proprio la dimensione conflittuale, che dovrebbe essere la più diretta espressione della contraddizione interna alla società. Il superamento del dominio viene quindi teoricamente affermato come realizzabile, ma senza dedicare alcuno spazio alla dinamica del conflitto di classe e al modo in cui l'emancipazione potrebbe attuarsi a livello pratico. Risulta quindi appropriata la critica che Krahel, parlando di «contraddizione politica» della teoria critica di Adorno, rivolge a quest'ultimo: «la sua opzione critica, per cui un pensiero che voglia diventare vero deve dirigersi verso la trasformazione pratica della realtà sociale, smarrisce il suo carattere impegnativo se non è capace di determinarsi anche in categorie organizzative»⁷⁰. Corretto è, a nostro parere, anche il motivo principale che, secondo Krahel (a differenza che per Honneth), ha determinato il prodursi di questa contraddizione: l'esperienza del totalitarismo, da Adorno dolorosamente vissuta con la persecuzione e l'esilio, «l'annientamento del movimento operaio da parte del fascismo» e, nel periodo successivo, «la sua integrazione apparentemente irrevocabile nella ricostruzione del capitalismo tedesco post-bellico»⁷¹. Questi eventi fanno sì

⁷⁰ H.-J. KRAHL, *La contraddizione politica della Teoria Critica di Adorno*, in ID., *Costituzione e lotta di classe*, cit., pp. 311-314: 312.

⁷¹ Ivi, p. 314. Cfr. anche H. DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978.

che, per il pensatore francofortese, non siano ravvisabili aperture pratiche che possano far sperare in una realizzazione dell'emancipazione prospettata sul piano teorico.

2.3. La «definitiva rimozione del sociale» negli scritti sociologici di Adorno

Negli scritti sociologici posteriori alla *Dialettica dell'illuminismo* Adorno effettua, secondo Honneth, una «paradossale, [...] definitiva rimozione del sociale dall'analisi della società della Teoria critica»⁷²: questo perché l'atteggiamento di ricerca adorniano «permette di cogliere esclusivamente i meccanismi coercitivi dell'integrazione sociale, ma non i confini latenti dei conflitti»⁷³. La categoria economica dalla quale, in maniera riduttiva e deterministica, Adorno farebbe discendere ogni aspetto della propria teoria sociale, è per Honneth quella di «capitalismo di Stato»⁷⁴: secondo questo concetto, originariamente elaborato da Friedrich Pollock, il capitalismo liberale fondato sul libero mercato e sulla concorrenza viene sostituito da un capitalismo centralizzato e burocratizzato, che si basa sul monopolio del mercato da parte dei grandi complessi industriali sostenuti dal potere statale. A questo processo si associa non solo la fine del prestigio sociale del capitalista di epoca liberale, ma anche il venir meno delle condizioni di riproduzione di quelle qualità di autonomia personale, capacità decisionale e affidabilità che caratterizzavano la classe dominante.

Si avvia perciò, secondo Adorno, un processo di «decadenza dell'individuo»: il capitalista che è stato messo fuori gioco dai monopoli assiste a una pesante perdita di status all'interno della propria famiglia e di conseguenza non viene più preso a modello dai propri figli; ciò fa sì che essi non possano sviluppare un Io caratterizzato da quelle qualità di autonomia, razionalità e capacità di giudizio che precedentemente, nell'era del capitalismo liberale, si trasmettevano di generazione in generazione attraverso l'esempio del padre. Questo processo rendeva possibile un controllo istintuale effettuato, sì, in tacita conformità con le richieste del sistema economico, ma nondimeno autonomo, avente il suo centro, cioè, nell'Io dell'individuo. Con la crisi della società del libero mercato si genera per Adorno una massa di singoli privi di autonomia decisionale, soggetti passivi di manipolazione psicologica da parte della società dei consumi e dei modelli eterodiretti dell'industria culturale.

⁷² Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 131.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cfr. W. OLLE, *Zur Theorie des Staatskapitalismus*, in «Probleme des Klassenkampf», 1974, n. 11/12, pp. 91-144.

Nei suoi scritti sociologici Adorno proseguirebbe, portandola alle estreme conseguenze, l'idea di dominio totale che, per Honneth, già era alla base della *Dialettica dell'illuminismo*: «alla sociologia orientata empiricamente spetta ormai la funzione di confermare a posteriori l'immagine di una società integrata a livello totalitario, immagine presupposta tacitamente nella sfera vera e propria della critica del dominio, ossia nei progetti di una critica filosofica del concetto e di un'estetica filosofica»⁷⁵. Adorno, così facendo, «salta l'intera dimensione dell'agire sociale e si mostra convinto di una manipolazione amministrativa dei membri della società indeboliti psichicamente»⁷⁶. Secondo Honneth, la teoria sociale di Adorno è segnata da una serie di unilateralità e semplificazioni, l'origine delle quali consiste nell'individuare «l'unica sfera sociale di un agire che garantisce le identità»⁷⁷ nel libero mercato capitalistico, senza considerare tutti quei contesti, esterni al mercato, in cui i gruppi sociali possono sviluppare orientamenti normativi, elaborare forme di tutela dei propri interessi o organizzarsi in forme di resistenza. Solo nell'ambito dello scambio economico i soggetti, uscendo dalla sfera privata della famiglia nucleare, entrano secondo Adorno in contatto tra loro, per perseguire i propri interessi egoistici attraverso l'uso della ragione calcolante. Con la fine del libero mercato resta così solo una massa di singoli atomizzati, più che mai incapaci di prestazioni collettive di tipo critico-interpretativo e oppositivo. La passività dei soggetti è nuovamente da Adorno presupposta e confermata nella teoria dell'industria culturale, in cui ogni appartenente alla società capitalistica viene ritratto come «vittima abbandonata a se stessa di una realtà mediatica onnipervasiva»⁷⁸; il singolo, a causa della mancanza di ogni forma di mediazione sociale, è impossibilitato a far riferimento a modelli alternativi di orientamento normativo e di decodificazione dei messaggi dei media.

«Da Io e Super-io», affermava Adorno già nella *Dialettica dell'illuminismo*, «fungono le associazioni e le celebrità; e le masse, private anche dell'apparenza di una personalità, si conformano molto più velocemente alle parole d'ordine e ai modelli che mai gli istinti alla censura interna»⁷⁹. Alla destrutturazione del Super-io, che sottrae ai soggetti l'autonomia di giudizio che i loro padri, per quanto in maniera condizionata dalle richieste del sistema economico e a esse conforme, ancora possedevano, si associa quindi una proiezione narcisistica dell'Io: l'individuo, isolato in una società atomizzata, in balia di meccanismi economici che ora più che mai sembrano diretti da potenze insondabili e che lo espongono a

⁷⁵ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 160.

⁷⁶ Ivi, p. 161.

⁷⁷ Ivi, p. 135.

⁷⁸ Ivi, p. 139.

⁷⁹ Cfr. M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 218.

una continua minaccia di disoccupazione, sempre più convinto di non poter avere voce per cambiare le cose, cerca di sottrarsi all'angoscia e al senso di impotenza derivanti dalla sua condizione proiettando il proprio Io su autorità esterne. In questo processo ha luogo una «dilatazione della propria personalità, un'autoproiezione collettiva»⁸⁰: il soggetto, continuamente messo davanti all'insicurezza e all'insuccesso nella vita reale, può illusoriamente partecipare della potenza del capo e beneficiare del senso di protezione che esso ispira, sentendosi al contempo parte della più vasta unità sociale costituita dagli appartenenti all'organizzazione o dagli altri ammiratori della stessa autorità, uscendo così dal senso di isolamento e di impotenza prima esperito. Nell'identificarsi orgogliosamente con il proprio ruolo all'interno di un'organizzazione di massa, nel venerare una celebrità o un divo del cinema, nel seguire un *Führer*, il processo psicologico retrostante è quindi sempre lo stesso, e si origina immancabilmente da problemi e insicurezze reali che pervadono il corpo sociale. Anche nelle democrazie, pertanto, il rischio del riaffermarsi di un regime totalitario non è definitivamente sconfitto, bensì sempre latente: esso trova le sue basi in quegli impulsi collettivi determinati da inquietudini presenti anche in queste società e che, per ora, vengono soddisfatti attraverso i modelli certamente non sanguinari, ma pur sempre manipolativi e pericolosi per l'autonomia razionale, della comunicazione di massa.

Honneth, oltre a ritenere infondata la tesi del «capitalismo di Stato»⁸¹, sostiene che l'idea di una crisi dell'individuo autonomo presenta una serie di incongruenze sul piano psicoanalitico; innanzitutto, poiché Adorno prende le mosse dalla tesi di una destrutturazione del Super-io, non potrebbe poi sostenere l'incapacità del soggetto, nella vita reale, di essere all'altezza di «propri esigenti ideali dell'io»⁸², incapacità che, generando frustrazione nel soggetto, motiverebbe poi la proiezione narcisistica dell'Io in autorità esterne. La lettura di Honneth del ragionamento adorniano, basata in particolare sul saggio *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, non sembra però essere del tutto attenta: il senso di impotenza dell'Io, che motiverebbe poi la sua proiezione narcisistica, non deriva dall'incapacità di esso di realizzare supposti «esigenti ideali dell'io», bensì di riuscire a provvedere in maniera soddisfacente, e non segnata da continua insicurezza, alla propria stessa autoconservazione. Si tratta, come afferma Adorno, di attuare «esigenze del proprio Io»⁸³ ridotto ormai a mera istanza di autoconservazione⁸⁴, e non del Super-io.

⁸⁰ TH. W. ADORNO, *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, trad. it. in ID., *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. PETRUCCIANI, Manifestolibri, Roma 1994, pp. 71-94: 78.

⁸¹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 132.

⁸² Ivi, p. 149.

⁸³ Cfr. Th. W. ADORNO, *La teoria freudiana*, cit., p. 79.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*

Honneth sostiene poi che questa incongruenza che egli imputa a Adorno discenderebbe da una più originaria confusione che il filosofo francofortese compie tra «acquisizione di capacità di azione cognitivo-strumentali», di pertinenza dell'Io, e «appropriazione di norme di azione morale»⁸⁵, riguardante invece il Super-io. Se, come sostiene Adorno, la formazione del Super-Io dei soggetti potrebbe essere compromessa, questo non implica per Honneth che lo sia anche la condizione dell'Io. Non si darebbe quindi quella debolezza dell'Io che è causa prima di proiezione narcisistica, con la conseguente infondatezza dei successivi passaggi dell'argomentazione adorniana.

È però impossibile sostenere che una compromessa formazione del Super-io non abbia effetti sull'Io, lasciandolo completamente impregiudicato e capace di provvedere senza problemi alle sue funzioni di controllo razionale sulla realtà. Ciò che più probabilmente avverrà in questo caso sarà piuttosto un'incapacità dell'Io, già sovraccaricato dall'esigenza di autoconservazione in una società antagonista, di esercitare un sufficiente controllo sull'ambito pulsionale costituito dall'Es. Alla base dell'acritica venerazione dell'autorità c'è infatti per Adorno (come per il Freud di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, al quale Adorno si richiama sotto molti aspetti), oltre al senso di impotenza derivante all'insoddisfazione nella vita reale, anche un'incontrollabilità da parte del soggetto delle pulsioni libidiche scaturenti dall'Es; esse, non più suscettibili di mediazione da parte di un Io indebolito e privato del sostegno del Super-io, straripano, per così dire, sull'oggetto della venerazione, e consentono al soggetto un'illusoria rivalutazione di sé, in quanto «facendo del capo il suo ideale, l'individuo in realtà ama se stesso, rimuovendo peraltro i segni della frustrazione e insoddisfazione che deformano l'immagine del proprio, empirico Io»⁸⁶.

Se poi si mettono in relazione le dinamiche psicoanalitiche in questione con il quadro socio-economico nel quale i soggetti si trovano ad agire, risulta ancora più difficile sostenere che Adorno (e prima di lui Horkheimer) avrebbe potuto continuare ad affermare la stabilità dell'Io dei soggetti semplicemente in base al fatto, in ogni caso in sé implausibile, che una destrutturazione del Super-io lascia intatto l'Io. Già in *Ragione e autoconservazione*, molti dei cui temi riecheggiano in *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, è chiara la tesi che, se si può parlare di uno sviluppo dell'Io in una società radicalmente antagonista ed eterodiretta, esso non avverrà nella direzione della razionalità e della spontaneità, bensì

⁸⁵ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 150.

⁸⁶ Cfr. TH. W. ADORNO, *La teoria freudiana*, cit., p. 79.

della risposta irriflessa e automatizzata, volta alla semplice autoconservazione⁸⁷, a direttive di comportamento imposte dall'alto.

Notiamo a margine che la critica che Jessica Benjamin rivolge a Adorno, alla quale Honneth afferma di fare riferimento, è però piuttosto diversa da quella honnethiana. L'autrice è perfettamente consapevole che formazione del Super-io e stabilità dell'Io sono «due fenomeni diversi, ma *legati*»⁸⁸, e che alla destrutturazione del Super-io corrisponde nel soggetto una maggiore incontrollabilità degli impulsi provenienti dall'Es. L'errore di Adorno sarebbe stato, secondo la Benjamin, di aver posto una troppo stretta relazione tra le componenti della triade freudiana, privando l'Io di qualsiasi autonomia rispetto all'Es e al Super-io⁸⁹ e finendo così per proporre una diagnosi totalmente pessimistica riguardo alla capacità dei soggetti di emanciparsi da una situazione socio-economica che sembra sottrarre loro ogni risorsa di resistenza.

Un'altra obiezione interessante che Jessica Benjamin rivolge a Adorno è di aver indebitamente idealizzato, nel confronto con l'attuale «società totalmente amministrata», il periodo del capitalismo liberale e la famiglia rigidamente patriarcale che lo caratterizzava. Sul piano psicoanalitico questo significa che se effettivamente, come accade secondo Adorno nell'era dei monopoli, a un Super-io debole può associarsi una corrispondente debolezza dell'Io (rispetto all'Es), è però ancor più probabile che un'accentuata vulnerabilità dell'Io risulti da un Super-io eccessivamente forte, che finisce per schiacciare il primo sotto aspettative morali irrealistiche e sensi di colpa derivanti dall'impossibilità fattuale di conformarsi a esse. Nelle argomentazioni di Adorno (e soprattutto di Horkheimer), l'idealizzazione della famiglia patriarcale del periodo del capitalismo liberale⁹⁰ porta a non discriminare

⁸⁷ Cfr. M. HORKHEIMER, *Ragione e autoconservazione*, in *Filosofia e teoria critica*, cit., pp. 89-119; in particolare p. 106: «al posto della lungimirante responsabilità borghese per sé e i propri cari nelle generazioni, si afferma la capacità di adattarsi a compiti meccanici di ogni sorta. L'individuo si contrae. Egli è costantemente attento e pronto, sempre e dappertutto con la stessa vigilanza e disponibilità; ovunque è orientato verso ciò che è pratico, presta orecchio al discorso solo in quanto informazione, orientamento, ordine; è senza sogni e senza storia»; e p. 107: «più ancora che dei muscoli il singolo ha bisogno oggi della presenza di spirito. È determinante una rapida capacità di reazione, l'affinità con ogni tipo di macchina, tecnica, sportiva, politica».

⁸⁸ Cfr. J. BENJAMIN, *The End of Internalization*, cit., p. 55; corsivo mio.

⁸⁹ Questa obiezione di Jessica Benjamin richiama un problema della teoria freudiana già messo in luce da E. FROMM in *Studi sull'autorità e la famiglia*, a p. 88, nota 20. Già in Freud, scrive Fromm, «a volte sembra che l'Io svolga soltanto un ben misero ruolo o esegua gli ordini che gli sono impartiti dall'Es o dal Super-io; a volte invece sembra che l'Io [...] mostri una straordinaria potenza. A volte Freud chiama l'Io una 'povera cosa', a volte parla della 'potenza dell'Io'». Alla prima visione, che Adorno farebbe propria, si associa il pessimismo antropologico freudiano che trova espressione soprattutto ne *Il disagio della civiltà*, mentre la seconda è alla base della visione illuministico-razionalista che Freud dispiega in *L'avvenire di un'illusione*.

⁹⁰ Cfr. J. BENJAMIN, *The End of Internalization*, cit., p. 45.

tra l'individuazione che viene imposta dall'esterno e quella che si sviluppa spontaneamente, tra l'essere all'altezza delle aspettative di un genitore esigente e l'indipendenza che risulta dal riconoscimento dell'attività autonoma da parte dei genitori. Non c'è la base per distinguere tra il principio di prestazione e un altro principio di realtà, tra l'obbedienza e la spontaneità⁹¹.

In questo senso, e non come aprioristica estensione alla natura interna e ai rapporti sociali del modello di dominio della natura esterna, Jessica Benjamin intende il problema di una scarsa articolazione del concetto di «mondo esterno» in Adorno: se non si distingue adeguatamente tra relazioni di riconoscimento, le quali possono favorire l'autonomia razionale dell'Io, e relazioni caratterizzate da autoritarismo, rigidità e imposizione di aspettative eccessive, che possono invece danneggiarne lo sviluppo, anche lo stesso concetto di «internalizzazione», che per l'autrice sarebbe al centro dell'opera di Adorno, risulta privo di quelle differenziazioni interne che potrebbero farne un mezzo di emancipazione. Al di là di queste giuste obiezioni, la psicologia sociale elaborata dalla Scuola di Francoforte non sembra comunque riducibile alla visione che Honneth ha di essa: nella sua impostazione teorica essa nega infatti l'idea, che l'autore di *Critica del potere* le attribuisce, di un eterno e immutabile dominio dell'uomo su di sé e su altri uomini, il quale si assocerebbe naturalisticamente, riproducendone la forma, al dominio sull'ambiente esterno, ma cerca piuttosto di indicare le ragioni del dominio storicamente determinato, in vista (almeno nelle intenzioni) dell'emancipazione.

È vero d'altronde che, per ragioni che come abbiamo visto possono essere ricondotte ad aspetti storico-biografici, le riflessioni sociologiche di Adorno assumono un carattere sempre più marcatamente pessimista; facendo convergere un'analisi del sistema economico centralmente amministrato, uno studio delle dinamiche psicologiche e un'indagine dei meccanismi di produzione del consenso in cui, a scopo di critica e di denuncia, focalizza la propria attenzione sul dominio che pervade questi processi, Adorno giunge effettivamente a tracciare un sistema chiuso; in esso la coercizione si riproduce circolarmente e agli individui, o ai gruppi sociali, non viene lasciata alcuna possibilità di resistenza. Se infatti si sostiene una così radicale dipendenza dell'individuo, in ogni sua manifestazione, dall'organizzazione del sistema economico, e una sua così ampia manipolabilità da parte di modelli eterodiretti, come risulta poi pensabile la realizzazione delle trasformazioni sociali che, sul piano teorico, si continua nonostante tutto ad auspicare? Le critiche di Honneth non colgono nel segno nell'affermare la presenza, all'interno della teoria adorniana, di una filosofia della storia negativistica e di un modello totalizzante di dominio della natura in ultima istanza

⁹¹ Ivi, p. 56.

riconducibile al paradigma marxiano; esse sono tuttavia giustificate, rispetto agli scritti sociologici di Adorno, nella misura in cui contribuiscono a mettere luce il fatto che egli finisce per ridurre la teoria critica a una denuncia dell'ingiustizia e della manipolazione che, per quanto assolutamente non priva di contenuti di verità, nel suo radicale pessimismo non può che riaffermare problematicamente l'obiettivo dell'emancipazione mentre ne nega ogni possibilità di attuazione pratica.

Notiamo infine come, in tempi più recenti, il giudizio di Honneth su Adorno abbia subito un radicale mutamento: sia la *Dialettica dell'illuminismo* che gli scritti sociologici di Adorno vengono infatti rivalutati dal nostro autore in testi come *La «Dialettica dell'illuminismo» nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*⁹² (1998), *Eine soziale Pathologie der Vernunft*⁹³ (2004) e *Fisionomia della forma capitalistica di vita*⁹⁴ (2005). La tesi di fondo, in essi, è che l'apparente pessimismo adorniano e quelle che sembrano interpretazioni unilaterali e deformate dei processi storico-sociali siano in realtà volute accentuazioni concettuali di determinati elementi della realtà, al fine di far emergere, in maniera particolarmente incisiva, gli sviluppi patologici dei rapporti sociali nelle moderne società capitaliste; l'analisi del capitalismo compiuta da Adorno negli scritti sociologici non va quindi considerata, secondo questi più recenti sviluppi del pensiero di Honneth, come una teoria esplicativa, ma rappresenta piuttosto un'ermeneutica del profondo. Allo stesso modo, la *Dialettica dell'illuminismo* sarebbe da leggersi come una critica emancipativa che, facendo uso di metafore e radicalizzazioni concettuali, intende rivelarci le deviazioni patologiche della nostra società⁹⁵. Smentendo quindi la sua iniziale interpretazione del pensiero di Adorno, Honneth proporrà in anni più recenti una lettura che, meno debitrice verso quella di Habermas, rende maggiormente giustizia alla filosofia adorniana rispetto a quella presentata in *Critica del potere*⁹⁶.

⁹² Trad. it. in «Paradigmi. Rivista di cultura filosofica», XVI (1998), n. 48, pp. 501-514.

⁹³ In *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di C. HALBIG, M. QUANTE, LIT, Münster 2004, pp. 9-31.

⁹⁴ *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società in Adorno*, trad. it. in *Adorno e Heidegger: soggettività, arte, esistenza*, a cura di L. CORTELLA, M. RUGGENINI, A. BELLAN, Donzelli, Roma 2005, pp. 243-263. Trad. it. abbreviata *Da dove viene la sua arte dell'esagerazione*, in «Reset», n. 81 (2004), n. 1, pp. 8-13.

⁹⁵ Per una discussione critica dello scritto honnethiano *La «Dialettica dell'illuminismo» nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, cfr. J. FRÜCHTL, A. MAIER, E.-M. PARTHE, M. ROHNER, J. SIEVERDING, *Kritische Theorie als weltschließende Kritik*, in *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di C. HALBIG, M. QUANTE, cit., pp. 33-44. Cfr. anche *Eredità e rinnovamento della teoria critica. Axel Honneth a colloquio con l'Internationale Studiengruppe zur Kritischen Theorie*, a cura di M. SALONIA e Th. FATH, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XIX (2006), pp. 25-55.

⁹⁶ Cfr., a riguardo, E. PIROMALLI, *Honneth e Adorno. Ricostruzione, discussione, prospettive*, in «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», XLIX (2011), n. 1, pp. 89-110.

2.4. Michel Foucault: inconscio culturale e analitica del potere

Mentre la filosofia di Horkheimer e di Adorno risultava, per Honneth, caratterizzata da una mancata considerazione delle elaborazioni normative subculturali e del conflitto su basi morali, egli descrive Foucault e Habermas, gli autori a cui è dedicata l'ultima parte di *Critica del potere*, come coloro che mettono in atto una «riscoperta del sociale»⁹⁷ nella teoria critica. Le teorie di Foucault e Habermas vengono dal nostro autore accomunate sotto il denominatore comune di una riscoperta «della specificità del sociale»⁹⁸. Questo è possibile, secondo Honneth, nel momento in cui viene abbandonato il paradigma di filosofia della storia, di derivazione marxiana, ancora utilizzato da Horkheimer e Adorno.

A nostro avviso però, mentre la collocazione di Habermas all'interno della tradizione della teoria critica non può essere messa in dubbio e appare quindi pienamente giustificato il suo inserimento all'interno di quella che Honneth presenta come una «storia sistematica della teoria»⁹⁹, la presenza in essa di un pensatore come Foucault sembra necessitare di più ampie spiegazioni. Il fatto stesso che egli non adotti un paradigma di tipo marxiano non può essere considerato, come nel caso di Habermas, nei termini di un distacco da un aspetto centrale della sua tradizione teorica di appartenenza, bensì come il portato di una diversa formazione intellettuale: mentre l'Habermas di *Conoscenza e interesse* si allontana dal marxismo dei suoi maestri Horkheimer e Adorno, che aveva fino a quel momento condiviso, quando inizia a criticare il quadro categoriale marxiano, lo stesso non si può affermare in termini così netti riguardo a Foucault, le cui radici teoriche solo sotto aspetti piuttosto limitati, e comunque attraverso la mediazione strutturalista, rinviano a Marx.

La teoria del potere di Foucault, afferma Honneth, «si colloca in modo complementare rispetto all'impostazione habermasiana, in quanto l'opera di Foucault sembra compiere implicitamente una radicalizzazione negativa della *Dialettica dell'illuminismo*, anziché rappresentarne l'esito in chiave di teoria comunicativa»¹⁰⁰. L'autore di *Critica del potere* nota insomma come anche il pensiero di Foucault, pur non presentando alcun riferimento diretto alla tradizione della teoria critica, venga spesso inteso come una prosecuzione delle riflessioni adorniane. La stretta, implicita vicinanza teorica delle prospettive di Adorno e Foucault affermata da Honneth verrà discussa in seguito: è possibile tuttavia anticipare fin d'ora che,

⁹⁷ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 159.

⁹⁸ Ivi, p. 163.

⁹⁹ Ivi, p. 27.

¹⁰⁰ Ivi, p. 30; traduzione leggermente modificata.

nel sostenerla, l'autore si fonda sulla riduttiva interpretazione del pensiero adorniano che è stata criticata nei paragrafi precedenti, la quale non sembra quindi costituire una ragione dirimente per motivare l'inserimento di Foucault nella storia della teoria critica che egli intende tracciare. Nonostante sia possibile sollevare riserve su quello che lo stesso Honneth descrive nei termini di «un ampliamento così decisivo dell'orizzonte di pensiero della storia della teoria»¹⁰¹, l'inclusione di Foucault non è però priva di senso nell'economia generale dell'opera: come vedremo, essa permette infatti all'autore di *Critica del potere* di mettere a tema con grande chiarezza, attraverso le obiezioni che rivolge al filosofo francese, il ruolo, nel mantenimento delle istituzioni sociali, del consenso normativo, individuale e collettivo. Andiamo quindi a considerare la trattazione che Honneth compie del pensiero di Foucault.

La ricostruzione del pensiero di Foucault viene condotta da Honneth a partire dall'approccio etnologico che il filosofo francese introduce nelle sue prime opere: l'etnologia è da questi considerata come uno studio dell'«inconscio culturale»¹⁰² che si propone di capire, da una prospettiva “esterna” come potrebbe essere quella di un etnologo che studia popolazioni lontane, in che modo l'uomo sia il prodotto inconsapevole delle codificazioni normative e cognitive della propria cultura¹⁰³. Foucault, quindi, mira a mettere in luce i presupposti culturali inconsci a partire dai quali gli appartenenti a una determinata società organizzano la propria conoscenza e le proprie idee normative. Per assumere una simile prospettiva neutrale e applicarla alla propria società di origine, la teoria sociale deve compiere un «atto di autopurificazione concettuale»¹⁰⁴ dai modelli di pensiero e dalle strutture categoriali caratteristici di essa. Foucault si trova così di fronte a una singolare sfida metodologica: la sua elaborazione teorica, come ogni altra, risulta legata al sistema di sapere e agli schemi concettuali del tempo in cui essa si sviluppa; per portare a termine le finalità di critica e di scoperta dell'«inconscio culturale» che Foucault si propone, la teoria deve quindi potersi distanziare dal proprio orizzonte di emergenza. A tal fine «sono necessarie operazioni di metodo che depurino il linguaggio della [...] teoria da tutte le tracce delle forme di pensiero culturalmente poste, così che esso assuma in certo modo un carattere neutrale»¹⁰⁵. Foucault individua il punto di partenza da cui sottrarre la propria teoria al suo orizzonte culturale di

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Ivi, p. 168.

¹⁰³ Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. Rizzoli, Milano 1970.

¹⁰⁴ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 173.

¹⁰⁵ *Ibid.*

appartenenza nello strutturalismo, in quanto esso propugna un approccio teorico basato unicamente sulle strutture formali, che faccia astrazione dal concetto di soggetto, di contesto storico, di intenzioni, di progresso. La possibilità di distaccarsi dalla propria cultura di appartenenza viene intravista da Foucault nell'idea strutturalista secondo cui gli individui, lungi dall'essere soggetti costituenti la storia, sono essi stessi sottoposti a regole linguistiche già date. L'individuo non può quindi fissare, attraverso i propri processi interpretativi, alcun orizzonte di senso dotato di validità, dal momento che nel farlo si trova già subordinato a un sistema di regole anonimo, che predetermina ciò che egli può affermare.

Il rapporto con il dato storico «è contrassegnato non dall'interpretazione ermeneutica di nessi di senso, ma dall'analisi quasi obiettiva di opere testuali»¹⁰⁶, esulante dalla considerazione delle intenzioni dell'autore e dal riferimento al contesto di origine; secondo la prospettiva strutturalista che Foucault fa propria, infatti, «le interazioni umane sono in un certo modo formulate nel linguaggio, a esse estraneo, di un anonimo sistema di segni»¹⁰⁷, che rende illusoria l'idea di un'intenzionalità e di un senso che vada portato alla luce attraverso prestazioni ermeneutiche. L'archeologia che Foucault propone, mirante a ricercare i presupposti cognitivi impliciti della nostra cultura, fa in questo modo convergere l'indagine «etnologica» con la prospettiva dello strutturalismo semiologico: *L'archeologia del sapere*¹⁰⁸ «rappresenta un'etnologia nel campo della storia delle idee»¹⁰⁹. Foucault mira escludere dal proprio linguaggio teorico tutti quei concetti che richiamino l'idea di intenzionalità e di soggetto, come «tradizione» ed «evoluzione», ma anche «opera» o «libro». La diffidenza foucaultiana nei confronti dei concetti di soggetto, di intenzione e di ermeneutica, nota Honneth, non è però scevra di aspetti problematici. Per quanto riguarda la fondamentale categoria di monumento, innanzitutto, Foucault trascura «la base 'ermeneutica' della ricerca archeologica». Egli non considera, infatti, che «un edificio sepolto può essere ricostruito come memoriale funzionalmente armonioso solo se possiamo capire il contesto di senso inteso dei singoli elementi»¹¹⁰, solo se quindi torniamo a porre la dimensione del soggetto, dell'intenzionalità e dell'interpretazione alla base dell'impresa archeologica. Anche la critica che Foucault compie nei confronti della filosofia della storia e del concetto di soggetto unitario che essa implicherebbe non deve necessariamente comportare, afferma Honneth, «l'eliminazione del concetto di soggetto in generale»¹¹¹. Esso potrebbe essere sostituito «con il

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Ivi, p. 189.

¹⁰⁸ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, trad. it. Rizzoli, Milano 1969.

¹⁰⁹ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 191.

¹¹⁰ Ivi, p. 185 n.

¹¹¹ Ivi, p. 183.

più convincente modello di una pluralità di attori storici»¹¹² tra loro interagenti, così come il «documento» storico, che per Foucault richiama illusoriamente una concezione degli eventi storici come creazioni di un soggetto unitario, potrebbe essere considerato come risultato dell'interazione di più soggetti: in questo modo, l'ermeneutica del documento «non sarebbe automaticamente coinvolta nei malintesi di un concetto di storia derivato dalla filosofia della riflessione, perché essa, fin dall'inizio, farebbe i conti con una pluralità di soggetti attivi dal punto di vista storico»¹¹³.

Il mancato ricorso a un'idea di interazione, la quale avrebbe permesso a Foucault di criticare la nozione di macrosoggetto storico senza rinunciare per questo al concetto di soggetto, di intenzione e di ermeneutica, sarà come vedremo gravido di conseguenze per la sua teoria sociale. L'astrazione da questi elementi è però all'origine di aporie irrisolvibili anche per quanto riguarda lo stesso progetto di un'archeologia del sapere, aporie che portano Foucault, afferma Honneth, a orientarsi verso una ricerca genealogica e all'elaborazione di una teoria del potere. Lo strutturalismo semiologico infatti, del cui metodo Foucault intende servirsi nella sua indagine dei presupposti culturali impliciti a complessi di idee e sistemi di sapere, «applica le proprie tesi innanzitutto al livello linguistico della sola parola»¹¹⁴; l'intenzione archeologica foucaultiana deve però essere necessariamente perseguita considerando non solo il segno, ma anche unità linguistiche più ampie, come l'enunciato e il discorso. Il problema più grave si pone nel momento in cui Foucault deve passare dall'unità dell'enunciato a quella del discorso, a partire dal quale possono esistere i sistemi di sapere culturale che egli vuole indagare: è evidente la difficoltà comportata dal tentativo di teorizzare un collegamento significativo di enunciati, che dovrebbe costituire un discorso, senza fare riferimento a un soggetto e alla nozione di intenzionalità.

È per uscire da questa aporia, nota Honneth, che Foucault introduce il concetto di «dominio»: il discorso, in questa prospettiva, è inteso come un flusso onnipresente di eventi linguistici, che «dà spazio sia all'esercizio di un dominio cognitivo sia alla messa in scena di bisogni espressivi»¹¹⁵, e per l'egemonia sul quale gli attori sociali sono reciprocamente in competizione. Con questa mossa, Foucault ha già lasciato il campo di un'analisi semiologica del sapere facente astrazione dal soggetto e dall'intenzionalità, e ha iniziato ad addentrarsi nell'ambito di un'analisi sociale, abbandonando così il precedente modello dello strutturalismo semiologico. Una teoria che voglia mantenere quest'ultimo, infatti, «si vieta certamente non

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ivi*, p. 184.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 197.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 211.

solo il riferimento alle prestazioni significative di un soggetto monologico, ma si interdice anche un accesso, comprensivo del senso, alla realtà sociale nella sua interezza»¹¹⁶.

Sono queste aporie concettuali, e non semplicemente la motivazione di carattere biografico avanzata da Foucault in alcune interviste, consistente nella delusione per la sconfitta delle rivolte francesi del maggio '68, che per Honneth (come anche per Habermas¹¹⁷) spingono Foucault a indirizzarsi verso un'analisi del potere. Il concetto di potere utilizzato da Foucault in questa fase si contraddistingue per il fatto che esso non viene pensato come una proprietà durevole di un individuo o di un gruppo, bensì come il prodotto di continui conflitti tra attori sociali, aventi luogo a ogni livello della società. Si ha così un potere onnipresente, labile, sempre in movimento, i cui equilibri risultano determinati e sempre rimessi in questione dalle lotte strategiche tra i soggetti. Nella sua rapida ricostruzione del concetto di potere foucaultiano Honneth si concentra soprattutto nel mettere in luce, a livello di teoria dell'azione, la modalità di agire che esso presuppone. Essa è quella della «battaglia perpetua»¹¹⁸, di un'incessante conflitto strategico di tutti contro tutti, volto a guadagnare posizioni di potere che non possono in linea di principio assumere alcuna stabilità. Riferendosi a un'intervista rilasciata da Foucault nel 1976, Honneth fa risaltare come il potere venga identificato con la battaglia, la guerra, la pura lotta strategica: «io credo», afferma Foucault, «che ciò a cui bisogna riferirsi non è il grande modello della lingua e dei segni, ma quello della guerra e della battaglia. La storicità che ci trascina e ci determina è bellicosa; non è dell'ordine del linguaggio»¹¹⁹. Ogni società, quindi, «nella misura in cui viene concepita come un nesso esclusivamente di relazioni strategiche tra attori individuali e collettivi, si trova in uno stato di guerra continua e in principio infinita»¹²⁰.

Il problema fondamentale di Foucault, afferma Honneth, a questo punto «consiste nel fatto di dovere spiegare come, dal processo continuo dei conflitti strategici tra attori, possa nascere un sistema di posizioni di potere tra loro connesse, ossia un ordine di dominio sociale»¹²¹. A partire da una situazione di conflitto incessante, configurato come una lotta in cui continuamente si guadagnano e si perdono posizioni, senza possibilità di un accordo

¹¹⁶ Ivi, p. 214.

¹¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 252-253: «la delusione per la rivolta fallita nel 1968 rende certo comprensibile biograficamente il concetto di una storiografia critico-razionale delle scienze umane; ma [...] la svolta verso la teoria del potere dev'essere piuttosto intesa come il superamento, internamente motivato, di problemi di fronte ai quali Foucault si vede posto dopo aver realizzato [...] uno smascheramento delle scienze umane esclusivamente sulla base di mezzi analitico-discorsivi».

¹¹⁸ Ivi, p. 224; cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 30.

¹¹⁹ Ivi, p. 222; cfr. M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault* (1976), in ID., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. FONTANA e P. PASQUINO, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28: 8-9.

¹²⁰ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 225.

¹²¹ Ivi, p. 226.

normativo che possa interromperla, come potrebbero formarsi e mantenersi le istituzioni sociali? Secondo Foucault, gli orientamenti morali e le norme giuridiche che dovrebbero regolare i rapporti tra i membri della società non sono altro, nietzscheanamente, che mistificazioni volte a occultare obiettivi strategici, e quindi meri strumenti dell'incessante lotta per il potere. Come afferma Habermas ne *Il discorso filosofico della modernità*, per Foucault anche «l'apparente mancanza di violenza dell'argomento migliore scompare non appena ci si colloca 'su un altro piano'», quello secondo il quale «la verità è un meccanismo di esclusione subdolo, perché funziona solo a condizione che rimanga celata la *volontà di verità* che, di volta in volta, la pervade»¹²². Il conflitto non può quindi essere arrestato, o almeno reso meno intenso e diffuso, attraverso forme di consenso normativo; le argomentazioni razionali e le idee morali altro non sono, per Foucault, che strumenti di lotta di soggetti che possono incontrarsi solo «come avversari»¹²³, da usare strategicamente per guadagnare potere sugli altri sfruttando l'«'economia politica' della verità»¹²⁴ al momento dominante.

È proprio basandosi su quest'ultimo aspetto che Foucault può, in una certa misura, spiegare come possano stabilizzarsi le istituzioni. Egli fa ricorso ancora una volta al potere, e precisamente a un «tipo storicamente nuovo di strumento di potere»¹²⁵ caratterizzato da «efficacia produttiva»¹²⁶. Honneth si riferisce qui, in maniera piuttosto indifferenziata, al potere disciplinare e alla biopolitica: queste forme di potere “produttivo” si applicano sui corpi dei soggetti, strutturando e “normalizzando” i movimenti di questi ultimi in abitudini e comportamenti quotidiani, orientando le persone verso determinati usi e modi di pensare, prescrivendo criteri di normalità riguardanti le sfere più intime, come il corpo e la sessualità. Per mettere in atto questa funzione prescrittiva sui corpi dei soggetti, il potere necessita dell'intreccio con il sapere, considerato anch'esso, alla maniera di Nietzsche, come nient'altro che una risorsa strategica della rete di dominio. Foucault, dunque, fa astrazione non solo dalla verità normativa (nel considerare le idee morali come mistificazioni volte all'affermazione di potere), ma anche da quella epistemica: «la verità è essa stessa potere»¹²⁷, è prodotta da questo e lo produce a sua volta. Così facendo, però, osserva giustamente Honneth, Foucault cade nella contraddizione di non poter giustificare neanche la propria attività scientifica, che risulta

¹²² Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 251.

¹²³ Ivi, p. 231.

¹²⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 25.

¹²⁵ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 235.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 28.

essere nient'altro che un prodotto e uno strumento del potere¹²⁸. Il potere-sapere, attraverso le discipline e la biopolitica, permette ai detentori di esso di mettere in atto, sui corpi dei sottoposti, processi di assoggettamento che sono al contempo processi di soggettivazione: l'individuo, con le sue abitudini, i suoi comportamenti, i suoi gesti routinizzati, è prodotto e plasmato da chi esercita su di lui il potere. In «istituzioni sociali quali la scuola, il carcere o la fabbrica», quindi, vengono messe in atto tecniche di potere alle quali Foucault attribuisce «non solo possibilità di controllo del comportamento quasi illimitate, ma anche capacità di costante autoperfezionamento»¹²⁹.

A questo punto, nota Honneth, Foucault sta però riferendosi, come a un dato di fatto, a quelle istituzioni la cui stabilizzazione non è ancora riuscito a chiarire come avvenga. Il filosofo francese, in altre parole, cerca di spiegare lo stabilizzarsi delle istituzioni facendo riferimento al potere disciplinare e alla bio-politica, ma per fare questo deve presupporre quelle stesse istituzioni di cui essi dovrebbero consentire il sorgere. Questa analisi, secondo la quale le istituzioni si manterrebbero sulla base di un costante «esercizio di violenza coagulata in apparati istituzionali»¹³⁰, è oltretutto in contraddizione con il modello di azione sociale precedentemente teorizzato da Foucault: per esso il potere, labile e diffuso a ogni livello della società, consisteva infatti in un continuo processo di lotta strategica tra la totalità degli attori sociali, e non in una «tirannia unilaterale»¹³¹ data dal legame di potere coercitivo istituzionalizzato e sapere produttivo. C'è perciò un'«eclatante discrepanza», nella teoria di Foucault, «tra il modello d'azione di base e la teoria sociale successivamente elaborata, tra l'affermazione di un continuo processo di lotta sociale e l'idea di un'illimitata effettività della moderna forza disciplinare»¹³². In *Sorvegliare e punire*, a prendere il sopravvento tra questi due termini inconciliabili è il secondo: il modello di azione sociale basato sul micropotere viene infine completamente sostituito da un «modello di istituzioni totali»¹³³.

¹²⁸ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., pp. 242-243 e 272. Cfr. anche J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 282-285.

¹²⁹ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 244.

¹³⁰ Ivi, p. 245.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*; traduzione leggermente modificata.

¹³³ Ivi, p. 250.

2.5. La teoria della società in Foucault

L'intento genealogico, nel quale Foucault integra storia delle istituzioni e storia delle idee, viene perseguito in *Sorvegliare e punire* (1975) nella forma di un'indagine sulla giustizia penale francese e sulla nascita del carcere. In realtà, nota Honneth, la ricostruzione storico-sociale compiuta da Foucault non si limita a determinare come sia sorta e si sia imposta l'istituzione carceraria, ma si estende a una genealogia della forma di integrazione sociale tipica della modernità. Quest'ultima si costituisce per Foucault attraverso «un collegamento istituzionale di istanze di disciplinamento, sorte indipendentemente l'una dall'altra, di cui la prigione è sicuramente un esempio tipico, ma storicamente tardo»¹³⁴. La nascita del carcere è, nel funzionalismo storico foucaultiano, messa in relazione al processo avvenuto nel diciottesimo secolo per cui una serie di istituzioni per il disciplinamento del corpo vanno a integrarsi in una rete istituzionale, al fine di rispondere ad accresciute esigenze di controllo sociale. In questo frangente, scuole, fabbriche, caserme, che fino a quel momento si erano sviluppate, con le proprie tecniche di disciplinamento e normalizzazione, le une separatamente dalle altre, «si intrecciano in una sorta di sistema autoregolato»¹³⁵.

La nascita del carcere è quindi, per Foucault, il risultato di un processo sistemico di adattamento a mutate condizioni storico-sociali, realizzatosi nella direzione di un aumento del controllo esercitato sull'individuo dalle istituzioni¹³⁶. La teoria sociale di Foucault, che inizialmente, come abbiamo visto, aveva alla sua base un modello d'azione fondato sul conflitto, diventa una «teoria delle istituzioni totali»¹³⁷; in essa le trasformazioni sociali avvengono come processi di adattamento sistemico, e non in base all'azione cosciente di individui e gruppi sociali, i quali vengono considerati come infinitamente condizionabili dalle strategie di potere¹³⁸. «Se Foucault», conclude Honneth, «avesse seguito in modo più coerente la traccia del suo modello originario d'azione, [...] allora non avrebbe potuto fare a meno di dotare concettualmente gli attori sociali di quei bisogni e di quelle convinzioni, ossia di quei

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ivi*, p. 264.

¹³⁶ I soggetti vengono considerati da Foucault unicamente come entità plasmabili e manipolabili attraverso istanze di disciplinamento e di normalizzazione: in questo senso, per Honneth le tesi di Foucault «portano i tratti di un crudo behaviorismo» (cfr. *ivi*, p. 268), dal momento che «le modalità di comportamento degli uomini stessi, in particolare le loro espressioni di vita corporea, sono soltanto la materia che le strategie di potere di volta in volta operative devono formare» (*ivi*, p. 268-269). Come, secondo Honneth, accadeva in Adorno, così anche in Foucault gli esseri umani vengono privati di ogni capacità di autonomia e di resistenza.

¹³⁷ *Ivi*, p. 250.

¹³⁸ Come affermerà anche Habermas ne *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 246: «Foucault si concede un concetto del sociale del tutto asociale».

motivi che soli possono provocare opposizione politica e, quindi, lotte sociali»¹³⁹. Egli finisce invece per orientarsi verso un modello sistemico, in cui il nascere di istituzioni come il carcere e la stessa integrazione sociale moderna complessiva sono il risultato di processi di adattamento anonimi; questo porta Foucault, come Adorno, a fare definitivamente astrazione dalla dimensione del sociale, del conflitto e del consenso normativo, e a dare così un'immagine irrealistica e distorta delle società moderne.

A partire dal riferimento a Adorno, Honneth traccia infine un parallelo tra la *Dialettica dell'illuminismo* e la teoria sociale di Foucault. Oltre a condividere l'assenza di una dimensione di lotta sociale, Adorno e Foucault pongono, alla base della loro teoria, «un modello coercitivo dell'ordine sociale»¹⁴⁰: esso è costituito per Adorno dall'amministrazione statale centralizzata e dal capitalismo monopolistico; per Foucault, dall'integrazione istituzionale di organizzazioni come la scuola, il carcere o la fabbrica. La teoria del potere di Foucault, espressa nelle ricerche storiche di *Sorvegliare e punire*, «rappresenta una dissoluzione teorico-sistemica della *Dialettica dell'illuminismo*; per la sua indifferenza positivistica, quel processo storico per cui valeva la critica di Adorno, segnata dalla rassegnazione, diventa processo obiettivo di incremento del potere sociale»¹⁴¹. Questa tesi viene ulteriormente precisata e sviluppata nello scritto *Foucault e Adorno*, dell'anno successivo a *Critica del potere*: entrambi gli autori concettualizzano, secondo Honneth, il processo di civilizzazione come un imporsi di una ragione tecnica o strumentale, che da Adorno viene teorizzata sul modello del dominio della natura, mentre da Foucault come controllo sociale onnipervasivo di tipo strategico, messo in atto dalle istituzioni. Come Foucault, Adorno «scopre nelle istanze universalistiche dell'illuminismo, nelle idee di verità, giustizia e libertà il tratto violento di un pensiero identificante, che sussume sotto di sé il particolare»¹⁴². Allo stesso modo, afferma Honneth richiamandosi a *Il discorso filosofico della modernità* di Habermas, Adorno e Foucault si impigliano entrambi, sulla scia di Nietzsche, nell'aporia di una critica totale della ragione che distrugge i suoi stessi fondamenti.

Tuttavia, Adorno può porre secondo Honneth, «in modo pre-romantico»¹⁴³, come ideale normativo in opposizione al dominio fisico e psichico esercitato sugli uomini da loro stessi, la «teoria estetica della riuscita della costituzione dell'Io»¹⁴⁴ che, come abbiamo visto, l'autore di *Critica del potere* fraintende come elemento emancipativo nella *Dialettica dell'illuminismo*.

¹³⁹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 269.

¹⁴⁰ Ivi, p. 273.

¹⁴¹ Ivi, p. 275.

¹⁴² Cfr. A. HONNETH, *Foucault e Adorno*, trad.it. in «Fenomenologia e Società», XII (1989), n. 1, pp. 39-56: 49.

¹⁴³ Ivi, p. 54.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Foucault non può, da parte sua, prevedere alcun principio di formazione del sé da contrapporre al disciplinamento del corpo dell'individuo; questo a causa della sua concezione ancora fortemente influenzata dallo strutturalismo, che lo porterebbe a considerare il soggetto come un'«unità fittizia, che viene prodotta sia attraverso le regole anonime del discorso, sia attraverso le violente strategie di predominio»¹⁴⁵. Nel concepire lo stesso corpo umano, «conseguentemente alla sua critica strutturalista del soggetto, come massa di energie senza volto e infinitamente condizionabile»¹⁴⁶, privo di ogni intenzionalità, Foucault si preclude la possibilità di porre una condizione passata o futura in cui esso non sia un mero oggetto di disciplinamento.

Riguardo al fatto che, in Foucault, la condizionabilità dei soggetti venga presupposta ontologicamente e non sia invece il risultato di un processo storico di sempre più intensa imposizione di potere, ci sembra il caso, sulla base della stessa trattazione fattane da Honneth in *Critica del potere*, di dissentire. La capacità normalizzatrice, produttiva e soggettivante viene infatti da Foucault, nota lo stesso Honneth, attribuita specificatamente al potere *moderno*. Sarebbe quindi con le istituzioni che si affermano nella modernità, prima fra tutte il carcere, che il soggetto viene privato della sua spontaneità, resistenza e capacità di affermazione autonoma; se la manipolabilità di esso fosse presupposta a livello ontologico, verrebbe meno non solo l'iniziale modello d'azione sociale, basato su conflitti volti ad affermare volontà di potenza e resistenze (resistenze che Foucault teorizza, in modo a nostro parere problematico, come «libertà»), ma anche la necessità di assicurare, attraverso il coordinamento di istituzioni fino a quel momento separate, una più ampia misura di controllo sociale, da ottenersi attraverso il capillare disciplinamento degli esseri umani; necessità che, abbiamo visto, è all'origine della nascita del carcere. Anche riguardo al fatto che Foucault adotti un'«indifferenza positivista» nei confronti di quello che vede come un «processo obiettivo di incremento del potere sociale», e non intenda quindi, in qualche modo, produrre una critica di esso, non possiamo concordare con Honneth. L'autore di *Critica del potere* modifica questa affermazione nel saggio *Foucault e Adorno*, in cui sostiene che il filosofo francese intende, sì, produrre una critica dei processi di soggettivazione, ma si trova impossibilitato ad «attaccare»¹⁴⁷ filosoficamente le forme di manipolazione che vengono imposte al corpo umano, e il complesso di potere che caratterizza le società moderne, a causa della sua concezione del soggetto influenzata dallo strutturalismo e della sua assenza di considerazione esplicita per l'elemento normativo.

¹⁴⁵ Ivi, p. 55.

¹⁴⁶ Ivi, p. 56.

¹⁴⁷ *Ibid.*

La mancanza, in Foucault, di fondamenti normativi che possano giustificare quella che risulta essere, in ultima istanza, la “presa di posizione” del filosofo francese per la resistenza e la critica, viene esplicitamente messa a tema nel poscritto del 1988 a *Critica del potere*. Foucault si schiera dal lato dell’opposizione alle tecniche di disciplinamento, di controllo e di manipolazione; egli afferma che la filosofia può e deve mantenere una funzione critica, di «contro-potere»¹⁴⁸, darsi il compito di «intensificare le lotte che si svolgono intorno al potere, le strategie degli antagonisti all’interno dei rapporti di potere, le tattiche che vengono utilizzate, i focolai di resistenza»¹⁴⁹. Allo stesso tempo, tuttavia, come abbiamo accennato in precedenza, egli concepisce, alla maniera di Nietzsche, valori normativi e idee morali come strumenti strategici per affermare il potere e mistificazioni volte a occultarlo; la filosofia normativa, che si pensa come «filosofia della libertà»¹⁵⁰, «come profezia, come pedagogia o come legislazione»¹⁵¹, è quindi «filosofia del potere»¹⁵², «impigliata»¹⁵³ nelle relazioni di potere. A questo punto, sostiene Foucault, resta la strada di una filosofia critica che può essere tale «a condizione che [...] smetta di indagare la questione del potere in termini di bene o di male, per porla in termini di esistenza. Non si tratta di domandarsi se il potere è buono o cattivo, legittimo o illegittimo (tutte questioni attinenti al diritto o alla morale)», ma di porre la domanda «in cosa consistono, in fondo, i rapporti di potere?»¹⁵⁴. Foucault intende quindi perseguire una filosofia critica e di resistenza, che indagli i rapporti di potere, ma non faccia riferimento a parametri normativi e fondazioni morali. Tuttavia, per dirlo con le parole che Honneth usa nel poscritto a *Critica del potere*, «se si doveva rinunciare a ogni criterio normativo di giudizio, non era più giustificabile il motivo per cui contro determinate tecniche del potere si dovesse poi opporre resistenza»¹⁵⁵.

Nell’affermare questo, Honneth concorda con le questioni che vengono criticamente poste a Foucault da due autori, come Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, per molti aspetti vicini alle posizioni teoriche del filosofo francese («a cosa possiamo fare ricorso al fine di sostenere una posizione critica? [...] Esiste un qualche modo per resistere alla società disciplinare differente da quello che consiste nel comprendere in che modo essa operi e nell’ostacolarla ogni qual

¹⁴⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *La filosofia analitica della politica* (conferenza tenuta da Foucault a Tokyo nel 1978), trad. it. in ID. *Archivio Foucault*, vol. 3: 1978-1985, *estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 98-113: 103.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Ivi, p. 102.

¹⁵¹ Ivi, p. 103.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Ivi, p. 104.

¹⁵⁴ Ivi, p. 103.

¹⁵⁵ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit. p. 40.

volta sia possibile?»¹⁵⁶), ma soprattutto con quanto Habermas sostiene ne *Il discorso filosofico della modernità*. Tra le obiezioni che quest'ultimo rivolge a Foucault, alcune delle quali sono state da noi richiamate in precedenza, c'è infatti quella secondo cui l'autore di *Sorvegliare e punire* cadrebbe in una posizione criptonormativa nel momento in cui afferma programmaticamente di non voler fare riferimento, nella sua analitica del potere, a valori morali, i quali rappresentano per lui un «potere disciplinare travestito in vesti umanistiche»¹⁵⁷. Dietro l'apparente rifiuto di considerazioni normative è però presente un giudizio di valore sulla modernità, condotto, per di più, in base a quegli stessi valori universalistici che si vorrebbero esplicitamente rifiutare; questo fa sì, nell'opera di Foucault, che «non appena si tenta di ricavare dall'enfatica denuncia del potere disciplinare i criteri implicitamente adoperati, si incontrano determinazioni conosciute che provengono dal gioco linguistico normativistico esplicitamente respinto»¹⁵⁸. In questo senso, afferma giustamente Honneth, ciò che alcuni considerano «una forma postmoderna della teoria sociale, non è altro che il risultato di un'insufficiente riflessione in Foucault sulle condizioni normative dei suoi scritti»¹⁵⁹.

Possiamo infine svolgere qualche considerazione su di un aspetto che, presente anche nella critica rivolta da Honneth a Foucault, viene dal filosofo francese rivisto, per alcuni versi, nei suoi ultimi scritti. Se, per il filosofo francese, la società nel suo complesso e il sapere attraverso cui la conosciamo risultano prodotti dal potere, se l'individuo stesso è «un effetto del potere»¹⁶⁰, se il potere è presente in tutti i rapporti sociali in modo ineliminabile, esso, «sembra diventare una sorta di principio di realtà e di intelligibilità di tutte le cose, con il conseguente venir meno delle condizioni teoriche per un'analisi della specificità dei rapporti di potere rispetto alle altre forme di relazione sociale»¹⁶¹; quindi, con il sostanziale fallimento dello stesso progetto di un'analitica del potere. Come mette in luce anche Nancy Fraser in un interessante articolo, citato sia da Honneth che da Habermas, dal titolo *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, per le finalità di un'analitica del potere che vorrebbe essere anche critica di esso, è problematico non solo il fatto che Foucault faccia uso di un «concetto pigliatutto di potere»¹⁶² estremamente vago ed eterogeneo, ma anche la mancanza, in esso, di «sfumature normative», mancanza che risulta in «una certa

¹⁵⁶ Cfr. H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. Ponte alle Grazie, Firenze 1982, pp. 233-234.

¹⁵⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 285.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 287-288.

¹⁵⁹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 42.

¹⁶⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, trad. it. a cura di M. BERTANI e A. FONTANA, Feltrinelli, Milano 1998, p. 33.

¹⁶¹ Cfr. V. SORRENTINO, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008, p. 68.

¹⁶² Cfr. N. FRASER, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in «Praxis International», III (1981), n. 1, pp. 272-287: 286.

unidimensionalità normativa»¹⁶³. Tutte le pratiche culturali, sostiene Fraser, implicano costrizioni o si intrecciano, in vario modo, con rapporti di forza e di potere. Tuttavia, «queste costrizioni sono di molti tipi diversi e richiedono risposte normative differenti le une dalle altre»¹⁶⁴: possono essere più o meno legittime, più o meno fondate su basi normative e di riconoscimento reciproco.

In una delle sue ultime interviste, Foucault traccia una distinzione tra «rapporti di potere» e «rapporti di dominio» che dovrebbe, almeno in parte, ridurre l'indeterminatezza del suo concetto di potere: i primi, afferma Foucault, sono «relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte»¹⁶⁵; resta dunque aperto, in essi, uno spazio di resistenza che può portare a un ribaltamento delle posizioni. I rapporti di dominio, al contrario, si danno quando un individuo o un gruppo riesce a rendere stabile e irreversibile la sua possibilità di dirigere asimmetricamente la condotta dell'altro. Questa distinzione, per quanto Foucault prenda implicitamente (criptonormativamente) partito per i rapporti di potere piuttosto che per quelli di dominio, ci sembra essere tuttavia una mera distinzione di grado: nulla differenzia qualitativamente il potere dal dominio. Quest'ultimo, semplicemente, si impone con un sovrappiù di intensità e di pervasività tale da renderne impossibile il rovesciamento; ancora una volta, insomma, la questione della legittimità e del riconoscimento, che avrebbe potuto portare a una distinzione ben più significativa, viene da Foucault elusa; il dominio, considerato dall'autore in accezione negativa, risulta solo quantitativamente «più potente», ma non qualitativamente meno legittimo, del potere¹⁶⁶. Foucault si basa sulla distinzione tra potere e dominio per rispondere all'obiezione, che anche noi abbiamo precedentemente richiamato, secondo la quale nella sua teoria sembrano spesso perdersi i confini tra ciò che è potere e ciò che non lo è, fino al punto da rendere indistinguibili altre dimensioni oltre a esso. Il potere, afferma Foucault, si differenzia dal dominio perché implica libertà:

affinché si eserciti una relazione di potere bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà. [...] Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di resistenza – di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione – non ci

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *L'etica di sé come pratica della libertà* (intervista del 1984), trad. it. in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 273-297: 284.

¹⁶⁶ Se rapportiamo questa tarda precisazione di Foucault ai suoi lavori precedenti, analizzati da Honneth, possiamo notare come il modello iniziale di teoria dell'azione, basato su incessanti lotte strategiche a ogni livello della società, in cui posizioni vengono continuamente perse e guadagnate, implicasse rapporti di potere, mentre quello successivo, delle «istituzioni totali», sia piuttosto determinabile secondo la categoria del dominio.

sarebbero affatto relazioni di potere. [...] Se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto¹⁶⁷.

La libertà, in questo senso, sarebbe una dimensione irriducibile al potere. Ma è davvero così? La nostra impressione, infatti, è che essa esista, sì, come spazio di resistenza, ma che viene considerata da Foucault semplicemente come la possibilità che gli uni hanno di rovesciare il potere che gli altri esercitano su di loro, attraverso una riaffermazione della *propria* volontà di potenza. Se il potere viene definito come un onnipotente, mobile e incessante gioco strategico dettato dalla volontà di potenza, la resistenza e la libertà risultano senza dubbio necessarie a esso, ma al contempo si determinano anch'esse come potere, non attuale ma potenziale. Neanche la libertà, quindi, in una visione che non fa riferimento a intesa e consenso normativo, né a categorie di legittimità, può porsi come dimensione irriducibile, almeno a livello analitico, all'onnipervasivo gioco del potere.

2.6. *L'ultimo Foucault*

In alcuni dei suoi ultimi scritti e interviste, in contrapposizione alle sue riflessioni precedenti, Foucault sembra orientarsi verso una linea di ricerca che mira a mettere a tema le dimensioni della verità normativa, dell'intesa, del consenso, del riconoscimento. Esemplare, in riferimento a una riconsiderazione del ruolo dell'argomentazione dialogica, della ricerca della verità, e del riconoscimento dell'altro come soggetto che ha diritto alla parola, è un'intervista del 1984 dal titolo *Polemica, politica e problematizzazioni*. In essa Foucault contrappone la polemica alla discussione, sostenendo di tenere a questa differenza «come a una cosa essenziale: è in gioco una morale, quella che riguarda la ricerca della verità e la relazione con l'altro»¹⁶⁸. Possiamo notare fin da questo primo accenno come il filosofo francese, distanziandosi implicitamente dalle sue posizioni precedenti, in cui senza rinunciare alla critica intendeva al contempo prescindere da parametri normativi, tracci adesso apertamente una distinzione «morale». L'altro tema che, già da queste poche righe, non può che richiamare l'attenzione di chi conosca le riflessioni svolte da Foucault negli anni '70, è quello della verità: essa non è più una mistificazione da far trionfare attraverso strategie e tattiche, volta a nascondere il potere mentre lo si afferma sull'altro; nemmeno è declinata, come avveniva

¹⁶⁷ Ivi, pp. 284-285.

¹⁶⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *Polemica, politica e problematizzazioni* (intervista del 1984), trad. it. in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 240-247: 240.

nell'intervista del 1976 citata precedentemente, nei termini di un «'regime' della verità»¹⁶⁹ attorno al quale si scatena, nelle nostre società, una «battaglia» volta ad assicurarsene il monopolio. Adesso è la polemica, e non la discussione in quanto tale, a venir paragonata a una «guerra», in cui l'interlocutore non è visto come «un compagno nella ricerca della verità, ma un avversario, un nemico che ha torto»¹⁷⁰. Foucault dichiara di volersi tenere lontano dalla polemica e sostiene in contrapposizione a essa il valore della discussione. Riguardo a quest'ultima, egli afferma:

nel gioco serio delle domande e delle risposte, nel lavoro di chiarificazione reciproca, *i diritti di ognuno sono in qualche modo immanenti alla discussione*. [...] Chi domanda si limita a esercitare un suo diritto: non essere convinto, cogliere una contraddizione, avere bisogno di un'informazione ulteriore, far valere postulati diversi, sottolineare un difetto nel ragionamento. Per quanto riguarda chi risponde, neanche lui dispone di un diritto che eccede la discussione; è legato, dalla logica del suo discorso, a quello che ha detto precedentemente e, dall'accettazione del dialogo, alla domanda dell'altro. Domande e risposte fanno parte di un gioco – di un gioco piacevole e nello stesso tempo difficile – in cui ognuna delle due parti cerca di usare soltanto i diritti che le vengono dati dall'altro e dalla forma condivisa del dialogo¹⁷¹.

Nella polemica, al contrario che nella discussione, «il gioco non consiste nel *riconoscere l'altro come soggetto che ha diritto alla parola*, ma nell'annullarlo come interlocutore di ogni possibile dialogo»¹⁷². In questo rapido accenno al riconoscimento dell'altro come partner dell'argomentazione, come anche nell'idea di diritti immanenti alla discussione, Foucault sembra in una certa misura prendere spunto da temi elaborati nell'ambito dell'etica comunicativa. Il discorso viene quindi concepito non come operatore in rapporti di forza, bensì come spazio di diritti; si ripropone tuttavia, a questo punto, una domanda che era valida anche per le tesi precedentemente sostenute da Foucault, e che allora poteva venire declinata come: perché prendere posizione per la critica al potere, e non per il potere? Adesso: perché la discussione e non la polemica? Perché la ricerca di un consenso è preferibile allo scontro strategico, guidato dalla volontà di potenza? Perché (come si può presumere Foucault in questa fase pensi, sebbene non lo affermi esplicitamente), le decisioni risultanti dalla deliberazione argomentativa e dal riconoscimento dovrebbero essere “più valide” rispetto a quelle risultanti dalla pura imposizione fattuale di rapporti di forza? Ancora una volta, insomma, è assente una fondazione, o giustificazione, alle posizioni sostenute. L'orientarsi dell'ultimo Foucault verso il tema dell'intesa potrebbe portare a ritenere infondate le obiezioni

¹⁶⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 27.

¹⁷⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Polemica, politica e problematizzazioni*, cit., p. 241.

¹⁷¹ Ivi, p. 240; corsivo mio.

¹⁷² Ivi, p. 241; corsivo mio.

a esso rivolte da Honneth in *Critica del potere* riguardo alla mancata considerazione dei processi discorsivi e del consenso normativo¹⁷³. Riguardo alla trattazione che Honneth dedica a Foucault in *Critica del potere*, va precisato tuttavia che essa è composta dall'autore prima del 1982¹⁷⁴, sebbene il volume in cui è inserita venga pubblicato solo nel 1985; in essa, pertanto, non viene tenuto conto dell'ultima svolta teorica di Foucault.

Qualche considerazione per sommi capi può, infine, essere dedicata al tema della costituzione di sé, che viene declinato dall'ultimo Foucault secondo linee di riflessione che rendono evidente un ripensamento del suo modo di concepire il soggetto. Uno dei principali filoni di ricerca percorsi dal filosofo negli anni precedenti alla sua morte è quello relativo al mondo greco e romano, in particolare per quanto riguarda i concetti, da Foucault messi in stretta relazione, di *parresia* e cura di sé. La prima consiste nel dire la verità esponendosi, in questo, a un pericolo, secondo l'esempio classico del filosofo che denuncia l'ingiustizia della tirannide davanti al tiranno. La *parresia* è quindi «una forma di critica» in cui colui che parla «è in una condizione di inferiorità rispetto all'interlocutore»¹⁷⁵. La capacità di indagare il vero, di riconoscerlo e di dichiararlo pubblicamente al di là dei rapporti di forza, assumendosene la responsabilità e i rischi, implica un processo di autoscoperta e autocostruzione che Foucault denomina «cura di sé». La chiave di esso è l'autonomia personale: nell'elaborare giudizi critici e nel pronunciare coraggiosamente una scomoda verità, il *parresiasta* deve al contempo distaccarsi dalle opinioni comunemente accettate, dalla retorica e dalla persuasione, orientando la propria condotta personale a principi di coerenza e sincerità. Modelli di *parresia* e di cura di sé, in questo senso, sono Socrate, nel mondo greco, e Seneca, nel mondo romano.

Che significato possono avere, nella modernità, la scoperta di sé e la cura di sé? In risposta a questa domanda, ribadendo il suo, più volte espresso, rifiuto di principi morali universali e sovratemporali, Foucault afferma che la cura di sé in senso classico non può essere trasferita nel tempo presente¹⁷⁶; essa può venir tuttavia considerata come un'idea di autonomia alla quale è ancora possibile ispirarsi nella costituzione della propria soggettività. L'autosoggettivazione è una «pratica di libertà»¹⁷⁷ in cui, oggi, può essere fatto rivivere l'ideale di autonomia che improntava la cura di sé nel mondo classico. Essa viene intesa da

¹⁷³ Questa è, infatti, la posizione di V. SORRENTINO. Cfr. *Il pensiero politico di Foucault*, cit., p. 276.

¹⁷⁴ Essa, con il titolo *Kritik der Macht. Foucault und die Kritische Theorie*, viene da Honneth discussa come tesi di dottorato nel 1982. Cfr. *Critica del potere*, cit., p. 164, nota 6: «come rivelano alcune osservazioni, il capitolo su Foucault è stato steso prima della sua morte; non sono stato pertanto in grado di prendere in considerazione il secondo e il terzo volume della *Storia della sessualità*, apparsi poco prima della sua scomparsa».

¹⁷⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica* (corso tenuto a Berkeley nell'autunno del 1983), a cura di A. GALEOTTI, Donzelli, Roma 1996, p. 8.

¹⁷⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 287.

¹⁷⁷ Ivi, p. 275.

Foucault come distacco dalla propria identità precedente e assunzione, libera e spontanea, di sempre nuove identità. L'identità, afferma Foucault a riguardo, «non è altro che un gioco; [...] i rapporti che dobbiamo avere con noi stessi non sono rapporti di identità; devono essere, invece, rapporti di differenziazione, di creazione, di innovazione. È molto fastidioso essere sempre gli stessi»¹⁷⁸. Questa autopoiesi estetica dell'identità, attraverso le cui «tecniche di sé» è possibile plasmare la propria soggettività, crearla come «un'opera d'arte»¹⁷⁹, implica il rifiuto di ogni ideale di autenticità: non si tratta di tornare a un'identità originaria o a una forma di esistenza più giusta e più vera, ma di reinventare continuamente, a partire da sé, il proprio sé. Le posizioni dell'ultimo Foucault implicano una revisione radicale delle tesi che egli aveva sostenuto negli anni '70 rispetto alla completa plasmabilità, attraverso tecniche di normalizzazione e disciplinamento, del soggetto. Lì la costituzione del sé veniva prospettata come essenzialmente eterodiretta, e il soggetto come nient'altro che l'«effetto del potere»¹⁸⁰ che su di esso veniva esercitato. Qui la situazione appare invece totalmente rovesciata: come giustamente nota Vincenzo Sorrentino, viene pur sempre presupposta da Foucault una «totale plasticità dell'individuo»¹⁸¹, ma abbiamo adesso a che fare non con una soggettivazione eterodiretta, bensì con una costituzione del sé concepita come autonoma, creativa, sempre nuova.

Una volta che il filosofo francese, tuttavia, ha escluso che alla costituzione del sé possa concorrere qualsiasi elemento che non sia il soggetto stesso, che essa possa essere totalmente libera e autonoma, che non vada riferita a un ideale di autenticità o a valori fondanti, ci si può chiedere: sulla base di quali motivazioni il soggetto dovrebbe liberarsi dall'identità precedente per assumerne una sempre nuova, e come andrebbe scelta la nuova identità? Nel trattare la costituzione del sé, Foucault delinea implicitamente il soggetto come un individuo isolato, senza passato e senza futuro, privo di relazioni con un contesto umano e sociale che possa in qualche misura influire su di esso. Solo facendo irrealisticamente astrazione da appartenenze preesistenti, orientamenti valoriali e rapporti di riconoscimento, oltre che, paradossalmente per un autore come Foucault, da relazioni di potere, è possibile teorizzare un'estetica dell'esistenza basata su di una continua autopoiesi radicale del soggetto. L'autonomia e la libertà estetica che Foucault vorrebbe affermare si pongono così, al contrario, come ideali astratti che finiscono per negare, insieme a ogni stabilità e continuità nell'esistenza degli

¹⁷⁸ M. FOUCAULT, *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità* (intervista del 1982), trad. it. in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 295-306: 299.

¹⁷⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, trad. it. in H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 257-281: 264-265, 273-274, 279.

¹⁸⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 33.

¹⁸¹ Cfr. V. SORRENTINO, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., p. 185.

individui, la reale autonomia consistente nella costruzione (o anche nella messa in questione) di un piano di vita portato avanti sulla base di motivazioni razionali, nel contesto di legami sociali determinanti per la storia e le aspirazioni dell'individuo.

Una critica di questo concetto di soggettivazione viene svolta da Honneth in un testo del 1991 dal titolo *Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien*¹⁸². I modelli di autocostruzione estetica del sé, influenzati dal pensiero di Nietzsche, in cui «i soggetti umani vengono rappresentati come esseri le cui possibilità di essere liberi trovano realizzazione soprattutto là dove essi sono in grado, indipendentemente da ogni attesa o vincolo normativo, di produrre creativamente sempre nuove immagini di sé»¹⁸³, vengono qui definiti da Honneth come «modelli solipsistici di autorealizzazione»¹⁸⁴: in essi viene negata l'importanza, per l'individuo, dei legami affettivi, delle aspettative normative e culturali in cui egli, come membro di una determinata società, si trova inserito. In contrapposizione a ciò, Honneth avanza un concetto di soggettivazione che pone l'esperienza del riconoscimento non solo come un presupposto costitutivo della formazione dell'identità, ma allo stesso tempo come una condizione per la realizzazione pratica della libertà. L'astratta libertà estetica di cui le teorie postmoderne si fanno portavoce si rivela invece come il suo contrario: come, cioè, acritica adesione ai sempre nuovi modelli prefabbricati dai media, i quali si pongono all'individuo isolato quali inesauribili fonti di stili di vita e modelli estetici da “consumare” in rapida successione¹⁸⁵. L'idea di una spontanea autocreazione di sé, che debba avvenire a prescindere da ogni elemento predeterminante, nasconde quindi un eterodiretto «conformismo estetico», del quale le teorie postmoderne risultano essere nient'altro che l'inconsapevole copertura e propagazione ideologica.

La ragione ultima di questo conformismo frainteso come autoinvenzione estetica di sé risiede, afferma Honneth, nel «vuoto di riconoscimento»¹⁸⁶ (*Anerkennungsvakuum*) che caratterizza le società altamente sviluppate. La scomparsa delle forme di vita comunitaria e dei modelli di autorealizzazione tradizionali, nell'aprire nuovi spazi di autodefinizione personale e una più ampia possibilità di scelta tra piani di vita alternativi, ha significato anche la disgregazione di rapporti sociali nell'ambito dei quali gli individui potevano trovare

¹⁸² In «Merkur», 1991, n. 508, pp. 624-629; trad. it. abbreviata, *Libertà o conformismo estetico?*, in «MicroMega», V (1997), pp. 148-155. Questo scritto si colloca nel periodo in cui la riflessione honnethiana sui temi che andranno a costituire *Lotta per il riconoscimento* è in uno stadio avanzato, e anticipa perciò, nei suoi riferimenti a Hegel, a Mead e a una «forma postindustriale di eticità», questioni che riceveranno una trattazione più approfondita nel volume del 1992.

¹⁸³ Ivi, p. 152.

¹⁸⁴ Ivi, p. 153.

¹⁸⁵ Cfr. anche R. SHIELDS, a cura di, *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, Routledge, London 1992.

¹⁸⁶ A. HONNETH, *Libertà o conformismo estetico?*, cit., p. 154.

riconoscimento; «questa assenza di riconoscimento fa sì [...] che si manifesti una crescente disponibilità ad adottare stili di vita prefabbricati dall'industria culturale, come compensazioni estetiche di biografie socialmente impoverite»¹⁸⁷. La soluzione, a questo punto, consiste non in un impossibile e indesiderabile ritorno a forme di vita comunitaria ormai superate, bensì in un uso razionale delle più ampie possibilità di autorealizzazione personale dischiuse dalla contemporaneità. La direzione da percorrere dovrebbe, quindi, essere quella di una «forma postindustriale di eticità»¹⁸⁸ nella quale ciascuno possa realizzare i propri piani di vita, in un contesto in cui ogni persona ottenga adeguato riconoscimento sociale.

2.7. I due modelli teorici di Jürgen Habermas

Le obiezioni rivolte da Honneth a Horkheimer, Adorno e Foucault vengono formulate a partire da una prospettiva teorica orientata in senso habermasiano. Il quadro categoriale proposto da Marx e adottato da Horkheimer e Adorno è giudicato come eccessivamente ristretto per poter rendere conto delle dinamiche del conflitto e del consenso sociale, a differenza di quanto accade nelle indagini storico-materiali marxiane, che secondo Habermas, come anche per Honneth, si collocherebbero a un livello superiore di articolazione e complessità, in quanto ricomprendenti anche le elaborazioni normative contro-culturali sviluppate dalle classi subordinate e il conflitto condotto sulla base di quelle. Horkheimer sarebbe secondo Honneth impossibilitato, a causa del suo modello teorico di riferimento, a considerare «le dimensioni operative delle lotte sociali *in quanto sfera indipendente di riproduzione sociale*»¹⁸⁹; similmente, Adorno si troverebbe nell'impossibilità «di comprendere sistematicamente, accanto alla sfera del mercato, *un'altra dimensione di azione sociale*»¹⁹⁰. Quanto alla teoria del potere di Foucault, abbiamo visto come essa, sebbene assegni una posizione di primo piano alle lotte sociali, astragga però, allo stesso tempo, da ogni dimensione normativa, impedendo così una puntuale comprensione delle motivazioni alla base delle reazioni conflittuali di individui e gruppi.

Giunto il momento di trattare Habermas, Honneth si trova a dover dimostrare l'adeguatezza del paradigma teorico-comunicativo del quale finora si è servito, sia in quanto criterio per delineare la ricostruzione storica della teoria critica nei termini di un «processo orientato di

¹⁸⁷ Ivi, pp. 154-155; traduzione leggermente modificata.

¹⁸⁸ Ivi, p. 155.

¹⁸⁹ Cfr. *Critica del potere*, cit., p. 69; corsivo mio.

¹⁹⁰ Ivi, p. 158; corsivo mio.

apprendimento»¹⁹¹, sia nella valutazione puntuale dell'opera dei diversi autori trattati¹⁹². Nemmeno Habermas va, però, esente da obiezioni: egli presenta nel corso del suo itinerario filosofico, secondo Honneth, due versioni contrapposte e reciprocamente inconciliabili della sua teoria sociale, delle quali solo una è in grado di caratterizzare adeguatamente i processi di mutamento della società nella loro logica normativa. Il primo modello, che incontra il favore di Honneth e va pertanto a costituire uno dei presupposti delle argomentazioni sviluppate in *Critica del potere*, è introdotto nel volume del 1968 *Conoscenza e interesse*; il secondo, sul quale si concentrano le obiezioni honnethiane, compare invece nello scritto dello stesso anno *Tecnica e scienza come ideologia*, e viene, secondo il nostro autore, riproposto e radicalizzato in *Teoria dell'agire comunicativo* (1981).

La teoria della conoscenza che Habermas comincia a delineare nell'ambito della «disputa sul positivismo» si colloca per molti aspetti in continuità con le riflessioni, volte a individuare lo statuto teorico e l'interesse-guida della teoria critica, condotte da Horkheimer nel suo famoso saggio del 1937: entrambi i filosofi, a partire dal confronto con una «teoria tradizionale» che si autocomprende come pura, oggettiva e onniinclusiva, mirano a far risaltare la presenza di altre forme di sapere e di agire oltre a quello relativo alla disposizione tecnica sulla natura; tanto Horkheimer quanto Habermas vogliono evidenziare altresì la determinatezza storico-sociale di ogni concreta espressione teorica e il suo radicarsi in interessi antropologicamente dati, il cui perseguimento costituisce una necessità per la riproduzione della specie. Abbiamo visto come Horkheimer, in riferimento all'interesse emancipativo inscritto nella ragione umana, recante in sé universalità e autonomia e, in quanto tale, trascendente le condizioni di dominio fattuale, cercasse di delineare lo statuto epistemologico di una teoria critica informata da quest'interesse, ma al contempo espressa in forme storicamente e socialmente determinate. Essa andava ad affiancarsi alla teoria tradizionale, volta al semplice controllo tecnico-strumentale della natura, e nel fare questo ne portava a coscienza il legame con la totalità sociale e ne delimitava l'ambito di validità, permanendo comunque in un paradigma monistico di derivazione marxiana.

Il percorso compiuto da Habermas, nelle sue fasi iniziali, è sotto molti aspetti assimilabile a quello horkheimeriano: di fronte alla pretesa dell'epistemologia analitica di porsi come unica espressione teorica pura, dotata di validità e di oggettività, Habermas non solo, richiamandosi

¹⁹¹ Ivi, p. 29.

¹⁹² Egli si pone di fronte a questo compito «nel modo in cui anche ogni altra storia della teoria di tipo hegeliano cerca di realizzarlo: mostrando di aver giustificato, con dovizia di argomenti, alla fine della mia ricostruzione critica, le premesse teoriche che ne erano fin dall'inizio alla base» (ivi, p. 30).

a Adorno, ne riporta a coscienza, attraverso il riferimento a un «concetto dialettico della totalità»¹⁹³, il radicamento (che essa cerca di negare) nel contesto vitale della società; egli afferma inoltre l'esistenza, a fianco di essa, di un'altra forma di agire che, avendo un ruolo insostituibile anche nei processi di ricerca empirico-analitici, li rende innanzitutto possibili e dotati di quella validità che essi stessi si attribuiscono nella loro autocomprensione. Per quanto si cerchi, da parte positivista, di assolutizzare la teoria tradizionale, essa altro non è che una «forma incompleta di razionalizzazione»¹⁹⁴: i processi di ricerca scientifici, infatti, si danno in prima istanza sulla base di un interesse socialmente condiviso e di una precomprensione comunicativa tra gli scienziati, e presuppongono quindi un'altra modalità di agire. Non solo la ricerca scientifica si colloca necessariamente in un contesto di precomprensione comunicativa, ma a partire dal «consenso dei ricercatori» ottiene la sua validità metodologica. Per far risaltare questo aspetto, Habermas si riferisce alla discussione condotta da Popper riguardo al «problema della base» e alla soluzione da questi proposta, consistente nell'individuare l'elemento determinante per la validazione delle ipotesi nel consenso dei ricercatori¹⁹⁵: anche nella giustificazione dei procedimenti metodologici che consentono la messa in atto di ricerche empiriche, e non solo nella loro applicazione, l'agire comunicativo (termine che ancora Habermas non usa) gioca quindi un ruolo imprescindibile.

Esso, infine, può secondo Habermas fondare lo stesso atteggiamento critico-razionalistico che, ingiustificabile nell'ambito sedicentemente avalutativo del positivismo, resta in questi termini null'altro che una «fede nella ragione»¹⁹⁶, per cui il problema non consisterebbe «nella scelta fra il sapere e la fede, ma solo nella scelta fra due forme di fede»¹⁹⁷, tra le quali, nondimeno, si vorrebbe da parte neopositivistica determinare «quale fede è giusta e quale è falsa»¹⁹⁸. Solo attraverso il ricorso all'argomentazione, situata nel campo dell'agire comunicativo, è possibile render conto della critica scientifica in termini di sapere vero; la razionalità è così individuabile, afferma Habermas, «come processo che comprende una progressiva eliminazione del dissenso attraverso una discussione libera da dominio. Tale discussione è conforme all'idea di un consenso generale e non coatto di coloro che partecipano ad essa»¹⁹⁹. In *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti* (1964), in cui Habermas,

¹⁹³ Cfr. J. HABERMAS, *Epistemologia analitica e dialettica*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. MAUS, F. FÜRSTERNBERG, trad. it. Einaudi, Torino 1972, pp. 153-187: 154.

¹⁹⁴ Ivi, p. 166.

¹⁹⁵ Cfr. K. POPPER, *La logica della scoperta scientifica*, trad. it. Einaudi, Torino 1970.

¹⁹⁶ J. HABERMAS, *Epistemologia analitica e dialettica*, cit., p. 170.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, trad. it. in *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 229-259: 246.

¹⁹⁹ Ivi, p. 247.

confrontandosi con Popper e Albert, riprende e approfondisce i temi di *Epistemologia analitica e dialettica* (1963), viene per la prima volta introdotto esplicitamente il concetto di agire comunicativo come fondazione e delimitazione delle scienze empirico-analitiche, le quali, da sole, costituiscono unicamente una forma di razionalità dimezzata. Se le scienze empirico-analitiche necessitano dell'agire comunicativo, che Habermas delinea enucleandolo dai procedimenti di ricerca scientifica, esso provvede però anche a imprescindibili bisogni di «formazione della comprensione di sé» di individui e gruppi, in cui si dispiega la sua logica specifica:

individui che disponessero solo più di un sapere tecnicamente utilizzabile, e non potessero più attendersi nessun chiarimento razionale su se stessi e sugli scopi del loro agire, perderebbero la loro identità. [...] Gli individui socializzati conservano la loro vita solo attraverso un'identità di gruppo che, a differenza delle società animali, deve essere continuamente costruita, distrutta e nuovamente formata²⁰⁰.

L'agire comunicativo è quindi necessario alla definizione dell'identità di singoli e gruppi, la quale si costituisce attraverso processi di socializzazione comunicativa: «come la comunità dei ricercatori si deve essere messa d'accordo sul senso e sullo scopo di un'impresa scientifica, così anche una società nel suo complesso è costretta a produrre una sorta di consenso elementare sul senso e sullo scopo del contesto di vita sociale»²⁰¹; quando il libero dispiegamento dell'agire comunicativo viene impedito o ostacolato, attraverso l'imposizione di forme di dominio, la riproduzione individuale, come quella sociale, è messa in forse. Il richiamo alla psicoanalisi che viene a questo punto effettuato da Habermas anticipa la forma che successivamente prenderà la sua teoria della conoscenza, la quale, come vedremo, riferirà all'agire comunicativo non solo l'interesse storico-ermeneutico, ma anche quello critico-emanipativo, rappresentato da saperi come la critica dell'ideologia e la psicoanalisi. A questo punto, l'impostazione bidimensionale nell'ambito della quale Habermas si muoverà d'ora in poi risulta fondamentalmente delineata. Secondo questo modello iniziale, la riproduzione materiale della società, alla quale è legato l'interesse alla disposizione tecnica sulla natura, viene effettuata attraverso il lavoro sociale in connessione con la ricerca scientifica, mirante al perfezionamento tecnico del controllo sull'ambiente²⁰². La riproduzione simbolica, nella quale

²⁰⁰ Ivi, pp. 255-256.

²⁰¹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 297.

²⁰² È interessante notare come, nonostante Honneth abbia nettamente modificato la sua posizione rispetto a Marx, egli mantenga però, al contempo, la critica al «concetto impoverito di lavoro» adottato da Habermas nella sua teoria bidimensionale, facendo riferimento a tal proposito allo scritto del 1980 *Lavoro e azione strumentale*: Habermas, che «astrae da tutti gli elementi espressivi e costitutivi di personalità che il primo Marx, in collegamento con Hegel e con il romanticismo, aveva compreso nel concetto di lavoro» (cfr. *Critica del potere*, p.

rientra la definizione dell'identità individuale e collettiva attraverso la determinazione di orientamenti valoriali e d'azione, è invece assicurata dall'agire comunicativo, che segue una logica diversa e indipendente da quella del lavoro sociale. Ogni interesse risponde quindi a una necessità antropologica ed è associato a una forma d'agire elaborata dal genere umano per soddisfare tale necessità. Dall'intrecciarsi sul piano empirico-fattuale delle due forme d'agire, distinte a livello analitico, scaturisce l'organizzazione complessiva della società.

Abbiamo visto quali siano le critiche che Habermas rivolge al quadro categoriale marxiano, che considera riduzionistico e incapace, pertanto, di render conto dell'azione critico-normativa dei soggetti tanto a livello epistemologico (sicché la critica normativa di Marx deve necessariamente autocomprendersi in base al modello delle scienze empiriche²⁰³) quanto a livello di azione sociale, dal momento che la mancata considerazione di una logica indipendente dell'agire comunicativo fa sì che il mutamento storico debba generarsi unicamente dalle dinamiche del processo di produzione, con esiti deterministici che lo stesso Marx non accetta fino in fondo. La bidimensionalità analitica habermasiana viene da Honneth definita come «svolta teorico-comunicativa del marxismo critico»²⁰⁴: nell'approccio elaborato da Habermas, entrambe le dimensioni di cui si compone la società sono necessarie alla riproduzione del genere umano; nel loro intreccio si pongono come complementari e dotate della stessa importanza. In questo senso, «l'interruzione del processo di intesa comunicativa violerebbe un presupposto della sopravvivenza umana, presupposto altrettanto fondamentale di quello dell'appropriazione collettiva della natura»²⁰⁵.

Il rapporto tra le due dimensioni però, ci sembra di poter sostenere, non è così paritario come Habermas afferma: esse sono, sì, entrambe indispensabili alla riproduzione del genere umano e reciprocamente complementari, perché se non venisse assicurata la produzione materiale non potrebbe darsi l'agire comunicativo, mentre se quest'ultimo venisse a mancare sarebbe impossibile la costituzione degli orientamenti valoriali degli individui e della società nel suo complesso. Tuttavia, stando alle riflessioni che Habermas traccia nell'ambito del *Positivismusstreit*, l'agire comunicativo è *parte integrante* e condizione di possibilità, sotto forma di consenso dei ricercatori, della stessa logica della ricerca scientifica, che si colloca da parte sua nell'ambito dell'agire razionale rispetto allo scopo; esso penetra nella struttura dei

318), per giungere a concepire la sfera dell'attività lavorativa come priva di norme e secondo il modello dell'azione strumentale, abbandona «ogni possibilità di una critica fondata alle forme d'organizzazione concrete della produzione economica» (ivi, p. 387).

²⁰³ Cfr. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, trad. it. Laterza, Bari 1970, pp. 48-49.

²⁰⁴ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 297.

²⁰⁵ Ivi, p. 298; traduzione leggermente modificata.

processi di disposizione tecnico-scientifica sulla natura a tal punto che, in sua assenza, questi perderebbero la loro validità. Lo stesso non può affermarsi dell'agire strumentale rispetto all'agire comunicativo: ferma restando la necessità del primo per la sopravvivenza della specie, esso non va però a intersecarsi con la logica *interna* del secondo, ma vi si rapporta solo dall'esterno. Anche sul piano sociale generale l'agire comunicativo sembra dotato di una posizione di preminenza: interviene infatti a determinare gli orientamenti e i fini normativi della società nel suo complesso, il che implica anche la possibilità di subordinare a essi, entro limiti necessari, le finalità del controllo strumentale sulla natura e della riproduzione materiale²⁰⁶. L'ambito di applicazione dell'agire comunicativo risulta quindi più vasto, e più tendente a intersecarsi con altre logiche, di quanto non sia sostenibile rispetto all'agire razionale rispetto allo scopo. Come anche Honneth afferma, senza mettere tuttavia esplicitamente a tema questa asimmetria tra le due dimensioni,

il processo di riproduzione materiale viene considerato *dipendente* da un processo di comprensione intersoggettiva, mediato attraverso norme sociali; il lavoro sociale è inserito in un quadro estensivo d'interazione sociale perché solo in esso i membri della società possono mettersi d'accordo tra di loro sulle norme vincolanti in grado di regolare l'organizzazione della vita sociale nel suo complesso, e così, *anche il processo del lavoro*²⁰⁷.

L'intesa linguistica risulta quindi essere non solo una delle due "metà" della razionalità complessiva, bensì «*dimensione portante delle società*»²⁰⁸. Vedremo come nel modello della dialettica dell'eticità, che si pone in continuità con quest'approccio iniziale, gli esiti saranno analoghi. Nel volume del 1968 *Conoscenza e interesse* Habermas, sviluppando ulteriormente le riflessioni condotte nel contesto della disputa sul positivismo, giunge a distinguere tre interessi-guida della conoscenza, ognuno dei quali viene messo in relazione a una determinata forma di sapere: la disposizione tecnico-strumentale sulla natura viene portata avanti attraverso le scienze empirico-analitiche; all'interesse pratico, volto alla comprensione intersoggettiva finalizzata a un'intesa in grado di orientare la prassi, corrispondono le scienze storico-ermeneutiche; l'interesse emancipativo viene invece perseguito dalla critica dell'ideologia e dalla psicoanalisi: il compito di questi saperi consiste nella rimozione dei rapporti di dominio interiorizzati dai soggetti, che, senza che questi ultimi ne siano consapevoli, bloccano e distorcono la loro possibilità di agire ed esprimersi liberamente.

²⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 321: «il processo di riproduzione sociale deve essere interpretato come un processo di comunicazione di gruppo, all'interno del quale i compiti della produzione materiale vengono organizzati sulla base di norme socialmente riconosciute».

²⁰⁷ *Ivi*, p. 320; corsivo mio.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 321; corsivo mio.

Quest'ultimo interesse, già implicitamente delineato in *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, si basa sul valore normativo insito nel linguaggio, che Habermas aveva per la prima volta definito nella prolusione del 1965 *Conoscenza e interesse*:

l'interesse all'emancipazione non è una vaga intuizione, anzi può essere riconosciuto a priori. Infatti ciò che ci distingue dalla natura è l'unico dato di fatto che possiamo conoscere per sua natura: *il linguaggio*. L'emancipazione è posta *per noi* già con la sua struttura. Con la prima proposizione viene espressa inequivocabilmente l'intenzione di un consenso universale e non imposto²⁰⁹.

Compare qui, perciò, l'idea di una struttura normativa interna al linguaggio umano; questa concezione verrà poi sviluppata nella pragmatica universale e posta alla base, come giustificazione, dell'etica discorsiva habermasiana.

2.7.1. Critica alla tesi della tecnocrazia: il primo modello teorico-sociale in Habermas

La teoria della conoscenza habermasiana rimanda fin da principio a un «concetto materiale della società»²¹⁰. Siamo quindi di fronte a una teoria dell'azione che è anche teoria sociale bidimensionale, nella quale le due sfere sono distinte in maniera analitica, a formare degli idealtipi concettuali; esse si pongono, sul piano teorico-sociale, in una relazione di interpenetrazione e di intreccio. Questo modello, tuttavia, non è ancora in grado di render conto della dinamica storica delle società: è «statico e privo di conflitti»²¹¹. A differenza che in Marx, in cui erano le dinamiche della produzione a determinare il mutamento storico-sociale, nel quadro bidimensionale proposto da Habermas si tratta adesso di spiegare «non più le conseguenze sociali del processo economico di sviluppo, ma il nesso dinamico tra il lavoro sociale ed il processo onnicomprensivo dell'intesa»²¹² in relazione all'evoluzione storica delle società e, aspetto di particolare importanza per una teoria critica, al modo in cui si generano e si affermano le strutture di dominio. Questi problemi vengono da Habermas, afferma Honneth, affrontati in scritti di carattere più marcatamente teorico-sociale rispetto a quelli esaminati finora, nei quali le dimensioni della teoria della conoscenza, della teoria dell'azione e della teoria sociale si intersecavano. Attraverso questa enfattizzazione dell'aspetto teorico-sociale,

²⁰⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, in ID., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, trad. it. Laterza, Bari 1969, pp. 43-58: 55.

²¹⁰ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 317.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

che lo porta in una certa misura a mettere da parte il legame con gli altri piani della teoria, Habermas finisce però per perdere di vista il fatto che le due sfere della società fossero inizialmente da considerarsi al pari di idealtipi concettuali, che nella realtà fattuale si pongono in una relazione di intreccio e di interpenetrazione; egli propone quindi, in *Tecnica e scienza come ideologia*, una visione della società in cui le due modalità d'agire vengono reificate in concreti settori sociali. Nel saggio del 1968 Habermas scrive:

per mezzo dei due tipi d'azione possiamo distinguere i sistemi sociali, a seconda che in essi prevalga l'agire razionale rispetto allo scopo o l'interazione. Il quadro *istituzionale* di una società consiste di norme che guidano interazioni mediate linguisticamente. Ma vi sono sottosistemi, come quello economico o l'apparato statale – per restare agli esempi di Max Weber – nei quali sono istituzionalizzati principalmente insiemi di azioni razionali rispetto allo scopo²¹³.

La società, che Habermas denomina complessivamente «sistema», risulta così ripartita in quadro istituzionale e sottosistemi; in questi ultimi non trovano spazio azioni e considerazioni di tipo comunicativo e normativo (ma solo di razionalità strategica o strumentale), mentre nel quadro istituzionale sono considerate esclusivamente le prime. Habermas, dunque, «trasforma la distinzione analitica [tra le due dimensioni di agire comunicativo e razionale rispetto allo scopo] in una differenziazione di ambiti fenomenologici empirici, in modo da far emergere, alla fine, la finzione di una società divisa in ambiti di azione organizzati [rispettivamente] a livello comunicativo e razionale»²¹⁴.

Questa teorizzazione dicotomica della società viene da Habermas elaborata nel contesto di una critica alla tecnocrazia; per spiegare in cosa essa consista, e tracciare un modello di evoluzione sociale, egli utilizza come «cornice di riferimento»²¹⁵ la dialettica marxiana di forze produttive e rapporti di produzione: la sfera d'azione comunicativa (sede dell'elaborazione pratico-morale) viene identificata con i rapporti di produzione, mentre quella dell'agire razionale rispetto allo scopo (deputata alla riproduzione materiale) costituisce per Habermas l'equivalente delle forze produttive. Ai sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo, ovvero la sfera dell'economia e dell'amministrazione burocratica, Habermas associa la razionalizzazione sul piano tecnico, mentre al quadro istituzionale egli riferisce la razionalizzazione normativa, intesa come sempre più approfondita rimozione delle condizioni

²¹³ Cfr. J. HABERMAS, *Tecnica e scienza come ideologia*, trad. it. in ID., *Teoria e prassi nella società tecnologica* cit., pp. 195-234: 207.

²¹⁴ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 335.

²¹⁵ Ivi, p. 349.

di dominio dai processi comunicativi di formazione delle norme sociali, le quali devono quindi essere costituite sulla base di una discussione il più possibile pubblica e libera da coercizioni.

Le forze produttive (i sottosistemi), come anche in Marx, hanno un ruolo attivo e dinamico: esse sono il fattore endogeno di mutamento della società, rispetto alle quali le modificazioni del quadro istituzionale «seguono il modello dell'*adattamento passivo*»²¹⁶. Il modo di produzione capitalistico, anche qui marxianamente, «si può intendere [...] quale meccanismo che garantisce un'espansione *permanente* dei sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo e scuote quindi la 'superiorità' tradizionalistica del quadro istituzionale rispetto alle forze produttive»²¹⁷. Il fatto che, inizialmente, si desse una «'superiorità' tradizionalistica» delle elaborazioni pratico-morali rispetto al progresso tecnico, venuta poi meno con il passaggio da società tradizionale a società capitalistica, non implica un mutamento del meccanismo di sviluppo. I sottosistemi (forze produttive), infatti, hanno sempre un ruolo attivo; tuttavia, il capitalismo «rende permanente l'estendersi dei sottosistemi di azione razionale rispetto allo scopo», i quali continuano inarrestabilmente ad ampliarsi, *a discapito del quadro istituzionale*. Questo fa sì che ambiti della società prima regolati comunicativamente dai soggetti, in base a norme sociali collettivamente elaborate, passino forzatamente da una connessione d'interazione discorsiva a una razionale rispetto allo scopo. La tecnocrazia altro non è che la legittimazione ideologica di questo «prosciugamento dei rapporti di vita»²¹⁸, che occultandone agli occhi dei soggetti il carattere patologico, ne rende lo sviluppo sempre più rapido e pervasivo: l'espansione delle forze produttive (sottosistemi), in forma di progresso tecnico, viene presentata come il solo vero processo di avanzamento umano, al quale ogni altra dimensione va finalizzata e ogni decisione va subordinata. L'espansione delle forze produttive non ha quindi, per Habermas, il ruolo emancipativo che Marx le attribuiva; essa determina anzi, in maniera autolegittimantesi, l'assorbimento dell'agire comunicativo da parte dei sistemi tecnicizzati, risultante in un impoverimento dei processi democratici di formazione della volontà e in un indebolimento delle dinamiche conflittuali²¹⁹.

Honneth introduce le sue obiezioni a Habermas evidenziando come il modello da questi elaborato in opposizione alla tesi della tecnocrazia sia fortemente problematico: esso, con la differenziazione *a livello teorico-sociale* tra sottosistemi e quadro istituzionale, restituisce

²¹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Tecnica e scienza come ideologia*, cit., p. 228. In termini habermasiani, «il modello di sviluppo socioculturale del genere umano è stato caratterizzato fin dall'inizio da un crescente potere di disposizione tecnica sulle condizioni esterne dell'esistenza da un lato, e dall'altro, da un adattamento più o meno passivo del quadro istituzionale ai sottosistemi in espansione di agire razionale rispetto allo scopo» (ivi, p. 227).

²¹⁷ Ivi, p. 209.

²¹⁸ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 346.

²¹⁹ Habermas parla di «latenza del conflitto di classe» e di «blocco» della dialettica dell'eticità; cfr. *Tecnica e scienza come ideologia*, cit., pp. 221-223.

un'immagine falsata per cui «la totalità di una società, fondata intersoggettivamente, viene divisa in una parte comunicativa e in una razionale [rispetto allo scopo]»²²⁰. A questa «finzione teorica», afferma Honneth, va criticamente contrapposto, sul piano della teoria sociale, il modello originariamente tracciato da Habermas, fondato sull'intreccio tra agire razionale rispetto allo scopo e agire comunicativo; sul piano empirico è invece sufficiente rifarsi al fatto che decisioni tecniche comportano spesso considerazioni di carattere normativo, o che organizzazioni sociali come la scuola o le istituzioni giuridiche, che dovrebbero rientrare, secondo Habermas, nell'ambito dei sottosistemi, svolgono anche funzioni di socializzazione morale²²¹.

Il modello costruito da Habermas per contrastare l'ideologia tecnocratica, inoltre, dà secondo Honneth un'idea fuorviante dei conflitti che hanno luogo nella società: a essere analizzate non sono le lotte “verticali” che hanno luogo tra i gruppi sociali; il conflitto «è [piuttosto] fondato nel campo di tensione tra sfere d'azione organizzate razionalmente e sfere d'azione organizzate comunicativamente»²²². I due ambiti reificati della società, quindi, si contrappongono l'un l'altro dall'esterno, senza che la concreta azione normativamente orientata dei soggetti sociali abbia un peso; ne risulta un'immagine impersonale e meccanicistica della società, dal momento che il mutamento di essa non è rimesso alla consapevole azione dei soggetti, ma all'intersecarsi di sottosistemi e quadro istituzionale basato sulla dialettica marxiana di forze produttive e rapporti di produzione.

La teorizzazione dei sottosistemi come ambiti della società essenzialmente «privi di norme» viene da Honneth descritta nei termini di una «decisione concettuale preliminare»²²³, una scelta «preteorica»²²⁴ che Habermas compirebbe una volta deciso di traslare sul piano della teoria sociale i suoi risultati di teoria dell'azione. La nostra tesi è, invece, che Habermas sia costretto a questa mossa nel momento in cui intende applicare alla sua teoria dell'azione, concettualmente bidimensionale, lo schema marxiano costituito dalla dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione. Egli, come abbiamo visto in precedenza, imputa a Marx di aver ridotto la prassi sociale alla dimensione della riproduzione materiale, e di aver voluto spiegare i mutamenti delle strutture sociali in base ai mutamenti del processo produttivo. Habermas scrive in *Conoscenza e interesse* che distribuzione e produzione, quadro

²²⁰ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 342.

²²¹ Cfr. *ibid.*

²²² Ivi, p. 348; cfr. anche le obiezioni nell'intervista dal titolo *Dialettica della razionalizzazione*, qui trattata al § 1.8.

²²³ Ivi, p. 330.

²²⁴ Ivi, p. 387.

istituzionale e agire strumentale (sottosistemi) sono «due momenti che Marx non differenzia sufficientemente nel concetto della prassi»; «il concetto di produzione viene concepito in modo così ampio che anche i rapporti della produzione vi sono implicati. [...] La produzione produce anche il quadro istituzionale nel quale viene prodotta»²²⁵. Onde non ripetere l'errore di Marx, Habermas mira a distinguere *due* dimensioni reciprocamente irriducibili e dotate di logiche di razionalizzazione differenziate, trasformando il binomio forze produttive-rapporti di produzione in quello sottosistemi-quadro istituzionale. Per poter fare uso dello schema dialettico di Marx, applicandolo però alle due sfere, Habermas deve necessariamente concepire queste ultime, che finora aveva teorizzato solo come modalità d'agire, nei termini di dimensioni *distinte e concretamente individuabili* a livello teorico-sociale, irrigidendole in settori fattuali e separati della società: solo così esse possono avere la consistenza empirica necessaria al loro intersecarsi secondo lo schema marxiano. L'applicazione dello schema elaborato da Marx al modello bidimensionale habermasiano, dunque, necessita la reificazione delle due sfere teorizzate da Habermas in ambiti sociali distinti, ed è pertanto all'origine dell'irrealistica immagine della società che da questa dicotomizzazione consegue e dei problemi teorici che essa comporta: sarebbe stato impossibile, volendo utilizzare lo schema di Marx, mantenere l'intreccio tra le due sfere che caratterizzava l'originario modello habermasiano, dal momento che in esso le due dimensioni della società erano nettamente individuabili solo a livello analitico-idealtipico.

Alle osservazioni di Honneth è forse il caso di aggiungere qualche ulteriore considerazione. Per quanto riguarda *Tecnica e scienza come ideologia*, le difficoltà teoriche in cui Habermas si imbatte sono relative soprattutto al ruolo attivo che, come nell'originario modello marxiano, viene assegnato alle forze produttive: ruolo che esse non possono ricoprire a meno di non vanificare la critica normativa alla tecnocrazia che l'autore intende operare. Una volta, infatti, che la «colonizzazione» del quadro istituzionale (per impiegare un termine che Habermas nel 1968 ancora non usa) viene fatta risalire al meccanismo della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, in cui i primi hanno sempre avuto il ruolo attivo, come risulta pensabile un arresto della dinamica iperespansiva dei sottosistemi? Se l'evoluzione sociale ha luogo sulla base dello sviluppo endogeno di essi, il loro ampliarsi, anche quando avvenga patologicamente a discapito del quadro istituzionale, non risulta arginabile, in quanto rispondente a una dinamica evolutiva sistemica alla quale non si danno alternative.

Habermas, per contrastare questa tendenza al prosciugamento del quadro istituzionale, propone un «allargamento della comunicazione», una «discussione pubblica, illimitata e libera

²²⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse* (1968), cit., p. 57.

da dominio, sulla adeguatezza e desiderabilità di principi-guida dell'azione e di norme alla luce degli effetti socioculturali di sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo in espansione»²²⁶. Il «processo di riflessione generalizzata» che dovrebbe avvenire, nel quadro istituzionale, per contrastare l'iperespansione dei sottosistemi, corrisponde per Habermas al marxiano «fare la storia con volontà e coscienza»; sarebbe una riattualizzazione dell'originario scopo della critica marxiana, «trasformare anche quell'adattamento secondario del quadro istituzionale in un adattamento attivo e giungere a controllare il mutamento strutturale della società stessa»²²⁷. Come è però possibile un simile processo a partire dal ruolo di adattamento passivo di un quadro istituzionale sempre più invaso dai sottosistemi? In Marx l'emancipazione era prospettata a partire dalla previsione che i conflitti di classe, espressione dell'aspirazione degli uomini a porsi come soggetti attivi della storia, non avrebbero potuto non provocare un rivoluzionamento della struttura sociale, nel momento in cui si fossero combinati con un sopravvenuto squilibrio tra lo sviluppo delle forze produttive e lo stato dei rapporti di produzione. Le forze produttive erano quindi un elemento emancipativo nel quadro di una prognosi evolutiva ottimistica, secondo la quale il modo di produzione capitalistico era oggettivamente destinato a essere superato e a lasciare il posto a una storia finalmente fatta dagli uomini con «volontà e coscienza».

Nella trasposizione del modello marxiano operata da Habermas, i termini della questione si presentano invertiti: le forze produttive, lungi dal rappresentare un potenziale di liberazione, nel loro espandersi invadono e impoveriscono il quadro istituzionale, che rappresenta l'ambito di elaborazione normativo-emancipativa della società. In più, nel fare questo, esse sono in grado di autolegittimarsi in base all'ideologia tecnocratica, offuscando la coscienza dei soggetti che, sul piano pratico, dovrebbero essere i promotori della lotta per una riconquista degli spazi dell'agire comunicativo; la dialettica dell'eticità risulta quindi «bloccata», eccezion fatta per la classe degli studenti medi e universitari, il cui peso politico non è però paragonabile quello che, in Marx, avrebbe dovuto avere la classe operaia rivoluzionaria. L'agire comunicativo, infine, ha secondo il modello habermasiano avuto sempre un ruolo di adattamento passivo rispetto alle forze produttive, non è mai stato in grado di dirigere attivamente le scelte sociali: com'è possibile che, a partire da questa sua collocazione, esso possa adesso assumere ruolo attivo, oltretutto a partire dalla condizione di già avanzato depauperamento in cui, a causa dell'incontrollata espansione dei sottosistemi, esso versa? La

²²⁶ Cfr. *Tecnica e scienza come ideologia*, cit., p. 231.

²²⁷ Ivi, p. 229.

pessimistica diagnosi socio-evolutiva elaborata da Habermas, insomma, mal si accorda con le speranze di emancipazione che egli continua, nonostante tutto, ad avanzare.

2.7.2. *Il modello della dialettica dell'eticità: seconda versione della teoria sociale habermasiana*

Il primo modello delineato da Habermas, dunque, oltre a non costituire una base adeguata per una critica della tecnocrazia, in relazione alla quale era stato elaborato, riflette nella sua netta dicotomizzazione un'immagine falsata e irrealistica della società. Questa visione risulta, oltretutto, indifferenziata rispetto all'articolazione in classi e gruppi sociali che si dà sul piano empirico; l'unica forma di conflitto richiamata da Habermas è quella, a livello sistemico, tra sottosistemi in iperespansione e quadro istituzionale. Tutti questi problemi, nota Honneth, sono invece assenti nel secondo modello tracciato da Habermas: esso, presentato nel contesto dell'interpretazione che l'autore offre di Marx in *Conoscenza e interesse*, si basa non più sulla dialettica marxiana di forze produttive e rapporti di produzione, bensì su di un «modello interpretativo alternativo, che Marx ha applicato certamente in modo coerente soltanto nelle sue ricerche storiche»; esso «prende le mosse, anziché da un meccanismo sovraindividuale di sviluppo, dalla dinamica della lotta di classe»²²⁸. Riproponendo la distinzione effettuata da Habermas tra quadro categoriale marxiano e indagini storico-materiali, Honneth mira quindi a rimarcare come, in queste ultime, Marx desse un'adeguata importanza all'interazione comunicativo-normativa tra i gruppi sociali; questo modello, basato su un intreccio di lavoro e interazione (dimensioni che Honneth intende comunque, sulla scorta del primo Habermas, distinguere analiticamente) è secondo il nostro autore di gran lunga preferibile a quello precedentemente considerato. Si tratta, quindi, di «ricostruire la logica dello sviluppo storico dalla dinamica morale che si àncora nella lotta delle classi sociali»²²⁹.

In questo modello la società risulta articolata in classi e gruppi sociali, che si autodefiniscono e vengono definiti, secondo quanto affermato da E. P. Thompson, attraverso «un processo di elaborazione comunicativa di esperienze specifiche di classe»²³⁰. La società viene dipinta come un ambito collettivamente organizzato in cui gruppi sociali si confrontano,

²²⁸ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 349.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ivi*, p. 356. Per la posizione di E. P. Thompson, cfr. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit., p. 10: la classe sociale è un rapporto umano che «nasce quando un gruppo d'uomini, per effetto di comuni esperienze (ereditate o vissute), sentono ed esprimono un'identità d'interessi sia fra loro, sia nei confronti di altri gruppi con interessi diversi e, solitamente, antitetici».

sulla base di elaborazioni normative subculturali, in relazione alle norme sociali che devono regolare la comune convivenza. Non solo questo modello è maggiormente rispondente alla conformazione empirica della società di quanto non lo fosse quello basato sul dualismo di sfere normative e sfere non-normative, ma assicura al cosciente agire comunicativo e normativo, in accordo con le più profonde intenzioni habermasiane, un'effettiva capacità di determinare gli orientamenti sociali complessivi; essi non risultano, quindi, rimessi a processi di autoregolazione sistemica, bensì «l'evoluzione della storia del genere si compie come interazione di gruppi integrati a livello comunicativo, in cui l'organizzazione della riproduzione sociale viene socialmente 'negoziata'»²³¹.

Le classi sociali, dunque, si impegnano in una contrapposizione pratica «per la legittimità di norme sociali valide e per l'introduzione di nuove»²³², il che può avvenire solo sulla base dell'intesa. Lo sviluppo morale della società, nonché il mutamento sociale, prendono il via da reazioni conflittuali messe in atto da gruppi sociali sulla base «della conoscenza concreta del dominio subito e del torto provato, che suscita la comprensione dei limiti di un rapporto sociale d'interazione»²³³. Il riferimento implicito di Honneth è alla «coscienza dell'ingiustizia» teorizzata da Barrington Moore e alle ricerche sulle classi operaie inglesi compiute da E. P. Thompson: sono le concrete esperienze di privazione del riconoscimento a innescare il conflitto avente come oggetto le norme morali che devono regolare la convivenza sociale, e a determinare così l'evoluzione di esse verso una maggiore inclusività e universalità. La lotta per il riconoscimento assume dunque, in questa seconda versione della teoria di Habermas, il ruolo di motore dello sviluppo sociale: ogni qualvolta si riproducano, sulla base del sistema istituzionale concordato dai gruppi sociali, nuove situazioni di asimmetria e privilegio, «si rimetterà sempre in moto la dialettica dell'antagonismo di classe, che progredisce attraverso livelli morali di formazione»²³⁴.

Nel delineare questo modello, Habermas legge la teoria marxiana attraverso la dialettica dell'eticità originariamente elaborata da Hegel: il nesso di estraniamento e auto-estraniamento che si dà nella società capitalistica analizzata da Marx viene da Habermas paragonato alla condizione del colpevole che nello *Spirito del cristianesimo e il suo destino* offende una vita che crede a lui estranea per autoaffermarsi, ma si rende poi conto che «ha distrutto solo la sua propria, poiché la vita non è diversa dalla vita, poiché la vita è nell'unica divinità: nella sua presunzione egli ha certamente distrutto qualcosa, ma solo l'amicizia della vita che egli ha

²³¹ A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 357.

²³² *Ivi*, p. 351.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

mutato in nemica»²³⁵. Come il reo può ritrovare la sua stessa vita solo riconoscendosi nella vita che ha offeso e scisso da sé, così coloro che impongono il loro dominio nella società capitalistica, scindendo la collettività in classi, alienandosi dagli altri soggetti e privandosi della possibilità di un'autorealizzazione comune e cooperativa, «trovano alla fine nella rivoluzione il loro giusto destino. Essi sono costretti dalla classe rivoluzionaria a riconoscersi in essa e in tal modo a togliere l'estraniamento dell'esistenza di *entrambe* le classi»²³⁶. Dopo il superamento tecnologico della scarsità materiale, sarà quindi il destino della rivoluzione a permettere, per il Marx letto da Habermas attraverso Hegel, «il passaggio in una storia resa libera dalla dialettica dell'eticità che possa muoversi, sulla base di una produzione alleggerita del lavoro umano, nel *medium*, nel dialogo»²³⁷. Il riconoscimento viene declinato da Habermas, a differenza che nell'originaria versione hegeliana da cui egli prende le mosse, come ricostituzione di condizioni di reciproca intesa, come ristabilimento del *medium* del *dialogo*. Anche Honneth, in *Critica del potere*, aderisce a questa riformulazione habermasiana del concetto di riconoscimento²³⁸, determinando lo stato di ingiustizia che precede il conflitto come «deformazione della comunicazione sociale»²³⁹ e «unilaterale distruzione di condizioni reciproche di comunicazione»²⁴⁰, le classi in lotta come «partner estraniati del dialogo»²⁴¹, e l'esito della lotta come «rinnovamento comunicativo di una situazione di reciproco riconoscimento»²⁴².

Ci soffermeremo in seguito sul percorso compiuto da Habermas per giungere a questa identificazione del riconoscimento con l'interazione discorsiva, sull'opportunità di questa reinterpretazione del concetto hegeliano e dell'utilizzazione di essa da parte di Honneth²⁴³; limitiamoci adesso a notare come, con l'identificazione – sulla scorta di Habermas – del rapporto etico-riconoscitivo con le condizioni dell'intesa simmetrica, vada a modificarsi il concetto honnethiano di lotta per il riconoscimento: mentre negli scritti precedenti a *Critica del potere* gli obiettivi di essa erano, limitatamente al proletariato industriale, un'attività lavorativa non estraniata e l'ottenimento da parte delle classi subordinate di stima sociale per il loro contributo lavorativo nonché per le loro elaborazioni culturali e valoriali, la posta in gioco

²³⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, trad. it. Japadre Editore, L'Aquila 1970, p. 78.

²³⁶ Ivi, p. 62.

²³⁷ Ivi, pp. 62-63.

²³⁸ Questo aspetto è notato anche in A. FEENBERG, *The Technocracy Thesis Revisited: On The Critique of Power*, «Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy», XXXVII (1994), n. 1, pp. 85-105: 89.

²³⁹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 354.

²⁴⁰ Ivi, pp. 351-352.

²⁴¹ Ivi, p. 353.

²⁴² Ivi, p. 352.

²⁴³ Cfr. *infra*, § 2.9.

è adesso una simmetrica intesa discorsiva, a partire dalla quale i gruppi sociali possano elaborare consensualmente le norme che regolano la comune convivenza. Gli obiettivi sostanziali della prassi politica risultano quindi rimessi, in misura molto maggiore a prima, alle procedure di una comunicazione il più possibile libera da dominio; l'elemento marxiano della lotta di classe resiste però nell'idea che la simmetria dell'intesa discorsiva vada raggiunta a partire da conflitti pratici: «il percorso che conduce all'istituzionalizzazione di norme giuste si articola attraverso le lotte concrete dei gruppi sociali, non esclusivamente attraverso l'intesa linguistica»²⁴⁴.

2.8.1. «Teoria dell'agire comunicativo»: reificazione della concezione bidimensionale in «organizzazioni d'azione prive di norme» e «sfere di comunicazione prive di potere»

Habermas abbandonerà la versione basata sulla lotta per il riconoscimento per sviluppare ulteriormente, in *Teoria dell'agire comunicativo*, quella che aveva originariamente proposto nel contesto della critica alla tecnocrazia; egli finisce dunque per rinunciare a una teoria che, nel porre la lotta per il riconoscimento all'origine del mutamento sociale e dello sviluppo normativo, gli avrebbe permesso di render conto esaurientemente dei conflitti sociali e di classe, e che lo avrebbe messo quindi in grado di offrire una visione più realistica, e più centrata sulla consapevole azione normativa dei soggetti, di quanto non fosse possibile attraverso il modello teorico-sociale poi adottato. Alla base dell'abbandono, da parte di Habermas, della più promettente versione basata sulla lotta per il riconoscimento, vi sarebbe secondo Honneth una valutazione pessimistica del livello di conflittualità sociale nelle società capitalistiche: Habermas sarebbe stato «troppo influenzato dalla tesi sociologica di un conflitto di classe in via di dissoluzione»²⁴⁵ per potersi accorgere delle forme di lotta di classe ancora messe in atto dai lavoratori (che Honneth, come abbiamo visto, tratta nei saggi *Lavoro e interazione* e *Coscienza morale e dominio di classe*, analizzando le ragioni dell'impossibilità habermasiana di rilevarle).

La svolta verso la pragmatica universale, alla quale Honneth dedica alcune riflessioni critiche soprattutto nello scritto del 1994 *La dinamica sociale del misconoscimento*, in *Critica del potere* è illustrata piuttosto brevemente. L'interesse dell'autore si concentra prevalentemente sul modo in cui, in *Teoria dell'agire comunicativo*, risulta essersi evoluta la

²⁴⁴ Ivi, p. 351.

²⁴⁵ Ivi, p. 358.

teoria bidimensionale habermasiana. La visione teorico-sociale di Habermas, osserva innanzitutto Honneth, è adesso più che mai espressa nei termini mutuati dalla teoria dei sistemi di Niklas Luhmann: questo passaggio, già in gran parte compiuto in *Tecnica e scienza come ideologia* e in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, ha la sua motivazione nelle obiezioni che autori come H. M. Baumgartner avevano rivolto a Habermas, accusandolo di concepire la storia, in maniera idealistica, come il percorso di un macrosoggetto. Attraverso l'uso di concetti sistemici, dunque, Habermas «cerca di concepire lo sviluppo delle società non più come un processo di formazione del genere umano, ma [...] come processi d'apprendimento sovrassoggettivi, sostenuti da sistemi sociali»²⁴⁶.

Nell'opera del 1981 alle due dimensioni dell'agire comunicativo e della razionalità rispetto allo scopo corrispondono rispettivamente i concetti di mondo della vita e di sistema. Il primo costituisce quello sfondo di sapere non tematizzato e aproblematico su cui si dispiega la razionalità comunicativa, sotto forma di interazioni concrete tra i soggetti sociali; la riproduzione simbolica della società si articola nelle tre dimensioni (di derivazione parsoniana) della tradizione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione individuale che, in quanto ambiti istituzionali che devono necessariamente sostanzarsi attraverso l'agire comunicativo, costituiscono altrettante componenti strutturali del mondo vitale: cultura, società e personalità. La razionalizzazione del mondo della vita avviene attraverso un processo di reciproca differenziazione interna di queste tre componenti. La differenziazione tra queste componenti va di pari passo con il dispiegarsi nella società delle potenzialità critico-normative dell'agire comunicativo. La dialogizzazione del mondo vitale, improntata a una sempre maggiore riflessività dell'azione sociale, delle istituzioni e delle strutture di personalità, viene da Habermas ricondotta allo schema, di derivazione piagetiana, di graduazione orientata del sapere pratico-morale: le società passano da un livello di sapere preconvenzionale a uno convenzionale, per orientarsi infine a strutture postconvenzionali. Nel mondo della vita avvengono quindi due processi di razionalizzazione paralleli: la reciproca differenziazione fra le tre componenti e l'orientamento verso forme di sapere pratico-morale sempre più rimesse all'intesa comunicativa dei soggetti, piuttosto che a tradizioni culturali sottratte alla critica.

Mentre la riproduzione simbolica della società avviene nel mondo della vita, il sistema costituisce l'ambito della riproduzione materiale delle società moderne. Esso si articola nei due sottosistemi dell'economia e dell'amministrazione statale burocratica, che, a livello teorico-sociale, costituiscono le sfere in cui l'azione degli individui non è regolata dall'intesa discorsiva, bensì per mezzo dei *media* istituzionalizzati del denaro e del potere amministrativo.

²⁴⁶ Ivi, p. 365.

Denaro e potere «consentono di esercitare una influenza strategica generalizzata sulle decisioni di altri partecipanti all'interazione, *evitando* processi di formazione del consenso tramite il linguaggio. [...] Essi non soltanto semplificano la comunicazione linguistica, ma la *sostituiscono* mediante una generalizzazione simbolica di danni e risarcimenti [...]: non v'è più bisogno del mondo vitale per il coordinamento delle azioni»²⁴⁷. Questi due *media* regolano quindi sottosistemi privi di norme, in cui l'azione avviene in base alla razionalità rispetto allo scopo, di tipo strumentale o strategico. Nelle parole di Habermas: «sorgono ambiti di azione formalmente organizzati che non sono più integrati attraverso il meccanismo dell'intendersi, ma sono svincolati da contesti di mondo vitale e si coagulano in una sorta di socialità priva di norme»²⁴⁸. I «*media* non linguistici di comunicazione»²⁴⁹, naturalmente, necessitano di una qualche forma di ancoraggio nel mondo della vita: essa viene da Habermas ravvisata nel diritto moderno che, come vedremo meglio in seguito, connette tra loro sistema e mondo vitale.

Honneth non dedica alcuna riflessione al ruolo del diritto nel sistema habermasiano²⁵⁰; allo stesso modo, egli non riserva che brevi cenni alla visione dell'evoluzione sociale che Habermas presenta in *Teoria dell'agire comunicativo*, limitandosi a far riferimento alla razionalizzazione del mondo della vita come differenziazione tra cultura, società e personalità, e alla scala evolutiva di derivazione piagetiano-kohlberghiana che l'autore impiega per graduare i livelli di apprendimento pratico-morale delle società²⁵¹.

Il mutamento sociale viene descritto da Habermas, in *Teoria dell'agire comunicativo*, come risultante da un intersecarsi di sistema e mondo della vita che continua a ricalcare, nella forma, lo schema marxiano della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione; allo stesso tempo, tuttavia, si caratterizza per una significativa variazione rispetto alla versione delineata in *Tecnica e scienza come ideologia*, variazione che compare già nel volume del 1976 *Per la ricostruzione del materialismo storico*. In questo testo il ruolo di adattamento attivo viene infatti deputato non più alle forze produttive (sottosistemi), come accadeva in *Tecnica e scienza come ideologia*, bensì ai rapporti di produzione (quadro istituzionale). L'intera questione delle diverse relazioni che Habermas, nelle sue riproposizioni dello schema marxiano, istituisce tra forze produttive e rapporti di produzione, viene fondamentale trascurata da Honneth; come nel caso della mancata considerazione honnethiana del diritto,

²⁴⁷ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 790.

²⁴⁸ Ivi, p. 959.

²⁴⁹ Ivi, p. 786.

²⁵⁰ Se non un rapidissimo cenno a p. 380 di *Critica del potere*.

²⁵¹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., pp. 364-365.

spiegare in che modo i due ambiti della società entrino in relazione in riferimento all'evoluzione sociale complessiva avrebbe voluto dire porre l'accento sul collegamento tra di essi, mentre Honneth intende concentrarsi, al contrario, nel mettere in luce a scopi critici la loro rigida separazione. Egli mira soprattutto a far risaltare la sempre più netta reificazione dicotomizzante che Habermas compirebbe nel contrapporre, a livello teorico-sociale, sistema e mondo della vita, ed evidenziare come da essa risulti un'immagine irrealistica della società.

L'assegnazione del ruolo attivo al quadro istituzionale, che Habermas compie dapprima in *Per la ricostruzione del materialismo storico* e poi in *Teoria dell'agire comunicativo*, è tuttavia gravida di conseguenze tanto per la sostenibilità della netta contrapposizione tra due (e solo due) modelli della teoria habermasiana che Honneth cerca di evidenziare in *Critica del potere*, quanto per la tenuta delle riflessioni formulate da Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo* riguardo all'evoluzione sociale e alle patologie che nel corso di essa si producono; cercheremo di mostrare in seguito che, se Honneth avesse dedicato una più puntuale attenzione ai meccanismi di derivazione marxiana secondo i quali Habermas teorizza lo sviluppo delle società, avrebbe potuto rivolgere a quest'ultimo una critica maggiormente incisiva di quella che propone nel testo che stiamo trattando. Consideriamo adesso, invece, le obiezioni che Honneth rivolge a Habermas sulla base della sua lettura, piuttosto selettiva, di *Teoria dell'agire comunicativo*.

Habermas, radicalizzando la bidimensionalità teorico-sociale già posta in *Tecnica e scienza come ideologia*, giunge dunque a concepire le due sfere di sistema e mondo vitale «come i risultati storici di un processo di differenziazione da cui è segnata l'evoluzione socio-culturale nel suo complesso»²⁵². La società, afferma Habermas, è pertanto nella modernità «scissa in ambiti d'azione neutralizzati rispetto a mondi vitali. Gli uni sono strutturati in modo comunicativo, gli altri sono organizzati in modo formale. [...] Si contrappongono l'uno all'altro come ambiti di azione integrati socialmente e sistemicamente»²⁵³. Qui ci troviamo davanti, per Honneth, a una contrapposizione tra «organizzazioni d'azione prive di norme»²⁵⁴ e «sfere di comunicazione prive di potere»²⁵⁵, insostenibile tanto a livello teorico quanto nel confronto empirico con le concrete strutture sociali: non è infatti possibile, come Honneth aveva già sostenuto relativamente al tipo di bidimensionalità presente in *Tecnica e scienza come ideologia*, pensare un ambito sociale puramente organizzato in maniera razionale

²⁵² Ivi, p. 378.

²⁵³ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 961; corsivo mio. In *Critica del potere*, cit., p. 381.

²⁵⁴ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 382.

²⁵⁵ *Ibid.*

rispetto allo scopo, che non implichi alcun ricorso all'intesa comunicativa. L'immagine della società che la teoria habermasiana riflette, dunque, altro non è che una «finzione teorica»²⁵⁶, priva di verosimiglianza al contatto con la realtà. Parimenti inverosimile è l'idea di un'«indipendenza del mondo vitale da pratiche di dominio e processi di potere» che, per Honneth, «è contraddetta da tutto ciò che abbiamo riscontrato come progresso positivo nell'approccio della teoria dell'azione – e non beninteso di quello teorico-sistemico – nella teoria foucaultiana del potere»²⁵⁷.

Come già accadeva in *Tecnica e scienza come ideologia*, il dominio sociale e il conflitto che dovrebbe risultarne non si pongono in questo modello habermasiano come *interni* alle sfere, ma nel rapporto *tra* le sfere, a livello sistemico e sovraindividuale. Viene infatti riproposta da Habermas la diagnosi di una colonizzazione del mondo della vita operata dal sistema²⁵⁸. In questo modo, egli intende offrire una spiegazione di quel «trionfo della ragione strumentale» che, tanto secondo la sua interpretazione quanto secondo quella di Honneth, era già stato affermato da Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*. Per Honneth, come a suo parere facevano già Horkheimer e Adorno, Habermas pone come fatto incontrastabile il perdurante processo di impoverimento e distruzione del mondo della vita, rispetto al quale intende però, al contempo, svolgere una critica normativa e proporre l'alternativa pratica di una rivitalizzazione della dimensione dialogica. L'autore di *Teoria dell'agire comunicativo* si riferisce insomma alla colonizzazione del mondo della vita come a una manifestazione dell'«inarrestabile ironia del processo storico-mondiale dell'illuminismo»²⁵⁹, e allo stesso tempo, presentando il sistema come sottratto a ogni regolazione discorsiva e normativa, nei termini di «un mondo chiuso di fronte alla sfera della pratica comunicativa quotidiana»²⁶⁰, si preclude ogni possibilità di intervento critico su di esso e ogni speranza di inversione delle tendenze patologiche. In contrapposizione alla rigida dicotomia di settori della società avanzata da Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo*, pertanto, Honneth propone in conclusione a *Critica del potere* una visione coincidente con il modello habermasiano ispirato alla dialettica dell'eticità: «una comprensione dell'ordine sociale come rapporto comunicativo, mediato istituzionalmente, tra gruppi integrati culturalmente, il quale rapporto, fin quando i poteri sociali sono distribuiti in maniera asimmetrica, non può che compiersi attraverso il medium del conflitto sociale»²⁶¹.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ivi*, p. 385.

²⁵⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 808-809; in *Critica del potere*, cit., p. 386.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 752.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., pp. 387-388.

In *Critica del potere* Honneth non rileva quello che si potrebbe a buon diritto chiamare il terzo modello di teoria sociale in Habermas, per la prima volta delineato in *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976). Egli compie solo qualche rapido accenno a esso, considerandolo però, più che altro, una variante di quello elaborato da Habermas nel contesto della critica alla tecnocrazia. Come quest'ultimo, infatti, esso si basa su di una riproposizione sistemica della dialettica marxiana di forze produttive e rapporti di produzione; allo stesso tempo però, sia riguardo all'originale marxiano che alla versione presentata da Habermas in *Tecnica e scienza come ideologia*, esso presenta la significativa variazione per cui sono i rapporti di produzione, e quindi il quadro istituzionale, ad avere ruolo attivo.

Come scrive Habermas in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, lo sviluppo delle strutture normative elaborate nel quadro istituzionale «fa da battistrada all'evoluzione sociale»²⁶²: quando nella società, intesa (al pari che in *Tecnica e scienza come ideologia*) quale sistema autoregolantesi, si presentano necessità di controllo che eccedono le capacità di regolazione garantite, a quel dato livello di sviluppo, dall'impersonale meccanismo sistemico, «la riproduzione della società è messa in forse, a meno che essa non accetti la sfida evolutiva cambiando la forma esistente di integrazione sociale, che limita l'impiego e lo sviluppo delle risorse»²⁶³. Questo vuol dire che, affinché i problemi di controllo emersi nella società siano risolti e la riproduzione materiale possa riprendere, è necessaria una modifica di quelli che per Marx erano i rapporti di produzione. È infatti attraverso la creativa elaborazione di nuove forme di sapere pratico-morale nell'ambito del quadro istituzionale che rinnovate capacità di controllo sistemico possono essere messe in atto. La crescita della complessità sistemica (che corrisponde alla razionalizzazione dei sottosistemi e, in Marx, all'ampliarsi delle forze produttive), nonché l'evoluzione della società nel suo complesso, è quindi dipendente dallo sviluppo di risorse di sapere pratico-morale. Questo sviluppo si verifica nel quadro istituzionale secondo un «meccanismo endogeno di apprendimento»²⁶⁴, spinto in avanti dalla struttura critico-dialogica dell'agire comunicativo. I mutamenti del quadro istituzionale hanno ruolo attivo e in quanto tali *precedono* le trasformazioni evolutive dei sottosistemi e della società-sistema nel suo complesso.

Da una parte, dunque, questo schema non rappresenta che una variazione di quello già presentato in *Tecnica e scienza come ideologia*, e in quanto tale sarebbe giustificata la scarsa attenzione che Honneth dedica a esso. Tuttavia, il fatto che i rapporti di produzione abbiano qui ruolo attivo comporta conseguenze di grande portata: se infatti uno sviluppo storico-

²⁶² Cfr. J. HABERMAS, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., p. 34.

²⁶³ Ivi, p. 35.

²⁶⁴ Ivi, p. 121.

evolutivo dovesse rivelarsi patologico fino al punto da mettere in forse la riproduzione funzionale della società, il quadro istituzionale, con i suoi processi critico-dialogici, potrebbe costituire la risorsa per imporre un mutamento di direzione. Attraverso l'elaborazione pratico-morale che in esso avrebbe luogo, le tendenze patologiche potrebbero essere individuate come tali, indagate nelle loro cause, e infine risolte attraverso adeguate misure decise collettivamente, ripristinando così l'equilibrio sistemico. Se, al contrario, il ruolo attivo spettasse alle forze produttive, e il quadro istituzionale avesse solo funzione di adattamento passivo, accadrebbe quanto abbiamo messo in luce rispetto a *Tecnica e scienza come ideologia*: le patologie sociali non sarebbero contrastabili, dal momento che i sottosistemi, per il loro stesso ruolo nell'integrazione funzionale della società, tendono a espandersi, mentre il quadro istituzionale si adatta di conseguenza, subordinandosi deterministicamente ai loro mutamenti. L'evoluzione sociale, pertanto, nello schema in cui i rapporti di produzione detengono il ruolo attivo, risulta in maggior misura dipendente dall'azione consapevole, normativa e innovativa dei soggetti, e solo in parte dalle impersonali dinamiche sistemiche che erano al centro dell'altro modello.

Questo terzo modello della teoria habermasiana si situa quindi in posizione intermedia rispetto a quello elaborato nella critica alla tecnocrazia, da una parte, e quello ispirato alla dialettica dell'eticità, dall'altra. In relazione a quest'ultimo viene sicuramente, in una certa misura, recuperato il valore dell'azione normativa e comunicativa dei soggetti, ma non a un punto tale che i due modelli possano essere visti come assimilabili. In *Per la ricostruzione del materialismo storico*, infatti, le dinamiche sistemiche, come in *Tecnica e scienza come ideologia*, continuano ad avere un ruolo di primo piano. Per quanto il primato spetti all'agire comunicativo, la società risulta pur sempre divisa in due settori distinti, reificati, che si intersecano in modo impersonale. Nel considerare lo sviluppo del sapere pratico-morale, inoltre, Habermas non fa alcun riferimento a una possibile divisione della società in gruppi e alla presenza di elaborazioni subculturali eterogenee, eventualmente contrapposte. Egli è consapevole del darsi, alla base del mutamento sociale, di lotte e conflitti; tuttavia, decide coscientemente di fare astrazione da questa dimensione, al fine di spiegare analiticamente i processi di sviluppo sociale nelle loro logiche ricorrenti. Il materialismo storico nella sua versione tradizionale, afferma infatti Habermas, attraverso la categoria del conflitto sociale spiega *il modo* in cui si compie l'evoluzione sociale, ma non *perché* essa si compia, quali siano le strutture invarianti che si intersecano in ogni contingente avanzamento evolutivo determinato da specifiche cause storico-sociali:

La risposta *descrittiva* del materialismo storico dice: [l'evoluzione sociale si produce] attraverso conflitti sociali, attraverso la lotta, attraverso movimenti sociali e scontri politici (che, nelle condizioni di una struttura classista, possono essere analizzati come lotte di classe). Ma solo una risposta *analitica* può spiegare *perché* una società compia un passo evolutivo e come si debba intendere il fatto che le lotte sociali portino, in determinate condizioni, ad una nuova forma di integrazione sociale e quindi ad un nuovo livello di sviluppo della società²⁶⁵.

Il conflitto risulta dunque essere, per Habermas, null'altro che l'epifenomeno di un sopravvenuto squilibrio nell'integrazione funzionale della società²⁶⁶, in sé incapace di costituire una chiave di spiegazione dei meccanismi che portano all'evoluzione di essa. Nel voler distanziare la propria teoria esplicativa da quella che considera la risposta meramente descrittiva offerta dal materialismo storico, Habermas finisce per escludere dal suo modello la dimensione del conflitto, sebbene riconosca che essa è presente nella società. Insieme a questa, egli si preclude la considerazione delle dinamiche dell'offesa morale e della reazione oppositiva che i gruppi sociali mettono in atto in base a elaborazioni normative, che avrebbe potuto costituire (e in Marx, infatti, contribuisce a costituire) una spiegazione dell'evoluzione sociale non solamente descrittiva, bensì analitica. Habermas si orienta, di conseguenza, a un modello sistemico in cui, come in quello che compariva in *Tecnica e scienza come ideologia*, è assente l'articolazione della società in gruppi e classi, come anche le dimensioni del conflitto sociale e dell'elaborazione normativa subculturale. Le innovazioni pratico-morali vengono da Habermas presentate come reazioni a sfide sistemiche, e non nella loro concretezza di elaborazioni normative nate in conseguenza a esperienze di ingiustizia e di privazione del riconoscimento²⁶⁷.

2.8.2. Il «terzo modello» applicato a «Teoria dell'agire comunicativo»: problematiche interne

Quello che qui denominiamo “terzo modello” verrà da Habermas inserito anche in *Teoria dell'agire comunicativo*; riprendendo quanto affermato in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, egli sostiene in quest'opera:

le società possono *apprendere in modo evolutivo* in quanto utilizzano per la riorganizzazione di sistemi di azione le concezioni morali e giuridiche contenute nelle

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Cfr. anche la spiegazione che Habermas presenta, applicando il suo schema di sviluppo e basandosi sulle ricerche di Klaus Eder, della nascita della società di classe; ivi, pp. 134-136, in particolare il punto *e*.

²⁶⁷ Cfr. il primo capitolo del presente lavoro per le obiezioni che Honneth rivolge a *Per la ricostruzione del materialismo storico*.

immagini del mondo e sviluppano una nuova forma di integrazione sociale. [...] Lo stabilirsi di una *nuova forma di integrazione sociale* consente l'implementazione del sapere tecnico-organizzativo presente (o la produzione di nuovo sapere), ossia un *aumento delle forze produttive* ed un ampliamento della complessità sistemica. Di conseguenza per l'evoluzione sociale i processi di apprendimento hanno una funzione di battistrada nell'ambito della conoscenza pratico-morale²⁶⁸.

Oltre a intersecarsi in questo modo, sistema e mondo della vita risultano collegati dal *medium* del diritto, nel quale deve incarnarsi una coscienza morale di stadio convenzionale o postconvenzionale. Solo attraverso la razionalizzazione del mondo vitale, che nella produzione di sapere pratico-morale segue l'orientamento preconvenzionale-convenzionale-postconvenzionale, può pertanto verificarsi un incremento delle capacità di controllo del sistema e l'espansione di esso: «gli aumenti di complessità dipendono [...] dalla differenziazione strutturale del mondo vitale. E tale mutamento strutturale, comunque se ne spieghi la dinamica, obbedisce alla ostinatezza di una razionalizzazione comunicativa»²⁶⁹. È quindi l'agire comunicativo con il suo carattere dialogico, critico, da Habermas messo in relazione a una struttura normativa interna all'intesa discorsiva, a sospingere in avanti l'evoluzione sociale; per far questo, esso deve però coordinarsi, come mondo vitale, con il sistema.

Nel riproporre e sviluppare ulteriormente il paradigma già presentato nel volume del 1976, Habermas deve dunque ripetere anche l'irrealistica dicotomizzazione teorico-sociale tra sistema e mondo della vita, senza la quale non sarebbe possibile adattare al meccanismo di derivazione marxiana le categorie della sua teoria bidimensionale; come abbiamo visto, infatti, per potersi intersecare in accordo con esso, le due sfere non possono porsi, a livello teorico-sociale, nell'intreccio che caratterizzava il modello ispirato alla dialettica dell'eticità, ma vanno fornite di consistenza e individuazione fattuale, e quindi reificate in ambiti della società distinti. Ciò fa sì che il modello adottato da Habermas risenta di alcune incongruenze interne. Esse potrebbero essere affermate già riguardo a *Per la ricostruzione del materialismo storico*; in *Teoria dell'agire comunicativo*, tuttavia, la dicotomizzazione della società in un settore normativo e uno privo di norme viene rimarcata da Habermas con maggiore insistenza che nelle opere precedenti, e ciò rende più acute le problematicità che ora esamineremo.

Innanzitutto, come abbiamo visto, il sapere pratico-morale elaborato nel mondo della vita deve poter penetrare nel sistema, al fine di costituire quella risorsa di critica e di innovazione che, sola, può garantire la risoluzione dei problemi sistemici. I due settori della società

²⁶⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 967.

²⁶⁹ Ivi, p. 776.

vengono però pensati da Habermas come radicalmente diversi, retti da logiche distinte (agire comunicativo *versus* agire razionale rispetto allo scopo) e unicamente mediati dal collegamento, essenzialmente estrinseco, costituito dal diritto. Come possono allora le conoscenze e gli orientamenti a cui si è comunicativamente pervenuti nel mondo vitale passare nel sistema, ed essere da questo accolti, mantenendo al contempo immutata la loro sostanza dialogica, critica ed emancipativa, senza assimilarsi a esso? Sembra infatti che, per entrare a far parte del sistema, la cui logica d'azione è eterogenea rispetto a quella del mondo della vita, essi debbano “tradursi” nel linguaggio impersonale e strumentale che in esso vige, perdendo così la loro funzione di risorse pratico-morali realmente innovatrici. Anche Habermas sembra affermare qualcosa di simile, quando sostiene:

come la forza-lavoro concreta deve essere trasformata in forza-lavoro astratta, per poter essere scambiata contro salario, così anche orientamenti a valori d'uso devono essere trasformati in un certo senso in preferenze di domanda, opinioni articolate pubblicamente e manifestazioni di volontà collettiva in lealtà di massa per poter essere scambiate contro beni di consumo e direzione politica. I *media* denaro e potere possono regolare le relazioni di scambio fra sistema e mondo vitale soltanto nella misura in cui i prodotti del mondo vitale sono stati resi *astratti, conformi ai media*, a immissioni di fattori per il corrispondente sottosistema, che può mettersi in relazione con i suoi ambienti soltanto attraverso il proprio *medium*²⁷⁰.

Le relazioni tra mondo della vita e sistema, insomma, sembrano potersi articolare solo nei termini di una “sistemizzazione” delle forme di sapere pratico-morale che sorgono nel primo. Un altro punto che possiamo evidenziare è quello relativo al fatto che il primato dell'agire comunicativo, affermato in questo modello da Habermas, mal si concilia con l'esistenza di un sistema organizzato esclusivamente secondo la razionalità rispetto allo scopo e sottratto alla consapevole azione comunicativo-normativa dei soggetti sociali. Per poter affermare in maniera coerente il primato dell'agire comunicativo, quest'ultimo dovrebbe avere un'effettiva influenza su entrambe le sfere. Il sistema viene invece spesso presentato da Habermas, che in questo contraddice pericolosamente le sue stesse intenzioni di critica, come sottoposto a imperativi tecnici che lo rendono impermeabile alla discussione.

L'adozione del “terzo modello”, quello che compare in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, è però, nonostante questi aspetti problematici, ad Habermas necessaria: solo a partire da esso diventa possibile, tanto a livello teorico quanto a livello pratico, una critica alla patologia sociale della colonizzazione. Quest'ultima, infatti, in tal modo non risulta essere meramente il frutto di un'evoluzione sistemica, dal momento che il ruolo attivo è

²⁷⁰ Ivi, p. 978.

assegnato, sia pur con i problemi che abbiamo appena visto, alla consapevole azione comunicativo-normativa dei soggetti; l'elaborazione di sapere pratico-morale dovrebbe costituire, oltretutto, la risorsa per un superamento pratico delle tendenze patologiche, le quali non risultano più dipendere da un endogeno e incontrastabile ampliarsi dei sottosistemi, in quanto «le innovazioni evolutive [...] possono verificarsi soltanto *a condizione* che il mondo vitale sia stato sufficientemente razionalizzato»²⁷¹.

Se l'assegnazione del ruolo attivo ai rapporti di produzione permette la critica normativa, non può però spiegare come si sia prodotta la colonizzazione del mondo vitale; anzi, quest'ultima è incompatibile con la chiave di spiegazione dell'evoluzione sociale proposta da Habermas nel “terzo modello”. Se l'ampliarsi delle forze produttive (ovvero del sistema) può darsi solo a condizione di una *previa* razionalizzazione del mondo della vita, com'è possibile che il sistema abbia “scavalcato” quest'ultimo, iniziando un processo di iperespansione ai suoi danni? I rapporti di produzione, attivi e dotati di un endogeno meccanismo di apprendimento, dovrebbero infatti, secondo lo schema habermasiano, poter arginare la crescita del sistema. La patologia sociale della modernità viene descritta quindi, in maniera rivelatrice di un'incongruenza di fondo, come «un paradosso – il mondo vitale razionalizzato consente il sorgere e la crescita dei sottosistemi i cui imperativi autonomizzati si ripercuotono distruttivamente su di esso»²⁷². La colonizzazione del mondo della vita risultava perfettamente spiegabile (ma non criticabile) in *Tecnica e scienza come ideologia*, in cui, a differenza che nel “terzo modello”, i ruoli di forze produttive e rapporti di produzione seguivano l'originale paradigma marxiano; in *Teoria dell'agire comunicativo* essa, al contrario, risulta criticabile, ma non spiegabile nelle sue dinamiche di genesi. In un passaggio di *Teoria dell'agire comunicativo* Habermas pone la questione in termini incerti ed esitanti, esprimendo dubbi sul fatto che i rapporti di produzione abbiano effettivamente il primato, come egli afferma però, a più riprese, nella medesima opera:

il funzionalismo sistemico di Luhmann poggia in effetti sulla premessa che nelle società moderne il mondo vitale strutturato simbolicamente è già stato risospinto nelle nicchie di una struttura sociale sistemicamente autonomizzata ed è stato colonizzato da quest'ultima. Di contro, il fatto che i *media* di regolazione e controllo devono essere ancorati istituzionalmente, depone a favore di un primato degli ambiti di azione integrati socialmente rispetto ai nessi sistemici oggettivati. Il meccanismo di coordinamento dell'intendersi è parzialmente depotenziato all'interno degli ambiti di azione organizzati formalmente, ma *il peso relativo fra integrazione sociale e integrazione sistemica è una questione difficile e risolvibile soltanto empiricamente*²⁷³.

²⁷¹ Ivi, p. 777; corsivo mio.

²⁷² Ivi, p. 794.

²⁷³ Ivi, p. 965; corsivo mio.

In altri brani, invece, Habermas sembra aver effettuato un tacito passaggio al modello presentato in *Tecnica e scienza come ideologia*, nel quale al sistema è attribuita una crescita endogena e inarginabile, e averne accettato le pessimistiche implicazioni. Egli afferma infatti che, nelle società moderne, «[i] sottosistemi dispiegano una *inarrestabile dinamica propria* e attaccano sistemicamente ambiti di azione che sono fondati sull'integrazione sociale»²⁷⁴. A partire da considerazioni di questo tipo, l'«ironia del processo storico-mondiale dell'illuminismo» si pone davvero come «inarrestabile»²⁷⁵; o meglio, essa si arresterà solo con il collasso delle società moderne, dal momento che l'agire comunicativo, dimensione essenziale alla riproduzione di esse, verrà sempre più sostituito da quello strumentale.

Il modello dell'evoluzione sociale che Habermas presenta in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, dunque, una volta inserito in *Teoria dell'agire comunicativo*, permette una critica della colonizzazione del mondo della vita, ma non può spiegare come questa patologia sociale si sia determinata; quello proposto in *Tecnica e scienza come ideologia*, al contrario, costituisce una buona chiave di spiegazione per questo fenomeno, ma ne rende impossibile la critica. Complessivamente, per di più, l'adozione di questi modelli meccanicistico-sistemiche implica la reificazione delle due sfere d'azione teorizzate da Habermas in settori concreti della società che, oltre a riflettere un'immagine irrealistica di quest'ultima, rende difficoltoso spiegare in che modo forme di sapere pratico-morale elaborate nel mondo della vita possano, conservando la loro sostanza critica e discorsiva, essere impiegate come risorse di innovazione da parte del sistema, e come l'affermazione del primato dell'agire comunicativo sia compatibile con l'esistenza di un sistema sottratto alla discussione ed a considerazioni normative.

Se Honneth avesse considerato più attentamente i meccanismi che Habermas utilizza per spiegare l'evoluzione sociale a partire da *Tecnica e scienza come ideologia* fino a *Teoria dell'agire comunicativo*, avrebbe potuto mettere in luce l'*interna* insostenibilità di questi modelli sistemici e meccanicistici (perlomeno nella versione che Habermas ne dà in queste opere, implicante un sistema radicalmente denormativizzato e sottratto a logiche comunicative); egli sarebbe quindi stato in grado di svolgere ad essi una critica più incisiva del semplice limitarsi a evidenziare come la reificazione delle sfere porti Habermas ad affermare

²⁷⁴ Ivi, p. 985.

²⁷⁵ Cfr. ivi, p. 752: «se si rappresenta questo *trend* di sganciamento tra sistema e mondo vitale sul piano di una storia sistemica delle forme di comprensione, emergerà l'inarrestabile ironia del processo storico-mondiale dell'illuminismo: la razionalizzazione del mondo vitale consente un aumento della complessità del sistema che diviene ipertrofica al punto che lo scatenamento degli imperativi sistemici fa saltare le capacità di comprensione del mondo vitale che viene da essi strumentalizzato».

una visione empiricamente insostenibile della società. Non si sarebbe trattato solo di contrapporre a quest'immagine della società quella che risulta dal modello ispirato alla dialettica dell'eticità, presentata come preferibile in base a criteri, come la verosimiglianza in rapporto all'esperienza, comunque *esterni* alla teoria; Honneth avrebbe inoltre potuto perorare il paradigma presentato da Habermas in *Conoscenza e interesse* come un modello in cui, in alternativa alle costruzioni *internamente* problematiche che l'autore presenta in altri luoghi, il primato dell'agire comunicativo è coerentemente affermato, poiché esso si estende, attraverso le dinamiche del conflitto e del consenso morale, a *tutta* la società, senza che alcune sfere vengano pensate come sottratte e impermeabili a esso.

2.9. La lotta per il riconoscimento in «Critica del potere», tra Marx, Habermas e Hegel

Honneth pone quindi, al vertice del processo di apprendimento orientato che intende ravvisare ripercorrendo la storia della teoria critica, il modello basato sulla lotta per il riconoscimento che Habermas traccia ispirandosi alla dialettica dell'eticità di Hegel. In esso, abbiamo visto, l'estraniamento che ha luogo nella società capitalistica viene tolta attraverso il conflitto che le classi subalterne mettono in atto contro quelle dominanti; a partire da esso, le componenti scisse della società possono riconoscersi come partner estraniati del dialogo²⁷⁶ e ristabilire un rapporto etico-riconoscitivo che Habermas identifica con l'intesa simmetrica sulle norme della convivenza comune. Rispetto alla dialettica dell'eticità come essa viene presentata da Hegel ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, la riproposizione habermasiana presenta alcune evidenti variazioni.

Nell'originale hegeliano il rapporto di estraniamento si dà tra due individui, il reo e colui che questi ha offeso; è con la consapevolezza di aver violato l'esistenza di un individuo in cui vive la «vita unica»²⁷⁷ che il colpevole può provare la nostalgia del rapporto etico ormai lacerato. Questi si rende conto di essersi estraniato da sé nell'estraniarsi dall'altro:

dal punto in cui il reo avverte la distruzione della propria vita (patisce la punizione) o si riconosce (nella cattiva coscienza) come distrutto, incomincia l'effetto del suo destino, e questo sentimento della vita distrutta deve divenire nostalgia per quel che si è perduto: quel che manca è riconosciuto come parte di sé, come ciò che doveva essere in lui ma non lo è; questa lacuna non è un non-essere, ma la vita riconosciuta e sentita come non-essente²⁷⁸.

²⁷⁶ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 353.

²⁷⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., p. 78.

²⁷⁸ Ivi, p. 81.

Da qui, da questo «sentimento della vita che ritrova se stessa»²⁷⁹, può ristabilirsi il rapporto etico, attraverso la conciliazione della vita nell'amore. Nel destino che così si compie, il reo decentra se stesso attraverso il riconoscimento dell'altro: la dialettica dell'eticità hegeliana si svolge quindi a partire da un'estraniamento risultante dalla colpa dell'offesa alla vita, la quale dà luogo alla nostalgia per il legame etico perduto e alla conciliazione. In Habermas, che usa il modello hegeliano per leggere la dinamica delle lotte di classe prospettata da Marx, l'estraniamento si pone a livello politico-sociale, tra i vari gruppi che compongono la società capitalistica; la conciliazione può darsi solo come effetto del momento (marxiano) del conflitto. Egli opera uno spostamento del punto di vista dal quale la dialettica dell'eticità viene considerata: essa non è più ripercorsa dalla prospettiva del reo che, riconoscendo l'altro, compie un «annientamento della [sua] autoaffermazione astratta»²⁸⁰ ma, almeno nella stessa misura, da quello della vita offesa, dei dominati che lottano per un reciproco e simmetrico riconoscimento. La figura centrale non è più, quindi, «il 'criminale' che abolisce la complementarità di una comunicazione senza costrizioni»²⁸¹; egli condivide la scena con la «classe rivoluzionaria»²⁸² che lo costringe a riconoscersi in essa; i dominati rappresentano, insieme alla classe egemone, un soggetto attivo del «processo del destino»²⁸³ che ha luogo come dialettica dell'eticità.

Il ristabilimento dell'eticità e del rapporto di reciproco riconoscimento, che in Hegel ha luogo nella conciliazione resa possibile dall'amore, avviene per Habermas nella ricostituzione di un *simmetrico rapporto di intesa comunicativa*: «allora, entrambe le parti riconoscono la loro posizione irrigidita l'una contro l'altra come il risultato della separazione, dell'astrazione dalla loro comune connessione vitale – e in esso, nel rapporto dialogico del riconoscersi nell'altro, esse sperimentano la base comune della loro esistenza»²⁸⁴. Anche tenendo in considerazione, per adesso, solamente *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, risulta agevole notare come il riconoscimento avesse per Hegel un significato più ampio e sostantivo che per Habermas. Esso, che può declinarsi *anche* come rapporto dialogico, non è però nel paradigma hegeliano nettamente identificabile, o ristretto, a un rapporto dialogico: il riconoscimento viene posto da Hegel come un atteggiamento etico di relazione simmetrica con

²⁷⁹ Ivi, p. 82.

²⁸⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 20-47: 28.

²⁸¹ Cfr. *Conoscenza e interesse* (1968), cit., p. 60.

²⁸² Ivi, p. 62.

²⁸³ Ivi, p. 60.

²⁸⁴ Ivi, p. 61.

l'altro, che abbraccia ogni rapporto tra le parti, senza limitarsi all'intesa discorsiva sulle norme sociali.

Perché Habermas compie tale riduzione del riconoscimento all'intesa discorsiva (che Honneth sembra accettare, dal momento che anch'egli definisce, in *Critica del potere*, la lotta per il riconoscimento come lotta per simmetriche condizioni dell'intesa)? Per rispondere a questa domanda iniziamo con il prendere in considerazione come si giunga, per l'autore di *Lavoro e interazione*, al ristabilimento di un rapporto riconoscitivo a partire da una situazione di mancato riconoscimento. Abbiamo detto che questo avviene attraverso il momento (marxiano) della lotta tra le classi; tuttavia, questa espressione coglie solo in parte la prospettiva habermasiana. Per Habermas, infatti, «il rapporto dialogico della reciproca unione di soggetti contrapposti implica un rapporto *sia* logico *sia* di prassi vitale»²⁸⁵. La spinta emancipativa che può portare al ristabilimento dell'intesa non si basa unicamente sulla dimensione materiale del conflitto pratico: «i rapporti logici di una comunicazione turbata dalla violenza esercitano essi stessi una forza pratica»²⁸⁶. Una situazione di libera comunicazione reciproca realizza, per lo meno in misura maggiore che ove quest'ultima sia negata, quella struttura normativa interna dell'intesa discorsiva che Habermas pone come universale. Attraverso la lotta per il riconoscimento compiuta dai gruppi sociali, nella dialettica dell'eticità, intervengono quindi anche i rapporti *logici* dell'intesa simmetrica, che premono per trovare, nella realtà, realizzazione in accordo con la loro struttura normativa interna. In questo senso, «il rapporto dialogico della unione complementare di soggetti contrapposti – la eticità ricostituita – è un rapporto della *logica* e della *prassi della vita* insieme»²⁸⁷. Il tema marxiano del conflitto (che si accompagna, nella ricostruzione habermasiana della dialettica dell'eticità, alle considerazioni sulla dialettica di forze produttive e rapporti di produzione²⁸⁸), viene da Habermas messo in relazione all'idea di una struttura logico-normativa del linguaggio che, attraverso le concrete lotte sociali, richiede realizzazione nell'immanenza.

In *Critica del potere*, come abbiamo visto, Honneth concorda con l'identificazione che Habermas compie tra riconoscimento e intesa: il conflitto per il riconoscimento è ridotto alla lotta per simmetriche condizioni dell'intesa, quindi per i presupposti formali a partire dai quali si possa ottenere un riconoscimento più sostanziale, esteso a un maggior numero di ambiti

²⁸⁵ Cfr. *Lavoro e interazione*, cit., p. 27.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Cfr. *Conoscenza e interesse*, cit., p. 63.

²⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 62: «il superamento dell'astrazione, cioè la conciliazione critico-rivoluzionaria delle parti estraniare, riesce soltanto relativamente allo stadio di sviluppo delle forze produttive».

della vita associata. Allo stesso tempo, tuttavia, egli enfatizza il momento marxiano del conflitto pratico e sembra rifiutare quello quasi-trascendentale, relativo alla struttura normativa interna del linguaggio. Honneth scrive infatti che, nel conflitto che i gruppi sociali subordinati mettono in atto per simmetriche condizioni di intesa, «non è più la conoscenza universale delle condizioni della comunicazione libera da dominio, ma la conoscenza concreta del dominio subito e del torto provato, che suscita la comprensione dei limiti di un rapporto sociale d'interazione»²⁸⁹. Delle due diverse «forze pratiche» che per Habermas concorrono all'emancipazione, quindi, solo quella relativa ai conflitti sociali che si innescano a partire da esperienze di offesa morale viene da Honneth conservata. Abbiamo visto nel precedente capitolo come le riflessioni che Honneth svolge nel 1995 riguardo alla pragmatica universale habermasiana, pubblicate nell'introduzione all'edizione inglese di *Die zerrissene Welt des Sozialen*, si collochino sulla stessa linea. È chiaro, dunque, come egli intenda affermare una logica del conflitto pratico, delle esperienze morali quotidiane e dell'elaborazione normativa subculturale, in contrapposizione a ogni tentativo habermasiano di riferire l'emancipazione a strutture trascendenti la realtà sociale, normativamente sovraordinate²⁹⁰.

Nel modello teorico ispirato alla dialettica dell'eticità, nota giustamente Honneth, «Habermas prende [...] il concetto di agire comunicativo quale indicatore del meccanismo d'azione sul quale viene regolata socialmente l'organizzazione di *tutte* le sfere sociali»²⁹¹; non vi sono ambiti della società, a differenza che nell'altra versione della teoria habermasiana, sottratti all'agire comunicativo e normativo. Quella che Habermas sta qui enunciando è quindi una prospettiva di monismo morale: Honneth sembra in *Critica del potere* prendere posizione per un monismo dell'agire comunicativo, in quanto egli, sulla scorta di Habermas, assimila all'intesa discorsiva il concetto di riconoscimento presente nella monistica dialettica dell'eticità hegeliana. Il conflitto, in questo senso, avrebbe unicamente il ruolo di condurre alla conciliazione corrispondente al darsi di un'intesa simmetrica; il riconoscimento coinciderebbe con tale intesa. La componente normativamente privilegiata del sociale è quindi, se le cose stanno così, quella dell'interazione discorsiva, non quella del conflitto né di un riconoscimento

²⁸⁹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., p. 351.

²⁹⁰ Cfr. anche l'intervista *Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie – Axel Honneth im Gespräch mit Olivier Voirol* (in *Erneuerung der Kritik*, a cura di M. BASAURE, J. PH. REEMTSMA, R. WILLIG, cit., pp. 109-135; originariamente in francese in A. HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, La Découverte, Paris 2006, pp. 151-180), in cui Honneth afferma: «sono sempre stato convinto che, più del paradigma produttivistico di Marx, fosse promettente l'idea generale marxiana della lotta di classe» (ivi, p. 116). Il superamento attuato da Habermas, attraverso la sostituzione dell'impostazione produttivistica marxiana con il paradigma dell'intesa, va ulteriormente corretto attraverso il «comprendere la struttura del sociale non solo come intesa, ma anche come conflitto nell'intesa. E cosa sia il conflitto nell'intesa, mi pare possa essere analizzato al meglio possibile all'interno del paradigma della lotta per il riconoscimento sviluppato da Hegel» (ivi, p. 117).

²⁹¹ Cfr. *Critica del potere*, cit., p. 357.

esteso anche a relazioni non linguistiche. Ma quanto è giustificata, in Honneth, questa assimilazione di intesa e riconoscimento? Una volta che, come nel caso del nostro autore, si prendano le distanze dalla dimensione quasi-trascendentale dell'intesa e si metta l'accento su quella marxiana del conflitto pratico, perché continuare a seguire Habermas nell'identificare il riconoscimento con l'intesa discorsiva?

Con le sue scelte teoriche, Honneth si pone già, nei fatti, al di fuori del paradigma bidimensionale di Habermas, almeno per quanto riguarda il modo di trattare le dinamiche delle lotte sociali e dell'emancipazione: nella prospettiva honnethiana il dualismo habermasiano non ha, in campo morale, ragion d'essere, e può venire affermato, tutt'al più, solo in ambito epistemologico o quando si tratti di effettuare una distinzione idealtipica tra diverse modalità dell'agire. In *Lotta per il riconoscimento*, come vedremo nel prossimo capitolo, Honneth abbandonerà definitivamente l'impostazione che aveva mutuato da Habermas e, nell'esposizione sistematica della sua teoria, sosterrà esplicitamente il monismo morale del riconoscimento che già, tra le righe, compariva in *Critica del potere*.

III. Il paradigma del riconoscimento di Axel Honneth

Il saggio del 1989 *La logica dell'emancipazione*¹ costituisce il più esplicito punto d'unione tra il marxismo critico del primo Honneth e la sua teoria del riconoscimento. Abbiamo visto come, nei suoi primi scritti, Honneth intendesse contribuire al progetto di un rinnovamento e ulteriore sviluppo del paradigma marxiano, il quale, tuttavia, già a partire da *Lavoro e azione strumentale* (1980), appare a tal punto problematico da fargli ritenere preferibile l'approccio bidimensionale elaborato da Habermas². Anche il modello habermasiano viene però accolto da Honneth con forti riserve che, relative soprattutto a quella che egli ritiene una troppo netta separazione tra agire comunicativo e agire strumentale, lo portano dapprima a impegnarsi in una critica interna a esso e poi, poco tempo dopo, a compiere un definitivo cambiamento di paradigma attraverso l'elaborazione della sua teoria del riconoscimento.

La logica dell'emancipazione segna un riavvicinamento a Marx, che però è, allo stesso tempo, anche un distacco: Honneth esclude definitivamente la possibilità che la teoria marxiana possa essere rinnovata mantenendosi strettamente fedeli alle intenzioni e alla forma che essa originariamente aveva, ma afferma al contempo che alcuni aspetti di essa possono essere ripresi e conservati a un livello più astratto. L'intuizione fondamentale di Marx, consistente per Honneth nel comprendere la lotta di classe come «una forma di conflitto normativo in cui la classe oppressa lotta per ottenere le condizioni sociali del rispetto di sé»³, può essere tradotta e rilanciata all'interno di un più generale «paradigma del riconoscimento»⁴. Mentre le rivendicazioni avanzate dai gruppi sociali mutano storicamente, «il fatto [...] che gli esseri umani siano sempre disposti a lottare per condizioni sociali nelle quali possano ottenere riconoscimento e rispetto di sé può [...] essere considerato una costante dello sviluppo storico»⁵, come già avevano mostrato le ricerche di Barrington Moore. Ciò che può e deve essere mantenuto della teoria di Marx è quindi la concezione, incentrata sulle esperienze morali dei soggetti, secondo la quale i conflitti sociali su base normativa vanno intesi come lotte per il riconoscimento e costituiscono, in termini di sviluppo storico-sociale, la forza motrice dello sviluppo morale della società. «Un paradigma del riconoscimento così

¹ A. HONNETH, *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo* (1989), trad. it. in ID., *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. PIROMALLI, cit., pp. 139-156.

² Cfr. § 1.3; cfr. altresì *La dinamica sociale del misconoscimento*, cit., p. 88.

³ A. HONNETH, *La logica dell'emancipazione*, cit., p. 154.

⁴ Ivi, p. 156.

⁵ Ivi, p. 155.

concepito», conclude Honneth, «potrebbe assumere su di sé, ad un livello più astratto, l'eredità del paradigma marxiano del lavoro»⁶, dando ancora una volta modo di connettere, in una teoria dell'azione, la prospettiva dell'emancipazione e l'analisi sociale.

La prima esposizione articolata e sistematica del paradigma del riconoscimento di Axel Honneth è presente nel volume del 1992 *Lotta per il riconoscimento*. Nell'introdurre la sua teoria, Honneth non si richiama principalmente a Marx, come nei primi scritti, né ad Habermas, come in *Critica del potere*, bensì ad Hegel. Quest'ultimo, al quale finora Honneth aveva dedicato un'attenzione piuttosto marginale, diventa adesso il punto di riferimento privilegiato ai fini della delineazione di un modello monistico, ma internamente differenziato, di riconoscimento. L'Hegel al quale Honneth fa ricorso nel tracciare l'articolazione tripartita del suo sistema del riconoscimento è quello del periodo jenese, sebbene unicamente il *Sistema dell'eticità* del 1801/02 venga dal nostro autore giudicato con inequivocabile favore. Nella *Filosofia dello spirito* del 1802/03, in quella del 1805/06 e soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel in misura crescente, secondo Honneth, declinerebbe il proprio paradigma inizialmente intersoggettivistico nei termini di un'automediazione monologica della coscienza individuale: in questa involuzione teorica gli aspetti dell'eticità e del riconoscimento sarebbero progressivamente depotenziati, mentre nella *Filosofia dello Spirito* il rapporto "orizzontale" tra i membri di una comunità etica verrebbe sostituito da quello "verticale" tra i singoli e l'universale oppressivo rappresentato dallo Stato. Dopo aver ripercorso a grandi linee il *Sistema dell'eticità*, e aver messo quest'opera in rapporto alla genesi del sistema honnethiano, ci dedicheremo a un'analisi critica della lettura che Honneth presenta in *Lotta per il riconoscimento* rispetto alla *Filosofia dello spirito* e alla *Fenomenologia*.

Al *Sistema dell'eticità* Honneth si riferisce nel delineare sia il concetto di lotta per il riconoscimento come mezzo di evoluzione morale della società, che la struttura di base sulla quale edificerà la sua tripartizione categoriale dei rapporti di riconoscimento. Hegel prende le mosse, com'è noto, da un'idea di socialità originaria di stampo aristotelico⁷, la quale si articola in istituzioni immediate e naturali come la famiglia; esse costituiscono le prime forme di riconoscimento. Affinché la soggettività umana giunga però al suo più completo sviluppo, le modalità riconosciute immediate dell'eticità naturale devono dispiegarsi e differenziarsi in forme di legame intersoggettivo più estese e complesse. Il mezzo di questa evoluzione sarà il

⁶ Ivi, p. 156.

⁷ Cfr. ad es. K.-H. ILTING, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXI (1963-1964), pp. 38-58; M. RIEDEL, *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, trad. it. a cura di E. TOTA, Laterza, Roma-Bari 1978; per una visione generale dell'influenza di Aristotele sul *Sistema dell'eticità* hegeliano, e per una disamina del *Sistema*, cfr. J. H. M. MASCAT, *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2011, in particolare le pp. 243-254.

conflitto, scaturente a partire da necessità ed esigenze che, nella lettura di Honneth, i soggetti stessi giungono progressivamente a sviluppare nel contesto dei rapporti etici immediati nei quali ancora si trovano⁸.

L'eticità naturale comprende per Hegel la relazione tra genitori e figli e i rapporti contrattuali di scambio. La prima si configura come un legame affettivo in cui i componenti della famiglia si riconoscono a vicenda come individui dotati di una dimensione corporea, bisognosi non solo di sostentamento materiale per la loro esistenza fisica (aspetto esplicitato nella «dialettica del sentimento pratico»⁹ e nella conseguente «dialettica del bisogno»¹⁰), ma anche di cure, affetto e attenzioni emotive. Questo rapporto si pone come necessariamente particolaristico, connesso a vincoli di sangue e indifferente alla differenza che pure si dà tra i diversi componenti della famiglia: all'interno del nucleo familiare tutti contribuiscono per quanto possono al benessere della famiglia e ne godono solidalmente. Attraverso il momento relativo all'educazione del figlio, che rende questi un individuo autonomo, Hegel compie il passaggio al secondo stadio dell'eticità naturale, costituito dai rapporti contrattuali tra proprietari. Qui ognuno viene riconosciuto come persona giuridica, ovvero come singolo dotato di diritti di proprietà e di scambio. In questa fase ancora "naturale" non si dà però uno Stato o un'autorità sovraordinata che possa tutelare i soggetti, favorendo la messa in atto dei diritti e sanzionando i trasgressori; in assenza di una simile istituzione, le disparità che sorgono a causa della differenza delle capacità e delle dotazioni individuali non possono essere in alcun modo mitigate o risolte. I rapporti nei quali gli individui si incontrano al di fuori del loro nucleo familiare sono astratti e disincarnati, regolati da una forma di riconoscimento che, determinando i singoli unicamente come portatori di diritti non ancora garantiti dallo Stato, non consente loro di vedersi come parti di un legame più ampio e più profondo, connotato da un'attitudine positiva dei cittadini gli uni verso gli altri e con le istituzioni.

L'insufficienza di questo livello di eticità naturale viene superata attraverso la lotta per il riconoscimento. Il momento del conflitto prende l'avvio dall'azione del «criminale», di colui che, compiendo un furto¹¹, rivolge la sua singolarità di contro all'universale, alle forme di

⁸ Cfr. H. S. HARRIS, *Hegel's System of Ethical Life. An Interpretation by H. S. Harris*, in G. W. F. HEGEL, *Hegel's System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, SUNY Press, New York 1979, pp. 3-96.

⁹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, in *Hegel: scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. NEGRI, Laterza, Bari 1971, pp. 163-301: pp. 169-172.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 172-184.

¹¹ Di fronte all'indeterminatezza in cui Hegel lascia le motivazioni puntuali del furto ci rifacciamo qui, come Honneth, all'interpretazione normativistica di A. WILDT (*Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982). Essa, basandosi anche sulla descrizione effettuata da Hegel dei rapporti di diritto tra soggetti giuridicamente uguali, ma fattualmente diseguali, mira a mettere in luce come il criminale, contravvenendo al diritto, affermi una necessità soggettiva alla sopravvivenza materiale

legame pratico e intersoggettivo stabilizzatesi nella società. Dal momento che la sicurezza del singolo e dei suoi beni non è tutelata dall'autorità dello Stato, l'atto del criminale, genericamente indirizzato contro le forme sociali, va però a ledere la persona soggettiva del derubato, che si sente «minacciato dal furto nella sua intera identità»¹². La reazione di quest'ultimo, nei termini di una vendetta personale, ha come esito l'assoggettamento del criminale ma anche il passaggio a rapporti di diritto statualmente garantiti¹³. Un riconoscimento puramente giuridico, per quanto adesso assicurato dallo Stato, non rappresenta però che una tappa provvisoria nel dispiegamento del legame etico. La sua insufficienza viene evidenziata e superata attraverso la successiva «lotta per l'onore»¹⁴: in essa i soggetti mettono in gioco l'interessa della loro personalità e giungono così a riconoscersi reciprocamente non solo come portatori di diritti soggettivi, bensì come componenti, a tutti gli effetti, di una comunità etica in cui ognuno contribuisce all'assicurazione del benessere di tutti, risultando accomunato ai suoi concittadini in un legame intersoggettivo. Le esigenze proprie dei soggetti sociali, implicanti tanto una dimensione di individualizzazione (in quanto necessità particolari e singolari scaturite dai rapporti etici dati) che di universalizzazione (poiché esse non possono essere soddisfatte se non attraverso un ampliamento o approfondimento dei rapporti riconoscitivi), determinano, per mezzo del conflitto, l'evoluzione a un più articolato stato di eticità assoluta: «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 nello stesso tempo anche pienamente individualizzate»¹⁵.

Oltre a fare propria l'idea hegeliana di una progressiva evoluzione etica della società attraverso la lotta per il riconoscimento, Honneth, come adesso vedremo, si richiama al *Sistema dell'eticità* anche nel delineare la forma tripartita che il riconoscimento può assumere nella moderna prassi sociale: «nel rapporto di riconoscimento affettivo della famiglia l'individuo umano è riconosciuto come un essere concreto e bisognoso; nel rapporto di

che al corrente livello di sviluppo dell'eticità non viene considerata; esso si fa portatore così dell'esigenza di un superamento dell'eticità naturale. Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

¹² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 32; cfr. G. W. F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, cit., p. 228; cfr. A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., p. 324.

¹³ In questo movimento, come vedremo meglio più avanti, l'universale che è stato trasgredito deve restaurare la sua esistenza lesa, pena la dissoluzione; quindi il criminale, che mirava a far prevalere la propria singolarità, deve rinunciare alle sue pretese di valere come l'universale. L'universale, allo stesso tempo, se vuole conservarsi, deve però innalzarsi: il che vuol dire rinunciare a ogni convinzione di autosufficienza e di raggiunta perfezione per fare spazio alle esigenze dei singoli che lo compongono, in questo caso articolandosi statualmente. Questa dialettica di reciproca mediazione tra universale e particolare rivestirà una certa importanza per le nostre argomentazioni successive; essa viene brevemente tenuta in considerazione da Honneth solo per quanto riguarda il *Sistema dell'eticità* (cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 33), mentre egli sembra mancarne la comprensione nelle opere hegeliane seguenti.

¹⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, cit., p. 231 e segg.

¹⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 35.

riconoscimento cognitivo-formale del diritto lo è invece come astratta persona giuridica; infine, nel rapporto di riconoscimento statale [...] esso viene riconosciuto come universale concreto, vale a dire come soggetto socializzato nella sua unicità»¹⁶.

3.1. Esposizione del sistema teorico honnethiano

Sono queste tre sfere, introdotte in base al modello hegeliano ma anche ravvisate nella realtà delle società contemporanee grazie agli strumenti della sociologia empirica, che Honneth pone alla base della sua teoria del riconoscimento. Essa si configura come un sistema complesso, che adesso andremo a esporre tenendo conto non solo di *Lotta per il riconoscimento*, ma anche delle precisazioni e degli affinamenti concettuali a cui Honneth sottopone la sua teoria nel volume del 2003 *Redistribuzione o riconoscimento?*. Il punto di partenza, o meglio la «premessa generale»¹⁷ della teoria di Honneth, è di carattere antropologico: egli prende le mosse dal sostenere una «dipendenza, propriamente umana, dal riconoscimento intersoggettivo»¹⁸. Questa tesi, inizialmente delineata in *Lotta per il riconoscimento*, viene riaffermata in *Redistribuzione o riconoscimento?* attraverso un più diretto riferimento alla ricerca storico-sociale¹⁹, che come abbiamo visto è fin dagli inizi una componente essenziale dell'approccio teorico honnethiano. Honneth fa qui ricorso non solo alle ricerche di E. P. Thompson e di Barrington Moore, ma a una più vasta gamma di studi storici e sociologici sui movimenti per l'emancipazione e sulle esperienze di oppressione sociale: da questo complesso di fonti emerge che l'offesa morale, nel passato come nel presente, «è associata in modo inequivocabile al rifiuto del riconoscimento»²⁰. Dalla variegata di studi empirici citati da Honneth il riconoscimento risulta un bisogno primario degli esseri umani, dotato, in questa sua forma generale, di caratteristiche di invariabilità.

¹⁶ Ivi, p. 36.

¹⁷ Ivi, p. 114.

¹⁸ N. FRASER, A. HONNETH, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003. Trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007. Cfr. p. 168.

¹⁹ Cfr. ivi, pp. 160-161; J.-PH. DERANTY, in *Injustice, Violence and Social Struggle*, cit., descrive la fondazione impiegata da Honneth come basata su un «rapporto dialettico tra il campo dell'esperienza, che dà accesso all'ambito teorico, e l'ambito della teoria, che dà sostanza all'accesso preliminare garantito dall'iniziale approccio sociologico e fenomenologico» (p. 304). Alla luce di questo, non è giustificata l'obiezione di N. KOMPRIDIS, il quale in *From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the «Ethical Turn» in Critical Theory* (in «Critical Horizons», V, 2004, n. 1, pp. 323-360) sostiene che Honneth «oscilla ambiguamente tra un richiamo all'esperienza quotidiana determinato quasi-antropologicamente e uno determinato storicamente», a causa di «un'indecisione rispetto a quale strategia di giustificazione egli intenda perseguire» (p. 328).

²⁰ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 165.

L'ipotesi preliminare della teoria di Honneth è quindi una concezione antropologica²¹ ricavata a partire dalla ricerca storico-sociale. Per ricoprire il ruolo di fondazione della teoria, essa necessita però di ulteriore dimostrazione empirica su altri livelli d'analisi. Un primo livello di conferma è quello teorico-sociale: l'analisi delle società moderne fa infatti riscontrare, in esse, «un sistema di riconoscimento istituzionalizzato»²². A partire dagli studi effettuati sulla configurazione delle forme relazionali e istituzionali all'interno della società, emerge cioè il fatto che gli esseri umani strutturano e conducono la loro esistenza sociale nell'ambito di una pluralità di rapporti di riconoscimento, consolidati a tal punto da aver assunto la forma di pratiche sociali stabili. Oltre a mettere in luce il carattere strutturante che le pratiche riconoscitive assumono nelle società reali e la loro importanza (funzionale) per la riproduzione di esse, attraverso l'osservazione teorico-sociale si guadagna accesso al carattere storicamente determinato dei rapporti di riconoscimento. Nella società attuale si possono infatti identificare chiaramente, secondo Honneth, tre principali categorie riconoscitive ormai istituzionalizzate, che egli denomina sfere di riconoscimento: esse corrispondono all'ambito delle relazioni primarie di carattere affettivo, al riconoscimento giuridico e alla stima sociale accordata a ognuno per il suo contributo alla cooperazione sociale.

Nel corso della sua socializzazione individuale come membro di una collettività in cui queste forme di riconoscimento ricevono esistenza fattuale ogni individuo forma in sé una serie di aspettative morali: egli guadagna cioè l'implicita convinzione che l'inclusione all'interno delle sfere nelle quali è stato socializzato e riconosciuto non verrà arbitrariamente revocata, oltre a sviluppare la disposizione a reagire ad atti di negazione o revoca del riconoscimento. A partire dall'esperienza di essere stato riconosciuto e dai principi morali appresi più o meno consapevolmente nel suo processo di socializzazione, che come vedremo sono acquisizioni strettamente legate alle prassi di riconoscimento, ogni soggetto prende coscienza del suo valore individuale e dei suoi diritti, appropriandosi altresì degli strumenti normativi per contestare un'eventuale esclusione arbitraria dai rapporti riconoscitivi che nella società hanno luogo. Il bisogno umano di riconoscimento è quindi per Honneth una costante antropologica, ma il suo contenuto specifico, ossia le specifiche aspettative di riconoscimento nutrite dai soggetti, è storicamente determinato²³. L'esistenza delle tre sfere che andremo ad

²¹ Ivi, p. 168, 211, 290, 292.

²² Ivi, p. 168.

²³ Questo aspetto viene esplicitato soprattutto in *Redistribuzione o riconoscimento?*, ma era presente anche in *Lotta per il riconoscimento* (cfr. p. 204). Cfr. anche *Grounding Recognition: a Rejoinder to Critical Questions*, in «Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy», XLV (2002), n. 4, pp. 499-520: 501, in cui Honneth afferma di non aver determinato con sufficiente chiarezza, in *Lotta per il riconoscimento*, se le tre sfere andassero

analizzare non è quindi un invariante storico, ma il risultato della loro differenziazione interna ed esterna²⁴: è stato con l'emergere di nuovi bisogni ed esigenze di individualizzazione, spesso esplicitatisi attraverso lotte sociali volte a modificare l'ordine dato, che i rapporti di riconoscimento sono andati ampliandosi e articolandosi fino allo stato attuale, a partire da relazioni riconoscitive ancora indifferentemente centrate sulla forma affettivo-familiare caratterizzante le società tradizionali pre-statali. La storia del riconoscimento è quindi, da una parte, la storia delle lotte che i soggetti hanno messo in atto a partire dal desiderio di poter esplicitare socialmente più avanzate forme di percezione della loro individualità, scoperte a partire dai rapporti dati ma non suscettibili di soddisfazione allo stadio di articolazione da essi raggiunto. Dall'altra parte essa è però anche la storia della contrapposizione conflittuale di individui e gruppi sociali al dominio esercitato su di essi da chi è venuto storicamente ad acquisire forme di privilegio, negando un simmetrico riconoscimento ai partner dell'interazione. La storia del riconoscimento, in questo senso, è la storia della negazione del misconoscimento²⁵.

Per chiarire questo aspetto è necessario introdurre, oltre a quello antropologico e teorico-sociale, un terzo, fondamentale livello su cui si articola il sistema honnethiano²⁶. Esso, oltre a fornire un'ulteriore conferma e supporto empirico alla concezione antropologica precedentemente introdotta, che può così assumere il ruolo di fondazione della teoria²⁷, permette di far luce su come dal punto di vista dei soggetti coinvolti venga esperita la privazione del riconoscimento. Questa terza componente del sistema, la psicologia morale, ci dà inoltre modo, nel nostro percorso espositivo, di passare dal piano fattuale e funzionale, sul quale ci siamo finora attestati, a quello normativo. Essa rivela che la negazione del riconoscimento, in chi ne è fatto oggetto, provoca stati di sofferenza psicologica che Honneth denomina «sentimenti di reazione negativa»²⁸; a livello permanente, come risulta dalla ricerca psicologica, può dar luogo a disturbi nella formazione dell'identità individuale che in casi di

concepite «come costanti della natura umana o come risultanti di processi storici», optando adesso per la seconda alternativa.

²⁴ Ovvero, come differenziazione e ampliamento dei rapporti riconoscitivi all'interno di una stessa sfera o come nascita di nuove sfere di riconoscimento. Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, p. 198, e *Redistribuzione o riconoscimento?*, p. 169.

²⁵ Per una più approfondita trattazione di questo punto, cfr. *infra*, § 3.4.

²⁶ Sull'interrelazione e conferma-convergenza reciproca dei riferimenti teorici che concorrono alla determinazione delle basi fondamentali del sistema teorico di Honneth, cfr. J.-PH. DERANTY, *Reflective Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth's Social Philosophy*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. PETHERBRIDGE, Brill, Leiden 2011, pp. 59-88.

²⁷ Riguardo al motivo antropologico nella teoria honnethiana, cfr. C.-G. HEIDEGREN, *Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition*, in «Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy», XLV (2002), n. 4, pp. 433-446.

²⁸ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 163.

particolare gravità assumono la forma di patologie. Essere riconosciuti nelle dimensioni fondamentali della propria personalità è quindi condizione necessaria per lo sviluppo di un'identità "non vulnerata", ovvero non soggetta a forme di sofferenza o a sviluppi patologici che inficino il rapporto dell'individuo con sé e con gli altri soggetti. Honneth scrive in *Lotta per il riconoscimento*:

Il nesso che sussiste tra l'esperienza del riconoscimento e il rapporto con sé risulta dalla struttura intersoggettiva dell'identità personale: gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo a rapportarsi a se stessi dalla prospettiva di un altro che li approva e li incoraggia come esseri positivamente caratterizzati da determinate qualità e capacità. Le proporzioni di queste capacità e quindi il grado di positività della relazione con se stessi crescono con ogni nuova forma di riconoscimento che il singolo può riferire a se stesso come soggetto²⁹.

All'esperienza di essere riconosciuti in ognuna delle tre sfere ravvisabili nella società moderna Honneth associa lo sviluppo di determinate modalità di autorelazione positiva: la fiducia in sé per quanto riguarda la prima sfera, il rispetto di sé per la seconda, l'autostima per la terza³⁰. Attraverso il ricorso tanto al campo disciplinare della psicologia, quanto alle ricerche storico-sociali sui movimenti di emancipazione, Honneth può sostenere che il misconoscimento viene vissuto dai soggetti come un'«offesa morale», ovvero nei termini di una delusione di preesistenti aspettative di riconoscimento e come una lesione al senso del proprio valore individuale, acquisito attraverso precedenti esperienze di riconoscimento. La condizione prevalente dell'essere umano è infatti quella di aver esperito almeno parzialmente, nel corso della sua esistenza, le forme di riconoscimento istituzionalizzate nel suo ambiente sociale, e aver quindi potuto acquisire un più o meno solido senso positivo di sé. Il riconoscimento, così inteso, è un «“interesse quasi-trascendentale” della razza umana»³¹: in totale assenza di qualsivoglia pratica riconoscitiva la riproduzione delle società sarebbe impossibile, come lo sarebbe per il singolo individuo la conduzione di una vita propriamente umana, in quanto caratterizzata da una seppur elementare fiducia in sé e nel proprio ambiente relazionale. Al venir misconosciuti si associano sentimenti di reazione negativa come il risentimento, l'ira o la vergogna: essi fanno percepire al soggetto la lesione infertagli con la privazione del riconoscimento e possono fornire a esso la spinta psichica per azioni volte a recuperare quest'ultimo. Honneth anticipava già in articoli giovanili come *Coscienza morale e*

²⁹ Ivi, p. 202.

³⁰ L'uso che Honneth fa di questi termini, nella sua teoria, rimanda solo in parte al significato ad essi associato nel linguaggio quotidiano; potremmo identificarli, in questo senso, come termini tecnici della teoria, la cui esaustiva definizione può avvenire solo all'interno del sistema teorico tracciato da Honneth.

³¹ Cfr. *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 211. Questa espressione rivela tutta la vicinanza di Honneth alla prospettiva, ancora fortemente determinata in senso antropologico, del primo Habermas.

dominio di classe (1981), il cui soggetto erano le classi subordinate, e *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale* (1985), dove invece gli stessi processi erano riferiti a tutti i soggetti sociali, come l'esperienza di ingiustizia non si riveli agli individui nella forma di un vissuto che contravviene principi morali positivamente formulati in precedenza o rappresentazioni ideali e particolareggiate di giustizia; bensì tramite «sentimenti di reazione negativa» che si generano nei soggetti nel momento in cui vengono violate aspettative di riconoscimento le quali, implicitamente e in maniera intuitiva, sono da essi considerate alla base dell'azione morale. Inizialmente, come riassumono J.-Ph. Deranty ed E. Renault, «essere vittima di un'ingiustizia è un sentimento piuttosto che una convinzione razionale»³²: solo attraverso la successiva riflessione normativa sull'ingiustizia subita quest'ultima può essere ricondotta alla violazione di principi di riconoscimento definiti, e si può quindi giungere alla formulazione di rivendicazioni normative determinate.

Chiaramente può darsi che, in determinati casi, i soggetti colpiti da misconoscimento non giungano mai a consapevolezza del torto che hanno subito, o che i loro sentimenti di reazione negativa si configurino in forma tale da impedire ogni reazione pratica, o ancora che l'ambiente sociale e culturale nel quale essi si trovano sia più o meno esplicitamente di ostacolo a quest'ultima, fino a renderne impossibile la realizzazione. Questo è un tema importante, rispetto al quale la teoria di Honneth è stata oggetto di varie obiezioni, che affronteremo più approfonditamente in seguito³³. La più probabile reazione umana a esperienze di misconoscimento è comunque per Honneth, supportato in questo dagli studi effettuati in campo psicologico e sulla storia dei movimenti sociali, la lotta per il riconoscimento posta in essere sulla base della spinta motivazionale risultante dai sentimenti di reazione negativa. Affinché esperienze individuali di misconoscimento possano dar luogo a lotte sociali, tali esperienze devono essere riflessivamente condivise da un numero di soggetti tale da poter dar vita a un movimento collettivo. La fase che precede la lotta è, solitamente, quella dell'elaborazione di una «semantica subculturale»³⁴ all'interno della quale le esperienze personali di delusione delle aspettative di riconoscimento, fino a quel momento chiuse nel privato, possano essere concepite dai diretti interessati come vissuti negativi che accomunano una più ampia cerchia di soggetti, e che sono determinati da specifiche cause sociali verso le quali indirizzare la lotta.

³² J.-Ph. DERANTY, E. RENAULT, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in «Thesis Eleven», 2007, n. 88, pp. 92-111: 98.

³³ Cfr. *infra*, § 3.5.

³⁴ Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 199. Abbiamo visto l'importanza che questo tema ricopre in *The Hidden Injuries of Class* di R. SENNETT e J. COBB, uno dei riferimenti primari di Honneth.

Se l'origine dei conflitti normativi è la privazione del riconoscimento, in quali termini vanno viste quelle lotte che sembrano scaturire, piuttosto, da motivazioni di carattere economico? Secondo Honneth esse non sono da comprendere in base a motivi utilitaristici, bensì in relazione al misconoscimento che necessariamente si connette, nella percezione dei soggetti sociali, alla privazione di beni³⁵. A questo proposito egli si richiama alle teorie di E. P. Thompson: le lotte operaie non derivano, semplicemente, dai sentimenti di ingiustizia corrispondenti a una situazione di deprivazione materiale e di ineguaglianza distributiva; prima ancora e in maggior misura, esse si originano dalla lesione delle aspettative morali che tutti coloro che cooperano in una società ripongono nel modo in cui essa è organizzata e che sono alla base del loro consenso a essa. In ogni collettività vi sarebbe dunque una certa misura di consenso morale implicitamente condiviso tra le classi sociali, che può venire spezzato qualora chi si trovi in una posizione subordinata veda non adeguatamente considerato il proprio apporto alla società. Le successive ricerche di Barrington Moore hanno posto queste dinamiche sociali in una ancor più stretta relazione con il concetto di riconoscimento: il contratto sociale implicito, ovvero il tacito consenso normativo tra le classi sociali cooperanti in una collettività, viene considerato «come un sistema di regole precariamente organizzato, che determina le condizioni del reciproco riconoscimento»³⁶. In esso ogni gruppo ha una propria posizione riconosciuta all'interno della società, alla quale si lega una determinata dignità e stima sociale, una sorta di «rispetto di sé collettivo»³⁷. Se questo contratto sociale implicito viene messo in discussione dall'alto, non è tanto la perdita di status economico a motivare l'opposizione pratica delle classi subordinate, quanto la lesione delle aspettative di riconoscimento che esse nutrivano nei confronti della società e la perdita della loro dignità di gruppo sociale.

In conclusione a *Lotta per il riconoscimento* Honneth determina il suo ideale di vita buona nei termini di un «concetto formale di eticità»³⁸: i rapporti di riconoscimento costituiscono i presupposti intersoggettivi necessari, per gli esseri umani, alla formazione di un'identità "ben riuscita"; essa a sua volta è condizione necessaria per l'autorealizzazione individuale di ciascuno, cioè del perseguimento, da parte di ogni individuo, del proprio unico e differenziato piano di vita. L'autorealizzazione individuale non sarebbe possibile in mancanza di un'identità

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 194.

³⁶ *Ivi*, p. 196.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 200. Nel paragrafo 4.3 affronteremo un'ambiguità che sembra essere presente nella teoria di Honneth relativamente alla determinazione del ruolo dei rapporti di riconoscimento rispetto all'autorealizzazione: essi sono condizioni di essa, o coincidono già con la vita buona? Verranno altresì prese in rassegna le obiezioni che, da posizioni contrapposte, sono state rivolte al «concetto di eticità formale» di Honneth.

caratterizzata da un certo grado di fiducia in sé, di rispetto di sé e di autostima, acquisito attraverso il riconoscimento nelle tre sfere: l'attuazione di un proprio piano di vita, e quindi la possibilità di vivere una buona vita umana, richiede «una sorta di fiducia interiore che dà all'individuo sicurezza sia nell'articolazione dei suoi bisogni che nell'esercizio delle sue capacità»³⁹. Una società ben ordinata sarà quindi quella che permetta a ogni singolo di essere incluso in positivi rapporti di riconoscimento reciproco, di modo che egli possa acquisire e mantenere i presupposti relativi all'identità personale che sono condizione necessaria di autorealizzazione.

Con la propria concezione di eticità formale, Honneth si pone a metà strada tra la tradizione risalente a Kant e il tema hegeliano dell'eticità: con la prima, afferma l'autore di *Lotta per il riconoscimento*, essa condivide il principio dell'autonomia morale di ogni persona, dal quale discende l'eguale rispetto e l'eguale considerazione dovuta agli interessi di ciascuno e l'orientamento verso norme formali. Non solo l'autorealizzazione, nelle intenzioni di Honneth, è da vedersi come un ideale che lascia aperta la possibilità all'individuo di realizzare i progetti di vita che preferisce, ma anche i rapporti di riconoscimento che ne sono condizione vengono descritti come «presupposti [...] sufficientemente astratti o formali, nella loro determinazione, da non destare il sospetto di incarnare ideali di vita particolari»⁴⁰. Essi infatti, già istituzionalizzati nella realtà sociale e a partire da questa assunti nella teoria con il metodo della «ricostruzione normativa»⁴¹, rispondono a necessità intersoggettive di amore, riconoscimento giuridico e partecipazione alla cooperazione lavorativa che ogni individuo, nelle società moderne, sembra condividere. Oltre che per mezzo del dispositivo metodologico della ricostruzione normativa, la teoria di Honneth si collega alla tradizione hegeliana nel richiamare un'ideale di eticità e quindi nel considerare, oltre all'autonomia morale di ogni soggetto, le concrete condizioni intersoggettive della sua autorealizzazione: «la libertà dell'autorealizzazione dipende da presupposti che non sono a disposizione del singolo, poiché egli riesce ad acquisirli solo con l'aiuto del suo partner nell'interazione. I diversi modelli di riconoscimento rappresentano condizioni intersoggettive a cui dobbiamo necessariamente riferirci se vogliamo descrivere le strutture generali di una vita riuscita»⁴².

³⁹ Ivi, p. 203.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Questo metodo, che approfondiremo nei capitoli seguenti, è introdotto nella teoria honnethiana con il saggio del 2000 *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt*; esso viene poi richiamato da Honneth ne *Il dolore dell'indeterminato* (2001) e costituisce il punto focale del volume del 2011 *Das Recht der Freiheit*.

⁴² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 203.

Se i soggetti possono vivere una buona vita umana solo qualora sia loro assicurato un contesto di reciproco riconoscimento, ogni lotta sociale che determinerà un ampliarsi delle relazioni di riconoscimento andrà considerata nei termini di un avanzamento normativo della società nel suo complesso. In *Redistribuzione o riconoscimento?* Honneth fornisce due indicatori in base ai quali determinare più precisamente il progresso morale della società: il primo, relativo al riconoscimento intersoggettivo di sempre nuove parti della personalità individuale, viene denominato «individualizzazione», mentre il secondo, che riguarda l'ampliamento del numero di soggetti inclusi in rapporti riconoscitivi, «inclusione sociale»⁴³. La connessione del riconoscimento al progresso morale, alla vita buona e alla giustizia sociale può essere meglio chiarita se prendiamo specificamente in considerazione le tre sfere in cui secondo Honneth, almeno precedentemente al testo del 2011 *Das Recht der Freiheit*, vanno ad articolarsi i rapporti di riconoscimento istituzionalizzati nelle società moderne: la sfera delle relazioni primarie, quella del diritto e quella della cooperazione sociale. Esse vanno intese come ambiti, analiticamente distinti e reciprocamente intrecciati nella realtà fattuale, di relazione normativa. Non, quindi, come concreti campi d'interazione sociale aventi una forma reificata simile a quella delle due sfere habermasiane analizzate da Honneth in *Critica del potere*, né come ambiti relazionali generici: le tre sfere di riconoscimento teorizzate da Honneth riguardano relazioni sociali ben precise, di carattere normativo, necessarie alla formazione di un'identità non vulnerata, l'inclusione nelle quali è richiesta dal bisogno di riconoscimento presente in ogni essere umano, storicamente articolato nelle tre forme dell'amore, dell'eguaglianza e della realizzazione.

3.1.1. La prima sfera di riconoscimento

Il riconoscimento nella prima sfera, riguardante le relazioni affettive, costituisce la base più immediata di ogni rapporto positivo dell'individuo con se stesso e quindi della formazione di un'identità non vulnerata: per giungere a un'autorelazione positiva con sé, il singolo necessita di essere riconosciuto da parte delle persone con cui condivide legami di amore o di amicizia nella sua condizione di individuo corporeo e dotato di bisogni affettivi. Honneth a tal proposito fa riferimento al ruolo che, in Hegel, l'amore aveva come primo stadio del riconoscimento reciproco: in esso i soggetti si confermavano a vicenda «nella loro concreta

⁴³ Cfr. *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 224.

natura di esseri bisognosi» attraverso azioni «di incoraggiamento e approvazione affettiva»⁴⁴. L'autore di *Lotta per il riconoscimento* intende però richiamarsi primariamente, nella propria determinazione delle sfere di riconoscimento, ai risultati delle moderne ricerche empiriche: riguardo alla prima sfera egli si riferisce alla teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali, la quale «consente di caratterizzare l'amore come forma determinata di riconoscimento, in base alla specifica modalità con cui in esso il successo dei legami affettivi viene fatto dipendere dalla capacità, acquisita nella prima infanzia, di bilanciare tra simbiosi e autoaffermazione»⁴⁵. In questa teoria, originariamente elaborata dallo psicoanalista inglese Donald W. Winnicott⁴⁶, «trovano sorprendentemente conferma le intuizioni del giovane Hegel»⁴⁷, soprattutto in seguito all'interpretazione che, in base a essa, è stata data da Jessica Benjamin della relazione amorosa come processo di reciproco riconoscimento⁴⁸.

Il punto di partenza della teoria delle relazioni oggettuali è lo studio del rapporto tra la madre e il neonato. Esso inizialmente è vissuto da entrambi come un legame di simbiosi, in cui non si dà separazione tra le due soggettività: «non soltanto il neonato percepisce in modo allucinatorio tutte le cure materne come un effetto della propria onnipotenza, ma, viceversa, anche la madre percepisce ogni reazione del bambino come componente di un unico ciclo d'azione»⁴⁹. A partire da questa situazione di unità simbiotica, la madre e il bambino devono imparare a riconoscersi come due persone dotate di esistenza autonoma e allo stesso tempo unite da legami affettivi. Tale processo di separazione ha luogo quando la madre torna a mostrare disponibilità anche per altri partner dell'interazione e a riprendere, in una certa misura, i ritmi quotidiani precedenti alla nascita del bambino: quest'ultimo viene lasciato solo per intervalli di tempo sempre più lunghi e comincia quindi a rendersi conto dell'autonomia della madre da sé e dell'impossibilità di esercitare un controllo onnipotente su di lei. Le manifestazioni di aggressività che il bambino ha in questa fase nei confronti della madre corrisponderebbero ad azioni attraverso le quali egli verifica se essa sia veramente un'entità indipendente quale adesso gli appare. Rendendosi conto di come la madre resista ai suoi attacchi, il bambino impara a riconoscerla come una persona che esiste indipendentemente da

⁴⁴ Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 118.

⁴⁵ Ivi, p. 120.

⁴⁶ Cfr. D. W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, trad. it. Armando Editore, Roma 1997.

⁴⁷ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 120; cfr. anche J. BENJAMIN, *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, trad. it. Rosenberg & Sellier, Torino 1991, in particolare pp. 49 e segg.

⁴⁸ A riguardo, cfr. anche J. MEEHAN, *Autonomy, Recognition and Respect: Habermas, Benjamin and Honneth*, in «Constellations», I (1994), n. 2, pp. 270-285.

⁴⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 121.

lui e quindi, allo stesso tempo, a concepirsi come un soggetto esistente nel mondo a fianco di altri soggetti⁵⁰.

Se la madre resiste agli attacchi aggressivi del bambino senza negargli il proprio amore e dimostrandogli anche in seguito che esso è durevole e sicuro, il bambino potrà acquisire fiducia in sé e nell'ambiente sociale⁵¹: solo sapendo, infatti, che la madre continua ad amarlo anche quando non gli rivolge direttamente la propria attenzione, il bambino potrà acquisire la capacità di «essere solo con se stesso»⁵², ovvero di esplorare in libertà i propri impulsi interiori e fare le proprie esperienze senza il timore di perdere l'amore della madre. Questa fiducia in sé, sviluppata attraverso il rapporto con la madre, è alla base della consapevolezza dell'individuo di essere in grado di suscitare amore e affetto negli altri e quindi di ogni sua successiva fiduciosa apertura affettiva nei confronti di essi⁵³.

Tutte le relazioni d'amore o di amicizia si configurano dunque come rapporti di riconoscimento: esse portano le tracce del riconoscimento originario tra la madre e il bambino, poiché alla consapevolezza emotiva della dedizione stabile e duratura dell'altro si accompagna l'accettazione della sua autonomia e indipendenza. Il rapporto di riconoscimento associato a questa prima sfera d'interazione, quindi, «precede sia logicamente sia geneticamente qualsiasi altra forma di riconoscimento reciproco»⁵⁴. Esso infatti permette di acquisire «il livello fondamentale di sicurezza emotiva non solo nell'esperienza, ma anche nella manifestazione dei propri bisogni e delle proprie sensazioni, [che] costituisce il presupposto psichico dello sviluppo di tutte le successive disposizioni al rispetto di sé»⁵⁵. Attraverso il riconoscimento nella prima sfera, la cui importanza non è ovviamente limitata alla relazione affettiva madre-bambino avente luogo nella prima infanzia ma riguarda tutte le relazioni di amore e di

⁵⁰ Cfr. D. W. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, trad. it. Armando Editore, Roma 1970.

⁵¹ Cfr. J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, vol. I, *L'attaccamento alla madre*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1976.

⁵² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 127.

⁵³ Cfr. J. BOWLBY, *Costituzione e rottura dei legami affettivi*, trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1982.

⁵⁴ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 131. In un saggio del 2003 intitolato *Das Ich im Wir*, Honneth giunge ad attribuire alla famiglia un'importanza ancora maggiore: essa viene infatti tematizzata come l'ambito nel quale, durante l'infanzia, oltre all'amore, il soggetto esperisce in forma elementare e semplificata anche le altre due forme di riconoscimento, con le dimensioni di autorelazione positiva ad esse collegate. Nella famiglia, sostiene infatti Honneth, il bambino viene per la prima volta riconosciuto dai genitori anche come un soggetto dotato di diritti e, gradualmente, come persona dotata di una sempre più vasta autonomia di giudizio (seconda sfera); inoltre, attraverso l'incoraggiamento proveniente dai genitori o dai fratelli, egli può scoprire e coltivare capacità e qualità personali che lo distinguono come soggetto individuato (terza sfera). Solo attraverso la partecipazione a formazioni sociali più ampie e sulla base di un bisogno di relazioni riconoscentive più estese, il quale si produce con la crescita, il soggetto potrà adeguatamente conservare, arricchire e potenziare, nell'età adulta, le dimensioni di riconoscimento originariamente conosciute nella famiglia. Cfr. A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von Gruppen*, in «Jahrbuch für Gruppenanalyse», IX (2003), pp. 5-22. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 261-279.

⁵⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 131.

amicizia che il soggetto intratterrà nel corso della sua vita, questi giunge a sviluppare e a mantenere la fondamentale modalità di autorelazione positiva della *fiducia in sé*.

La forma di misconoscimento che può danneggiare la fiducia in sé acquisita dall'individuo grazie alle relazioni affettive è la *violenza*, che Honneth ricomprende secondo gli esempi della tortura e dello stupro. La violenza rappresenta non solo una lesione fisica, ma almeno nella stessa misura una lesione emotiva, in quanto essa distrugge in profondità la sicurezza dell'individuo nella capacità di disporre liberamente del proprio corpo: nel trovarsi sottoposto senza difese alla volontà di un altro, il soggetto fa esperienza di «un grado di mortificazione che intacca distruttivamente e più in profondità di ogni altra forma di misconoscimento il rapporto pratico che questa persona ha con se stessa»⁵⁶. È interessante notare come, in *Lotta per il riconoscimento*, Honneth affermi che l'amore «non implica il potenziale di un'evoluzione normativa»⁵⁷, ovvero che in questa sfera non possono avere luogo lotte per il riconoscimento. Questa idea, criticabile in base alla convinzione che si diano, anche riguardo alle relazioni affettive, differenti gradazioni di reciproco riconoscimento suscettibili di evolversi normativamente nella direzione di rapporti riconoscitivi sempre più compiuti, viene esplicitamente ritrattata in *Redistribuzione o riconoscimento?*. In questo volume Honneth afferma infatti che esiste una dimensione di conflitto interpretativo interno alle relazioni intime il quale «produce, tipicamente, bisogni nuovi o precedentemente non considerati, appellandosi all'amore reciprocamente dichiarato, al fine di richiedere un differente o maggiore tipo di cura»⁵⁸, nella direzione, a livello sociale, di «un'eliminazione passo dopo passo dei clichés di ruolo, degli stereotipi e delle ascrizioni culturali che impediscono strutturalmente di adattarsi ai bisogni degli altri»⁵⁹.

Questa revisione attuata da Honneth sembra però richiedere una correzione, che l'autore non effettua, anche rispetto alla determinazione della forma di misconoscimento associata alla prima sfera: mentre l'emendamento apportato in *Redistribuzione o riconoscimento?* fa emergere una più ampia varietà di sfumature che i rapporti nella prima sfera possono assumere, in *Lotta per il riconoscimento* la lesione del riconoscimento in ambito affettivo viene compresa solo secondo il binomio “violenza fisica/sexuale”, incentrato sulla dimensione fisica e corporea; questa scelta deriva probabilmente da una probabile, implicita contrapposizione di Honneth ad approcci filosofici, come quello di Habermas, che dedicano scarsa o nulla considerazione alla corporeità dei soggetti. Il focalizzarsi unicamente su questo

⁵⁶ Ivi, p. 159.

⁵⁷ Ivi, p. 205.

⁵⁸ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 176 e nota.

⁵⁹ Ivi, p. 227.

aspetto, nel descrivere le forme di negazione del riconoscimento nella prima sfera, comporta però il rischio di escludere o porre in secondo piano forme di violenza psicologica ed emozionale che, pur senza interessare direttamente il corpo dei soggetti, possono comunque intaccarne profondamente l'autorelazione positiva⁶⁰.

3.1.2. *La seconda sfera di riconoscimento*

La seconda sfera di riconoscimento è quella dei rapporti giuridici, nella quale ha luogo il reciproco riconoscimento dei soggetti come individui dotati di pari diritti. Essa è connotata da un ideale di universalità del riconoscimento: mentre l'amore o l'amicizia sono legami emotivi involontari e particolaristici, che per loro natura non possono essere estesi a un numero illimitato di soggetti, l'uguaglianza dei diritti riguarda in via di principio ognuno. Il carattere di universalità idealmente connesso al diritto è il prodotto di uno sviluppo storico che ha portato, a partire da una società tradizionale in cui la ripartizione dei diritti e dei doveri tra i diversi gruppi sociali era ampiamente diseguale e fondata sull'appartenenza professionale a un ceto, a fondare il diritto sui principi universalistici di una morale postconvenzionale. Honneth articola questa tesi, in *Lotta per il riconoscimento*, attraverso «un'analisi concettuale correlata a riferimenti empirici»⁶¹ volta a ricostruire l'evoluzione storica che ha condotto al diritto moderno. È solo con l'imporsi, nel diritto vigente, del principio kantiano di autonoma persona morale, che si giunge a riconoscere a ognuno gli stessi diritti sulla base del suo essere un soggetto morale, eguale agli altri e capace di agire autonomamente e razionalmente, a prescindere dalla sua appartenenza a un determinato ceto sociale. Richiamando le tesi di Thomas H. Marshall⁶², Honneth evidenzia come determinate conquiste ottenute attraverso lotte per il riconoscimento segnino punti di evoluzione normativa dai quali non è più possibile recedere e che anzi aprono la strada a un ulteriore sviluppo morale della società. A partire dai diritti liberali, basati su una concezione di libertà negativa, in seguito alle lotte sociali del XIX secolo sono stati accolti nel sistema giuridico delle società occidentali i diritti di partecipazione democratica e, più di recente e ancora solo in una certa misura, i diritti sociali

⁶⁰ Che Honneth abbia ben chiara la varietà di forme di misconoscimento e di conflitto che possono avere luogo all'interno della sfera delle relazioni primarie è testimoniato da scritti come *La famiglia tra giustizia e legame affettivo*, trad. it. in «La società degli individui», II (1999), n. 5, pp. 5-24.

⁶¹ Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 135.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 140-144.

che assicurano a tutti un determinato standard di vita e di sicurezza economica, senza il quale gli altri diritti sono destinati a rimanere mere concessioni formali⁶³. Infatti,

per poter agire come una persona moralmente capace di intendere e di volere, il singolo necessita non soltanto della protezione giuridica da intrusioni nella sua sfera di libertà, ma anche dell'opportunità giuridicamente garantita di partecipare al processo di formazione della volontà pubblica; di tale opportunità, però, egli può fare un uso effettivo solo se contemporaneamente gli è garantito un certo standard di condizioni di vita⁶⁴.

La concezione dei diritti che emerge dalla trattazione honnethiana si configura, in accordo con quanto sostenuto da Habermas in *Fatti e norme*, nei termini di una implicazione reciproca di autonomia privata e autonomia pubblica⁶⁵: la prima, corrispondente ai diritti liberali, assicura protezione individuale ai soggetti del discorso pubblico; la seconda riconosce gli spazi di legittimità della prima e contribuisce a determinarne i contenuti. Honneth mette in luce come il nesso da queste costituito sia una conquista irrinunciabile della modernità, che non può essere revocata in dubbio senza provocare reazioni oppositive di ampia portata. Un tal nesso anzi, con il suo carattere di universalità ideale, ha sollecitato la rivendicazione dei diritti sociali, senza i quali autonomia privata e pubblica rischiano di rimanere garanzie unicamente formali. Questo vuol dire che in Honneth, come in Habermas, i diritti di ripartizione sociale hanno un ruolo meramente funzionale al godimento delle altre classi di diritti? Stando alle formulazioni contenute nelle pagine di *Lotta per il riconoscimento* che stiamo trattando, sembra essere proprio così. Tuttavia, se ricordiamo quanto affermato da Honneth, attraverso il riferimento a E. P. Thompson e B. Moore, riguardo al carattere di misconoscimento che la privazione economica assume per i soggetti sociali, è evidente che egli, al di là dell'impostazione habermasiana della sua trattazione del sistema dei diritti, attribuisce alla ripartizione sociale un valore sostanziale e non meramente funzionale.

Attraverso il riconoscimento nella seconda sfera, il soggetto acquisisce la fondamentale modalità di autorelazione positiva del *rispetto di sé*: esso infatti, vedendosi attribuire gli stessi diritti degli altri individui appartenenti alla società, può autocomprendersi come un'autonoma persona morale il cui agire razionale viene universalmente rispettato. Il tipo di misconoscimento consistente nella *privazione dei diritti* produce invece una perdita, da parte dell'individuo, del rispetto di sé, la quale non deriva solo dal fatto di vedere effettivamente negate una o più dimensioni della propria libertà, ma anche dal sentimento di non essere

⁶³ Cfr. W. REINHARD, *Storia del potere politico in Europa*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2001.

⁶⁴ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 142.

⁶⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 106-128.

riconosciuto da parte degli altri soggetti come persona autonoma capace di giudizio morale e di non partecipare quindi a pieno titolo all'interazione sociale. Possiamo infine aggiungere che la sfera del diritto si differenzia sia da quella dei rapporti affettivi che da quella, che dobbiamo ancora illustrare, della cooperazione sociale e lavorativa, in quanto essa non si limita a contribuire all'integrità personale del soggetto assicurando una particolare modalità di autorelazione positiva, ma esercita un'influenza anche sulle altre due sfere. La sfera del diritto regola infatti le relazioni interne a queste ultime, e può assicurare una difesa contro le forme di misconoscimento ad esse legate. Alla base di un'identità integra, non vulnerata, non c'è quindi solo l'esperienza dell'amore (o, per quanto riguarda la terza sfera, della stima sociale), «ma anche la protezione giuridica dalle lesioni che ne possono derivare»⁶⁶. Il principio di questa sfera, l'eguaglianza, ha un ruolo sovraordinato rispetto ai principi della altre due sfere anche in quanto, rispetto ad essi, l'eguale valore morale delle persone rappresenta un elemento più universalistico⁶⁷: questo principio, in base al quale può essere sostenuto l'eguale diritto di ciascuno ad essere riconosciuto nelle tre sfere, è quindi in un certo senso la base logica degli altri due, e in quanto tale va privilegiato laddove si determini un contrasto con principi normativi differenti⁶⁸.

3.1.3. La terza sfera di riconoscimento

A fianco del riconoscimento affettivo e particolaristico della prima sfera, e di quello universale e imparziale della seconda, Honneth rileva nelle società moderne una terza modalità di riconoscimento, che si colloca nell'ambito della cooperazione sociale e lavorativa: esso consiste nella stima sociale necessaria a ogni individuo per riconoscersi positivamente nelle capacità e qualità, biograficamente individuate, con le quali egli contribuisce alla realizzazione dei fini collettivi. Ogni partecipante all'interazione sociale, per sviluppare e mantenere un rapporto positivo con sé, deve quindi vedersi riconosciuto dagli altri soggetti come possessore di determinate capacità personali che lo caratterizzano nella propria specificità e gli permettono di dare un contributo alla prassi collettiva. Questa forma di riconoscimento è fonte, per il soggetto, della modalità di autorelazione personale corrispondente all'*autostima*, cioè

⁶⁶ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 207.

⁶⁷ Cfr. A. HONNETH, *L'altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmoderno*, trad. it. in «Fenomenologia e Società», 1995, pp. 83-114.

⁶⁸ Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento e obbligo morale*, trad. it. in «Filosofia e questioni pubbliche», IV (1998), n. 1, pp. 5-18.

alla consapevolezza positiva del proprio valore sociale. Se le capacità e le qualità con cui singoli individui o di interi gruppi contribuiscono alla cooperazione sociale vengono disprezzate e svalutate, essi subiscono una forma di misconoscimento che Honneth denomina *umiliazione*, la quale comporta la conseguenza di «non potersi riferire al proprio ideale di vita come a qualcosa che possiede un significato positivo all'interno della propria comunità»⁶⁹.

Come già per il riconoscimento giuridico, Honneth passa in rassegna le caratteristiche che questa sfera assume oggi attraverso una «fenomenologia empiricamente controllata»⁷⁰ delle trasformazioni storiche che essa ha attraversato a partire dalla società tradizionale, strutturata gerarchicamente in ceti. In quest'ultima, una determinata stima sociale veniva attribuita senza gradazioni individuali a tutti i membri di uno stesso ceto, in virtù del contributo che essi, considerati come gruppo, erano in grado di dare alla collettività in accordo con i valori in essa dominanti. La strutturazione gerarchica in ceti viene messa in discussione nel corso di un processo storico-conflittuale in cui i valori alla base delle società tradizionali perdono progressivamente la loro fonte di legittimazione di carattere religioso⁷¹. Da questo processo di evoluzione normativa discende la possibilità, per ogni partecipante alla cooperazione sociale, di riferire direttamente a se stesso la stima sociale che gli viene attribuita e di percepirsi quindi, in ambito sociale, come soggetto biograficamente individuato. Cadute le basi trascendenti della validità dei fini sociali, inoltre, la determinazione dei valori dominanti è rimessa al conflitto tra i gruppi sociali, che lottano con i mezzi della violenza simbolica per veder riconosciuti e accettati i propri orientamenti normativi. È in base all'orizzonte di valori di volta in volta risultante da questo conflitto che vengono definiti i criteri di stima sociale, ovvero il modo in cui sono valutate le diverse qualità e capacità degli individui.

Da questo orizzonte di valori dipendono anche le considerazioni sulle «specifiche appartenenze di classe e di sesso»⁷² di coloro il cui contributo viene valutato: Honneth, che in *Lotta per il riconoscimento* si limita ad accennare a questo aspetto, sosterrà nel volume del 2003 *Redistribuzione o riconoscimento?* che le forme distorte di valutazione che tendono a sminuire, sulla base di antichi pregiudizi, il contributo apportato alla cooperazione dagli appartenenti a specifici gruppi sociali (come le donne) sono alla base delle ineguaglianze distributive da cui questi gruppi sono colpiti: la retribuzione di una determinata prestazione dipende infatti dal modo in cui essa è valutata, e se la valutazione è distorta dal pregiudizio o da idee convenzionali radicate nella società, la retribuzione non potrà che essere iniqua.

⁶⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 161.

⁷⁰ Ivi, p. 148.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ivi, p. 152.

L'orizzonte culturale all'interno del quale ha luogo la valutazione sociale è quindi all'origine di sempre nuove lotte per il riconoscimento e viene così sempre di nuovo messo in questione. Gli individui che vedono valutato ingiustamente il loro contributo e le loro capacità si impegneranno collettivamente in una lotta volta ad accrescere la considerazione sociale del proprio gruppo di appartenenza e a recuperare la dignità e l'autostima che deriva dal poter attribuire un valore positivo alle proprie qualità, alle quali si associa un'equa retribuzione economica: già in *Lotta per il riconoscimento*, anche se questo tema assumerà la massima importanza solo in *Redistribuzione o riconoscimento?*, Honneth mette in chiaro come i conflitti economici «fanno costitutivamente parte di questa forma di lotta per il riconoscimento», in quanto «i rapporti di stima sociale [...] sono indirettamente collegati ai modelli di distribuzione dei redditi»⁷³.

Le sempre nuove lotte per il riconoscimento danno luogo a un processo orientato verso un'organizzazione sociale fondata su relazioni di stima simmetriche, in cui «a ogni soggetto è offerta senza gradazioni collettive l'opportunità di sapersi prezioso per la società, in virtù delle proprie prestazioni e delle proprie attitudini»⁷⁴. Questo implica «non soltanto una tolleranza passiva, ma anche una partecipazione affettiva alla particolare condizione individuale dell'altra persona»⁷⁵, sotto forma di un impegno attivo affinché essa riesca a dispiegare capacità personali che la mettano in grado di partecipare alla realizzazione dei fini comuni. L'idea di una società solidale si riflette anche nel rapporto di questa sfera con quella del riconoscimento giuridico, nell'ambito della quale devono venir riconosciuti i diritti sociali: nell'attribuire a ciascuno il diritto a un determinato standard di sicurezza economica, viene socialmente perseguito l'obiettivo di garantire a ogni soggetto le risorse economiche per sviluppare o coltivare capacità individuali, in base alle quali esso possa venire stimato dagli altri per il proprio apporto alla cooperazione sociale.

Ogni sfera di riconoscimento è retta da un diverso principio normativo, che può essere ravvisato dal teorico ma che, a livello intuitivo, è presente nelle convinzioni morali e nelle aspettative di riconoscimento dei soggetti sociali stessi. Nelle pratiche riconoscitive che essi mettono in atto nelle tre sfere, le loro azioni sono infatti orientate secondo un fondo di normatività inerente ai diversi tipi di relazioni di riconoscimento che in esse hanno attuazione. Secondo il sistema tracciato da Honneth precedentemente al volume del 2011 *Das Recht der Freiheit*, in cui egli apporterà alcune sostanziali modifiche all'edificio teorico del

⁷³ Ivi, p. 154.

⁷⁴ Ivi, p. 156.

⁷⁵ *Ibid.*

riconoscimento, i principi delle tre sfere sono amore, eguaglianza e realizzazione. Nella prima sfera, mettendo in pratica atti di cura affettiva verso un numero limitato di «altri significativi», i soggetti realizzano il principio normativo dell'*amore*; in quella relativa al riconoscimento giuridico viene concretizzato il principio dell'*eguaglianza*, poiché il diritto si basa sull'idea universale dell'autonomia morale di ciascun soggetto; nella terza sfera, riguardante la stima che ogni individuo può ottenere per il suo personale contributo alla cooperazione sociale, il principio normativo proposto da Honneth in *Lotta per il riconoscimento* è la *solidarietà*, mentre in *Redistribuzione o riconoscimento?* esso coincide con il *merito*, anche detto *realizzazione*. Nel principio della solidarietà è implicita l'idea di una collettività sociale in cui ognuno viene riconosciuto per il suo apporto individuale al bene comune, e in cui ciascuno si impegna attivamente affinché gli altri siano in condizione di partecipare alla cooperazione sociale e ottengano il riconoscimento che per questo compete loro⁷⁶. In *Redistribuzione o riconoscimento?*, nonostante il passaggio al principio del merito, la concezione normativa di base non cambia, viene anzi ulteriormente precisata nella stessa direzione. Il mutamento di principio normativo è dovuto unicamente all'esigenza, per Honneth, di affrontare più dettagliatamente la questione della giustificazione e valutazione delle rivendicazioni normative dei gruppi sociali⁷⁷.

Nel corso della socializzazione individuale i soggetti giungono ad apprendere, attraverso le pratiche riconoscentive in cui si trovano inseriti, i principi di amore, eguaglianza e realizzazione. Essi sono acquisiti in maniera inconsapevole e graduale, come una “seconda natura” che è però sempre cognitivamente disponibile alla riflessione e alla concettualizzazione da parte del singolo. Quando le aspettative di riconoscimento dei soggetti vengono deluse, essi si rendono conto «che per quanto riguarda la loro situazione o le loro particolari caratteristiche, i principi di riconoscimento considerati legittimi sono applicati in modo scorretto o inadeguato»⁷⁸. A partire da generalizzazioni intuitive sulla logica normativa che regola implicitamente i diversi tipi di relazioni sociali, soggetti e gruppi possono rendersi conto di come uno dei principi che hanno appreso nel corso della loro socializzazione venga violato o applicato in modo

⁷⁶ In questa riproposizione honnethiana di uno dei motivi conduttori del pensiero socialista, i talenti e i successi individuali non sono esclusiva “proprietà” del singolo, ma risultano dalla cooperazione sociale nel suo complesso, la quale ha fornito al soggetto le condizioni per il loro ottenimento e verso la quale il singolo può a sua volta contribuire con essi.

⁷⁷ Questo aspetto verrà approfondito nel quinto capitolo, all'interno del quale forniremo anche una più dettagliata spiegazione delle ragioni alla base del passaggio da *solidarietà* a *merito*. Per approfondimenti sul concetto honnethiano di solidarietà, soprattutto rispetto alla differenza con quello habermasiano, cfr. M. RICHTER, *Wo bleibt die Solidarität? Zum Status eines Leitbegriffs kritische Gesellschaftstheorie und dessen Ort in der Anerkennungstheorie von Axel Honneth*, e la successiva *Diskussion*, in *Axel Honneth: Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*, a cura di CH. MENKE e J. REBENTISCH, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2008, pp. 47-67.

⁷⁸ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 191.

arbitrariamente escludente. All'offesa morale immediata, risultante dal misconoscimento, segue quindi la concettualizzazione subculturale, in termini di principi normativi, dell'esperienza vissuta, e il conflitto che potrà risultarne farà più o meno esplicitamente appello al principio normativo che i gruppi sociali in questione ritengono essere stato contraddetto.

Le lotte per il riconoscimento non vanno quindi intese come conflitti basati unicamente sulla contrapposizione di forze, ma anche e soprattutto di argomentazioni. A partire dallo stato di attuazione, nella realtà, del principio normativo di una determinata sfera, i soggetti possono fare ricorso alle potenzialità di sviluppo in esso idealmente implicite per rivendicare un mutamento dei rapporti sociali. Honneth sostiene in proposito che le tre sfere possiedono un «surplus di validità»⁷⁹ al quale gruppi e individui fanno riferimento nel richiedere più adeguate forme di cura affettiva, una maggiore estensione o inclusività del sistema dei diritti, o una diversa considerazione di determinati contributi individuali alla cooperazione⁸⁰. Le rivendicazioni normative avanzate dai gruppi sociali andranno discorsivamente argomentate e vagliate in relazione al principio del quale richiedono una più completa attuazione; tanto per il teorico quanto per i soggetti impegnati nel confronto pratico sarà quindi possibile, assumendo i principi di amore, eguaglianza e realizzazione come criteri di valutazione normativa, giudicare la legittimità delle denunce di misconoscimento e delle richieste di riconoscimento presentate nello spazio sociale, richiederne una migliore articolazione argomentativa se poco convincenti o rifiutarle qualora inconsistenti. In tutto ciò, è aperta la possibilità che emergano esigenze normative fino a quel momento non considerate, le quali non si lascino collocare in nessuna delle sfere già esistenti: la nascita di nuove sfere, come lo spostamento dei confini di quelle presenti, è un'eventualità che può verificarsi e che rientra nella dinamica di differenziazione evolutiva da cui le tre sfere risultano⁸¹. Al disopra dei principi delle tre sfere, aggiunge Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?*, può essere posto un più generale principio di eguaglianza: a partire dall'idea, propria della modernità, dell'eguaglianza morale di ogni soggetto, esso esprime l'esigenza normativa che ognuno abbia uguale possibilità di ottenere riconoscimento sia nell'ambito dei legami necessariamente particolaristici della prima sfera, che in quella universalistica del diritto che, infine, di aspirare alla stima simmetrica (ma non identica) propria della terza sfera.

I tre principi delle sfere di riconoscimento corrispondono, in Honneth, ad altrettanti criteri normativi di valutazione della realtà sociale e delle rivendicazioni morali, enucleati a partire

⁷⁹ Ivi, p. 182.

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 176.

⁸¹ Cfr. ivi, pp. 228-229.

dalla stessa concretezza sociale: in questo modo, egli riesce a mantenere il legame della teoria con la dimensione delle effettive esperienze soggettive di riconoscimento e di misconoscimento, evitando di porre l'ambito normativo su un livello di idealità e di distanza dalla fattualità troppo elevato affinché la normatività possa produttivamente essere messa in relazione al reale e alle modalità con cui l'ingiustizia viene vissuta dai soggetti sociali. A partire dalla realtà fattuale, frammista di giustizia e ingiustizia, sotto la guida dell'idea di riconoscimento reciproco fondata antropologicamente vengono quindi estratti i principi normativi che nella società, per quanto in forma parziale e incompleta, costituiscono declinazioni del più generale principio di riconoscimento; attraverso un tale processo di «ricostruzione normativa» è quindi possibile distillare dalla realtà sociale criteri morali universalistici, a partire dai quali la stessa effettualità possa essere giudicata in base alla sua maggiore o minore conformità a tali principi.

Portando avanti le riflessioni di Honneth, che in *Redistribuzione o riconoscimento?* non enfatizza questo tema, possiamo notare come il principio di eguaglianza che egli pone al disopra delle tre sfere non sia solo un'idea normativa propria della modernità⁸², ma rifletta la logica stessa, di simmetria e reciprocità, implicita nel concetto di riconoscimento⁸³: solo riconoscendo l'altro potrò dare valore al riconoscimento che da questi mi giungerà, in quanto non avrebbe importanza la stima di chi non stimiamo. Questa considerazione, ovviamente, non va intesa in termini strategico-individualistici, come se cioè il riconoscimento dell'altro potesse rappresentare un mero strumento del nostro benessere personale; attraverso una tale azione finiremmo, ancora una volta, per destituire di valore l'altro soggetto e imporci asimmetricamente su di esso, negandoci il riconoscimento che vorremmo ottenere. Rapporti di oppressione e dominio renderanno un vero riconoscimento inattuabile non solo a chi venga misconosciuto, ma anche a chi si situi in posizione di superiorità rispetto all'altro, opprimendolo⁸⁴. Il concetto di riconoscimento si caratterizza quindi per un'intrinseca logica di simmetria, reciprocità e eguaglianza, che può configurare una giustificazione più puramente

⁸² Cfr. *ivi*, p. 214.

⁸³ Sull'interna logica normativa di reciprocità e biunivocità del riconoscimento, cfr. i molti studi che L. CORTELLA ha dedicato al tema: ad es. *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, in «Giornale di Metafisica», XXVII (2005), pp. 145-156, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di teoria sociale», VIII (2008), pp. 15-32, e la monografia del 2011 *L'etica della democrazia. Attualità della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Marietti, Genova-Milano.

⁸⁴ Questo anche nei casi, che esamineremo più avanti, in cui i soggetti misconosciuti appaiono perfettamente soddisfatti del rapporto di misconoscimento in cui si trovano, del quale fraintendono la vera natura (cfr., nel § 3.5, il caso dello «schiavo felice» o del riconoscimento ideologico): si tratta infatti di un misconoscimento sotto mentite spoglie, che lede gli oppressi quanto gli oppressori. Già Hegel mette in luce come il signore risulti, in realtà, materialmente dipendente dal servo e incapace di ritrovare il proprio valore al di fuori dal filo doppio di oppressione e dipendenza che a questi lo lega. Sul riconoscimento in Hegel, cfr. *infra*, § 3.2.2.

filosofica di esso: la validità normativa del concetto di riconoscimento può essere fatta, in altre parole, discendere anche dalla valenza egualitaria ad esso immanente, la quale lo determina necessariamente come un rapporto reciproco e simmetrico. In questo modo, i principi delle sfere risultano dotati di validità normativa in quanto rispondenti al più generale principio di riconoscimento, mentre quest'ultimo si giustifica in base al suo profondo, intrinseco legame con il concetto di eguaglianza⁸⁵.

Sebbene Honneth non metta direttamente in luce questo aspetto, tale eguaglianza immanente al concetto di riconoscimento può essere pensata come criterio morale rispetto al quale valutare anche i principi normativi ricavati a partire dalle pratiche sociali concrete: tanto le possibili interpretazioni a cui dovessero andare incontro i principi di amore, eguaglianza e realizzazione, che potrebbero inficiarne il carattere universalistico, quanto eventuali nuovi principi normativi associati a sfere di riconoscimento ancora non teorizzate, possono essere valutati in relazione alla loro maggiore o minore conformità alla logica di reciprocità e simmetria inerente al riconoscimento.

3.1.4. Alcune osservazioni critiche

Per Honneth, la stima sociale che i soggetti possono ottenere nella terza sfera sarà simmetrica, ma non identica⁸⁶. Il riconoscimento nella terza sfera va infatti commisurato al «giusto valore» del contributo individuale di ciascuno: questo, da una parte, implica normativamente il superamento dello stato di fatto in cui alcuni partecipanti alla cooperazione sociale vedono le proprie prestazioni lavorative ingiustamente svalutate, in base alla loro appartenenza a un gruppo sociale oggetto di pregiudizi e categorizzazioni penalizzanti. Dall'altra parte, significa anche che gli individui non potranno stimarsi tutti nella stessa misura,

⁸⁵ Lo statuto normativo del riconoscimento risulta paragonabile a quello che il linguaggio può ricoprire nella prospettiva discorsivista, con l'ulteriore vantaggio di un ampliamento della portata dell'oggetto paradigmatico della teoria normativa: mentre nel discorsivismo l'eguaglianza e il riconoscimento tra i soggetti devono attuarsi innanzitutto nei processi deliberativi, e solo attraverso i risultati di questi essi possono irradiarsi all'intera società, il riconoscimento abbraccia tanto l'ambito non-discorsivo quanto quello discorsivo, ed è anzi da questo richiesto (cfr., a riguardo, anche *infra*, § 4.5). Un simile tentativo di giustificazione del riconoscimento in chiave più puramente filosofica non incontrerebbe probabilmente il favore di Honneth: egli non si è mai orientato in questo senso, intendendo piuttosto privilegiare considerazioni, empiricamente suffragate e basate sulla fondazione antropologica che abbiamo precedentemente esaminato, miranti a evidenziare il legame della normatività con l'esperienza concreta dei soggetti sociali. A nostro parere, tuttavia, questa giustificazione non solo non esclude quella antropologica, ma risulta oltretutto meno vulnerabile alle obiezioni secondo cui la teoria di Honneth implicherebbe, nelle sue determinazioni antropologiche, un'eccessiva sostantività naturalistica, e passerebbe illegittimamente dal fatto al diritto.

⁸⁶ Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 156.

in quanto il loro apporto alla cooperazione sociale sarà necessariamente differente e quindi meritevole di un maggiore o minore riconoscimento. Honneth intende qui affermare l'ideale normativo di una società solidale in cui tutti possano sentirsi preziosi per l'impresa comune e nessuno debba vedere il proprio valore sociale misconosciuto, ma in cui rimanga «la concorrenza individuale per la stima sociale»⁸⁷ e a ogni soggetto sia attribuito un maggiore o minore riconoscimento sulla base del merito e dello sforzo individuale.

Si pone però un problema di non semplice soluzione: come stabilire che un contributo è più degno di stima rispetto a un altro e se il riconoscimento che ad esso viene attribuito è equo? Honneth è consapevole che non è possibile «un esatto paragone tra il valore dei singoli contributi»⁸⁸, se non altro perché, anche in un orizzonte culturale condiviso, si danno una pluralità di interpretazioni confliggenti di quali debbano essere i fini della società; inoltre lo stesso concetto di «prestazione ben eseguita» è solo apparentemente neutrale e oggettivo. In più, il valore attribuito a determinate prestazioni sociali e lavorative riflette i pregiudizi e le dinamiche di dominio che hanno luogo in una società. Come risolvere allora questa difficoltà, risultante dalla giusta esigenza di integrare un principio di merito individuale, che faccia prendere coscienza al singolo dell'unicità e dell'importanza del suo contributo all'interno della società, con l'idea di un'organizzazione solidale complessiva in cui ognuno possa sentirsi utile e apprezzato ed essere in grado di sviluppare capacità fonte di soddisfazione?

Un altro problema che si pone relativamente alla terza sfera è quello di stabilire con precisione a quale ambito dell'interazione sociale essa esattamente corrisponda. In *Lotta per il riconoscimento*, infatti, dalla trattazione sistematica che Honneth dà di questa sfera risulta che essa si identifica con il settore della cooperazione sociale e lavorativa. Nel delineare la forma di misconoscimento a essa associata, Honneth si riferisce, tuttavia, all'ingiusta svalutazione non solo di capacità e contributi personali, ma anche di «singole forme di vita o modi di pensare» e di «modelli di autorealizzazione»⁸⁹ di interi gruppi sociali. Mentre da una parte è vero che questi due aspetti sono strettamente connessi, in quanto alla svalutazione “culturale” di un gruppo sociale si lega anche la svalutazione del suo contributo alla cooperazione, qui Honneth sembra riferirsi, ancor prima che all'insufficiente considerazione dell'apporto lavorativo di un particolare gruppo alla società, al misconoscimento della sua identità in quanto gruppo sociale individuato e distinto dagli altri, al di là, quindi, del ristretto ambito del lavoro sociale. Questa tensione presente nella determinazione della terza sfera viene portata esplicitamente alla luce in *Redistribuzione o riconoscimento?*: in questo volume Honneth si

⁸⁷ Ivi, p. 149.

⁸⁸ Ivi, p. 156.

⁸⁹ Ivi, p. 161.

chiede infatti se il riconoscimento delle identità di gruppi sociali e culturali vada considerato nell'ambito dell'eguaglianza giuridica della seconda sfera, in quello del riconoscimento universale dei contributi individuali caratteristico della terza sfera, o se vada concepita una quarta sfera apposita, giungendo alla conclusione che nella maggior parte dei casi esso rientra nella sfera dell'eguaglianza giuridica, ma non escludendo del tutto la possibilità di dover distinguere una quarta sfera di riconoscimento⁹⁰.

Ulteriori dubbi riguardo alla determinazione della terza sfera si originano in relazione allo scritto del 2001 *Il dolore dell'indeterminato*, in cui Honneth fa coincidere quest'ultima con la partecipazione politica, smentendo così, sulla base della tripartizione hegeliana di famiglia, società civile e Stato, quanto affermato in *Lotta per il riconoscimento*, e accentuando l'aspetto problematico e irrisolto di questa sfera. Il far coincidere la terza sfera con l'ambito del lavoro sociale comporta per Honneth la possibilità di dare una trattazione particolareggiata e sistematica di essa, nonché di trattare nel dettaglio lo sviluppo storico che tale sfera ha attraversato e i problemi di misconoscimento a essa legati. Dall'altra parte, però, questo significa limitarsi a un ambito dell'interazione piuttosto ristretto, escludendone altri, come la partecipazione politica, caratterizzati da forme di riconoscimento analoghe.

Queste difficoltà relative a un'esatta determinazione della terza sfera sembrano però originarsi da un problema più esteso: perché le sfere di riconoscimento sono tre e solo tre?⁹¹ Non solo infatti l'indeterminatezza e le incongruenti rielaborazioni di cui soffre fin dal principio la terza sfera potrebbero essere sintomo della necessità di non limitarsi a solo tre forme di riconoscimento, ma non è neanche chiaro quale sia il principio che determina la tripartizione. Nello scritto del 1991 *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*, poi pubblicato nel 1993 in versione ampliata sotto il titolo *Riconoscimento e disprezzo: sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Honneth sostiene che la chiave⁹² per determinare le tre forme di riconoscimento è data dalle tre differenti forme di spregio, cioè di misconoscimento, che gli individui possono esperire, dalle quali egli procede quindi a ricavare le corrispondenti modalità di riconoscimento. Tuttavia il problema viene spostato, ma non risolto: in base a cosa si determina che le forme di misconoscimento sono proprio tre? Questo procedimento a ritroso viene ripetuto nello scritto del 1997 *Riconoscimento e obbligo morale*, nel quale Honneth sostiene tra l'altro che tra filosofia e

⁹⁰ Cfr. *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 194-206.

⁹¹ Cfr. per quest'obiezione S. PETRUCCIANI, *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, in «Archivio di filosofia», LXXVII (2009), n. 2-3, pp. 199-207.

⁹² A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo: sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. Rubbettino, Catanzaro 1993; p. 25.

psicologia «sussiste oggi una certa concordanza nel distinguere tre livelli di autorelazione pratica»⁹³. Egli tuttavia non spiega le ragioni che sarebbero alla base della tripartizione delle forme di riconoscimento, né per quanto riguarda le aree di ricerca a cui fa riferimento, né per la propria teoria.

Sembra, in verità, che Honneth resti in ultima istanza legato alla tripartizione hegeliana di amore, diritto ed eticità, pur affermando di volersi riferire, nella determinazione delle forme di riconoscimento, alla ricerca sociale empirica e a una «fenomenologia empiricamente controllata»⁹⁴ dei rapporti sociali: egli si limita in realtà a riattualizzare le tre forme del riconoscimento hegeliano, rendendole «empiricamente controllabili sulla base dei dati oggettivi emersi nei singoli ambiti d'indagine scientifica»⁹⁵. Egli così non fa altro, però, che sincerarsi che ogni sfera proposta da Hegel possa essere mantenuta oggi in forma attualizzata, piuttosto che verificare empiricamente, come pure si propone, che le odierne forme di riconoscimento si articolino effettivamente in una tripartizione. Il concetto piuttosto indeterminato di «cooperazione sociale e lavorativa» potrebbe inoltre essere chiarito attraverso una chiarificazione relativa allo status di prestazioni socialmente utili ma non retribuite né aspiranti a una retribuzione materiale; ad esempio, l'attività di volontariato è interna o esterna alla terza sfera?

Per finire, richiamiamo quanto Honneth afferma in una recente intervista:

credo che per tutti noi sia incredibilmente importante – e probabilmente addirittura necessario per la nostra autorealizzazione – avere la possibilità di svolgere attività non alienanti nel campo dell'arte, del *bricolage*, dei lavori artigianali. Ritengo di fatto un'esperienza centrale per tutti noi, non solo per i bambini, ma anche per gli adulti, la possibilità di plasmare la realtà che ci circonda⁹⁶.

A partire da questa riflessione si può a nostro parere rimarcare l'importanza di tutte quelle forme di attività spontanea (artistiche, sportive, intellettuali) che non rispondono a una logica di incremento del benessere materiale né costituiscono effettivi contributi alla cooperazione sociale, ma che possono comunque costituire per molti soggetti rilevanti forme di appagamento ed espressione di sé. Dato il loro carattere non necessariamente relazionale, esse di certo non hanno strettamente a che fare con il riconoscimento. In una teoria come quella di Honneth, sarebbe però forse da considerare l'ipotesi di inserire tra i requisiti di una società

⁹³ Cfr. *Riconoscimento e obbligo morale*, trad. it. in «Filosofia e questioni pubbliche», IV (1998), n. 1, pp. 5-18: 11.

⁹⁴ Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 85 e p. 148.

⁹⁵ Ivi, p. 115.

⁹⁶ *Una teoria normativa del lavoro. Intervista ad Axel Honneth*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», V (2010), n. 2-3, pp. 299-304: 300.

attenta all'autorealizzazione degli individui la disponibilità delle condizioni, in termini di strutture, di risorse e di tempo individuale lasciato libero dal lavoro, affinché ogni soggetto abbia l'effettiva possibilità, qualora lo voglia, di impegnarsi in questo tipo di attività.

3.2. *L'interpretazione di Hegel*

Honneth, al fine di tracciare le origini filosofiche del proprio modello teorico, dedica la prima parte di *Lotta per il riconoscimento* all'interpretazione di alcune opere di Hegel: la *Filosofia dello spirito* del 1803/04, del 1805/06, e la *Fenomenologia dello spirito*. A partire dalla critica ad alcuni aspetti della lettura honnethiana proveremo a far luce su come effettivamente si determini il principio del riconoscimento in Hegel, per esaminare poi più da vicino, anche sulla base delle osservazioni precedenti, la dinamica del misconoscimento e della lotta per il riconoscimento in Honneth. Come cercheremo di mostrare, sarà così possibile gettare uno sguardo critico su determinate questioni importanti ma poco esplicitate della teoria honnethiana e rispondere altresì, in maniera sistematica ed esaustiva, ad alcune obiezioni ricorrenti.

3.2.1. *La «Filosofia dello spirito» del 1803/04 e la «Filosofia dello spirito» del 1805/06*

Come abbiamo visto, nel delineare la propria teoria del riconoscimento, Honneth assume a unico modello hegeliano di ispirazione il *Sistema dell'eticità*. Solo in esso, infatti, gli sembra essere presente la concezione marcatamente intersoggettivistica che andrebbe poi perduta nelle opere successive: in queste, lo sviluppo di una comunità etica attraverso progressivi livelli di differenziazione interna e integrazione sociale sarebbe sostituito dal cammino monologico e autocentrato della coscienza, nella direzione di un'oppressiva sussunzione, da parte dell'universale spirituale incarnato nello Stato, di ogni particolarità individuale. Per effetto del passaggio a un'impostazione di filosofia della coscienza, la filosofia dello spirito hegeliana, secondo Honneth,

perde in generale il carattere di una trasformazione orientata dei rapporti sociali, per assumere gradualmente l'aspetto di un'analisi della formazione dell'individuo per la società. [...] La svolta verso la filosofia della coscienza fa perdere di vista [a Hegel] l'idea di un'intersoggettività primaria e gli preclude la via verso una soluzione del tutto diversa, che

avrebbe potuto consistere nel compimento della necessaria distinzione tra diversi gradi di autonomia personale all'interno del quadro della teoria dell'intersoggettività⁹⁷.

Honneth applica anche alle due versioni della *Filosofia dello spirito*, dunque, le obiezioni che Habermas, in *Lavoro e interazione*, riservava alla *Fenomenologia*⁹⁸. Più obiezioni, tuttavia, possono essere rivolte alla lettura honnethiana di queste opere. È infatti la stessa struttura logica che Hegel ravvisa nella coscienza a implicare, fin dalla *Filosofia dello spirito* del 1803/04, il rapporto con l'alterità. La coscienza si presenta, intrinsecamente, come movimento di autocontraddizione, del distinguersi dell'uguale e del farsi uguale del distinto, come infinità: essa «è l'immediato, semplice contrario di se stessa: una volta [è] l'opposto ad un [altro] di cui è cosciente, scindendosi così in un attivo e in un passivo, e l'altra volta [è] il contrario di questa scissione, l'assoluto essere-uno della distinzione; l'essere-uno della distinzione che è e della distinzione tolta»⁹⁹. Contrariamente a quanto affermato da Honneth, anziché implicare il percorso monologico di un Io autocentrato e già autosufficiente, il passaggio alla filosofia della coscienza permette a Hegel di radicare nella struttura stessa della soggettività, che deve realizzare la propria infinità, la necessità dell'autosuperamento della chiusura nell'individualità autoriferita. È solo a partire dall'esperienza di interazione con un'altra autocoscienza che essa può svilupparsi attraverso le forme di esistenza concreta in cui si sostanzia il «medio» costituito dallo spirito. Quest'ultimo si pone come l'ambito di intersoggettività in cui entrambe le autocoscienze giungono, l'una grazie all'altra, a superare la loro pretesa di valere ognuna come una totalità autoriferita, riconoscendosi vicendevolmente legate da un rapporto di costitutiva dipendenza e uguaglianza ma, al contempo, come singolarità individuate, reciprocamente distinte¹⁰⁰.

⁹⁷ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 41.

⁹⁸ Habermas si dedica nel saggio del 1967 a mettere in luce come, nei corsi jenesi di Hegel, venga superata l'idea kantiana di una costituzione dell'identità dell'Io a partire dall'attività di riflessione di un soggetto isolato. Questo avviene proprio attraverso «l'esperienza fondamentale della dialettica che Hegel sviluppa nel concetto di Io» (cfr. J. HABERMAS, *Lavoro e interazione*, cit., p. 29): il processo di formazione della coscienza nella *Filosofia dello spirito*, lungi dall'essere monologico come Honneth sostiene, si svolge per Habermas fin dal principio in costante relazione con l'alterità. Sarebbe invece a partire dalla *Fenomenologia*, secondo quest'ultimo, che Hegel ci presenta un processo di realizzarsi dello spirito attraverso la sussunzione di tutte le determinazioni particolari (cfr. ivi, p. 44). Cfr. anche J. HABERMAS, *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, trad. it. in ID., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 281-322.

⁹⁹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Frammenti sulla Filosofia dello spirito (1803-1804)*, trad. it. in ID., a cura di G. CANTILLO, *Filosofia dello spirito jenesi*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 3-65: frammento 15, capov. 266-267, p. 4; cfr. anche L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito di Hegel*, trad. it. Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 208-218.

¹⁰⁰ In questo rapporto etico fra i singoli raggiunto nel riconoscimento intersoggettivo, nota Habermas, è così oltrepassata altresì la moralità kantiana: la filosofia pratica di Kant «presuppone l'autonomia, cioè la caratteristica della volontà di essere legge a se stessa, come la sua filosofia teoretica presuppone la semplice e inattaccabile identità dell'autocoscienza» (cfr. J. HABERMAS, *Lavoro e interazione*, cit., p. 29).

Nella prima *Filosofia dello spirito* il processo di formazione della coscienza prende le mosse da originarie forme di relazionalità che si attuano attraverso i *media* del linguaggio, del lavoro e della famiglia, in cui lo spirito si dà esistenza concreta. È quindi discutibile l'affermazione di Honneth secondo cui «Hegel assieme all'aristotelismo dei suoi primi scritti jenesi rinuncia anche all'idea di un'intersoggettività primaria della vita dell'uomo»¹⁰¹. Linguaggio, lavoro e famiglia sono esattamente *media dell'intersoggettività* dello spirito¹⁰², nei quali il soggetto si individua, distinguendosi, attraverso il rapporto «nel linguaggio dagli altri con cui parla; nello strumento da ciò verso cui è attivo con lo strumento; per mezzo del bene-di-famiglia dai membri della sua famiglia»¹⁰³. Mentre però il momento intersoggettivo e riconoscitivo è costitutivamente integrato anche nelle forme ancora immediate e primitive di linguaggio delle quali ora Hegel si occupa¹⁰⁴, lo strumento sembra caratterizzarsi, in verità, più come *medium* di relazione a un *Gegenstand*, a un oggetto, che non a un *Gegenspieler*, a un interlocutore; la funzione e modalità d'uso di uno strumento, tuttavia, come anche le tecniche di lavoro, vengono comunicativamente tramandate attraverso le generazioni al là dell'esistenza individuale del loro ideatore, stabilendo quindi un legame presente e futuro tra i soggetti¹⁰⁵. Il lavoro inoltre, nel suo rapporto con lo scambio, si mostra intrinsecamente aperto a una dimensione intersoggettiva¹⁰⁶.

Il terzo *medium* della famiglia costituisce la più alta forma di riconoscimento possibile in questa fase di eticità naturale: l'amore tra i coniugi, oggettivato nel figlio, rappresenta «l'immediato essere-uno di entrambi nell'assoluto essere-per-sé di entrambi»¹⁰⁷; esso verrà descritto da Hegel nella seconda *Realphilosophie* come «esser-riconosciuto senza opposizione del volere», dal momento che «ognuno, proprio perché sa sé nell'altro toglie se stesso in quanto essere-per-sé, rinuncia alla propria indipendenza»¹⁰⁸. Tale rinuncia all'indipendenza non è però da intendersi nei termini di una «negazione delle peculiarità individuali, ma solo

¹⁰¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 41.

¹⁰² Cfr. H. S. HARRIS, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 308.

¹⁰³ G. W. F. HEGEL, *Frammenti sulla Filosofia dello spirito (1803-1804)*, cit., frammento 18, capov. 278, p. 16.

¹⁰⁴ Agli albori della socialità, fase che qui Hegel sta considerando, il linguaggio ha soprattutto la funzione di permettere l'identificazione dell'Io singolare rispetto all'alterità umana e agli oggetti naturali. Essa avviene tramite la denominazione linguistica degli altri sé e dell'ambiente, implicante la relazione tra i soggetti e la formazione di un patrimonio comunicativo condiviso: anche all'interno del singolo *medium*, dunque, individuazione e universalizzazione procedono di pari passo.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, frammento 20, capov. 300, p. 37. Sul carattere intersoggettivo del lavoro nella prima *Filosofia dello spirito*, cfr. H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1966, in particolare le pp. 96-99. Cfr. anche M. FORNARO, *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*, Vita e pensiero, Milano 1978, in particolare le pp. 37 e 38.

¹⁰⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Lavoro e interazione*, cit., p. 40-42.

¹⁰⁷ G. W. F. HEGEL, *Frammenti sulla Filosofia dello spirito (1803-1804)*, cit., frammento 21, capov. 302, p. 40.

¹⁰⁸ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, trad. it. in *Id.*, *Filosofia dello spirito jenesi*, cit., pp. 67-175: capov. 210, p. 94.

come rinuncia al voler-si-mantenere-per-sé (*sich für sich Behalten-Wollen*), al voler-trovare (*Finden-Wollen*) la propria essenza in se stesso»¹⁰⁹. Non si tratta dunque di una completa unità fusionale in cui ognuno si priverebbe della propria individualità, bensì di un reciproco accoglimento dell'individualità naturale dell'altro. Il riconoscimento nell'amore si pone, quindi, già come acquisizione risultante da un percorso intersoggettivo maturato attraverso i *media*, positivo ma ancora in sé bisognoso di superamento.

Quella che con l'amore abbiamo davanti è una forma di intersoggettività ancora immediata e naturale, dal carattere limitato e particolaristico: il legame d'amore si esplica unicamente nell'unità ristretta della famiglia, senza poter rappresentare una connessione tra un più ampio numero di soggetti. La differenza individuale inoltre, seppur non cancellata, non è, all'interno della famiglia, libera di essere affermata e attuata dal singolo. Nell'amore, come sostiene Hegel nella seconda *Filosofia dello spirito*, gli individui sono «caratteri», rimessi a ruoli e peculiarità distinti, ma pur sempre predeterminati dal loro ambito familiare di estrinsecazione. La forma di eticità così raggiunta preme dunque per un superamento, nei termini di un'estensione a un più ampio numero di soggetti di un legame riconoscativo che dia ai soggetti la possibilità di esplicare concretamente la loro individualità e la loro indipendenza dall'altro più di quanto non potesse avvenire nella famiglia. È dunque necessario uno sviluppo dell'amore, che sia al contempo anche conservazione, estensione e inveroamento dei suoi aspetti più progressivi¹¹⁰.

Ludwig Siep, ne *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, descrive il movimento del riconoscimento negli scritti jenesi di Hegel secondo il modello dei due sillogismi di «amore» e «lotta»: essi vengono esplicitati nella *Filosofia dello spirito* del 1805/06, ma sono presenti tanto nei frammenti del 1803/04 quanto nella *Fenomenologia*. Il primo, l'amore, viene inteso in generale come momento dell'unità e della conciliazione, ancora però in sé priva dello spazio per un adeguato dispiegamento dell'individualità e limitata a un'estensione circoscritta. Esso tende dunque, internamente, al momento della lotta: questo rappresenta il frangente in cui l'individuo impone la sua singolarità tramite un'autoaffermazione di sé, di contro a un altro individuo parimenti autoaffermentesi o all'universale. Con la lotta viene quindi ribadita la necessità, tanto sul livello «io-tu» del rapporto tra soggetti, quanto su quello «io-noi» del rapporto tra l'individuo e l'intero, della

¹⁰⁹ L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., p. 94.

¹¹⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 218, pp. 102-103: «gli individui sono l'amore, questo essere-riconosciuto senza opposizione del volere, in cui ognuno sarebbe l'intero sillogismo, in cui essi sono presenti soltanto in quanto caratteri, non in quanto libere volontà. Un tale essere-riconosciuto deve divenire. Deve divenire per essi ciò che essi sono in sé. Il loro essere l'uno per l'altro è l'inizio di ciò».

valorizzazione della particolarità singola¹¹¹. Solo così, al termine di successivi momenti di amore e lotta, di unità e affermazione conflittuale di particolarità, può determinarsi un'unione che sia anche differenza, l'indipendenza-dipendente che realizza la struttura di infinità della coscienza.

Non ravvisando nella prima *Filosofia dello spirito* il momento dell'intersoggettività primaria precedente alla lotta (poiché non comprende il carattere intrinsecamente sociale dei *media*), Honneth non solo accusa Hegel di un "monologismo" inesistente, ma perde il presupposto necessario per comprendere la ragione profonda alla base del conflitto (ovvero il bisogno del singolo di esprimere la propria individualità e indipendenza, realizzabile nel contesto di più ampie forme etiche). Di conseguenza, egli manca di intendere il modo in cui dalla lotta può derivare il reciproco riconoscimento e come esso si configuri tanto in termini di universalizzazione *quanto di individualizzazione*. I rapporti etici risultanti dalla lotta saranno caratterizzati non solo da una più ampia universalità e unione dei singoli, ma anche dall'accoglimento della necessità di singolarizzazione che la lotta esprimeva. Risulta così infondata la tesi honnethiana secondo cui Hegel porrebbe al culmine della sua filosofia pratica uno Stato-padrone negatore di ogni individualità.

Nelle due *Filosofie dello spirito* la lotta avviene a partire da una situazione in cui diverse famiglie, internamente legate dall'amore, sono però le une rispetto alle altre in uno «stato di natura» in cui ad accomunarle sono unicamente il linguaggio e il lavoro, entrambi principalmente finalizzati al controllo dell'ambiente esterno. In assenza di regolazione giuridica «l'offesa è necessaria»¹¹². Che questa avvenga nei termini di una violazione del possesso, come nella prima *Realphilosophie*, o, come nella seconda, di una «presa di possesso escludente» che non tiene conto delle pretese degli altri individui a un possesso potenzialmente illimitato, essa dà luogo a una lotta in cui ognuno vuole «porre sé come totalità nella coscienza dell'altro»¹¹³. Entrambi gli individui, dimentichi dell'effettivo oggetto del

¹¹¹ Cfr. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., pp. 101-102: «secondo Hegel, la formazione della coscienza singola e della coscienza comune non si può realizzare solo per mezzo della relazione priva di opposizione dell'amore e della 'solidarietà' immediata nella famiglia, ma presuppone il momento della distanza, del farsi-valere dell'indipendenza e della differenza del singolo. Questo momento della distanza si radicalizza nella lotta per il riconoscimento: la singolarità che si sa come intero e che, per così dire, 'definisce' la sua 'identità' escludendo l'altro dalla sua totalità, pone se stessa in modo assoluto». Cfr. anche ivi, pp. 152-155.

¹¹² G. W. F. HEGEL, *Frammenti sulla Filosofia dello spirito (1803-1804)*, cit., capov. 309, p. 47. Hobbesianamente, ogni capo-famiglia potrà infatti avanzare uguali pretese di possesso sull'universale costituito dall'ambiente materiale in cui le famiglie si trovano, e allo stesso tempo non tollererà che il suo possesso potenziale o attuale venga limitato da qualcun altro. In una fase in cui la proprietà privata e la persona giuridica non sono riconosciute e garantite come cose distinte, sottraendo con ciò il singolo alla necessità di difendere personalmente la sua vita e il suo possesso, quest'ultimo sarà indissolubilmente legato all'onore personale. Su questo punto cfr. anche H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, cit., p. 97.

¹¹³ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 310, p. 48.

contendere e colpiti unicamente dall'offesa che si sono recati a vicenda nella presa di possesso e conseguente reazione conflittuale, vogliono affermare se stessi negando l'altro e allo stesso tempo ottenere dall'altro conferma di sé. Quella che era lotta per il possesso diventa lotta per il riconoscimento (asimmetrico), e quest'ultima è contestualmente lotta a morte perché, sebbene ognuno miri a ottenere riconoscimento asimmetrico dall'altro («valere per lui come assoluto»¹¹⁴), vuole al contempo affermarsi su di esso come totalità, negandone la stessa esistenza fisica. Nel fare questo, si espone però egli stesso al rischio della morte, e non può che rendersi conto che la condizione dell'altra autocoscienza è la medesima: ognuno si rispecchia nell'altro. La lotta come affermazione di individualità e indipendenza rivela l'eguaglianza e la reciproca dipendenza dei contendenti, i quali comprendono che, negandosi a vicenda, perderebbero non solo la possibilità di essere riconosciuti dall'altro ma la loro stessa vita. Scoperta di sé e scoperta dell'altro procedono di pari passo. Subentra quindi il momento in cui ciascuno, per risultato del conflitto e sulla traccia della capacità di autolimitazione acquisita nei precedenti rapporti riconoscitivi del linguaggio, del lavoro/scambio e dell'amore¹¹⁵, comprende la necessità di far spazio all'altro, di contenere la propria pretesa di autoaffermazione e negazione dell'alterità¹¹⁶. «Da questa lotta ognuno viene fuori in modo tale che ognuno [ha] visto l'altro come puro sé, e in ciò è un *sapere della volontà*; e in modo tale che la volontà di ognuno è una volontà consapevole, cioè completamente riflessa in sé, nella sua pura unità. [...] Questa volontà consapevole è ora la volontà *universale*, essa è l'*essere-riconosciuto*»¹¹⁷.

Honneth, non avendo inteso il valore del momento «privo di opposizione» dell'*amore* come presupposto per l'affermazione delle singolarità individuali nella *lotta*, non può comprendere come la risoluzione del conflitto avvenga in virtù della reciproca rinuncia dei contendenti a valere per l'altro come totalità¹¹⁸, e obietta a Hegel di procedere, in questo passaggio, per

¹¹⁴ Ivi. capov. 220, p. 105.

¹¹⁵ Cfr. anche A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pp. 355-356.

¹¹⁶ Cfr. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., p. 105: «nel risultato di questo movimento l'intenzione originaria si rovescia: solo con la rinuncia alla totalità della singolarità escludente è possibile essere accettati, confermati dall'altro – il quale, a sua volta, deve aver rinunciato a se stesso –, è possibile essere riconosciuti». A questo proposito possiamo richiamare anche il saggio di L. SIEP *Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth*, in *Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag*, a cura di R. FORST, M. HARTMANN, R. JAEGLI E M. SAAR, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2009, pp. 179-201. In esso, Siep nota che la lotta per il riconoscimento hegeliano può essere meglio determinata come «Kampf des Anerkennens» piuttosto che come «Kampf um Anerkennung»: l'obiettivo di ottenere riconoscimento non è dal principio nelle intenzioni degli individui configgenti, i quali sono inizialmente orientati alla propria autoaffermazione; esso si realizza solo nella lotta. In Honneth, secondo Siep, si può invece parlare in senso stretto di «Kampf um Anerkennung», in quanto almeno una delle due parti deve avere *ab origine*, come fine consapevole, quello di ottenere riconoscimento dall'altra.

¹¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 221-222, p. 106.

¹¹⁸ Da qui risulta, inoltre, la sua difficoltà a interpretare l'aspetto "mortale" della lotta (cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 61-62): è il rispecchiarsi reciproco nel frangente drammatico dell'imminenza della

affermazioni «apodittiche»¹¹⁹. L'esito di questo movimento del riconoscimento è in Hegel una comunità etica giuridicamente e statualmente regolata, in cui i soggetti, che hanno imparato a “fare spazio” all'altro, possono esplicitare sé nella loro particolarità e al contempo concepirsi come connessi sia agli altri individui che alle istituzioni regolanti la loro convivenza, da loro stessi sostanziate, in un legame di coappartenenza e reciprocità. Nello «spirito del popolo» che risulta dalla lotta per il riconoscimento nella prima *Realphilosophie*, come nello «spirito reale» della seconda, si danno quindi sia il momento dell'individualizzazione che quello dell'universalizzazione. Honneth sostiene che, per effetto del focalizzarsi di Hegel sul percorso monologico della una coscienza individuale¹²⁰ che si incarnerebbe a questo punto nell'universale assoluto dello Stato¹²¹, il momento dell'individualizzazione sarebbe assente (1803/04) o represso dall'intero (1805/06). Anche questa affermazione è discutibile: per quanto riguarda la prima *Filosofia dello spirito*, il linguaggio diventa *linguaggio di un popolo*, dischiudendo necessariamente nuove possibilità comunicative per il singolo, nel contesto di una comunità in cui è la «volontà consapevole» degli individui a sostanziare le istituzioni; nel *lavoro universale* «si pone il singolo come un particolare» che, dando il suo contributo al tutto, «vuole essere riconosciuto»¹²². Nella *proprietà* regolata dal riconoscimento del diritto è infine superata l'irrisolvibile contesa per il «possesso», consentendo la separazione dell'onore del singolo, ora statualmente tutelato come persona giuridica, dalle sue dotazioni materiali.

Nella seconda *Filosofia dello spirito*, l'«immediato-essere-riconosciuto» dei rapporti giuridici rappresenta un nuovo livello di unificazione, implicante, a seguito della lotta, un più alto grado di universalizzazione e individualizzazione. Esso però deve ulteriormente articolarsi nella direzione della soggettività individuale, passando attraverso un riproporsi

morte a far giungere a coscienza dei soggetti la volontà di conservarsi in vita e l'uguaglianza dell'altro, e così la necessità dell'accoglimento in sé dell'alterità.

¹¹⁹ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 61.

¹²⁰ Possiamo qui osservare un'ulteriore incongruenza nell'interpretazione honnethiana: trattando la *Realphilosophie I*, come abbiamo visto, egli sostiene che l'impostazione di filosofia della coscienza determina un'eliminazione dell'intersoggettività primaria. Riguardo alla *Realphilosophie II* Honneth nota come tale impostazione si faccia più netta, ma al contempo evidenzia esaurientemente le forme di riconoscimento precedenti al conflitto e anzi attribuisce ad esse il positivo esito di questo: i due contendenti giungerebbero a riconoscersi sulla base della consapevolezza, sopravvenuta nella lotta, che «si erano già riconosciuti nei loro diritti fondamentali» (cfr. *ivi*, p. 62) con la decisione di far convivere le proprie famiglie a poca distanza l'una dall'altra. Non solo questa interpretazione va contro il testo, che afferma chiaramente come le famiglie fossero reciprocamente «nello stato di natura» e la lotta sorgesse proprio dalla mancanza di regolamentazione giuridica (e più profondamente dall'insufficienza del riconoscimento «senza opposizione»), ma finisce in maniera autocontraddittoria per smentire la precedente tesi di Honneth, comunque errata, secondo cui la svolta verso la filosofia della coscienza implica la rimozione dell'intersoggettività primaria.

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 40 e pp. 72-73.

¹²² G. W. F. HEGEL, *Frammenti sulla Filosofia dello spirito (1803-1804)*, cit., capov. 320, pp. 56-57.

dell'autoaffermazione di questa¹²³: «nello sviluppo dell'esser-riconosciuto il movimento della distanza, vale a dire il momento della 'lotta', è rappresentato dalla 'violazione del contratto'»¹²⁴. Il diritto si dimostra inadeguato, infatti, a tener conto di eventualità connesse all'esistenza del particolare, come la possibilità che, per una ragione o per l'altra, la volontà di un singolo muti e si contraddica, e questi contravvenga alla parola data. L'unità semplice rappresentata dal diritto astratto va superata attraverso l'affermazione della singolarità.

A differenza che nel *Sistema dell'eticità*, in cui il criminale imponeva la sua individualità attraverso il furto, scatenando la vendetta personale del derubato, adesso è lo Stato ad assicurare che i contratti vengano rispettati e a tutelare la persona giuridica di ogni individuo. L'universale dello Stato, intervenendo tramite la *coercizione*, esige che colui che aveva potuto stipulare un contratto usufruendo del suo essere-riconosciuto come persona dotata di volontà universale tenga fede alla sua parola, senza ritirarsi nell'accidentalità del particolare. Il singolo che viene «costretto ad essere persona»¹²⁵ interpreta però la sanzione giuridica come una lesione alla sua libertà, reagendo con una nuova sfida all'universale: «violenza, rapina, furto, ingiuria e così via», che Hegel, come nel *Sistema dell'eticità*, denomina *delitto*. A questo punto l'autorità statale interviene nuovamente, attraverso la *pena*, a restaurare l'universale punendo il delinquente. Per Honneth questo momento rappresenta il punto in cui lo Stato, «inteso come incarnazione dello spirito»¹²⁶, finisce per imporsi sulla singolarità soffocandone ogni manifestazione: «di conseguenza, la costituzione della sfera etica si compie come un processo di trasformazione di tutti gli elementi della vita sociale nelle componenti di uno Stato che li sussume nella propria unità»¹²⁷.

Anche in questo caso, l'interpretazione di Honneth può essere criticata sotto più aspetti. Iniziamo dal notare che egli, prendendo partito *a priori* per il particolare di contro all'universale, tende ad assegnare alle azioni del primo un contenuto normativo, mentre «alla monolitica autorità dello Stato»¹²⁸ una mira repressiva: Honneth attribuisce alle azioni del delinquente il carattere di reazione a un doppio, unilaterale misconoscimento che gli sarebbe stato inflitto da parte dell'universale. La violazione del contratto sarebbe risultata dal richiedere all'individuo condizioni per lui materialmente impossibili da soddisfare: la

¹²³ Cfr. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., pp. 123-129. Cfr. in particolare p. 123: «sebbene il diritto contenga l'opposizione emersa nella lotta delle volontà singole – nel senso dell'indipendenza voluta da ognuno –, dal punto di vista del rapporto tra volontà universale e volontà del singolo, anche le sue prime forme fenomeniche possono essere considerate come un concordare immediato, privo d'opposizione».

¹²⁴ Ivi, p. 124.

¹²⁵ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 230, p. 116.

¹²⁶ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 75.

¹²⁷ Ivi, p. 74.

¹²⁸ Ivi, p. 75.

coercizione da essa risultante costituirebbe dunque il misconoscimento, si potrebbe dire, di un legittimo appellarsi da parte del singolo al principio *ad impossibilia nemo tenetur*¹²⁹. Anche la pena comminata in seguito al delitto viene letta da Honneth come un'imposizione di forza da parte di un universale che, nel reprimere il singolo, si rifiuta di accoglierne anche solo in parte le esigenze.

In realtà, nella dialettica tra il singolo e l'universale non fa altro che riproporsi il movimento di autoaffermazione personale e il reciproco, successivo togliimento di sé che già avevamo visto operante nel rapporto tra individui. Colui che viola il contratto non viene da Hegel caratterizzato come fattualmente impossibilitato a tenergli fede, bensì semplicemente come affermando la sua singolarità mutevole e imprevedibile di contro all'universale: «egli vuol essere qualcosa, (come Eratostrato), non proprio famoso, ma tale da aver realizzato la sua volontà a dispetto della volontà universale»¹³⁰. Lo Stato, da parte sua, non può essere letto come un'istanza brutalmente repressiva: esso deve sanzionare le violazioni, ma la finalità è quella di tutelare l'altro contraente¹³¹, la vittima del delitto¹³², nonché la sua stessa esistenza di universale costituito da singoli che, se leggi e istituzioni perdessero valore, tornerebbero nello «stato di natura»¹³³. Il momento di reciproca autolimitazione si colloca in coincidenza della pena, che Hegel caratterizza come *Bildung*¹³⁴: essa non viene comminata con intento meramente punitivo, ma al fine di far prendere coscienza al delinquente della sua appartenenza a una totalità etica, ledendo la quale egli ha leso se stesso¹³⁵. Si verifica così, attraverso la convinzione e non unicamente attraverso la forza, la rinuncia da parte del singolo alla sua pretesa di autoaffermazione. Al contempo, anche l'universale è capace di recedere, accogliendo le giustificate esigenze del singolo attraverso la grazia e il perdono¹³⁶. Questo, paradossalmente, avviene soprattutto nei casi in cui il singolo abbia sottoscritto un patto iniquo o che non può rispettare senza danneggiare «enormemente» se stesso¹³⁷: cioè proprio lì dove

¹²⁹ Ivi, p. 69.

¹³⁰ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 235, pp. 120-121.

¹³¹ Ivi, capov. 246, p. 132.

¹³² Ivi, capov. 253, pp. 137-138.

¹³³ Ciò motiva anche i provvedimenti che l'universale dello Stato deve prendere per contrastare le scissioni e le diseguaglianze risultanti dall'espansione incontrollata del capitalismo di fabbrica. Cfr. ivi, capov. 244-245, pp. 129-131. Questo tema viene diffusamente trattato in S. AVINERI, *La teoria hegeliana dello stato*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 111-134.

¹³⁴ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 237, p. 123 e capov. 257, p. 144.

¹³⁵ Ivi, capov. 253, p. 138. Cfr. anche S. AVINERI, *La teoria hegeliana dello stato*, cit., p. 125. H. MARCUSE, in *Ragione e rivoluzione*, scrive in proposito (pp. 103-104): «Il riconoscimento della legge rappresenta lo stadio di integrazione in cui l'individuo si riconcilia con l'insieme. [...] Individui perfettamente liberi e indipendenti e tuttavia uniti in un interesse comune: questo è il vero concetto di legge».

¹³⁶ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 249, p. 135 e capov. 235, p. 140. Cfr. anche L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., p. 127.

¹³⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, cit., capov. 235, p. 139.

Honneth mirava a far risaltare il carattere onni-sussumente dell'universale. L'importanza della singolarità nella comunità etica è, per concludere, enunciata a chiare lettere dallo stesso Hegel nell'evidenziare il ruolo della «libertà del pensiero»¹³⁸ e dell'espressione della soggettività all'interno dello Stato:

questo è il principio superiore dell'età moderna, che gli antichi non conoscevano, che Platone non conosceva. Nell'età antica la bella vita pubblica era l'*ethos* di tutti – bellezza, unità immediata dell'universale e del singolo, un'opera d'arte in cui nessuna parte si separa dall'intero [...]. Ma il sapere assolutamente se stessa della singolarità, questo assoluto essere-[concentrato]-in-sé [*Insichseyn*] non era presente¹³⁹.

Di contro alla lettura di Honneth, che caratterizza la monarchia ereditaria teorizzata da Hegel in termini quasi totalitari¹⁴⁰, l'autore della *Filosofia dello spirito* evidenzia inoltre come il ruolo del monarca sia fondamentalmente rappresentativo. Alla luce di queste considerazioni, un più avanzato modello di libertà individuale è in Hegel ravvisabile piuttosto nella seconda *Filosofia dello spirito* che non nella grecizzante totalità etica del *Sistema dell'eticità*, per la quale Honneth si pronuncia.

3.2.2. La lettura honnethiana della «Fenomenologia dello spirito»

Per quanto nella *Filosofia dello spirito* lo Stato non sia da caratterizzare, come per Honneth, nei termini un'autorità tirannica e negante la singolarità, è però innegabile che nello «spirito reale» il rapporto tra singolo e universale non sembra essere del tutto simmetrico. Nota giustamente Siep che «in nessun caso l'indipendenza del singolo Sé di fronte allo spirito esistente del popolo, allo Stato, è riconosciuta come diritto allo stesso modo del potere dello Stato sul singolo»¹⁴¹. Se lo Stato deve occuparsi di proteggere il singolo contro violazioni del diritto perpetrate da altri singoli, in Hegel non compare però traccia di dispositivi di limitazione del potere dello Stato verso gli individui. In nessun punto dei livelli superiori dell'esser-riconosciuto, inoltre, viene considerato il momento dell'unicità biografica dei soggetti, «l'individuo ha valore solo in quanto alienato, formato»¹⁴². Honneth coglie, quindi, un aspetto di asimmetria effettivamente presente nella *Filosofia dello spirito*; esso però, è il

¹³⁸ Ivi, capov. 264, p. 151.

¹³⁹ Ivi, capov. 263, pp. 150-151. Cfr. anche H. S. HARRIS, *Hegel's Development*, cit., p. 505.

¹⁴⁰ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 76.

¹⁴¹ L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., p. 154.

¹⁴² Ivi, p. 132.

caso di ribadirlo, non si presenta così marcato come l'analisi presentata in *Lotta per il riconoscimento* lascerebbe pensare.

La *Fenomenologia dello spirito*, considerata da Honneth come la radicalizzazione dell'impostazione metodologica di filosofia della coscienza introdotta nella *Realphilosophie*, e perciò implicante un'ancor più netta monologia e negazione di un'intersoggettività "forte", riceve in *Lotta per il riconoscimento* una trattazione molto rapida. Secondo Honneth, in essa alla lotta per il riconoscimento viene assegnata «la sola funzione di contribuire al formarsi dell'autocoscienza; limitata a quest'unico significato, espresso nella dialettica servo-padrone, la lotta tra i soggetti che combattono per il riconoscimento viene per giunta così strettamente connessa all'esperienza della conferma pratica nel lavoro, che la sua logica peculiare è quasi del tutto persa di vista»¹⁴³. A partire da ciò, in quello che si configura come un regresso rispetto ai primi scritti jenesi, verrebbe da Hegel del tutto tralasciata sia la «concezione intersoggettivistica dell'identità umana» che «l'idea di un ruolo storicamente produttivo della lotta morale»¹⁴⁴.

La *Fenomenologia* è, tra gli scritti jenesi, il testo in cui Hegel giunge alla soluzione più soddisfacente e articolata del problema, sul quale si era interrogato fin dai suoi anni giovanili, del rinvenimento di una universalità che possa ricomprendere la singolarità senza costringerla e opprimerla, bensì valorizzandola. Questo aspetto etico-politico della relazione tra gli individui e l'intero, il cui svolgimento implica anche la determinazione di come il soggetto singolare si vada formando nel rapporto con l'altro, si unisce inoltre nella *Fenomenologia* al motivo epistemico-cognitivo della costituzione di un sapere filosofico non autoreferenziale, bensì aperto al confronto con l'esperienza e l'alterità. Entrambi questi elementi vengono da Hegel sviluppati attraverso il riconoscimento, il cui ruolo non si esaurisce quindi, come vorrebbe Honneth, nella costituzione dell'autocoscienza attraverso la dialettica servo-signore. È proprio dalla quarta sezione dell'opera che possiamo partire per mostrare come la formazione dell'autocoscienza che in essa ha luogo non si configuri in un processo in sé concluso, ma sia solo l'inizio di ulteriori svolgimenti. Già nell'introdurre il confronto dell'autocoscienza con un'altra autocoscienza, a partire dal quale si dispiegherà la relazione fra il signore e il servo, Hegel rivela con la semplice frase: «in tal modo, per noi, è già dato il concetto *dello spirito*»¹⁴⁵ come questo iniziale accesso all'intersoggettività apra la strada al farsi realtà dello spirito. Le autocoscienze giungeranno cioè, attraverso il successivo altalenare tra momenti di unilaterale dipendenza dall'altra e di parimenti unilaterale autoaffermazione o

¹⁴³ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 78-79.

¹⁴⁴ Ivi, p. 79.

¹⁴⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di V. CICERO, Bompiani, Milano 2000, p. 273.

pretesa autosufficienza, a cui sarà il riconoscimento a mettere termine, a costituire un legame intersoggettivo unitario in cui ciascuno può al contempo mantenere la sua indipendenza e singolarità. Il concetto dello spirito, nella quarta sezione, è ancora però solo «per noi», ovvero le autocoscienze non sono consapevoli che il loro cammino porterà a questo risultato.

Esso, tuttavia, è già richiesto dalla loro stessa struttura interna, la quale necessita del riconoscimento per la realizzazione del carattere di infinità che le inerisce. Nella parte della *Fenomenologia* dedicata all'intelletto Hegel si impegna a far emergere, attraverso i momenti dell'«interno», del «mondo delle leggi» e della decisiva figura del «mondo invertito», la struttura dinamica dell'autocoscienza che già avevamo visto operante nella *Realphilosophie*. Il tentativo di unificazione comprendente che l'intelletto cerca di attuare, irrigidendo la molteplicità e mutevolezza dei fenomeni in leggi sempre uguali a se stesse, viene superato nel «mondo invertito», all'interno del quale ogni determinatezza rivela un'inevitabile «differenza interna»: uguaglianza e diversità si mostrano continuamente trapassanti l'una nell'altra, in un movimento di distinguersi dell'uguale e farsi uguale del distinto. Il finito si fa quindi infinito autosuperandosi, e quest'ultimo abbraccia l'intera realtà della «vita»: «in questo modo l'autocoscienza è infinità, differenza interna, autocontraddizione, movimento di sdoppiamento e riunificazione»¹⁴⁶.

In virtù della sua struttura di infinità, che le impone di essere unità del riferimento a sé e del riferimento ad altro, l'autocoscienza non può chiudersi in una dimensione di autosufficienza, ma deve necessariamente ricercare il confronto con l'alterità. In tale confronto, riflettente la loro intrinseca autocontraddittorietà, le autocoscienze alterneranno una presunzione di già raggiunta completezza, risultante in un'unilaterale chiusura in sé o nel tentativo di negare l'altro prevalendo su di esso, all'incontrastabile tendenza a ricercare in quest'ultimo conferma di sé. Una soddisfacente realizzazione della struttura dell'autocoscienza avverrà solo allorquando entrambe, in un movimento simmetrico, saranno reciprocamente portate a liberarsi della loro unilateralità, riconoscendosi uguali e distinte. Con ciò ha luogo il dischiudersi alle autocoscienze della realtà dello spirito, che Hegel anticipa nella quarta sezione e che, contrariamente a quanto ritenuto da Honneth, non coincide con un'istanza sovraordinata che si impone «dall'alto», bensì risulta dalla stessa relazione tra le autocoscienze. È proprio la struttura dell'autocoscienza, che Honneth concepisce come intrinsecamente monologica, a permettere la realizzazione del riconoscimento finale. Questo, oltre a smentire la tesi honnethiana secondo la quale nella *Fenomenologia* sarebbe assente «la concezione intersoggettivistica dell'identità umana», spiega anche come il riconoscimento «mancato» tra

¹⁴⁶ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, in «Archivio di filosofia», LXXVII (2009), n. 2-3, p. 112.

servo e signore non trovi il suo esito nella realizzazione del servo tramite il lavoro, ma preluda a necessari, ulteriori sviluppi. Il «concetto puro del riconoscimento»¹⁴⁷ non è infatti compiuto nella relazione tra servo e signore, in quanto a mancare è il fondamentale momento del *reciproco* togliimento della propria unilateralità da parte di *entrambe* le coscienze.

Il modo in cui il concetto di riconoscimento è determinato nella *Fenomenologia* sottintende, portandola a un più alto grado di articolazione, quella dinamica tra «amore» e «lotta», unificazione e affermazione di distacco, che attraverso le tesi di Siep avevamo già analizzato rispetto alla *Filosofia dello spirito*. Il primo movimento del riconoscimento implica infatti l'«esser-fuori-di-sé» di entrambe le autocoscienze, in cui ognuna, perdendo sé nell'altro, perde la propria indipendenza e al contempo, ritrovandosi in esso, provoca un venir meno dell'alterità. A partire da questa «unità senza distanza in cui il Sé perde se stesso»¹⁴⁸, in virtù della stessa struttura dell'autocoscienza, deve verificarsi «una relazione all'altro escludente, negativa»¹⁴⁹, che corrisponde al secondo movimento: ognuno nega l'altro, ma per effetto del «doppio senso» che caratterizza la dinamica del riconoscimento, «ciò che ognuno fa contro l'altro – negazione dell'altro – lo fa anche contro se stesso»¹⁵⁰. Ha così luogo un autosuperamento da cui risulta una nuova forma di alterità. Segue il terzo momento, in cui ognuna delle due autocoscienze toglie sé, recede dalla negazione dell'altro. Nel concetto puro del riconoscimento le autocoscienze giungono quindi a scoprirsi reciprocamente come uguali ma anche come distinte, e la loro stessa struttura fa sì che esse, per realizzarsi, siano anche riferimento ad altro e non solo riferimento a sé. Nella relazione tra il servo e il signore, in cui il primo nega preventivamente se stesso, il processo del riconoscimento fallisce inesorabilmente; rimane così aperta, per l'autocoscienza, la necessità di trovare riconoscimento da parte di un'altra autocoscienza che possa compiere un movimento simmetrico al suo.

Il cammino dell'autocoscienza viene a questo punto da Hegel calato nella storia, nella quale torna a riproporsi l'alternanza di «amore» e «lotta» implicata dal tentativo dell'autocoscienza di realizzare il contemporaneo riferimento a sé e riferimento ad altro richiesto dalla sua struttura. Il momento in cui finalmente l'autocoscienza trova un'altra autocoscienza con la quale riconoscersi simmetricamente si configura come il risultato di uno sviluppo dell'eticità iniziato nel mondo greco¹⁵¹: nella «bella eticità greca», come abbiamo visto anche rispetto alla seconda *Filosofia dello spirito*, «ancora l'individuo era ricompreso in un tutto e privo di

¹⁴⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 279.

¹⁴⁸ L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., p. 106.

¹⁴⁹ Ivi, p. 107.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Hegel ripercorre questo svolgimento storico nella sesta sezione della *Fenomenologia*.

un'effettiva autonomia. La storia successiva è un movimento di progressiva conquista di sé, da parte della soggettività, fino al raggiungimento di una completa autosufficienza»¹⁵². Al «primo Sé» dello spirito segue quello coincidente con la «libertà assoluta», distruttivamente autoaffermativa, realizzata nella rivoluzione francese. Al punto in cui siamo giunti, «il problema è come [...] dar vita a un intero etico e comunitario partendo 'dal basso', da quell'agire individuale, che ha nel moderno la sua radicale forma di manifestazione»¹⁵³.

Questo momento si realizzerà nel confronto tra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, attraverso la figura del «Male e il suo perdono». Abbiamo qui a che fare con due forme, propriamente moderne, di coscienza autoriferita: da una parte il *Gewissen*, persuaso di aver agito in conformità al dovere da lui stesso determinato, in un'attuazione di quell'unità di dovere ed effettualità che per Hegel configura un superamento del *Sollen* kantiano. Dall'altra parte l'«autocoscienza giudicante», che a partire dalla sua chiusura in una prospettiva astrattamente universale, fondata sul rifiuto del carattere singolare e imprevedibile dell'azione, accusa la prima di «malvagità» e «ipocrisia»¹⁵⁴. Essa ha infatti agito in base alla persuasione universale di star compiendo il dovere, ma ha determinato il contenuto concreto di quest'ultimo in base al proprio arbitrio; così facendo, ha creato in sé una scissione, che non vuole ammettere, tra il particolare e l'universale. Il *Gewissen* non ha il controllo sugli effetti dell'azione compiuta, che possono allontanarsi dall'intenzione che la guidava, e non realizza dunque il nesso di dovere e effettualità, universale e particolare, che pure dichiara di incarnare. La coscienza agente viene accusata di interna scissione e di ipocrisia dalla coscienza giudicante, la quale, dal canto suo, permane nella dimensione ineffettuale del puro pensiero per conservare la sua aderenza all'universale, per non «contaminare con l'azione lo splendore del proprio Interno»¹⁵⁵.

La dinamica della lotta per il riconoscimento ritorna qui nella contrapposizione di due opposte unilateralità autoriferite che, l'una davanti all'altra, rimangono convinte della loro autosufficienza, sebbene la loro struttura di autocoscienze le spinga al confronto con l'altro. Tale confronto può infine darsi perché l'autocoscienza giudicante si rivela, come quella agente, caratterizzata dall'interna opposizione tra universale e particolare. Il suo giudicare, oltre a essere, come atto, necessariamente parziale, deve sempre rivolgersi a un che di determinato, mentre essa pretende di salvarsi dall'accusa di parzialità ineffettuale attribuendo un carattere di agire universale all'atto di pensiero del giudicare. In questo modo essa si rivela nella sua

¹⁵² P. VINCI, «Coscienza infelice» e «anima bella», cit., p. 504.

¹⁵³ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, cit., p. 117.

¹⁵⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 877.

¹⁵⁵ Ivi, p. 873.

scissione e «ipocrisia» anche agli stessi occhi della coscienza agente. Vedendosi confrontata da un'autocoscienza che intuisce come uguale a sé, la coscienza agente si apre alla «confessione»¹⁵⁶, ammettendo la propria singolarità e aspettandosi che la sua richiesta di condivisione venga accolta, «che abbia luogo il riconoscimento effettivo»¹⁵⁷. Si è prodotto il riconoscersi di un'autocoscienza nell'altra, ma questo momento di unificazione è destinato a rimanere ancora asimmetrico, a scontrarsi con la distanza che la coscienza giudicante vuole frapporre tra sé e quella agente. Essa infatti, «con il cuore duro che è per sé e rifiuta la continuità con l'altro»¹⁵⁸, intende ancora affermare la propria pretesa purezza e universalità contro l'altrui particolarità, rivelandosi così un'anima bella che, «in quanto coscienza di questa contraddizione nella sua immediatezza irrisolta, è sconvolta fino alla follia e si strugge in una consunzione nostalgica»¹⁵⁹. È a partire da quest'esperienza di solitaria perdita di sé che la coscienza giudicante acquista consapevolezza della sua uguaglianza con la coscienza agente e giunge a concederle il «perdono»¹⁶⁰, compiendo un movimento simmetrico al suo: «come la coscienza agente deve far breccia nell'esistenza unilaterale e non riconosciuta del suo essere-per-sé particolare, allo stesso modo l'altro deve assistere alla frantumazione del suo giudizio unilaterale e non riconosciuto»¹⁶¹. Entrambe le autocoscienze, quindi, al contempo riconoscono e superano la propria unilateralità, rinunciando a volersi porre come autosufficienti. L'universalità astratta e ineffettuale impersonata dalla coscienza giudicante deve trascendersi attraverso il confronto con l'azione e la particolarità, mentre il *Gewissen* deve lasciarsi alle spalle il proprio soggettivismo unilaterale acquisendo universalità: nel riconoscimento finale siamo di fronte a un'integrazione tra universale e particolare, e può così finalmente realizzarsi il concetto dell'autocoscienza.

Al compiersi del percorso riconoscitivo tra due autocoscienze, reciprocamente indipendenti ma intrinsecamente sociali, corrisponde l'emergere della soggettività: essa, articolandosi sul piano storico della modernità di cui il *Gewissen* era manifestazione ancora da sviluppare, si configura come la costituzione dell'individuo moderno, la cui libertà consapevole deriva dal sapere che solo rinunciando alle proprie pretese tanto di autosufficienza, quanto di

¹⁵⁶ Ivi, p. 885. Il medium qui utilizzato è il linguaggio, che già aveva reso possibile il riconoscimento del *Gewissen* nella più ampia comunità di coscienze agenti (cfr. ivi, pp. 863-871). Esso viene fin da allora descritto da Hegel come «esistenza dello spirito» (ivi, p. 865). Cfr. anche L. SIEP, *Il riconoscimento come principio*, cit., pp. 159-161, in cui l'autore mette in luce, in contrasto con l'interpretazione habermasiana, come il linguaggio non sia il fondamento delle relazioni di riconoscimento, ma queste si reggano sull'altrettanto centrale dimensione dell'agire (cfr. ivi, in particolare p. 161).

¹⁵⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 885.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Ivi, p. 887.

¹⁶⁰ Ivi, p. 889.

¹⁶¹ *Ibid.*

autoaffermazione sull'altro, è possibile essere liberi. Questa scoperta di sé e dell'altro apre l'accesso alla dimensione dell'«Io che è Noi e Noi che è Io»¹⁶²: lo spirito giunge a sapersi come spirito ritrovandosi nel mondo storico; questo si configura, nell'effettualità, come «comunità immanente»¹⁶³ di singoli che si riconoscono a vicenda e nell'universale da loro costituito, nel farsi realtà dell'ideale etico-politico di un intero che prende vita dalle individualità che lo compongono, lasciandole liberamente dispiegare. Il riconoscimento finale segna un punto di svolta anche sul livello epistemico-cognitivo, con il comparire del sapere assoluto: il superamento della propria chiusura in sé, che le due autocoscienze realizzano l'una grazie all'altra, va a costituire il paradigma del sapere filosofico. Il compimento del cammino logico-storico della coscienza si rivela quindi unità di pensiero ed essere, nel reciproco riconoscimento tra due autocoscienze di cui una incarna il momento dell'azione e l'altra quello del sapere universale. Il modello di scienza filosofica che così viene a determinarsi, lungi dal porsi come totalità onnicomprensiva e autosufficiente, è caratterizzato dall'apertura all'alterità, continua ad assicurare al sapere assoluto il confronto con l'esperienza. Contrariamente a ciò che Honneth afferma a riguardo, nella *Fenomenologia* il riconoscimento non esaurisce quindi il suo ruolo nel contribuire alla formazione dell'autocoscienza all'interno della dialettica tra signore e servo, né è unicamente connesso con la conferma pratica da quest'ultimo ottenuta nel lavoro. Nemmeno, a nostro avviso, è possibile concordare con le tesi honnethiane riguardanti la mancanza, nella *Fenomenologia*, di una concezione intersoggettivistica dell'identità umana e di un ruolo storicamente produttivo della lotta morale.

Nel 2007 Honneth compirà un esplicito, parziale emendamento dell'interpretazione di Hegel presentata in *Lotta per il riconoscimento*, tanto rispetto alla *Filosofia dello spirito* quanto alla *Fenomenologia*¹⁶⁴. Egli ammette cioè, riguardo a queste opere, ciò che già aveva sostenuto in relazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* ne *Il dolore dell'indeterminato* (2001): il concetto hegeliano di riconoscimento include un fondamentale elemento di reciproca autolimitazione da parte dei soggetti coinvolti. «Riconoscere significa», afferma qui Honneth, «limitarsi nel proprio egocentrismo. Sono adesso convinto di non aver tenuto dovutamente in conto questo aspetto in *Lotta per il riconoscimento*»¹⁶⁵. Questa svolta nella lettura di Hegel viene confermata dallo scritto del 2008 *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la*

¹⁶² Sulle ricadute, in direzione dell'enucleazione di una logica normativa interna del riconoscimento, che una più attenta considerazione della *Fenomenologia dello spirito* avrebbe potuto avere per il paradigma di Honneth, cfr. L. CORTELLA, *Riconoscimento normativo*, cit.

¹⁶³ P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, cit., p. 110.

¹⁶⁴ Cfr. A. HONNETH, *Diskussion* relativa all'intervento di D. QUADFLIEG, *Vom Zwang, Person zu sein. Hegel als Theoretiker einer nicht-reziproken Anerkennung*, in Axel Honneth: *Gerechtigkeit und Gesellschaft*, a cura di CH. MENKE e J. REBENTISCH, cit., pp. 68-75 e pp. 84-96.

¹⁶⁵ Ivi, p. 84.

*fondazione dell'autocoscienza*¹⁶⁶: in esso, a differenza che nell'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* presentata in *Lotta per il riconoscimento*, il significato del riconoscimento nella quarta sezione della *Fenomenologia* non viene da Honneth ridotto «all'esperienza della conferma pratica nel lavoro»¹⁶⁷, bensì visto come primo stadio di intersoggettività che dischiude al soggetto la necessità della relazione con l'altro e prelude allo spirito. All'esperienza del riconoscimento, adesso, viene oltretutto da Honneth attribuito «carattere morale»¹⁶⁸ proprio in riferimento all'atto di autolimitazione che ogni soggetto deve esercitare su di sé nell'incontro con l'altro: il riconoscimento è superamento dell'egocentrico *Begierde* nella rinuncia che ognuno esercita nei confronti della propria tendenza, che la teoria delle relazioni oggettuali determinerebbe come «fantasia di onnipotenza», a negare ciò che ha di fronte¹⁶⁹.

3.3. *Hegel e Hobbes a confronto sul tema del riconoscimento*

Nella prima parte di *Lotta per il riconoscimento*, parallelamente all'interpretazione dei testi hegeliani, Honneth porta avanti un paragone tra il paradigma del riconoscimento di Hegel e la teoria politica di Thomas Hobbes, al fine di far risaltare il carattere normativo della concezione hegeliana. Il rapporto tra le due teorie si delinea per Honneth, sotto tutti gli aspetti, nei termini di una netta contrapposizione: mentre in Hobbes avremmo individui tesi unicamente alla propria autoconservazione, che confliggono in quanto la semplice esistenza dell'altro costituisce una costante minaccia potenziale alla propria vita, in Hegel saremmo di fronte a soggetti che hanno costitutivamente bisogno dell'altrui riconoscimento, e che pertanto ricercano attivamente, anche attraverso forme conflittuali, il contatto con l'alterità. Se quindi in Hobbes la lotta risulta dall'obiettivo strategico di tutelarsi contro le insondabili intenzioni dell'altro acquisendo una preventiva superiorità su di esso, e rappresenta perciò un male necessario per soggetti altrimenti solitari e autosufficienti, in Hegel essa scaturisce da un bisogno di socialità e di conferma di sé intrinsecamente dotato di una componente morale, in quanto volto al superamento delle asimmetrie nei rapporti di riconoscimento dati.

¹⁶⁶ Trad. it. in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», LII (2007), pp. 513.

¹⁶⁷ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 78.

¹⁶⁸ A. HONNETH, *Dal desiderio al riconoscimento*, cit., p. 583.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 580.

L'adozione da parte di Honneth dell'interpretazione di Hobbes svolta da Günther Buck¹⁷⁰, basata sul tema dell'autoconservazione e sulla teoria della scelta razionale, è finalizzata a far risaltare il carattere strategico, non orientato a un'originaria socialità, che le interazioni umane assumerebbero in Hobbes, in contrasto con l'impostazione «morale» e «aristotelica» che egli ravvisa nel *Sistema dell'eticità*. Noi faremo qui uso di una diversa lettura della teoria hobbesiana, in quanto non solo essa ci sembra cogliere meglio la sostanza di quest'ultima, ma oltretutto, nel non acutizzare gli elementi che più discostano i due pensatori, ci pare offrire le basi per un confronto tra di essi maggiormente fecondo¹⁷¹. Così facendo, diviene infatti possibile rilevare, attraverso il confronto «con la teoria di Hobbes, come una soddisfacente risposta al problema dell'armonica integrazione tra universale e particolare sia ottenuta da Hegel grazie alla specificità della sua idea di riconoscimento. Honneth non tiene adeguatamente conto, nell'interpretazione di Hegel che egli presenta in *Lotta per il riconoscimento*, di come il reciproco riconoscimento sia raggiunto dalle due autocoscienze attraverso il loro recedere simmetricamente dal proprio autoriferimento e l'autolimitazione nei confronti dell'altra. Ciò su cui l'autore prevalentemente concentra la sua attenzione è invece il valore di conferma dell'identità che il riconoscimento può avere per gli individui, senza esplicitare allo stesso modo l'aspetto secondo il quale riconoscere l'altro implica anche una simmetrica, spontanea autolimitazione delle proprie pretese a valere come totalità¹⁷².

Attraverso il paragone tra Hegel e Hobbes, inoltre, Honneth avrebbe potuto rivolgere una più attenta considerazione al ruolo «negativo» che il momento della «lotta» ricopre nel modello hegeliano. Ciò gli avrebbe permesso di conferire più spessore analitico e diagnostico alla propria trattazione del misconoscimento: egli avrebbe infatti potuto, fin da *Lotta per il riconoscimento*, esplicitare il misconoscimento come elemento progressivo nell'evoluzione morale della società, in quanto presupposto per un ampliamento generale dei rapporti

¹⁷⁰ Cfr. GÜNTHER BUCK, *Selbsterhaltung und Historizität* (in R. KOSELLECK e W-D. STEMPEL, *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1973, pp. 29-94). Questa lettura delle opere hobbesiane include rilevanti elementi desunti dalla teoria della scelta razionale: individui dotati di razionalità, sui quali non vengono fatte assunzioni riguardo a intrinseche disposizioni alla conflittualità ma solo al perseguimento razionale del fine dell'autoconservazione, sarebbero portati ad assumere un comportamento di reciproca diffidenza e di conflittuale «anticipazione preventiva» al fine di difendersi da eventuali disposizioni offensive dell'altro, le quali rimangono per loro celate da un velo di insondabilità (cfr. ivi, pp. 64-66). La ricerca di gloria e la competizione alle quali Hobbes si riferisce sarebbero, pertanto, null'altro che le logiche conseguenze, sul piano collettivo, della necessità razionale di anticipare l'altro, guadagnando su di esso una preventiva superiorità (cfr. ivi, pp. 67-68).

¹⁷¹ Ci discostiamo qui anche dall'interpretazione di Hobbes adottata da L. SIEP in *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften* (in «Hegel-Studien», IX, 1974, pp. 155-207), e di conseguenza da alcuni aspetti del comunque illuminante confronto tra Hegel e Hobbes che questi istituisce.

¹⁷² Su questo punto sono state ad Honneth rivolte varie obiezioni: cfr. P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, cit., p. 117; cfr. N. KOMPRIDIS, *From Reason to Self-Realisation?*, cit., pp. 344-349; cfr. A. KALYVAS, *Critical Theory at the Crossroads. Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition*, in «European Journal of Social Theory», II (1992), n. 1, pp. 99-108: 104.

riconoscitivi; indagare le dinamiche generali con cui esso si produce; approfondire come esso sia andato storicamente consolidandosi in istituzioni e pratiche sociali, rispetto alle quali è possibile tracciare una “storia del misconoscimento” e degli avanzamenti normativi ad esso contrapposti. Questi aspetti, che nel prossimo paragrafo verranno analizzati in riferimento alla teoria honnethiana e ai suoi più recenti sviluppi, saranno ora considerati per come avrebbero potuto emergere, già in *Lotta per il riconoscimento*, se Honneth avesse impostato su basi diverse il confronto tra Hegel e Hobbes che egli li svolge.

Mario Reale, ne *La difficile eguaglianza*, propone un’interpretazione dei testi di Hobbes che, in contrapposizione a quelle focalizzate sull’utile e sull’autoconservazione¹⁷³, recupera il ruolo che in essi ha un’antropologia conflittuale e passionale, intrinsecamente sociale: «Hobbes rivela nell’aggressività un risvolto del bisogno di socialità, un esito d’opposizione nella parentela ineludibile [...]. La ricerca di *eminence*, di quel che altri non hanno, fosse pur tenue cosa, sembra trasferire alle *res*, ai segni e alle virtù un sotterraneo bisogno di riconoscimento. E il potere è una visibile oggettivazione attraverso cui si cerca di legare l’altro a sé»¹⁷⁴. Gli uomini hobbesiani, uguali in quanto a capacità di sostenere con esiti paritari il conflitto, ma soprattutto in quanto a percezione del proprio valore, tale da far loro preferire la lotta incessante all’idea di sottomettersi a un capo (e anzi da voler avocare, ognuno a sé, tale ruolo)¹⁷⁵, si trovano consegnati a un bisogno di socialità che non può in alcun modo strutturarsi. Dal momento che tutti «si pensano uguali»¹⁷⁶ in quanto a capacità di governarsi ognuno da sé, nessuna gerarchia è possibile, eppure ciascuno si ritiene il più degno di porsi al vertice di essa, di vedere il proprio valore asimmetricamente riconosciuto dagli altri: il conflitto si produce quindi «per eccesso piuttosto che per carenza di tensione emozionale verso l’altro»¹⁷⁷, in una socievolezza che non può che essere radicalmente insocievole.

In questa antropologia conflittualmente relazionale ritroviamo per alcuni versi, a partire da altri presupposti ma con esiti simili, l’interna contraddittorietà dell’autocoscienza hegeliana, lacerata da un bisogno di ottenere conferma nell’altro che è anche bisogno di negare l’altro, di assimilarlo a sé mantenendo però l’asimmetria. Tra le due impostazioni, inutile dirlo, le differenze restano però notevolissime: nel saggio sulle *Maniere di trattare scientificamente il*

¹⁷³ Di esse Reale offre una dettagliata e convincente critica in M. REALE, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli «animali politici»: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991; cfr. in particolare il primo capitolo, «*Utilitas*» e «*self-preservation*»: *la felicità vince sulla miseria*, pp. 11-49. Cfr. altresì M. REALE, *Da che nasce il conflitto nello stato di natura di Hobbes*, in «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», XXXII (1994), n. 2, pp. 251-281.

¹⁷⁴ M. REALE, *La difficile eguaglianza*, cit., p. 157.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 216.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 214.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 157.

diritto naturale è lo stesso Hegel a darci modo di notare quelle che più ci interessano. Nel «caos» dello stato di natura hobbesiano troviamo «una indeterminabile quantità di determinatezze qualitative, le quali non hanno, per sé, nessun'altra necessità che quella empirica, e, l'una per l'altra, nessuna interiore necessità»¹⁷⁸. Nello stato di natura così come configurato da Hobbes non si danno forme di eticità naturale o di intersoggettività primaria che possano in qualche modo accomunare gli individui: essi restano completamente autocentranti e contrapposti, «in una reciproca guerra annientatrice»¹⁷⁹. A causa della radicale conflittualità e intrinseca frammentazione dello stato naturale, le «determinatezze qualitative» in esso giustapposte «si sopprimono e si riducono al nulla»¹⁸⁰: lo stato di natura deve cioè essere superato, il che avviene attraverso il passaggio alla «sottomissione assoluta dei soggetti a quell'altissimo potere» del sovrano assoluto, in un'unificazione che «è qualcosa di esteriore rispetto ai molti riuniti, [...] poiché il principio di quell'empirismo esclude l'unità assoluta dell'uno e del molteplice»¹⁸¹. Come non si danno rapporti etici tra gli individui prima dell'uscita dallo stato di natura, così non si danno poi: né tra i singoli e il sovrano, che sono gli uni rispetto all'altro in uno stato di soggezione, né, al di là delle apparenze, tra i singoli stessi. Essi sono adesso, sì, in un rapporto di pace, ma all'interno del quale ogni aspetto rilevante nelle reciproche interazioni tra i sudditi è regolato dal sovrano: la loro libertà di azione coincide unicamente con gli ambiti di «silenzio della legge»¹⁸² e l'eguaglianza alla quale si perviene è un'eguaglianza di identici «dove non vi è posto per nessuna specificità»¹⁸³, per paura che questo possa risvegliare lo spirito di competizione e la ricerca di gloria che si sono rivelati così distruttivi. L'esito finale collettivo si configura, com'è ovvio, nei termini della generale assenza di una dimensione politica e sociale condivisa; gli individui si ritirano a vita privata, curandosi ognuno unicamente della propria prosperità¹⁸⁴.

La profonda differenza tra la soluzione hobbesiana e quella hegeliana ci sembra, a questo punto, radicata nel fatto che in Hobbes l'uscita dallo stato di natura può incidere solo per aspetti limitati sulla conformazione individualistica e autocentrata che in esso gli individui presentano; questo al fine di assicurare il passaggio non semplicemente allo Stato, ma alla sovranità assoluta. Mentre in Hegel il riconoscimento è un processo di autoscoperta e di

¹⁷⁸ G. W. F. HEGEL, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, trad. it. in *Hegel: scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. NEGRI, cit., pp. 25-160: 42.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 43-44.

¹⁸⁰ Ivi, p. 44.

¹⁸¹ Ivi, p. 46.

¹⁸² TH. HOBBS, *Leviatano*, trad. it. a cura di R. SANTI, Bompiani, Milano 2001, p. 359.

¹⁸³ Cfr. M. REALE, *La difficile eguaglianza*, cit., p. 268.

¹⁸⁴ Ivi, p. 269.

formazione, nel quale i soggetti, rinunciando alla propria pretesa di valere asimmetricamente per l'altro, si liberano della propria autoreferenzialità, quest'ultima è a tal punto presente negli individui hobbesiani da non potersi sostanzialmente modificare. Essi non si formano nell'interazione con l'altro, sono già formati. L'attuazione *in foro externo* delle leggi naturali è certo una trasformazione di grossa portata, raggiunta attraverso l'esperienza sociale del conflitto, ma lascia i motivi profondi della conflittualità e dell'individualismo acquisitivo sostanzialmente immutati, pronti a riesplodere. Gli individui non rinunciano a dominare l'altro in base alla scoperta dell'unità etica che li lega in quanto uguali e distinti, la quale li porta a cercare nelle forme dello Stato una sintesi di particolare e universale, ma unicamente alla condizione, dettata dall'orgoglio, che nessuno dei loro pari possa dominare al posto loro. Questa condizione, necessaria alla convivenza di soggetti che rimangono autocentranti e potenzialmente in competizione, può essere assicurata solo dall'uguale paura che tutti nutriranno nei confronti del sovrano assoluto.

Emerge qui, attraverso il confronto con il modello hobbesiano, la specificità del paradigma del riconoscimento, che Honneth avrebbe potuto sottolineare con più forza nella sua opera del 1992: il riconoscimento si pone come modello di formazione morale dell'identità non solo in quanto fornisce al singolo conferma intersoggettiva di essa, ma necessariamente anche perché permette il simmetrico togliersi della soggettività autoriferita, nel raggiungimento della consapevolezza che la propria libertà e autorealizzazione sono possibili solo insieme a quelle altrui. Sul piano individuale possiamo quindi essere riconosciuti unicamente da chi riconosciamo a nostra volta, in quanto solo così la sua stima potrà per noi avere valore, mentre su quello etico-politico, come evidenziato anche da Marx nel *Manifesto del partito comunista*, «il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti»¹⁸⁵; il che implica trovare le forme affinché, nella vita associata, le particolarità individuali possano dispiegarsi in un contesto di solidarietà e condivisione. Il paragone tra Hegel e Hobbes porta inoltre in primo piano il tema del «negativo», che in Honneth ottiene approfondita considerazione solo in una serie di saggi, pubblicati tra il 2000 e il 2002, che andremo a esaminare nel prossimo paragrafo. Sebbene il misconoscimento si configuri nella teoria honnethiana come la causa principale delle lotte normative, risultando quindi, in un paradigma di questo tipo, il presupposto all'evoluzione morale della società, in *Lotta per il riconoscimento* tale aspetto non viene approfondito. Il misconoscimento viene descritto soprattutto in relazione alle lesioni che esso può provocare all'identità personale, senza che venga esplicitamente messo a tema il suo ruolo, anche storico, nel prodursi dei conflitti normativi. Nel confronto tra Hobbes e Hegel, Honneth

¹⁸⁵ K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1962, p. 90.

avrebbe quindi potuto evidenziare, ai fini dell'esposizione della sua teoria, come nel secondo autore il momento dell'autoaffermazione individuale, per Siep il momento della «lotta», non sia soprattutto qualcosa che va messo a tacere da un Leviatano a causa del suo potenziale destabilizzante, bensì la condizione necessaria per il prodursi di un avanzamento dei rapporti riconoscitivi.

3.4. Negativo, autoaffermazione, autorealizzazione cooperativa

È evidente negli scritti di Honneth, a partire dal 2000, non solo una più attenta e favorevole considerazione del pensiero di alcuni esponenti della teoria critica, primo fra tutti Adorno, ma anche un approfondimento dei motivi, di derivazione hegeliana, centrali per questa tradizione. In questo contesto di riscoperta teorica si collocano gli scritti che Honneth dedica al tema del negativo, apparsi tra il 2000 e il 2002¹⁸⁶. In essi, attraverso il ricorso alla teoria delle relazioni oggettuali, il nostro autore intende recuperare l'idea hegeliana di un sempre nuovo trascendimento conflittuale dei rapporti riconoscitivi dati, che prelude a nuovi livelli di evoluzione normativa della società: si tratta, per Honneth, di rideterminare in maniera postmetafisica «la sorgente [di conflittualità] che Hegel aveva voluto spiegare attraverso la struttura della coscienza»¹⁸⁷. La questione dell'origine del superamento dei rapporti di riconoscimento dati, non esplicitamente tematizzata in *Lotta per il riconoscimento*, veniva in quella sede però parzialmente risolta per mezzo del ricorso alla psicologia sociale di G. H. Mead: attraverso la tensione che si produrrebbe tra le istanze del «Me» e dell'«Io» Honneth spiegava infatti il fenomeno dell'individualizzazione, cioè dello sviluppo, da parte dei soggetti, di sempre nuovi aspetti della propria personalità per i quali richiedere riconoscimento. In seguito alla decisione di prendere le distanze dalla teoria di Mead¹⁸⁸, nonché sulla base della consapevolezza che, nella teoria, rimanevano non indagati i moventi del misconoscimento – inteso come sopraffazione dell'altro al fine di ottenere da esso un riconoscimento asimmetrico – Honneth prova a dare una portata più generale alle affermazioni di teoria delle relazioni

¹⁸⁶ *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna* (2000); *Facetten der vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook* (2001); *Das Werk der Negativität: eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie* (2001); *Grounding Recognition* (2002).

¹⁸⁷ A. HONNETH, *Grounding Recognition*, cit., p. 502. Possiamo notare come adesso, a differenza che nell'interpretazione degli scritti hegeliani presentata in *Lotta per il riconoscimento*, Honneth attribuisca correttamente il movimento del riconoscimento alla struttura della coscienza, invece di criticare come monologici gli esiti della svolta hegeliana verso la filosofia della coscienza.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*: «ciò che Mead chiama 'riconoscimento' si riduce all'atto della reciproca assunzione di prospettiva, senza che il carattere dell'azione dell'altro abbia alcuna rilevanza, [...] come un meccanismo psicologico che ha luogo a prescindere dalla particolare modalità di interazione reciproca».

oggettuali che già aveva utilizzato nell'esposizione della prima sfera. Lì egli mirava a mostrare come un'equilibrata dissoluzione dell'unità simbiotica che nella prima infanzia il bambino stabilisce con la madre costituisca il fondamento della successiva capacità dell'individuo di bilanciare, nelle relazioni affettive, le opposte tendenze alla simbiosi e all'autoaffermazione¹⁸⁹.

Le conclusioni alle quali Honneth giunge ora rideterminano, sotto alcuni aspetti, la prospettiva delineata in *Lotta per il riconoscimento*. Le esperienze fusionali della prima infanzia, anche nei casi in cui l'uscita da esse sia adeguatamente mediata dalla figura di accudimento principale, piuttosto che a una conformazione psichica costitutivamente orientata a simmetrici e stabili rapporti di riconoscimento darebbero luogo a due tendenze contrapposte, sempre in lotta all'interno del soggetto: da una parte, il bisogno di venire riconosciuti già teorizzato a partire dal 1992¹⁹⁰; dall'altra, la tendenza conflittuale e antisociale a «negare l'indipendenza degli altri per averli, 'onnipotentemente', a nostra disposizione»¹⁹¹. L'inconsapevole desiderio di ricostituire la perduta condizione di originaria sicurezza simbiotica porterebbe quindi i soggetti a richiedere riconoscimento per la propria identità e, al contempo, a voler ridurre l'altro a sé, dirigendosi contro le forme di indipendenza riconosciuta che questi ha ottenuto. Questi atti di autoaffermazione sull'altro, corrispondenti a una negazione o a una revoca del riconoscimento, verrebbero vissuti dalla persona a cui sono diretti nei termini di un'offesa al proprio bisogno di essere riconosciuto e scatenerrebbero così il conflitto, comportando la possibilità di un'evoluzione generale dei rapporti di riconoscimento.

Questa soluzione su basi psicoanalitiche, elaborata da Honneth al fine di ricomprendere all'interno della sua teoria l'elemento hegeliano del «negativo», sebbene comporti alcuni vantaggi, presenta anche a nostro parere aspetti problematici. Se essa infatti può mettere a tacere i critici secondo i quali Honneth offrirebbe una visione eccessivamente irenica della psiche umana e dei processi di socializzazione¹⁹², essa ci appare però eccessivamente riduttiva

¹⁸⁹ Cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 128-129: «questo desiderio di fusione si trasforma nel sentimento dell'amore solo se è stato tanto disilluso dall'inevitabile esperienza della separazione che d'ora in poi in esso sarà costitutivamente incluso il riconoscimento dell'altro come una persona indipendente».

¹⁹⁰ Cfr. *Grounding recognition*, cit., p. 504. Cfr. anche *Facetten der vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook*, in «Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen», LV (2001), n. 8, pp. 790-802. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir*, cit., pp. 280-297; cfr. p. 297: «sarebbe probabilmente corretto comprendere le episodiche esperienze di fusione del bambino come il 'punto zero' di tutte le esperienze di riconoscimento: come cifre profondamente impresse di una sensazione di sicurezza che abbiamo lasciato alle nostre spalle, sono alla base di ogni aspirazione per quelle frammentate esperienze di intersoggettività che possiedono la forma del riconoscimento reciproco tra soggetti adulti».

¹⁹¹ Cfr. *Grounding Recognition*, cit., p. 504.

¹⁹² Cfr. L. McNAY, *The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency*, in «Sociological Theory», XXVI (2008), n. 3, pp. 271-296, in particolare pp. 276-277. Cfr. anche J. C. ALEXANDER E M. P. LARA, *Honneth's New Critical Theory of Recognition*, in «New Left Review», CCXX (1996), pp. 126-136: 131; J. PH.

e naturalistica. Il rischio maggiore, percepito dallo stesso Honneth, è infatti quello di schiacciare oltre misura le dinamiche dell'ingiustizia e della reazione morale su meccanismi psichici in buona parte eccedenti il controllo razionale dei soggetti, i quali impediscono, inoltre, di tener conto dell'influenza dei mutamenti storici nella percezione delle questioni normative: «questa concezione», afferma l'autore, «si pone decisamente in contrasto con la convinzione di base, decisamente più solida, secondo cui la 'lotta' per il riconoscimento è provocata da un particolare tipo di esperienza *morale*»¹⁹³; nell'idea di lotta per il riconoscimento giocano un ruolo di primo piano idee normative, argomentazioni e tentativi di legittimazione ideologica storicamente condizionati, che non possono essere ridotti a tendenze psichiche uniformi e invariabili¹⁹⁴.

Anche permanendo all'interno di una visione strettamente centrata sulla psicoanalisi, il paradigma proposto sembra eccessivamente limitato: è possibile spiegare in base a un desiderio inconscio a recuperare la simbiosi originaria ogni tendenza all'autoaffermazione? Si danno infatti forme di misconoscimento miranti all'esclusione, alla ghettizzazione e all'allontanamento dell'altro: se queste possono in qualche modo essere ricomprese nel modello proposto da Honneth, non è però spiegato come ciò avvenga. Le dinamiche dell'interazione con la madre nella prima infanzia, inoltre, possono essere l'unica chiave di spiegazione delle tendenze autoaffermative? Honneth esclude in questi saggi, senza però motivare la sua scelta, ogni tipo di impulso endogeno alla sopraffazione dell'altro¹⁹⁵. Anche l'importanza di interazioni successive nella vita dell'individuo, che potrebbero portare allo sviluppo di stabili orientamenti soggettivi all'aggressività, non è a dire il vero negata, ma comunque posta fortemente in secondo piano¹⁹⁶. C'è poi il fatto che se indifferentemente in ogni soggetto, in base all'ordinario vissuto della prima infanzia, fosse intrinseca la tendenza a trascendere i rapporti di riconoscimento dati attraverso atti di sopraffazione e misconoscimento dell'altro, la conflittualità assumerebbe probabilmente proporzioni

DERANTY, *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière*, in *Où en est la théorie critique?* A cura di E. RENAULT e Y. SINTOMER, La Découverte, Paris 2003, pp. 185-199: 193.

¹⁹³ A. HONNETH, *Grounding Recognition*, cit., p. 504.

¹⁹⁴ Qui Honneth sembra paradossalmente ricalcare il «funzionalismo psicoanaliticamente orientato» che in *Critica del potere* ravvisava in Horkheimer, Adorno e Fromm.

¹⁹⁵ Cfr. *Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie*, in *Die Gegenwart der Psychoanalyse - Die Psychoanalyse der Gegenwart*, a cura di W. BOHLEBER e S. DREWS, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 238-245. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir*, cit., pp. 251-260: 259.

¹⁹⁶ Cfr. *Facetten des vorsozialen Selbst*, cit., p. 285: «più il bambino va avanti con l'età, più le tendenze aggressive si lasciano interpretare come risultati reattivi a lesioni e carenze dell'affettività [...]: al primo posto si pongono qui naturalmente traumi fisici, come nel caso di maltrattamenti o violenza sessuale, ma anche frustrazioni risultanti da abbandono affettivo o insicurezza nei legami giocano sotto questo aspetto un ruolo importante». A prevalere però, anche in questo saggio, è la visione centrata sul rapporto madre-bambino nella prima infanzia.

disfunzionali alla conservazione stessa del legame sociale¹⁹⁷. Le autocoscienze lotterebbero per prevalere l'una sull'altra, come nel modello tratteggiato da Hegel, ma senza che l'esperienza del conflitto possa dar luogo a un reale processo di apprendimento; tanto nella vita di un singolo individuo quanto nel susseguirsi delle generazioni si avrebbe una sorta di sempre nuova riproposizione, naturale e priva di avanzamenti normativi, dei tentativi di sopraffare l'altro.

Senza voler escludere a priori la possibilità che l'interazione tra madre e bambino nella prima infanzia possa dar luogo a orientamenti psichici permanenti che si orientino nelle direzioni indicate da Honneth, alla luce delle obiezioni che abbiamo rivolto alla sua proposta intendiamo sostenere che essi non possono però consistere nella principale origine ontogenetica degli atti misconoscitivi. Le tendenze autoaffermative messe in luce da Honneth, nella loro capillare e storicamente invariabile presenza in ogni soggetto, possono a nostro parere costituire tutt'al più un sostrato di aggressività; per esplicarsi concretamente in stabili orientamenti alla sopraffazione o alla negazione dell'indipendenza dell'altro, tale sostrato necessita di essere alimentato da esperienze, biograficamente e storicamente determinate, di misconoscimento subito, di insicurezza sperimentata nell'ambito di rapporti sociali antagonisti, o, ancora, di vissuti individuali di abbandono e di privazione affettiva. Il misconoscimento che si perpetua nella società, come è ormai diffusamente sostenuto dalla letteratura in campo psicologico, sarebbe quindi in ampia misura la conseguenza della violenza già strutturalmente presente in essa; della privazione esperita da parte di chi, avendo interiorizzato modelli relazionali problematici, è esso stesso vittima della coazione a riproporre, nei suoi rapporti con gli altri, il proprio vissuto di mancato riconoscimento.

Questa tesi ci permette di evitare i problemi connessi al modello proposto da Honneth: il ripetersi di atti misconoscitivi nella storia e nella società non sarebbe altro che il risultato dell'imperfezione dei rapporti di riconoscimento dati, che provocano quindi, a partire da sé, il proprio trascendimento. Essa dà modo di recuperare l'aspetto della variabilità storica e soggettiva nelle esperienze sociali, e viene inoltre preservato il fondamentale contenuto morale della teoria, senza schiacciarlo sotto l'uniformante postulazione di un'immutabile struttura psichica aggressiva in ogni individuo. Eliminata l'idea di tendenze alla sopraffazione ineluttabilmente presenti in ogni uomo e in ogni tempo, a prescindere dalle condizioni storico-sociali, l'amministrazione del «bene comune» delle relazioni intersoggettive torna per davvero nelle mani di ciascuno: fornire a ogni soggetto le condizioni per sviluppare un'identità ben

¹⁹⁷ Anche un simile esito è paradossale per Honneth, che in *Critica del potere* criticava in base a simili argomentazioni il conflitto generalizzato e diffuso teorizzato da Foucault.

riuscita, priva di orientamenti stabili e profondi alla prevaricazione dell'altro e in grado di reagire ad atti di misconoscimento, è condizione della possibilità di ognuno di vivere una buona vita umana, oltre che della giustizia sociale nel suo complesso. La consapevolezza della costituzione relazionale della nostra soggettività e della vulnerabilità di quest'ultima al misconoscimento implicano per noi la responsabilità morale nei confronti di quella altrui.

Un'identità personale non vulnerata è inoltre un bene non solo per il singolo individuo, ma coincide con il bene di ogni altro e può anzi promuoverne sempre nuovi avanzamenti, senza che questo implichi privare di esso qualcun altro: chi si sia formato in un adeguato contesto di rapporti riconoscitivi non solo più difficilmente sarà portato ad atti di sopraffazione su altri soggetti, ma sarà anche più disponibile a promuovere la libertà e il riconoscimento di tutti. Una volta che l'origine del «negativo» sia sottratta a meccanismi psichici invarianti e rimessa alle concrete esperienze sociali, può emergere anche il carattere di scoperta di sé e dell'altro che attiene al riconoscimento: nel riconoscere l'altro, dopo averlo ingiustamente misconosciuto, acquisiamo consapevolezza non solo di chi veramente l'altro sia, ma anche di quali sono state le motivazioni che ci hanno portato a negargli il riconoscimento; motivazioni che saranno tanto più rimesse alla nostra capacità di comprensione razionale e di rettificazione morale quanto meno esse vengano decontestualizzate e attribuite a processi psichici considerati in maniera naturalistica, a noi stessi insondabili e imm modificabili. Una spiegazione come quella che proponiamo in alternativa al modello honnethiano permette, sì, di ancorare il prodursi del misconoscimento a strutture psichiche, ma senza che questo comporti una messa in secondo piano della possibilità, da parte del soggetto, di optare consapevolmente e razionalmente per un ideale di autorealizzazione solidale piuttosto che per un perpetuarsi della catena del misconoscimento.

Sulla base di queste riflessioni è possibile determinare come, a partire dalla tendenza all'autoaffermazione che dà origine alla lotta, soggetti e gruppi sociali raggiungano di volta in volta una ricomposizione dei rapporti di riconoscimento su un più alto livello di estensione e profondità, e indagare quali siano i fattori di mediazione che intervengono in questo processo. Abbiamo visto che la lotta per il riconoscimento può scaturire sia da atti di misconoscimento che da un bisogno di individualizzazione, consistente nel voler ottenere riconoscimento per nuovi aspetti e componenti della personalità individuale fino a quel momento non emersi o non considerati. In questo senso, la dinamica del riconoscimento tracciata da Honneth ricalca la dialettica di «amore» e «lotta» che Siep evidenziava in Hegel: fasi di conciliazione in cui i rapporti riconoscitivi si attestano su uno sviluppo necessariamente incompleto vengono spezzate da momenti di autoaffermazione di alcuni soggetti su altri, o da richieste di una più

ampia inclusività ed estensione delle pratiche di riconoscimento date. Questo momento «negativo» comporta l'evoluzione normativa della società nella direzione di una sempre più completa autorealizzazione solidale dei suoi componenti¹⁹⁸, in cui ognuno giunge a conoscere, attraverso gli altri, nuovi aspetti di se stesso e a realizzare la sua individualità in un contesto di collaborazione e riconoscimento simmetrico. L'aver evidenziato il momento del negativo ci permette di sottolineare come il passaggio dal momento della «lotta» a quello di una più elevata ricomposizione del riconoscimento non possa che avvenire attraverso il recedere, da parte di chi rifiuta di riconoscere l'altro, dalla propria unilateralità. Consideriamo adesso attraverso quali passaggi, e quali *media*, questo processo può compiersi.

Soggetti e gruppi sociali reagiscono al misconoscimento, solitamente, in primo luogo perché esso si configura come violazione di un fondamentale bisogno umano, avvertito come tale dai soggetti stessi. La negazione o la revoca del riconoscimento nella maggior parte dei casi produce quindi, in chi ne sia l'oggetto, sentimenti di reazione negativa che rappresentano «il collegamento psichico fra la mera sofferenza e la reazione attiva, che informa cognitivamente la persona interessata sulla propria condizione sociale»¹⁹⁹. A partire da ciò può quindi determinarsi la disposizione a lottare per il riconoscimento, che spesso viene raggiunta, su scala collettiva, attraverso l'elaborazione di «semantiche subculturali»²⁰⁰ in cui gli obiettivi della lotta, e le specifiche richieste che si vogliono in essa formulare, vengono articolati normativamente e precisati collettivamente: si giungerà così a più o meno strutturate rivendicazioni morali, riconducibili a uno (o più) principi delle tre sfere e che, in casi particolari, si fanno portatrici di un nuovo principio di riconoscimento.

È in base alla loro effettiva conformità ai principi a cui si richiamano, da stabilirsi discorsivamente nello spazio sociale, che avviene la valutazione delle richieste normative presentate²⁰¹: qualora esse risultassero giustificate potrà divenire evidente a un più vasto

¹⁹⁸ Sul tema del negativo in Honneth, cfr. anche M. SALONIA, *Suffering from Exclusion*, cit.

¹⁹⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 163.

²⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 199.

²⁰¹ In questo modo, la teoria di Honneth riesce a evitare le altrimenti giustificate obiezioni secondo le quali essa farebbe uso di una modalità di rilevazione dell'ingiustizia troppo basata sulle esperienze e percezioni soggettive, le quali vengono da Fraser giudicate come «notoriamente inattendibili» (cfr. *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 242; cfr. anche L. MCNAY, *The Trouble with Recognition*, cit., in particolare p. 282, e S. THOMPSON, *The Political Theory of Recognition: a Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2006, pp. 168-169). Questo punto viene enunciato da Honneth con particolare chiarezza nell'intervista del 2008 *Die Philosophie der Anerkennung: eine Sozialkritik* (in *Erneuerung der Kritik*, a cura di M. BASAURE, J. PH. REEMTSMA, R. WILLIG, cit., pp. 167-174): «non ogni sentimento di umiliazione implica il riferimento a una pretesa moralmente giustificabile, né ogni manifestazione di ansia sociale deve essere concepita come indicatore di un'ingiustizia sociale. A questa mancanza di coincidenza assoluta tra sentimenti morali e giustificabilità ho più volte fatto riferimento, sebbene spesso ciò non venga notato. Per me è abbastanza ovvio che le pretese implicite nei sentimenti di misconoscimento si lascino fondare solo nella misura in cui possono essere giustificate alla luce dei

numero di persone, in base alla risonanza pubblica che tali rivendicazioni riusciranno a ottenere, l'avvenuta negazione di principi normativi condivisi, dotati di carattere universale²⁰². Quelli che Honneth inserisce nella sua teoria come principi delle tre sfere sono ideali già operanti nella società, in quanto principi normativi istituzionalizzati in pratiche di riconoscimento, che vengono sempre nuovamente appresi dai soggetti nel corso del loro processo individuale di socializzazione. Essi rappresentano oggettivazioni e articolazioni, sul piano fattuale, del bisogno umano di riconoscimento, e possono essere sostenuti e argomentativamente giustificati sia in base all'universalità di questa necessità umana che a quella intrinseca al loro specifico contenuto normativo. Una negazione di essi sarà quindi non solo percepita, a livello emotivo, come offesa morale, ma anche razionalmente contestabile come violazione dell'universalità di principi di giustizia la cui applicazione, in quanto escludente determinati soggetti o gruppi sociali, risulta contraddittoria, manchevole e incompleta. È evidente come questo possa verificarsi solo attraverso il *medium* dell'argomentazione e del linguaggio: risultano pertanto ingiustificate tutte quelle obiezioni alla teoria di Honneth secondo le quali egli «avrebbe ignorato il fatto che forze illocutive – linguistiche e simboliche – mediano sempre la relazione tra motivazioni psicologiche, pratiche internazionali, e organizzazione sociale»²⁰³.

L'argomentazione ha un valore cruciale anche nel garantire la possibilità che le rivendicazioni di riconoscimento vengano accolte dai soggetti cui sono direttamente rivolte. Esse, nel contesto di una cultura democratica, si richiamano infatti a principi normativi della modernità ormai accettati e condivisi, che valgono pure per coloro che, negandone nei fatti

principi di riconoscimento comunemente accettati». Per le obiezioni e i problemi specificamente connessi alla valutazione di rivendicazioni normative basate sul principio del merito, cfr. il prossimo capitolo.

²⁰² Non sono da considerarsi lotte per il riconoscimento tutti quei conflitti che, nelle rivendicazioni presentate dai gruppi sociali, neghino il carattere di simmetria e reciprocità intrinseco alla categoria stessa di riconoscimento. Per quanto questi conflitti possano proliferare e radicarsi in situazioni di ineguaglianza globale e di delusione di aspettative normative (le quali richiedono intervento in base a principi ben diversi da quelli immediatamente affermati nelle suddette lotte, ossia principi di carattere universalistico, e non di tipo distruttivo ed esclusivo), conflitti basati su nette contrapposizioni del tipo «nemico-amico», sulla violenza e sull'elaborazione di identità esclusive ed essenzializzate, in cui l'altro è considerato un nemico da distruggere e non un potenziale partner dell'interazione, non sono lotte per il riconoscimento – in quanto, per l'appunto, non è il riconoscimento ciò che i soggetti perseguono. Nel concordare con Elena Pulcini che lotte di questo tipo siano spesso rivelatrici di condizioni ormai degenerate e cronicizzate di grave malessere sociale (E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 97-112), non siamo però della stessa idea dell'autrice riguardo alla «troppo facile equazione tra riconoscimento e morale» che Honneth effettuerebbe: in Honneth è centrale il carattere di universalismo che deve contraddistinguere le rivendicazioni di riconoscimento (le quali vanno, non a caso, sottoposte a valutazione normativa), in assenza del quale esse semplicemente non possono considerarsi tali. Cfr. anche *Redistribuzione o riconoscimento*, cit., pp. 194-206, per la risposta di Honneth all'obiezione, di carattere simile, che FRASER formula alle pp. 53-54.

²⁰³ Cfr. J. C. ALEXANDER e M. P. LARA, *Honneth's New Critical Theory of Recognition*, cit., p. 133. L'idea secondo cui il riconoscimento non va concepito come «un processo in via di principio privo di mediazione linguistica e in una certa misura anonimo» è esplicitata da Honneth in *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di CH. HALBIG e M. QUANTE, cit., p. 105.

l'applicazione universale, non possono però non esserne a conoscenza e non riferirli a sé: non dovrebbe essere difficile, a partire da questo, far rilevare loro il carattere normativamente inaccettabile del misconoscimento per mezzo della «cogenza non coattiva dell'argomento migliore»²⁰⁴. In molti casi vediamo quindi articolarsi le modalità dell'agonismo politico nelle nostre società in base a forme non apertamente conflittuali, in cui è l'argomentazione a prevalere. Questo però, e qui troviamo uno degli aspetti in cui la teoria di Honneth si distanzia dall'etica comunicativa habermasiana²⁰⁵, può non bastare di fronte al radicamento dell'ingiustizia e delle disparità nelle società attuali, o semplicemente di fronte alla pretesa di alcuni di non voler ascoltare le ragioni normative di altri. L'argomentazione deve in molti casi accompagnarsi al conflitto, affinché siano attuati o prefigurati mutamenti nei rapporti di forza che possono preludere a un reciproco riconoscimento. L'esclusivo ricorso al conflitto, non argomentato e privo di rivendicazioni esplicite e discernibili, sarebbe da parte sua controproducente, in quanto porterebbe unicamente a un irrigidimento delle opposte posizioni; un vero riconoscimento, oltretutto, non può essere ottenuto attraverso la costrizione. Esso non consiste, infatti, nel mero imporre il rispetto di diritti precedentemente violati, bensì anche nella simmetrica acquisizione di consapevolezza che il ledere le possibilità dell'altro di condurre una vita buona e di autorealizzarsi coincide con il ledere se stessi, e che il benessere è reale e stabile solo in quanto condiviso²⁰⁶. Questa acquisizione di consapevolezza sarà possibile a partire dal potere convincitivo delle argomentazioni, ma l'argomentazione come unico mezzo di azione politica rischia di restare lettera morta di fronte a chi decida di ignorarla e voglia far valere al suo posto il vantaggio strategico di posizioni di privilegio di lunga data.

Il conflitto, necessariamente unito al chiarimento argomentativo delle motivazioni normative di chi sia stato misconosciuto, si pone in questo caso come l'unica strada percorribile per giungere a un simmetrico, reale riconoscimento: attraverso il ristabilimento

²⁰⁴ Questo è uno dei principali motivi conduttori della proposta formulata da A. S. LADEN in *Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition* (in *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, a cura di B. VAN DEN BRINK e D. OWEN, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 270-289): la moltiplicazione delle opportunità di partecipazione democratica non contribuisce solo ad aumentare le chances che una rivendicazione di riconoscimento venga ascoltata, bensì anche a rafforzare l'autocomprensione degli appartenenti alla società come cittadini democratici, responsabili e attenti alle richieste di riconoscimento che possono provenire da determinati settori sociali.

²⁰⁵ Ovviamente non il solo; cfr. *infra*, § 4.5, per un confronto tra i due modelli teorici.

²⁰⁶ Questo in contrasto con l'obiezione presentata da Nancy Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?*, secondo la quale l'approccio di Honneth, fortemente caratterizzato in termini psicologico-morali, legittimerebbe un «illiberale e autoritario» «controllo delle credenze» degli oppressori, al fine da rimuoverne i pregiudizi che li portano a misconoscere altri (cfr. *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p.46). Quanto prospettato da Fraser è qualcosa di totalmente estraneo alla logica del riconoscimento: un «controllo delle credenze» finalizzato al riconoscimento, negando l'autonomia morale di coloro che dovrebbero subirlo, si configurerebbe a sua volta come misconoscimento e non potrebbe dar luogo a rapporti riconoscitivi autentici, che si basano invece su un libero processo di argomentazione, autoriflessione e di scoperta di sé e dell'altro.

fattuale di più equilibrati rapporti di forza tra le parti, che rendano impossibile ignorare le argomentazioni altrui fidando nella propria posizione di potere²⁰⁷, si potrà pervenire in un arco di tempo più o meno lungo a realizzare una cooperazione solidale retta dalla volontà e dalla convinzione di tutti, e così ad un effettivo riconoscimento reciproco. Attraverso la lotta è in altre parole possibile, per coloro che si vedono negato non solo il riconoscimento dei propri diritti ma anche quello, più fondamentale, dello status di partner dell'intesa, creare uno spazio in cui le loro rivendicazioni possano comunque essere espresse, tanto dinnanzi agli oppressori quanto all'opinione pubblica; in cui essi si pongano quindi, controfattualmente rispetto alle pretese di esclusione dell'altra parte in gioco, come interlocutori a tutti gli effetti in un discorso politico che l'altro cerca di rifiutare.

Il riconoscimento dell'altro come partner dell'interazione e la disponibilità all'intesa, e non piuttosto il rifiuto di essa o un suo uso strategico basato su rapporti di forza o di inganno, non sono condizioni che vadano date per scontate, ma rappresentano al contrario l'ambito primario e più fondamentale di scontro politico. Come scrive Jacques Rancière, nello «spettacolo del disaccordo» «è possibile argomentare *come se* quella discussione tra parti, rifiutata dall'*altera pars*, avesse davvero luogo»²⁰⁸, e così porla veramente e fattualmente in essere, manifestandosi come reali partecipanti dell'interazione; «nei termini di Jürgen Habermas, questa dimostrazione [la *dimostrazione di diritto* di colui che, essendo stato unilateralmente escluso dall'ambito dei partner dell'intesa, si impone, nel conflitto, come interlocutore paritario in grado di avanzare pretese di verità contestabili, ma che vanno prese in considerazione] rappresenta un *agire comunicazionale* che mette in gioco le pretese di validità di alcuni enunciati e, indissolubilmente, un *agire strategico* che sposta su una scena comune il rapporto di forza che determina la capacità ricettiva degli enunciati in quanto argomenti»²⁰⁹. Non va inoltre sottovalutato che è la stessa logica del riconoscimento a richiedere simmetria: chi voglia beneficiare di un riconoscimento asimmetrico non potrà non scoprire che possiamo davvero essere riconosciuti solamente riconoscendo a nostra volta, in quanto la stima di chi secondo noi non conta, o conta poco, non potrà per noi avere valore. Anche in chi abbia

²⁰⁷ Per dirlo con le parole di un classico sul tema dei conflitti sociali, «una volta che un [...] rapporto di forze fra gli avversari sia stato constatato per mezzo del conflitto, è possibile stabilire un nuovo equilibrio e i rapporti fra le parti possono svilupparsi su questa nuova base»; cfr. L. A. COSER, *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967, p. 154.

²⁰⁸ J. RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, trad. it. Meltemi, Roma 2007, p. 71. Per un confronto tra Honneth e Rancière, cfr. J.-PH. DERANTY, *Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition*, in «Political Theory», XXXI (2003), n. 1, pp. 136-156 e *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière*, cit.

²⁰⁹ Ivi, p. 73; corsivo mio.

misconosciuto l'altro è quindi lo stesso bisogno di riconoscimento a operare in direzione di più simmetrici rapporti riconoscitivi.

3.5. La difficile strada verso il riconoscimento

Veniamo adesso a considerare uno dei problemi che più frequentemente sono stati messi in luce dai critici di Honneth: la possibilità di una mancanza di reazione al misconoscimento. Questa obiezione è stata articolata secondo due direttrici principali: la mancata reazione può originarsi da motivazioni connesse alla lesione del senso del proprio valore personale comportata dal misconoscimento, oppure, in termini epistemico-cognitivi, come assenza di consapevolezza, da parte del soggetto misconosciuto, di quali siano i rapporti riconoscitivi ai quali può normativamente aspirare. La valenza moralmente progressiva del bisogno umano di riconoscimento sembra in entrambi i casi non potersi articolare, restare bloccata per effetto del misconoscimento stesso. È stato sostenuto che «un problema nella concezione honnethiana del conflitto risiede nel suo mancato venire a patti con la triste verità che le vittime della sopraffazione sono spesso troppo traumatizzate per rispondere con la lotta»²¹⁰; di contro all'«ingenuo psicologismo»²¹¹ di Honneth, «se la violenza materiale e simbolica permea tutti i livelli dell'esperienza sociale, non si dà, d'altra parte, alcun continuum diretto tra la sofferenza sociale e la sua manifestazione in forme oppositive»²¹². In questo modo, Honneth «rischia di far collassare la normatività sul dato»²¹³, di utilizzare cioè, come cartina di tornasole dell'ingiustizia, espressioni di sofferenza pre-politica e aspettative normative in sé già delimitate e selezionate dall'esperienza dell'ingiustizia stessa. Questo problema viene, in verità, notato anche dallo stesso Honneth in rapporto al sentimento di reazione negativa della vergogna:

la fragilità di questo sostegno pratico della morale [cioè della reazione al misconoscimento attraverso la lotta normativa] all'interno della società emerge dal fatto che in tali reazioni emotive è solo possibile ma nient'affatto necessario che giunga a consapevolezza il torto

²¹⁰ E. JURIST, *Recensione a «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte» by Axel Honneth*, in «Constellations», I (1994), n. 1, pp. 171-180: 176. Cfr. anche S. THOMPSON, *The Political Theory of Recognition*, cit., pp. 166-167, e J.-PH. DERANTY, *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière*, cit., p. 194.

²¹¹ L. MCNAY, *The Trouble with Recognition*, cit., p. 276.

²¹² Ivi, p. 281.

²¹³ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 239.

del misconoscimento, [ovvero che] il potenziale cognitivo intrinseco ai sentimenti della vergogna sociale e dell'essere offesi si trasformi in un convincimento politico-morale²¹⁴.

Chi viene misconosciuto, inoltre, dal punto di vista cognitivo può attribuire a sé, dalla propria prospettiva situata, solo quei limitati diritti e attestazioni di stima che gli vengono concessi dall'oppressore. Se, in base alla concezione honnethiana, il soggetto costituisce la sua identità in base a come gli altri si rapportano con esso, come potrà trascendere tali rapporti nel caso in cui venga misconosciuto? I diritti potenziali che secondo un punto di vista esterno gli spetterebbero non coinciderebbero con le sue aspettative individuali, ed egli sarà, in tal mondo, epistemicamente incapace di formulare rivendicazioni normative attraverso le quali attribuirsi potenzialmente il riconoscimento che non gli è ancora corrisposto. La spinta a lottare potrà nascere solo per intervento di coloro che, già riconosciuti e consapevoli dei diritti propri e altrui, porteranno a conoscenza di essi anche chi è stato misconosciuto, in una visione in cui il contenuto di eguaglianza del riconoscimento è «incorniciato e parzialmente tradito da una struttura implicante una certa condiscendenza»²¹⁵ verso le vittime del misconoscimento. Questa tematica richiama il problema dello “schiavo felice”, ovvero di come possa attuarsi l'emancipazione di chi, oggetto di misconoscimento, non aspiri a rapporti maggiormente simmetrici, e anzi sia incatenato al vincolo ideologico di un riconoscimento distorto: ad esempio, scrive Honneth, «l'orgoglio provato dallo ‘Zio Tom’ di fronte alle lodi ricevute per le sue virtù di sottomissione lo rese un suddito compiacente in una società schiavista»²¹⁶. È chiaro che, dalla prospettiva di un osservatore consapevole dei principi universalistici che dovrebbero regolare la società e del loro valore normativo, lo “schiavo felice” è una vittima inconsapevole tanto di misconoscimento quanto di riconoscimento distorto e «ideologico», volto ad aumentarne la sottomessa compiacenza²¹⁷. E dalla prospettiva del partecipante? Come

²¹⁴ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 166.

²¹⁵ P. MARKELL, *The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the «I»*, in *Recognition and Power*, a cura di B. VAN DEN BRINK e D. OWEN, cit., pp. 100-132, cfr. in particolare pp. 105-107. Cfr. anche, dello stesso autore, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003.

²¹⁶ A. HONNETH, *Riconoscimento come ideologia*, trad. it. in ID., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. SOLINAS, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 77-99: 79.

²¹⁷ Su forme di «riconoscimento» ideologico, volte all'assolutizzazione dell'identità individuale in modalità oppressive, cfr. F. CRESPI, *Riconoscimento e relativizzazione delle identità*, in «Quaderni di teoria sociale», VIII (2008), pp. 33-43. Sulla patologia del riconoscimento consistente nella costruzione di un falso sé al fine di ottenere l'altrui approvazione e stima, cfr. E. PULCINI, *Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?*, in «Quaderni di teoria sociale», VIII (2008), pp. 137-157. Queste forme deviate di rapporti intersoggettivi non possono essere propriamente caratterizzate come «riconoscimento», in quanto quest'ultimo presuppone il mantenimento, da parte dell'altro, della sua specificità: un rapporto in cui l'identità dell'uno venisse assorbita e fagocitata dall'altro si configurerebbe come un rapporto monologico e solipsistico. Questa obiezione si applica anche a quanto sostenuto da V. MARZOCCHI in *Il «politico», la «politica» e il «sociale»* (in *Che cos'è la politica?*, a cura di SEMINARIO DI TEORIA CRITICA, Meltemi, Roma 2008, pp. 58-78); secondo Marzocchi, in base al paradigma del riconoscimento «ego si costituirebbe in sé attraverso l'immagine che gli occhi di *alter* gli rimanderebbero, condannandosi così a esserne l'irriscatto ostaggio» (p. 75). Componente costitutiva dei

far sì che chi si trova in tali rapporti asimmetrici possa giungere a consapevolezza della propria condizione, spezzare il legame di dipendenza e di riconoscimento deviato che lo lega all'oppressore e individuare l'obiettivo dell'emancipazione²¹⁸?

La possibilità di una mancata reazione al misconoscimento per effetto del misconoscimento stesso (o di forme di riconoscimento illusorie, parziali e dimidiate), è effettivamente un problema rilevante per una teoria che trova uno dei suoi punti cardine nell'idea che l'esperienza dell'oppressione sia il presupposto, attraverso il conflitto normativo da essa risultante, per l'evoluzione morale della società, e che mira a mettere in primo piano l'esperienza del soggetto partecipante. Questo problema non va tuttavia enfatizzato, contro la stessa evidenza storica delle conquiste dell'emancipazione, al punto da renderlo insuperabile. Ci sono vari fattori che possono mediare tra la paralizzante esperienza di un misconoscimento subito passivamente e il prodursi della lotta. L'obiezione rivolta a Honneth dal punto di vista epistemico ci sembra, in questo senso, trascurare elementi centrali della sua teoria. Non è detto, infatti, che la consapevolezza dei diritti possa solo esser fatta calare "dall'alto" su chi è stato misconosciuto, né che eventuali forme di egemonia sottintendano necessariamente condiscendenza: non solo, nel paradigma del riconoscimento, le relazioni sociali rappresentano un bene comune, e quindi, al di là di ogni imputazione di paternalismo, il libero sviluppo di ciascuno è interesse di tutti; vi sono inoltre approcci teorici e concreti attori sociali che, basandosi su una visione più generale e obiettiva del problema in questione rispetto a quella del soggetto in esso direttamente coinvolto e su saperi di carattere teorico e pratico, possono svolgere un ruolo di supporto nell'uscita dei soggetti dallo stato di dipendenza psicologica e di autocolpevolizzazione in cui questi ultimi eventualmente si trovino, nonché nell'elaborazione di un linguaggio e di una concettualizzazione normativa che possano fungere da strumenti di lotta per l'emancipazione²¹⁹.

rapporti di riconoscimento è però la libertà e la reciproca irriducibilità dei due partner dell'interazione. Un riferimento all'altro che sia condizione di un più completo sviluppo della propria identità può aversi solo quando nessuno dei soggetti dell'interazione viene ridotto o si riduce all'altro; altrimenti verrebbe precisamente a mancare uno dei termini del rapporto.

²¹⁸ Il tema dello «schiavo felice» viene toccato da Honneth in un'intervista del 2001 (*Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule*, cit.), nella quale egli, introducendo un nuovo termine nella sua teoria, lo categorizza come *Verkennung* (riconoscimento distorto, deviato), più che come puro e semplice *Mißachtung* (termine tradotto in italiano come «misconoscimento»): «lo 'schiavo felice' è una persona che ha trovato un'identità soddisfacente, e si sente quindi riconosciuta, mentre noi al contrario, come osservatori, siamo convinti che questa persona non dovrebbe identificarsi con tali ascrizioni riconosciute» (ivi, p. 132). In questa intervista Honneth afferma peraltro di essere consapevole del problema che questo pone per la sua teoria, ma di non aver ancora elaborato una soluzione soddisfacente.

²¹⁹ Riguardo al supporto che, quanto all'elaborazione normativa di forme di sofferenza sociale, può essere offerto a individui e gruppi sociali dalle associazioni della società civile e, a livello teorico, dalle categorie ideate dalla filosofia politica e dalle scienze sociali, cfr. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit., cap. *La critique sociale comme porte-parole de la souffrance*, pp. 327-363.

I principi normativi delle tre sfere, con il loro surplus di validità, si pongono inoltre come criteri morali universalistici che permeano la vita delle società moderne e che difficilmente, quindi, possono essere totalmente ignorati o non riferiti da ogni soggetto, in prima persona, anche a sé. Il problema di una possibile distorsione delle risorse normative a opera del misconoscimento e delle forme di ingiustizia presenti nella società può però riproporsi a un livello più astratto; al livello, cioè, degli stessi principi normativi che presiedono alle sfere di riconoscimento. Dal momento che questi principi costituiscono elementi di normatività dotati di esistenza fattuale nelle pratiche sociali e nelle istituzioni reali, sono esposti al rischio di un condizionamento da parte di rapporti di ingiustizia esistenti nella prassi, che, distorcendo il significato normativo delle pratiche in cui questi principi si sostanziano, potrebbero intaccare il loro contenuto emancipativo. Per effetto di rapporti fattuali ingiusti e asimmetrici, quindi, gli stessi principi che Honneth pone alla base della sua teoria potrebbero ricevere, da parte dei soggetti, interpretazioni distorte. A questa obiezione è però possibile rispondere, richiamando il concetto di riconoscimento, con l'evidenziare come, a livello filosofico, esso presenti una logica intrinsecamente simmetrica, il cui valore normativo non può essere inficiato dall'imporsi fattuale di situazioni di misconoscimento, e che anzi preme per la realizzazione di rapporti sociali connotati da reciprocità. Anche qualora uno dei principi normativi delle sfere venisse a tal punto distorto da rapporti fattuali di ingiustizia da risultare irriconoscibile, il concetto di base di "riconoscimento" e la sua interna logica di reciprocità potrebbero essere usati come criterio per una critica normativa alla forma fattuale assunta da tale principio.

Dal punto di vista pratico, al fine del prodursi della spinta emancipativa in soggetti che abbiano in una certa misura interiorizzato le strutture di misconoscimento di cui sono vittime, non va inoltre sottovalutato il ruolo dell'elaborazione normativa subculturale: in essa, attraverso il confronto con altri soggetti nella stessa situazione di misconoscimento, gli individui possono collettivamente giungere a formulare discorsi di giustizia sulla base delle esperienze condivise, ricercando e acquisendo consapevolezza dei propri diritti. La formazione di controculture riveste un valore essenziale nella determinazione honnethiana di come il conflitto possa prodursi²²⁰. Questo non solo a livello cognitivo, come possibilità di creazione di «semantiche subculturali» che rendano trasparenti ai soggetti la loro situazione di misconoscimento e i loro diritti, ma anche a livello emotivo: attraverso forme di confronto e di organizzazione collettiva, gli individui sono in condizione di uscire dalla «situazione

²²⁰ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 188-199; cfr. anche *infra*, §§ 1.6 e 1.7, sul rapporto di Honneth con gli studi di E. P. Thompson, B. Moore e Sennett.

paralizzante di uno svilimento subito passivamente»²²¹ e recuperare, grazie alla solidarietà interna al proprio gruppo sociale, fondamentali dimensioni di un rapporto positivo con sé, ancora prima che la loro lotta per il riconoscimento dia i suoi frutti nella società. Ricordando il ruolo dell'elaborazione subculturale e dei principi delle tre sfere, intendiamo contrapporci alla frequente obiezione secondo la quale mancherebbero, in Honneth, mediazioni sociali e culturali, oltre che linguistiche, affinché l'esperienza di ingiustizia percepita da un singolo possa essere normativamente identificata, espressa e valutata²²². Questi ultimi aspetti potranno realizzarsi tanto più facilmente, è chiaro, quanto più nella società in questione si sia affermata una cultura democratica e dei diritti, che assicuri gli spazi e le condizioni per una libera e partecipativa elaborazione di rivendicazioni normative e per la loro presentazione nella sfera pubblica.

Negli ultimi anni Honneth ha affrontato il problema di come il riconoscimento possa essere usato al pari di uno strumento ideologico, attraverso il quale chi detiene posizioni di potere può assicurarsi la conformità di coloro che gli sono soggetti. Il risultato di queste riflessioni è il saggio del 2004 *Riconoscimento come ideologia*²²³, nel quale l'autore si chiede quale criterio possa essere utilizzato per comprendere, tra le ascrizioni riconoscentive attribuite a un gruppo sociale e da questo accettate, quali di esse si conformino al principio di base dell'eguaglianza e abbiano una valenza realmente progressiva, e quali siano solo apparentemente tali, celando in realtà forme di dominio. La particolarità delle moderne forme di riconoscimento ideologico è infatti quella di non porsi in palese contrasto con il principio di eguaglianza (come poteva essere il caso dello "schiavo felice"), ma di presentarsi, al contrario, sotto le spoglie di un avanzamento pratico di esso. L'esempio fatto da Honneth è quello della recente trasformazione che alcune analisi mostrano essere all'opera nella sfera dell'impiego nelle società capitalistiche: se prima ci si riferiva ai lavoratori come salariati, adesso si sta affermando la tendenza, ideologicamente promossa dall'alto, a favorire la loro stessa autocomprensione in termini di «creativi 'imprenditori-forza-lavoro'»

²²¹ Ivi, p. 192.

²²² Cfr. J. C. ALEXANDER e M. P. LARA, *Honneth's New Critical Theory of Recognition*, cit., pp. 131 e 133; cfr. anche M. L. ROGERS, *Rereading Honneth: Exodus Politics and the Paradox of Recognition*, in «European Journal of Political Theory», VIII (2009), n. 2, pp. 183-206, secondo cui l'approccio di Honneth «non tiene conto delle modalità alternative [alla negazione del riconoscimento nel sistema dei diritti vigente in una società] attraverso cui i gruppi marginalizzati hanno storicamente creato barriere per mantenere la propria integrità e affermare la propria autocomprensione normativa» (p. 193). Cfr. anche V. BADER, *Misrecognition, Power, and Democracy*, in *Recognition and Power*, a cura di B. VAN DEN BRINK e D. OWEN, cit., pp. 238-269, che vorrebbe affermare, a suo parere *contra* Honneth, come «la capacità degli oppressi di resistere a una valutazione di sé negativa non dipende, o almeno non dipende in prima istanza, da capacità psichiche, bensì da condizioni sociali di contestualizzazione [subculturale] e azione» (p. 260).

²²³ A. HONNETH, *Riconoscimento come ideologia*, cit., p. 95.

(*Arbeitskraftunternehmer*)²²⁴. In questo modo, i lavoratori vengono subdolamente indotti a concepire in termini di positiva flessibilità, di aumentate opportunità di crescita personale e di scaltra promozione del proprio “valore” sul mercato quella che in realtà è una perenne instabilità occupazionale, associata a uno svuotamento delle garanzie giuridiche che precedentemente li tutelavano. La possibilità di opposizione a pratiche di *deregulation* e di precarizzazione del lavoro viene così neutralizzata grazie alla facciata, accettata dalle stesse vittime, di un accrescimento dell'autonomia personale; la responsabilità per le difficoltà che il singolo individuo può incontrare nel trovare un posto di lavoro in cui le sue capacità vengano adeguatamente riconosciute è al contempo addossata all'individuo stesso, ritenuto incapace di “vendersi” al meglio sul mercato, e sgravando di essa, in tal modo, un sistema sempre più cieco nei confronti dei propri obblighi sociali. Quella che poteva essere la base per una resistenza a pratiche normativamente non giustificate viene quindi convertita, grazie al riconoscimento ideologico, in una conformità ai dettami di esse, e in senso di colpa e di “fallimento personale”, esperimento in una paralizzante dimensione di isolamento, qualora i tentativi individuali di avere successo sul mercato del lavoro non vadano a buon fine.

Come squarciare questo velo di ideologia? Il problema, per stessa ammissione di Honneth, non è di semplice soluzione. La via d'uscita che egli propone è quella di un costante confronto autoriflessivo tra i valori che vengono propagandati e l'effettiva realtà sociale, al fine di vagliare quanto essi trovino effettiva applicazione in quest'ultima. Ideologico è quel riconoscimento la cui promessa realizzazione, fin dal principio, risulta strutturalmente impossibile nelle istituzioni in cui essa dovrebbe avere luogo. La soluzione presentata da Honneth richiede una sorta di apprendimento riflessivo da effettuarsi con lo sguardo rivolto all'indietro: il confronto con la realtà sociale, che egli propone come criterio per distinguere il riconoscimento dalla mera ideologia, non potrà che essere effettuato *a posteriori*, cioè quando le tendenze da essa contrabbandate si siano ormai imposte. In altre parole, aver creduto nell'ideologia, averla accettata e averne ormai assecondato gli obiettivi sembrano condizioni necessarie per il suo smascheramento. Le riflessioni di Honneth sui legami tra riconoscimento, potere e ideologia, per quanto non risolutive e sicuramente bisognose di ulteriore approfondimento, con il loro tenore a tratti foucaultiano dischiudono comunque un importante campo di indagine: la stessa consapevolezza che il riconoscimento è suscettibile di presentarsi in forma ideologica rappresenta già, a nostro parere, una risorsa in più per individuare l'ideologia laddove essa potrebbe manifestarsi.

²²⁴ Cfr. G. G. VOß, H. J. PONGRATZ, *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», L (1998), n. 1, pp. 131-158. Cfr. anche, degli stessi autori, *Arbeitskraftunternehmer. Erwerbsorientierung in entgrenzten Arbeitsformen*, Sigma, Berlin 2003.

Con il modello honnethiano ci troviamo, dunque, davanti a una teoria del riconoscimento moralmente monistica, ma internamente differenziata in virtù della tripartizione dei rapporti riconoscitivi. Essa si articola, a partire da una fondazione antropologica, sui diversi livelli della psicologia morale, della teoria politica e della filosofia politica e sociale, proponendosi come strumento rilevativo-interpretativo e valutativo per quanto riguarda le lotte che nella società hanno luogo sulla base di concezioni morali. Fin dai suoi primi scritti Honneth persegue la ricerca di un linguaggio teorico che permetta di portare alla luce situazioni di ingiustizia e sofferenza sociale non ancora esplicitamente articolate in termini normativi dai soggetti coinvolti²²⁵; solo riuscendo a ricomprendere nella teoria tutte quelle forme di protesta che, spesso a causa di dinamiche di dominazione politica, non sono sufficientemente dotate di risonanza nella sfera pubblica, e ad interpretare i casi di inespressa «coscienza dell'ingiustizia», è infatti possibile portare allo scoperto i problemi sociali e le rivendicazioni normative a essi connesse. Lo «strumento categoriale»²²⁶ del riconoscimento, oltre a offrire una chiave di spiegazione generale ed empiricamente comprovata dei fenomeni di protesta sociale che si sono avvicendati nella storia e nel presente, dà modo di rilevare anche le forme di malcontento sociale la cui denuncia è in vario modo ostacolata da forme di oppressione; è così possibile sottrarsi all'«involontaria complicità con la dominazione politica»²²⁷ alla quale soggiacciono tutte quelle teorie che identificano l'intero spettro delle questioni di giustizia attuali con le rivendicazioni esplicitamente presentate, secondo linguaggi normativi convenzionalmente accettati, dai movimenti sociali più visibili e conosciuti²²⁸.

Questo modello di teoria sociale normativa, in quanto rende possibile una fondata riconduzione delle richieste morali presentate dai soggetti alla motivazione relativa al bisogno umano di ottenere riconoscimento, permette altresì di ricomprendere in termini di misconoscimento le forme di ingiustizia storicamente determinatesi e consolidatesi: è così aperta la strada, che a dire il vero Honneth non considera forse a sufficienza, per un'indagine storico-sociale delle dinamiche generali attraverso cui si sono prodotte e stabilizzate le attuali forme di ingiustizia, e con essa la possibilità di una più mirata rettificazione morale di esse a partire dalla comprensione dei loro momenti generativi e della loro evoluzione storica. In

²²⁵ La ricerca di strumenti diagnostici per indagare anche le forme di conflitto e di contrapposizione non argomentativamente espresse, e così pervenire alla conoscenza sia dei problemi sociali alla loro base che degli ostacoli culturali e sociali a una loro più diretta espressione, come abbiamo visto è una costante del pensiero honnethiano fin dal saggio del 1981 *Coscienza morale e dominio di classe*. Cfr. *infra*, § 1.5.

²²⁶ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 139.

²²⁷ Ivi, p. 152.

²²⁸ Questo punto è spiegato da Honneth con grande chiarezza nell'intervista *Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule*, cit., pp. 129-131, nella quale egli parla a tal proposito di un «conflitto per la visibilità» che ogni gruppo sociale deve affrontare per rendere conosciute le proprie rivendicazioni nella sfera pubblica.

questo senso può essere tracciata a grandi linee una “storia del misconoscimento”, da approfondire nei diversi ambiti scientifici di competenza, che teorizzi, ad esempio, la storia della dominazione patriarcale in termini di riconoscimento ingiustificatamente asimmetrico all’interno della famiglia e della società, o la storia del capitalismo liberista come storia della privazione dei diritti e di un’adeguata stima sociale (che come vedremo comporta anche diseguaglianze sul piano economico) nei confronti delle “classi subordinate”. Anche sul piano globale, le odierne disparità di sviluppo possono essere riferite a una millenaria storia di misconoscimento e spesso di reificante disumanizzazione²²⁹.

Dalla storia del misconoscimento, e delle conquiste normative raggiunte a partire dalla reazione a esso, risultano anche gli obiettivi normativi che oggi è possibile porsi, tanto a livello di politica agita quanto a livello teorico: molte delle rivendicazioni morali avanzate nell’attuale connessione storico-sociale non sarebbero state pensabili a un livello meno avanzato dell’evoluzione dei rapporti di riconoscimento, o perlomeno prefigurabili come obiettivo pratico raggiungibile a breve termine con atti di conflitto determinati. Le lotte per il riconoscimento, innescate da situazioni di misconoscimento, sospingono in avanti non solo lo sviluppo normativo della società, ma ancor prima l’immaginazione morale dei soggetti, a partire dalla quale l’effettivo raggiungimento di sempre più esigenti obiettivi di giustizia è in prima istanza possibile. La prospettiva normativa non si pone quindi, per la teoria del riconoscimento, come un *telos* puramente ideale, sempre uguale a se stesso e in rapporto di netta contrapposizione con una realtà empirica distante e imperfetta; bensì nei termini di una continua rideterminazione e ulteriore sviluppo degli obiettivi morali, attuata dagli stessi attori sociali in conseguenza delle conquiste di volta in volta raggiunte sul piano della concreta negazione dell’ingiustizia. Anche le sfere di riconoscimento che Honneth pone alla base della sua teoria possono andare soggette a trasformazioni e ampliamenti, così come può presentarsi a livello teorico la necessità di aggiungere nuove sfere in seguito all’emersione di bisogni e forme di relazione precedentemente non sviluppati. Questo dà modo a Honneth di determinare i mutamenti sociali realizzati attraverso le lotte per il riconoscimento come un processo storico di avanzamento morale²³⁰: nel corso di esso vengono raggiunti obiettivi normativi che segnano stazioni di irreversibilità nella storia sociale, rovesciando forme di dominazione e

²²⁹ Per il tema della percezione disumanizzante di altri esseri umani in termini di «oblio del riconoscimento originario», cfr. il volume di Honneth, che tratteremo in seguito, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005; trad. it. di C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

²³⁰ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 222-230.

misconoscimento che, in molti casi, apparivano agli stessi soggetti, fino a poco tempo prima, come “naturalisti” e immutabili.

Ciò vuol forse dire che verrà prima o poi raggiunta una condizione di totale simmetria e inclusività dei rapporti di riconoscimento, a partire dalla quale non siano possibili ulteriori lotte per il riconoscimento e quindi nuovi sviluppi normativi? Honneth nega esplicitamente questa ipotesi²³¹, affermando che la spinta all'individualizzazione, cioè alla scoperta e al dispiegamento di sempre nuovi aspetti della personalità individuale, ha finora dimostrato di valere come un fondamentale fattore di mutamento nella storia e nella società, e presumibilmente seguirà a esserlo anche in futuro. Il riconoscimento, poiché rappresenta una condizione necessaria per lo sviluppo e il mantenimento di un'autorelazione personale positiva e costituisce le basi della vita associata, continuerà sempre a essere ricercato come bene primario dagli esseri umani, i quali, domani come ieri, saranno disposti a lottare per ottenerlo qualora sia loro negato.

²³¹ Cfr. A. HONNETH, *Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance* (intervista), cit.

IV. L'eticità del riconoscimento

4.1. Il dolore dell'indeterminato

Nel 1999, in occasione della sua partecipazione alle Spinoza Lectures, Honneth riprende il suo confronto diretto con le opere di Hegel, iniziato con l'analisi degli scritti jenesi svolta nella prima parte di *Lotta per il riconoscimento*. Adesso, però, ad essere al centro dell'attenzione del nostro autore sono i *Lineamenti di filosofia del diritto*, opera ben più tarda, della quale Honneth propone una «riattualizzazione» che sarà poi pubblicata, nel 2001, in un volumetto dal titolo *Il dolore dell'indeterminato*¹. A chi ricordi come Honneth, in *Lotta per il riconoscimento*, considerasse degni di una ripresa nell'intero percorso teorico hegeliano unicamente i primissimi scritti del periodo jenesi, non potrà che risultare sorprendente la scelta di confrontarsi con un'opera come la *Filosofia del diritto*. Facendo questo testo oggetto della sua analisi, e sostenendo per di più che in esso permangono elementi (come l'impostazione aristotelica, l'idea di eticità e la riflessione sul riconoscimento) che, nel suo volume del 1992, Honneth apprezzava rispetto al *Sistema dell'eticità* ma reputava andar poi irrimediabilmente perduti nelle opere successive, l'autore si spinge infatti ben al di là dell'interpretazione di Hegel presentata in *Lotta per il riconoscimento*, nonché del modello habermasiano rappresentato da *Lavoro e interazione*, con il quale essa aveva molti tratti in comune.

La *Filosofia del diritto* è opera meritevole di riconsiderazione, afferma adesso Honneth, non solo per la concezione «forte» di intersoggettività che la attraversa e per l'idea secondo cui le istituzioni normative della società costituiscono incarnazioni, sempre suscettibili di ulteriore sviluppo, dei rapporti di riconoscimento tra i soggetti², ma anche in relazione al dibattito filosofico-politico nel quale una riattualizzazione del testo hegeliano andrebbe a inserirsi. Di fronte a un sempre più accentuato prender piede di teorie di derivazione kantiana, come quelle di Rawls e di Habermas, Honneth intende proporre con Hegel un'impostazione che non vada soggetta alle difficoltà che caratterizzano l'approccio ispirato a Kant: ossia un eccessivo formalismo e una troppo marcata lontananza della dimensione normativa rispetto

¹ A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; trad. it. di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003.

² Ivi, pp. 45-46.

alla concreta realtà sociale³. Oltre che a rispondere, attraverso l'enucleazione teorica degli elementi di normatività già presenti nel fattuale, all'«esigenza di una contestualizzazione sociale dei principi della giustizia ricavati in maniera formale»⁴, una riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana può dimostrarsi utile, secondo Honneth, anche in relazione alla formulazione di una diagnosi del tempo⁵; essa dovrebbe dare contorni definiti e attribuire precise cause a tendenze di sviluppo che si stanno affermando nella modernità, e che sembrano determinare mutamenti nei rapporti sociali tali da ingenerare nei soggetti una varietà di forme di malessere e disagio emotivo, quali «senso di indeterminatezza», «vuotezza», «depressione», «solitudine». Si tratterà, come vedremo, di introdurre il tema delle «patologie sociali», ovvero di quegli «sviluppi deviati» delle relazioni intersoggettive nelle società moderne, che rappresentano per Honneth un tema di riflessione a partire dallo scritto del 1994 *Patologie del sociale*⁶. Il «soffrire di indeterminatezza» che Hegel riscontrava nella società dei suoi tempi, e che imputava all'autonomizzazione di modi di relazionarsi incentrati unicamente sulla dimensione individuale, astraenti da ogni ulteriore partecipazione a legami sociali riconoscitivi, si ripropone in forma simile nelle società attuali: ciò avviene, per Honneth, attraverso il tornare in auge di modelli di autorealizzazione individualistici, di impostazioni di pensiero modellate sul singolo come unità autosufficiente, di un rapportarsi all'altro, come vedremo, solo secondo le modalità del «diritto astratto» e della «moralità».

Di fronte a questa «minacciosa individualizzazione»⁷, che in ragione delle forme di malessere collettivo da essa provocate nelle società contemporanee si rivela un modello di socializzazione inadeguato, che priva i soggetti dei presupposti riconoscitivi necessari alla conduzione di una vita realmente soddisfacente, Honneth intende «dimostrare l'attualità della *Filosofia del diritto* hegeliana, nel tentativo di presentarla come l'abbozzo di una teoria normativa di quelle sfere sociali del reciproco riconoscimento, il mantenimento delle quali è costitutivo per l'identità morale delle società moderne»⁸. È convinzione di Honneth che una riattualizzazione della *Filosofia del diritto* non possa avvenire, al giorno d'oggi, che facendo astrazione dal legame di essa con la *Logica* hegeliana, e che per questo motivo «parrebbe consigliabile trattare il testo più come una sorta di miniera di singole idee formidabili, invece di aspirare al vano tentativo di una ricostruzione della teoria integrale»⁹. Quella che ci

³ Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

⁴ *Ivi*, p. 38.

⁵ *Ibid.*

⁶ Per una trattazione specifica del tema delle patologie sociali, cfr. *infra*, § 4.6.

⁷ *Ivi*, p. 38.

⁸ *Ivi*, p. 42.

⁹ *Ivi*, p. 40.

troviamo davanti ne *Il dolore dell'indeterminato* è quindi, secondo l'usuale strategia interpretativa honnethiana, una lettura piuttosto libera del testo, mirante non tanto alla precisione filologica quanto alla determinazione degli elementi che, in esso, possono essere fecondi per una teoria normativa delle società contemporanee. Nel nostro esame critico de *Il dolore dell'indeterminato* partiremo dagli stessi presupposti su cui Honneth basa la sua ricerca: non andremo quindi a valutare, se non per ampi cenni, quanto la lettura presentata da Honneth sia fedele alla più profonda struttura logico-filosofica del testo hegeliano¹⁰.

Honneth intende comunque mettere in evidenza come nella sua reinterpretazione della *Filosofia del diritto* siano mantenuti, sebbene sciolti da implicazioni metafisiche, i principali concetti che definiscono l'opera: a cominciare da quello di «spirito oggettivo», secondo il quale ogni realtà sociale possiede una struttura razionale che si dispiega nella storia. In questo senso, «scontrarsi con quei fondamenti razionali, con i quali le nostre pratiche sociali sono già da sempre intrecciate, provoca nella realtà sociale danni e lacerazioni»¹¹: l'aspetto normativo-razionale è in necessaria connessione con la fattualità, come quest'ultima non può discostarsi oltre una certa misura dal primo senza provocare l'emergere di quelle che, sul piano delle relazioni intersoggettive, si configurano come patologie sociali. Il secondo concetto hegeliano che Honneth evidenzia nella sua lettura della *Filosofia del diritto* è quello di «eticità», ossia di un complesso di istituzioni e forme di interazione in cui la normatività ha esistenza concreta e viene spontaneamente e liberamente riprodotta dai soggetti al pari di una «seconda natura», senza quindi che, né nella realtà sociale né nella coscienza individuale, si configurino nette scissioni tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, tra inclinazioni e norme morali. I principi normativi sono suscettibili di ricevere formalizzazione nella teoria a partire da un processo di «ricostruzione normativa»¹², ma non possono essere concepiti, nell'approccio teorico hegeliano, come puramente ideali e astratti rispetto alla realtà sociale. Per finire, Honneth richiama il concetto di «libera volontà universale», che sta ad indicare, nella sua lettura comunicativo-relazionale, la forma propriamente intersoggettiva nella quale lo spirito oggettivo si realizza nella modernità. Essa rappresenta «il nucleo di una teoria della giustizia che mira alla universale garanzia di condizioni intersoggettive dall'autorealizzazione individuale»¹³. La libera volontà universale, forma assunta dallo spirito oggettivo nella modernità, coincide con un'idea di autodeterminazione individuale che non può realizzarsi a

¹⁰ Rinviamo all'articolo di G. CESARALE *Axel Honneth e la «Filosofia del diritto» hegeliana* (in «Pólemos», I, 2006, pp. 272-287), per l'approfondimento del tema da questa prospettiva.

¹¹ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 43.

¹² Ivi, p. 104.

¹³ Ivi, p. 44.

meno che non si diano, al contempo, i suoi *presupposti intersoggettivi*. La volontà può, cioè, esperirsi come libera, e così porre per sé i suoi scopi, solo nell'esercitarsi su se stessa come volontà grazie all'irrinunciabile presenza dell'altro: ciò che essa vuole viene liberamente determinato da essa sul presupposto del mondo etico in cui si trova inserita, è «materia della libertà»¹⁴. L'applicarsi della volontà, riflessivamente, a se stessa, si pone in essere come un atto spontaneo, una «seconda natura» scevra di forzature.

Un esempio concreto di questa concezione di autodeterminazione individuale viene delineato da Hegel mettendo in luce ciò che accade in un rapporto di amicizia o di amore: all'interno della cornice etica stabilita dall'istituzionalizzazione informale di questi rapporti, gli individui realizzano la propria libertà nel limitare volontariamente se stessi in favore dell'altro, agendo a partire da sé, spontaneamente, consapevolmente e di buon grado, sulle proprie tendenze egocentriche, e giungendo così a esperirsi come liberi tanto da costrizioni esterne, quanto da coazioni interne. Questa limitazione dei propri impulsi immediati non è concepita dai soggetti come una lotta contro l'inclinazione individuale o come un freno alla propria libertà, ma al contrario come realizzazione di quest'ultima, poiché viene liberamente messa in atto dalla volontà individuale che agisce su di sé in quanto desidera il bene dell'altro. L'amicizia può quindi essere definita come un «essere presso di sé nell'altro»¹⁵, in quanto un'esperienza illimitata di sé e della propria libertà è possibile solo limitando volontariamente se stessi in favore dell'altra persona. L'autolimitazione che conduce all'esperienza di sé come soggetto libero può avvenire, naturalmente, solo qualora l'oggetto di essa sia parimenti libero: colui che agisce, cioè, deve riconoscere l'altro nella sua libertà e alterità, deve avere di fronte un *altro* soggetto e non un riflesso di sé.

L'altro, e il riconoscimento dell'altro, è quindi condizione necessaria dell'autorealizzazione individuale: in assenza di altri soggetti, liberi e quindi in grado di esercitare la propria libera scelta di portare avanti solo quei rapporti in cui si verifichi, da entrambe le parti, una reciproca autolimitazione degli impulsi egoistici e autocentrati, la volontà individuale non potrebbe applicarsi a se stessa, e in questo attuarsi come libera; senza essere inserito in relazioni di riconoscimento che siano di supporto alle sue azioni e alla costituzione della sua identità il singolo non potrebbe determinare i propri obiettivi e piani di vita in una maniera autenticamente libera. Senza aver avuto modo, attraverso il riconoscimento intersoggettivo, di scoprire e formare la propria volontà e la propria personalità gli sarebbe precluso già solo il raggiungimento della condizione di soggetto individuato, nucleo basilare di ogni esistenza

¹⁴ Ivi, p. 51.

¹⁵ Ivi, p. 53.

umana ancor prima che di una libera realizzazione di sé. Per effetto di forme di riconoscimento carenti o inadeguate mancherebbe invece al soggetto la possibilità di identificare il vero contenuto delle sue volizioni, che, in questa condizione di «indeterminatezza», verrebbe probabilmente a fissarsi in maniera narcisisticamente autoriferita o passivamente eterodiretta; anche volta definiti i fini da perseguire, inoltre, egli necessiterà della sicurezza in sé necessaria a realizzarli, la quale per maturarsi richiede l'incoraggiamento e la conferma intersoggettiva che deriva da relazioni di riconoscimento; il supporto emotivo e materiale degli altri, infine, non potrebbe prescindere dalla consapevolezza, inattuabile al di fuori di rapporti di riconoscimento, che l'autorealizzazione del singolo è possibile sulla base di quella di coloro che, nella società, lo circondano¹⁶. Violare le condizioni riconoscitive dell'autorealizzazione altrui consiste dunque nel ledere le proprie stesse possibilità di autorealizzazione, in quanto coincide con il danneggiare il substrato etico e intersoggettivo a partire dal quale innanzitutto apprendiamo l'ideale e la pratica della libertà.

Quello che Honneth, attraverso Hegel, va delineando ne *Il dolore dell'indeterminato*, è quindi un modello di autorealizzazione cooperativa, in cui la libertà di ciascuno è condizione della libertà di tutti. Applicato all'organizzazione della società, questo implica che la possibilità dei cittadini di condurre una buona vita umana viene a dipendere dalla garanzia, istituzionale e collettiva, di modalità relazionali e pratiche sociali di riconoscimento all'interno delle quali i soggetti possano formare e rafforzare la loro identità e che servano loro da sostegno nella definizione e realizzazione dei fini individuali. È questo, secondo Honneth, il senso in cui Hegel, al § 29, definisce il diritto come «esserci (*Dasein*) del libero volere»¹⁷: con esso egli indica «la totalità dei presupposti esterni, sociali o istituzionali necessari alla realizzazione della libera volontà»¹⁸. Il diritto non viene inteso, in primo luogo, come riguardante gli individui, ma prima ancora come attribuzione di legittimità d'esistenza a tutte quelle forme sociali che rendono possibile la libera autorealizzazione individuale. Se la libera volontà può essere esperita dagli individui solo all'interno di relazioni intersoggettive, un giusto ordinamento della società sarà quello che garantisce le condizioni sociali e istituzionali affinché ogni soggetto si collochi all'interno di rapporti comunicativi (intesi in senso ampio, a comprendere i rapporti di riconoscimento e quelli discorsivi) nei quali possa realizzare la propria libera volontà. Quindi, afferma Honneth, per Hegel i rapporti comunicativi

¹⁶ Cfr. le riflessioni di R. PIPPIN in S. DELLAVALLE, R. PIPPIN e I. TESTA, *Sergio Dellavalle, Robert Pippin e Italo Testa discutono «Il dolore dell'indeterminato» di Axel Honneth* (in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XVI, 2003, pp. 609-623), in particolare pp. 615-616. Su questi temi torneremo più approfonditamente in seguito.

¹⁷ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 48.

¹⁸ Ivi, p. 54.

costituiscono «il bene fondamentale»¹⁹: la giustizia in una società è data dalla partecipazione di tutti i soggetti a tali rapporti comunicativi, che costituiscono le condizioni istituzionali dell'autorealizzazione individuale, intesa come realizzazione da parte di ognuno della propria libera volontà.

A fianco del «modello comunicativo» di libertà, ovvero della concezione di libero volere che abbiamo appena considerato, Hegel pone altre due versioni di autonomia individuale, che reputa unilaterali e incomplete, le quali sono andate presentandosi per la prima volta in momenti diversi della storia del pensiero filosofico. Secondo la prima di esse, che viene denominata «modello negativo»²⁰ di libero volere, l'autodeterminazione consiste in una decisione volontaria di distanziarsi da tutti quei desideri, bisogni, impulsi e inclinazioni che vengono concepiti come restrizioni alla propria libertà, come finalità particolari e quindi limitanti. Essa non è priva di valore, in quanto contiene «una componente elementare della libertà individuale»²¹ che consiste nella possibilità, propria solo dell'uomo, di abbandonare ogni cosa, fino all'estremo di togliersi la vita; tuttavia questa interpretazione della libertà, meramente negativa, conduce all'assenza di azione, in quanto ogni agire è un porre finalità particolari, che qui vengono allontanate in quanto concepite come limitanti. La seconda interpretazione dell'autonomia individuale, che Honneth denomina «opzionale»²², è l'opposto, ugualmente unilaterale, della prima²³: se quella identificava l'autodeterminarsi con l'escludere ogni elemento di particolarità per tendere all'universale indifferenziato, in questa agire autonomamente consiste nella facoltà dell'uomo di decidere tra contenuti dati, indisponibili, sui quali non è possibile intervenire ma solo operare una scelta. Essa è rappresentata dal dualismo kantiano di dovere e inclinazione, in cui «il materiale della decisione riflessa è sempre presupposto come qualcosa di contingente e in questo senso *eteronomo*»²⁴.

Mentre la concezione «comunicativa» di libero volere coincide con la più completa possibile realizzazione del razionale nel reale, Hegel riconosce però una componente di razionalità e di necessità anche a questi due modelli unilaterali e incompleti di autonomia individuale, i quali possono pertanto giustificare il proprio diritto a una collocazione nella realtà sociale e nella teoria. Pur rappresentando delle «interpretazioni della libertà meramente

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 50.

²¹ *Ivi*, p. 49.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 81.

²⁴ *Ivi*, p. 50.

individualistiche»²⁵, esse costituiscono degli aspetti irrinunciabili per l'autorealizzazione individuale, poiché, per potersi autorealizzare nei rapporti comunicativi, i soggetti necessitano dell'autocomprensione di sé e della distanza «protettiva», rispetto agli altri, implicata dall'intendersi reciprocamente come portatori di diritti e come soggetti morali.

Alla prima esigenza corrisponde la sfera del «diritto astratto», che ripresenta la concezione negativa del libero volere. Essa legittima il possesso di beni materiali da parte dei soggetti e la loro possibilità di fare contratti, che sono entrambe condizioni necessarie affinché gli individui possano realizzare la propria libertà nel mondo esterno. Il diritto astratto «lascia della libertà individuale appena quel tanto che è necessario per interazioni strategiche tra persone indipendenti»²⁶, senza che tra i soggetti si stabilisca un legame che vada al di là di quello determinato dall'interesse personale. Allo stesso tempo, però, il diritto appare già dotato di un «valore etico»²⁷, che ne motiva la collocazione nel sistema hegeliano: nel suo costituire una forma di libertà meramente negativa, questa sfera comporta che il singolo possa far uso dei propri diritti per «potersi ritirare eventualmente da tutti i legami concreti e i ruoli sociali, per insistere sulla propria indeterminatezza e apertura»²⁸, e quindi per poter mettere in atto, qualora lo desideri, un legittimo isolamento.

La moralità costituisce il superamento di una decisiva mancanza del diritto astratto, poiché mette l'accento sui fini dell'agire individuale, che invece venivano trascurati dalla precedente concezione di libertà giuridica. Hegel sostiene che l'imperativo categorico sul quale si basa l'idea dell'autonomia morale kantiana, poiché rimane astratto rispetto al contesto sociale, non può rappresentare un reale orientamento verso l'agire morale e razionale; quest'ultimo può essere determinato solo riferendosi al concreto mondo sociale in cui l'individuo si trova. Il «diritto d'esistenza» della moralità è per Hegel dato dal fatto che, in determinate occasioni, il ricorso a essa è giustificato: se infatti le pratiche istituzionalizzate e le prescrizioni normative del proprio ambiente sociale appaiono al soggetto come non più razionali, egli può realizzare la propria libertà nell'unica forma che ancora gli rimane a disposizione, quella di un'interiore presa di distanza da esse attraverso il ricorso alla propria coscienza morale. Nella maggior parte dei casi, però, le società hanno effettivamente in sé, almeno in una certa misura, principi razionali e norme istituzionalizzate che a tali principi rispondono; negare questa razionalità porta l'individuo a riferirsi unilateralmente alla propria moralità interiore, mettendo così in dubbio ogni proposito pratico e giungendo così all'inazione, e con essa alle sensazioni di

²⁵ Ivi, pp. 60-61.

²⁶ Ivi, p. 77.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ivi, p. 79.

indeterminatezza e di apatia derivanti dal fare affidamento unicamente su di una libertà e un agire morale che non possono essere concretamente riferiti o applicati alla realtà sociale.

Dando una collocazione nel proprio modello sociale a queste concezioni unilaterali di libertà Hegel intende al contempo definire i limiti di esse e determinare il loro campo d'azione, di contro alla tendenza manifestata dai soggetti sociali ad assolutizzare l'uno o l'altro modello incompleto. L'applicazione totalizzante di una concezione unilaterale della libertà è all'origine di una serie di patologie sociali che Hegel descrive attraverso concetti come «solitudine» (§ 136), «vuotezza» (§ 141), «avvilimento» (§ 149) riconducibili al comune denominatore di un «soffrire di indeterminatezza»²⁹. Dalla situazione «limitante e opprimente»³⁰ che deriva da un'impropria assolutizzazione della moralità o della libertà negativa del diritto astratto, l'individuo può liberarsi solo riconoscendo la razionalità implicita nell'interazione sociale e nelle norme dalle quali essa è regolata, e rivolgendosi dunque, attraverso questo mutamento di prospettiva, alla libertà reale e intersoggettiva dell'eticità. Il passaggio all'eticità viene descritto da Hegel nei termini di una «liberazione»³¹ dallo stato di sofferenza determinato dal riferirsi unicamente alla moralità o al diritto: in tal modo, egli intende proporre una «critica terapeutica»³² agli atteggiamenti individualistici che ravvisa nella sua epoca, i quali sono all'origine di patologie sociali, e spingere così i propri contemporanei a liberarsi di essi, facendo loro comprendere, in tutta la sua portata, il carattere intersoggettivo della libertà comunicativa.

La sfera dell'eticità deve dunque includere una serie di azioni e pratiche intersoggettive nell'ambito delle quali gli individui possano determinare e realizzare i propri piani di vita e, in questo, rapportarsi gli uni agli altri in modo tale da esperire la propria volontà come libera. Riconoscimento e autorealizzazione si presuppongono reciprocamente: i fini implicati dalle pratiche sociali che costituiscono la sfera dell'eticità possono essere realizzati dagli individui solo attraverso il riconoscimento; il riconoscimento può del resto attuarsi solo all'interno di tali concrete pratiche sociali, in quanto non costituisce, in sé, «un tipo di azione autonoma»³³; è inoltre in grado, esso solamente, di far sì che alla realizzazione dei fini individuali corrisponda una vera autorealizzazione, poiché solo in esso la volontà si applica su se stessa e

²⁹ Ivi, p. 65.

³⁰ Ivi, p. 87.

³¹ Ivi, p. 94.

³² Ivi, p. 89. Sulla stessa idea di un'indebita unilateralizzazione e prevalenza di una parte sul tutto si basa anche la definizione di malattia fisica dell'individuo che Hegel dà nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «l'organismo si trova in istato di *malattia*, in quanto uno dei suoi sistemi ed organi, *eccitato* nel conflitto con la potenza inorganica, si fissa per sé, e si ostina nella sua attività particolare contro l'attività del tutto; e la fluidità di questa, e il suo processo scorrente attraverso tutti i momenti, si trovano per tal cagione impediti» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2002, p. 364).

³³ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 97.

si esperisce come libera. Il riconoscimento è quindi un «dovere»³⁴ all'interno delle pratiche sociali dell'eticità, ma non inteso, come in Kant, nei termini di una prescrizione morale esterna alle inclinazioni individuali. Esso, piuttosto, è messo in atto da ognuno spontaneamente, in quanto elemento costitutivo delle pratiche sociali proprie della sfera etica in cui ciascuno viene socializzato. Il «dovere» coincide con l'assicurare che nella società si diano le sfere comunicative affinché ogni soggetto possa partecipare a rapporti di riconoscimento e realizzare così la sua autonomia individuale. Le inclinazioni umane, a differenza che in Kant, per Hegel non sono quindi un dato indisponibile, ma un prodotto della socializzazione, e in quanto tali si modellano sulla base delle forme di intersoggettività e degli orientamenti normativi del contesto in cui l'individuo nasce e cresce.

Da quanto detto finora, risulta evidente che le pratiche intersoggettive che costituiscono la sfera etica non implicano solo l'autorealizzazione e il riconoscimento reciproco, ma anche la formazione (*Bildung*) individuale e la socializzazione delle nuove generazioni. Autorealizzazione individuale, riconoscimento e *Bildung* sono «legati l'uno all'altro in una relazione di condizionamento reciproco»³⁵, in cui ogni componente richiede le altre due e non potrebbe darsi senza di esse. I cittadini potranno vivere una vita buona, pertanto, solamente qualora vengano assicurate le condizioni istituzionali affinché essi possano essere inclusi in rapporti di reciproco riconoscimento, che servano loro da supporto nella definizione e nella realizzazione dei loro piani di vita e all'interno delle quali apprendere a dar forma al proprio potenziale istintuale nella direzione di orientamenti intersoggettivi. Le tre sfere dell'eticità differenziate da Hegel nella *Filosofia del diritto* (famiglia, società civile e Stato) sono quindi, scrive Honneth, gli ambiti sociali in cui si danno allo stesso tempo autorealizzazione, riconoscimento e *Bildung*. In esse si dispiegano «classi differenziate di azioni, contrassegnate tuttavia dalla qualità comune di poter articolare una determinata forma del riconoscimento reciproco»³⁶.

Prima di addentrarci nell'analisi delle tre sfere dell'eticità, va ancora una volta messo in risalto il fatto che la riattualizzazione della *Filosofia del diritto* compiuta da Honneth non si pone, come suo obiettivo primario, quello della fedeltà filologica al testo. Egli utilizza la *Filosofia del diritto* di Hegel come base per richiamare la *propria* teoria, mirando a evidenziare, al di là di ogni considerazione di stretta aderenza al testo originale, i punti d'incontro tra l'opera hegeliana e la forma in cui, al giorno d'oggi, è possibile declinare una

³⁴ Ivi, p. 98.

³⁵ Ivi, p. 103.

³⁶ Ivi, p. 97.

teoria tripolare del riconoscimento. La finalità dell'autore ci pare, quindi, quella di evidenziare l'eredità hegeliana nella *propria* concezione, cercando di far intravedere quest'ultima nel contesto di una riproposizione, abbastanza selettiva, del testo di Hegel. Honneth, ne *Il dolore dell'indeterminato*, porta avanti la sua rilettura della sfera hegeliana dell'eticità basandosi su una tripartizione di logiche dell'azione sociale. Ogni sfera dell'eticità viene cioè caratterizzata da Honneth in base a una specifica modalità di azione sociale, inscindibile dal tipo di riconoscimento che in quella sfera ha luogo: le azioni intersoggettive proprie di ogni ambito, fondate su una logica d'azione che le definisce e le caratterizza come relative a una determinata sfera dell'eticità, esprimeranno a partire da sé una specifica modalità di riconoscimento, essenziale alla prosecuzione di esse e all'esistenza della stessa sfera etica nella quale si situano. La scelta honnethiana di privilegiare l'elemento delle logiche d'azione sociale come cifra definitoria della differenziazione di una sfera dall'altra, porterà, come vedremo, ad alcuni esiti problematici. Andiamo, adesso, a considerare i tre ambiti dell'eticità come essi vengono presentati ne *Il dolore dell'indeterminato*; dal loro esame emergerà con più chiarezza quali siano le basi metodologiche della ricostruzione intrapresa da Honneth.

La famiglia è la sfera in cui l'individuo può realizzarsi nella propria dimensione corporea e affettiva, attraverso l'amore e l'affetto dei suoi familiari; questo aspetto è indissolubilmente legato al fatto che, all'interno di questo ambito, i soggetti si considerino a vicenda come persone insostituibili, nella consapevolezza reciproca che «separati l'uno dall'altro saremmo solo soggetti incompleti, e che quindi ci coapparteniamo come unità»³⁷. La logica d'azione che si esplica nella famiglia, e che Honneth mette in risalto in special modo, è pertanto di carattere affettivo e oblativo: questa sfera costituisce un ambito particolaristico e isolato rispetto alle interazioni (più ampie e di diverso tipo) che hanno luogo al suo esterno; nella famiglia, considerata qui come modello di una logica d'azione sociale idealtipica, ciascun componente agisce disinteressatamente nei confronti degli altri, orientandosi alla soddisfazione dei loro bisogni e all'altruistico perseguimento del loro bene. È chiaro come questa logica d'azione esprima, in sé, anche una specifica modalità di riconoscimento: all'interno della famiglia ognuno riconosce gli altri come componenti di un'unità affettiva, il che si rispecchia in comportamenti come il prendersi cura l'uno dell'altro e il darsi aiuto reciproco. È in questa sfera, inoltre, che il bambino prova i suoi primi sentimenti verso i propri familiari e inizia a vederli come persone amate e insostituibili, essendo a sua volta riconosciuto come tale da essi; egli impara così, attraverso un processo di *Bildung*, a comportarsi verso gli appartenenti alla

³⁷ Ivi, p. 114.

propria famiglia in modo da esprimere il proprio affetto e mettere volontariamente in pratica i «doveri» relativi a questa sfera. Nel riconoscimento reciproco all'interno della famiglia i soggetti si autorealizzano quindi in una dimensione fondamentale del proprio Sé, quella affettiva e «naturale», «perché tramite l'altro hanno conferma in modo spontaneo delle proprie inclinazioni, istinti, o bisogni, attraverso i quali sono costituiti come esseri naturali sensibili»³⁸, e allo stesso tempo si compie in essa la socializzazione delle nuove generazioni.

Nella famiglia si permane però all'interno di un ambito ancora ristretto e particolaristico, nella cui logica affettivo-oblativa, oltretutto, gli spazi per un più ampio dispiegamento dell'individualità soggettiva rimangono irrimediabilmente compressi. Ogni soggetto compie i propri «doveri» verso i suoi familiari basandosi sul suo «libero volere», è vero, ma pur sempre all'interno di una gamma di situazioni sociali e comportamenti istituzionalizzati ancora ristretta e fondata su azioni di un solo segno. La società civile – in quanto ambito del libero dispiegarsi dell'individualismo – rappresenta quindi il necessario superamento della famiglia nella formazione di soggetti che, per giungere a mettere in pratica forme sociali di autorealizzazione cooperativa, devono però avere la possibilità di definire anche la propria individualità. In termini di teoria dell'azione sociale, il posto della logica affettiva e altruistica della famiglia è quindi preso, in questa sfera, da una modalità di interazione individualistica; i soggetti, non più reciprocamente legati da nessi di parentela bensì incontrantesi nel più ampio e disincarnato contesto delle transazioni commerciali, agiscono gli uni verso gli altri secondo l'orientamento strategico alla realizzazione del più alto profitto individuale possibile.

L'altro con il quale interagiscono non è, qui, il componente di un'unità affettiva chiusa, rispetto al quale la modalità di comportamento che spontaneamente si impone ai soggetti è quella del riconoscimento della reciproca insostituibilità, dell'altruismo e della cura; bensì un individuo di pari diritti, la cui presenza viene considerata solo in quanto esso può rappresentare un vantaggio o un ostacolo al perseguimento di fini individualistici. Dall'incontro dei diversi interessi individuali, che ogni soggetto contraente e *persona* giuridica persegue privatamente come propria unica finalità, deriva in maniera indiretta il benessere generale; come per opera di una «mano invisibile», si compie la riproduzione di un equilibrio economico-sociale che permette a ciascuno di perseguire il proprio profitto. Esso, però, non si delinea come un meccanismo perfettamente fluido, privo di inceppi e di sussulti. Il combinarsi delle singole azioni strategiche dei soggetti dà vita a un sistema di mercato che, sebbene sia in grado di autoriprodursi e di assicurare la riproduzione economica della società nel complesso,

³⁸ Ivi, p. 116.

va talora soggetto a sviluppi imprevedibili ed è stabilmente caratterizzato da una concorrenza che può farsi spietata, trascinando improvvisamente nella miseria interi settori produttivi. Ogni lavoratore si trova così rimesso all'incontrollabilità di un mercato che sembra portare in sé chiare tendenze distruttive, che produce disoccupazione e immiserimento di massa. Honneth nota quindi che, da una parte, «è l'alto grado di individualizzazione, di *possibilità* per la realizzazione degli interessi egoistici, che procura alla *società civile* una certa superiorità rispetto allo spazio comunicativo della famiglia»³⁹; dall'altra egli mette giustamente in luce come Hegel «conoscesse così a fondo i rapporti sociali del suo tempo da riuscire a intravedere nelle strutture di questa società civile tendenze di disintegrazione sociale»⁴⁰.

La lettura di Honneth, tesa a evidenziare la specifica logica d'azione sociale che contraddistingue la società civile hegeliana rispetto alle altre sfere, delinea quest'ultima come momento di totale atomizzazione, di completa dissoluzione del legame etico tra gli individui e di trionfo dell'egoismo strategico. Ciò, però, dà luogo a nostro parere ad alcune unilateralità, che vanno non solo a distanziare oltremodo la lettura di Honneth dal testo hegeliano, ma finiscono soprattutto per convogliare un'immagine irrealistica del modo in cui la società può essere strutturata. Al fine di sostenere, così come aveva fatto per la sfera della famiglia, che in ogni ambito sia all'opera una e una sola logica di azione sociale, Honneth nella sua trattazione della società civile si concentra pressoché unicamente sul «sistema dei bisogni», ignorando l'«amministrazione della giustizia» e soprattutto, come vedremo, proponendo un dislocamento della corporazione dalla società civile allo Stato. Nello stesso ambito del «sistema dei bisogni» egli tende a rimarcare gli aspetti più individualistici di esso: «con il sistema dei bisogni», afferma Honneth, «non si intende in realtà una sfera della comunicazione orientata ai bisogni, ma invece l'anonima, sistemica prestazione di controllo, grazie alla quale il mercato provvede alla soddisfazione di una molteplicità di interessi»⁴¹. A partire da questo, egli può sostenere che «nell'ambito [...] dello scambio mercantile di merci e servizi, si realizza per i soggetti quel qualcosa che Hegel, anziché chiamarlo 'bisogno', avrebbe potuto meglio definire come 'interesse'»⁴², dato che «la soddisfazione degli interessi egoistici è antitetica rispetto a quella dei bisogni intersoggettivi»⁴³.

In questo c'è sicuramente del vero, ma ci pare al contempo necessario introdurre alcune osservazioni critiche: la nostra impressione è che Honneth, in passi come questi, a causa del

³⁹ Ivi, p. 108.

⁴⁰ Ivi, p. 128.

⁴¹ Ivi, p. 107.

⁴² Ivi, p. 125.

⁴³ Ivi, p. 108.

suo approccio di teoria dell'azione, perda di vista gli elementi di universalità che comunque permangono in questo ambito, senza i quali esso giungerebbe alla completa disintegrazione e smarrirebbe la sua stessa ragione di esistere, né potrebbe oltretutto rappresentare la mediazione tra la famiglia e lo Stato. Honneth, al fine di far risaltare il parallelismo tra la teoria hegeliana e la propria, è determinato nel mostrare come ogni sfera dell'eticità sia riconducibile a una specifica logica d'azione; egli, tuttavia, persegue questo obiettivo fino al punto di escludere da ciascuna sfera ogni modalità di azione alternativa a quella che più delle altre la caratterizza. Per chiarire meglio cosa intendiamo, andiamo a considerare nello specifico il caso della società civile, sebbene questa obiezione si applichi anche alla sfera della famiglia: mentre è innegabile che in essa la determinazione prevalente sia quella dell'individualità e del perseguimento del profitto personale, e in essa che l'universale ha luogo, in forma ancora incompiuta, attraverso la composizione indiretta dei diversi interessi individuali, al contempo l'azione individualistica e strumentale non può essere l'unica logica alla base di questa sfera. Sarebbe impossibile, in questo caso, il sorgere dello stesso sistema di economia di mercato. Caratteristiche fondamentali della società civile non sono, infatti, solo l'azione razionale rispetto allo scopo e la soddisfazione dei fini individuali, ma anche l'elaborazione socialmente consaputa di tali bisogni, la loro socializzazione, e il controllo su di essi da parte degli individui, attraverso le forme relazionali che in questa sfera hanno luogo.

Le necessità immediate vengono posposte, nel loro soddisfacimento, attraverso il lavoro, il quale non obbedisce solo alla logica della strumentalità, e mediate tramite costruzioni sociali e culturali che non si generano dalla semplice razionalità strumentale. La diffusione, il raffinamento e l'aumento di numero dei bisogni non discendono da un semplice calcolo o interesse materiale dell'individuo isolato⁴⁴, bensì riflettono necessità socialmente determinate e sottilmente promosse da motivazioni psicologiche di carattere collettivo: i bisogni nella società moderna, per dirlo con le parole di Hegel, possono essere considerati «*concreti in quanto sociali*» (§ 192). Le spinte di fondo alla moltiplicazione e all'articolazione dei bisogni umani sono nella modernità, afferma Hegel, l'imitazione e il suo omologo speculare, il «bisogno della particolarità»⁴⁵: questi comportamenti propriamente sociali di omologazione e comparazione, se da una parte sospingono in avanti l'impersonale meccanismo economico, determinando sempre nuove necessità che vanno soddisfatte tramite la produzione e lo scambio di beni, dall'altra hanno però anche una fondamentale funzione di integrazione sociale: i cittadini cioè, attraverso di essi e attraverso la soddisfazione dei bisogni a essi legati,

⁴⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. MARINI, Laterza, Roma-Bari 2004, § 190.

⁴⁵ Ivi, § 193.

rafforzano la loro percezione di appartenenza a un tutto sociale, che non è quindi determinabile unicamente in termini di egoismo e atomizzazione. Notiamo a margine che è anche in ragione di questa funzione integrativa dei bisogni sociali che la deprivazione economica la quale, nella società civile, colpisce vasti settori di popolazione, può essere descritta da Hegel non solo in termini di povertà materiale, ma anche di miseria morale⁴⁶: con la perdita della possibilità di soddisfare i propri bisogni, a chi versi in uno stato di povertà viene a mancare anche la percezione di essere parte integrante di una società all'interno della quale egli possa rapportarsi, su basi di parità, ai suoi concittadini. Sebbene i suoi diritti formali restino immutati, e così il suo status di persona giuridicamente riconosciuta, egli vede però annullata la propria autoconsiderazione positiva di membro della società e la dignità sociale a questa connessa: oggettivo e soggettivo, materiale e morale sono, nella società, strettamente legati.

Come alla formazione dei bisogni pertiene un carattere spiccatamente sociale e psicologicamente determinato, così la soddisfazione di essi è possibile solo in un «sistema di dipendenza omnilaterale»⁴⁷; esso è basato sulla divisione del lavoro, alla quale, in Hegel, è legata la differenziazione dei tre «stati» o «ceti» che, com'è noto, rivestono un'importanza fondamentale per il riconoscimento del lavoratore e per la sua inclusione in un'unità che si ponga come mediazione tra il singolo cittadino e l'universale dello Stato⁴⁸. La sfera della società civile include, di necessità, una varietà di forme di interazione ben più ampia della sola azione strategica considerata da Honneth: una sfera sociale regolata unicamente dall'azione razionale rispetto allo scopo sarebbe una finzione sociologica. Più che rappresentare, come avviene nel testo di Honneth, la cristallizzazione di un'unica logica, essa andrebbe intesa come un *ambito sociale*, nel quale necessariamente si intersecano e si incrociano una pluralità di logiche d'azione: una di esse potrà prevalere sulle altre in quanto a frequenza, ed essere quindi associata a tale ambito sociale in via di generalizzazione teorica, ma non potrà in alcun modo *cancellare* le altre. L'errore in cui incorre Honneth è quello di sovrapporre, senza residuo, ambito sociale e logica d'azione, giungendo a reificare quest'ultima nell'irrealistica immagine di un settore di società in cui non abbiano luogo che interazioni di un tipo specifico: in questo caso, di carattere strategico.

Identificare senza residuo un settore della società con una logica di interazione equivale, come vedremo meglio a breve, a reificare quest'ultima in maniera simile a quella che lo stesso Honneth imputava all'Habermas di *Teoria dell'agire comunicativo*. Questo non significa che

⁴⁶ Cfr. *ivi*, §§ 243-244.

⁴⁷ *Ivi*, § 183.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, §§ 202 e 207.

sia teoricamente illegittimo associare, a determinate sfere della società, logiche d'azione a esse peculiari; queste ultime andranno però sempre considerate nel loro intreccio rispetto a una pluralità di altre logiche d'azione, e non come forme "pure" che, da sole, possano definire un ambito sociale. In altre parole, Honneth assimila in maniera troppo immediata teoria dell'azione e teoria sociale: a livello della prima si possono tracciare, attraverso generalizzazioni operate a partire dalla realtà sociale, logiche d'azione pure, idealtipiche; queste però, come egli obiettava a Habermas in *Critica del potere*, troveranno realtà fattuale solo intersecandosi le une con le altre, mai in forma pura.

Anche il nesso di riconoscimento, autorealizzazione e *Bildung* è concepito, nell'approccio honnethiano, sulla logica d'azione relativa a ogni sfera. Nella società civile, di conseguenza, l'autorealizzazione coincide con la soddisfazione degli interessi individuali attraverso lo scambio mercantile; il riconoscimento si esaurisce nel reciproco stimarsi dei soggetti come persone giuridiche capaci di rispettare normativamente gli obblighi assunti attraverso i contratti; la *Bildung* nell'apprendere una serie di «competenze sociali della razionalità conforme allo scopo»⁴⁹, attraverso cui l'individuo giunga a sospendere l'istinto che lo porterebbe alla soddisfazione immediata del bisogno e riesca ad articolare il proprio linguaggio in modo da rendere i propri interessi comprensibili all'altro. La logica relazionale del riconoscimento e la composizione di particolare e di universale che la *Bildung* dovrebbe realizzare, in nessun modo eccedono, per Honneth, l'impostazione individualistica di questa sfera. Eppure, se da una parte l'individualismo è effettivamente la cifra distintiva (per quanto non l'unica componente) di essa, nonché l'origine ultima del soddisfacimento collettivo dei bisogni, nonché ciò che permette di determinare la società civile come un superamento rispetto alla sfera della famiglia, esso non include, in ultima analisi, le risorse che possano mettere questo ambito al riparo dal rischio di disintegrazione sociale.

Di per sé, la società civile fondata sulle transazioni commerciali e sul riconoscimento giuridico non disporrebbe delle capacità per tenere sotto controllo la potenza disgregante dell'egoismo soggettivo e per arginare le conseguenze delle crisi distruttive che periodicamente interessano il mercato. Essa può conservarsi solo attraverso un surplus di universalità, di cura per l'interesse comune, che deve essere istituito e portato avanti dagli stessi soggetti sociali che agiscono in essa. Oltre che empiricamente irreperibile, un ambito sociale che si basi sull'unica logica d'azione del perseguimento dell'utile strategico è incapace di autoriprodursi. Per questo motivo è discutibile, a nostro parere, la scelta di Honneth di dislocare la corporazione, in quanto istituzione non rispondente a una logica d'azione

⁴⁹ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 127.

individualistica, dalla società civile allo Stato. Egli nota correttamente come Hegel inserisca nella società civile questa «sorta di sottosistema etico»⁵⁰ per contrastare le tendenze all'eccessiva individualizzazione in essa presenti. Nonostante questo, sposta la corporazione dalla società civile, in cui la necessità di quest'istituzione sarebbe dovuta risultare evidente, alla sfera dello Stato.

È proprio il carattere fondamentalmente individualistico della società civile, e l'imprevedibilità alla quale, in essa, sono consegnate le fortune degli uomini, a richiedere un'istituzione nella quale i lavoratori del ceto industriale possano volontariamente raccogliersi in un'organizzazione comune che superi le finalità particolaristiche del singolo: essa rappresenta una «seconda famiglia»⁵¹, che tutela e protegge il singolo offrendogli non solo supporto economico, ma anche riconoscimento e un contesto di eticità nel quale egli possa sentirsi accolto attraverso il legame con altri lavoratori. La corporazione quindi, oltre a sostenere i suoi appartenenti «contro le accidentalità particolari»⁵², fornendo loro sicurezza economica in caso di difficoltà, senza che debbano rivolgersi alla beneficenza privata⁵³ o che giungano a estraniarsi dal legame sociale⁵⁴, e a tutelare nella più vasta società civile gli interessi degli appartenenti all'ordine professionale rappresentato, è una fondamentale sorgente di riconoscimento. Nella corporazione, l'individuo viene riconosciuto sia per le sue abilità particolari che in relazione alla sua partecipazione all'intero costituito da essa e dalla più ampia società in generale⁵⁵; ciascuno apprende, in un continuo processo di *Bildung* possibile grazie al riconoscimento reciproco, a mettere in pratica

una limitazione del cosiddetto *diritto naturale* di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa quel che c'è da guadagnare, soltanto in quanto tale abilità viene nella corporazione determinata a razionalità, cioè viene liberata della propria opinione e accidentalità, [...] vien riconosciuta, assicurata e in pari tempo innalzata ad attività cosciente per un fine comune⁵⁶.

La corporazione, inoltre, ha anche valore politico: lo *Stand* dell'industria, che in assenza di essa sarebbe stato quello più viziato da competizione, egoismi e atomizzazione, giunge

⁵⁰ Ivi, p. 128.

⁵¹ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 252.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. ivi, § 253: «Nella corporazione l'aiuto che la povertà riceve perde il suo carattere ingiustamente umiliante, e la ricchezza nel suo dovere di fronte alla propria associazione perde l'orgoglio e l'invidia ch'essa può suscitare».

⁵⁴ Cfr. ivi, §§ 241, 243 e 244.

⁵⁵ Cfr. ivi, § 253: «così che il membro d'una corporazione non ha necessità di dimostrare attraverso ulteriori esibizioni esterne la sua valentia e il suo abituale tenore di vita, che egli è *qualcuno*», e di modo che «è anche riconosciuto ch'egli appartiene a un intero il quale è esso stesso un membro della società generale, e ch'egli ha interesse e premura per il fine di questo intero, un fine che è il più disinteressato – egli ha così nel suo *'stato'* il suo onore».

⁵⁶ Ivi, § 254.

attraverso questa forma associativa a organizzarsi come totalità autocosciente, in grado di interessarsi del governo della società e di decidere con competenza sulle questioni pubbliche. Saranno pertanto deputati scelti dalle corporazioni e dalle altre comunità a costituire una delle due camere delle quali si compone il legislativo hegeliano; in questo, alla corporazione pertiene l'ulteriore ruolo di mediare, per quanto riguarda la politica, tra l'individuo singolo, concentrato nei suoi affari, e l'universale dello Stato volto al bene comune.

Risulta evidente come la società civile necessiti di istituzioni di integrazione sociale: essa, considerata la sua «durezza» individualistica, richiede elementi comunicativi e regolativi che possano attutire l'impatto del singolo con i meccanismi spesso ostili e imprevedibili del mercato, assicurare al soggetto una *Bildung* che possa mediare le sue tendenze acquisitive con la consapevolezza dell'appartenenza a un universale, nonché ricreare quella coesione etica e riconoscitiva che nella società civile va fortemente attenuandosi. Senza di essa, quest'ultima andrebbe probabilmente incontro a una disgregazione (se non fattuale, quantomeno morale), rendendo impossibile la teorizzazione di uno Stato che si fondi, come vuole Honneth, in un'«eticità democratica». È pertanto da rifiutarsi l'obiezione di Honneth secondo la quale Hegel avrebbe dovuto collocare la corporazione nello Stato piuttosto che nella società civile. Le argomentazioni che l'autore de *Il dolore dell'indeterminato* presenta in sostegno di questa tesi affermano innanzitutto che, facendo ricorso alla corporazione, Hegel avrebbe legato la sfera della società civile a un'istituzione, conformantesi al «modello delle corporazioni medioevali»⁵⁷, destinata a perdere di adeguatezza con il passare del tempo – la quale, anzi, appariva già antiquata nel momento della composizione dell'opera. Hegel, a causa della sua aspirazione a compiere, nella *Filosofia del diritto*, «un'analisi delle istituzioni»⁵⁸, avrebbe fissato le sfere dell'eticità in forme storicamente determinate, pertanto mancanti di plasticità e di possibilità di evoluzione⁵⁹.

L'obiezione principale formulata da Honneth è però che Hegel, collocando la corporazione nella società civile, sovraccaricherebbe quest'ultima di due forme di riconoscimento reciprocamente incompatibili, contravvenendo così alla sua intenzione di associare ad ogni sfera uno e un solo modello d'interazione: «il singolo può realizzare nella *famiglia* la sua libertà ricambiando l'amore, nella *società civile* può realizzare i suoi egoistici interessi, lo

⁵⁷ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 128. Questo punto viene confutato da G. CESARALE, *Axel Honneth e la «Filosofia del diritto» hegeliana*, cit., p. 284 n.

⁵⁸ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 131.

⁵⁹ La critica secondo cui Hegel darebbe «una rappresentazione troppo istituzionalistica delle condizioni della libertà individuale» viene formulata da Honneth già in relazione all'associazione dell'istituzione del matrimonio alla sfera della famiglia, che risulta così cristallizzata nella forma, ormai «giustamente antiquata» (p. 124), della famiglia nucleare borghese.

stato è la sfera nella quale egli ha da ‘condurre una vita universale’ (§ 258)»⁶⁰. Con la presenza della corporazione nella società civile abbiamo invece, «in una medesima sfera, due forme di riconoscimento totalmente divergenti, delle quali la prima è collegata a transazioni commerciali, e la seconda, al contrario, con interazioni di orientamento valoriale»⁶¹. In quanto volte all’interesse dell’universale e non del singolo, e in quanto basate su nessi relazionali altruistici e non su interazioni strategiche, le corporazioni avrebbero quindi, secondo Honneth, la loro adeguata collocazione nello Stato. Abbiamo visto, però, che la società civile non può essere intesa, alla maniera di Honneth, come una sfera unicamente individualistica e retta da processi sistemici impersonali, se non al prezzo di dare un’immagine irrealistica, e pertanto inservibile a fini di descrizione e di critica sociale, delle forme del vivere collettivo.

Nel complesso, ad essere insoddisfacente è l’approccio di Honneth in termini di logiche d’azione pure, reificate in ambiti sociali ed escludenti modalità d’azione alternative. Esso porta l’autore a riprodurre, inavvertitamente e in contrasto con le sue stesse convinzioni teoriche, la dicotomia di «organizzazioni d’azione prive di norme» e «sfere di comunicazione prive di potere» che egli imputava a Habermas in *Critica del potere*. La famiglia risulta identificarsi, riduttivamente e irrealisticamente, con un ambito retto da una logica puramente affettiva e oblativa. Non solo la critica femminista ci ha mostrato come la famiglia non sia un campo esente da rapporti di potere, da forme di conflitto e di ridefinizione, anche strategica, dei ruoli; ma è lo stesso Honneth, in scritti come *La famiglia tra giustizia e legame affettivo*, a rimarcare l’insufficienza dei modelli sociologici che concepiscono la famiglia come puro ambito della cura affettiva e della dedizione illimitata all’altro, e ad evidenziare come ordini di discorso e di interazione relativi alla giusta ripartizione di compiti e ruoli, nonché il concreto appellarsi a diritti giuridicamente riconosciuti, siano componenti fondamentali della vita familiare e fattori che possono portare a una maggiore simmetria dei rapporti all’interno di essa⁶². L’approccio che Honneth segue nella sua «riattualizzazione» di Hegel non solo non conserva la coerenza argomentativa del testo hegeliano, ma non offre nemmeno una visione chiara e convincente di come le sfere di riconoscimento vadano ad articolarsi nella teoria honnethiana: la netta differenza tra le sfere in termini di logiche d’azione reciprocamente escludentesi non può in alcun modo richiamare la maggiore fluidità e il carattere non reificato che esse hanno nella teoria dello stesso Honneth.

Se la famiglia appare cristallizzata secondo un’unica logica d’azione, la società civile non è da meno; Honneth mira oltretutto ad allontanare da essa proprio l’istituzione che, più di ogni

⁶⁰ Ivi, p. 132.

⁶¹ Ivi, p. 130.

⁶² Cfr. A. HONNETH, *La famiglia tra giustizia e legame affettivo*, cit., pp. 18-24.

altra, si pone come dispositivo di regolazione del mercato capitalistico, in quanto questa non si accorda con la modalità d'interazione che, nel modello di logiche d'azione reciprocamente escludentisi adottato da Honneth, già definisce la società civile. Se considerata in rapporto alle altre opere honnethiane, l'eliminazione della corporazione dall'ambito della società civile appare piuttosto sorprendente: come vedremo trattando le tematiche di carattere economico affrontate da Honneth e Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?*, Honneth si propone nell'opera del 2003 come uno strenuo avversatore dell'idea che si dia un «sistema di mercato quasi-oggettivo, anonimo e impersonale, che segue una propria logica»⁶³; egli si pronuncia a favore dell'esistenza di una pluralità di «vincoli morali»⁶⁴ e dispositivi di regolazione normativa attraverso i quali i soggetti sociali possano coscientemente controllare le componenti più suscettibili di autonomizzazione, e meno trasparenti, del mercato capitalistico. Egli, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, coerentemente con le riflessioni condotte fin dai tempi di *Critica del potere*, non solo rifiuta l'idea di una sfera economica basata su interazioni puramente anonime e impersonali, regolata in maniera sistemica; sostiene oltretutto la tesi che i soggetti, nel nutrire aspettative di riconoscimento nei confronti della società nel suo complesso (cfr. la tematica del «contratto sociale implicito» introdotta da B. Moore), abbiano storicamente posto in essere una serie di azioni di negoziazione e di meccanismi di controllo (sistema dei diritti, regolamentazione del lavoro e delle imprese, welfare) al fine di sottoporre la sfera economica a regolazioni normativamente orientate.

Nulla di più lontano dalla contrapposizione tra processi di mercato sistemici e orientamenti valoriali che compare, invece, ne *Il dolore dell'indeterminato*. In quest'opera Honneth sembra riprodurre, tra la società civile e le corporazioni, divelte da quest'ultima e collocate nello Stato, la reificante dicotomizzazione habermasiana di sistema e mondo della vita, sfera delle interazioni anonime e puramente strategiche *versus* sfera della formazione discorsiva della volontà e della condivisione di valori⁶⁵.

La strategia teorica di uno spostamento della corporazione dalla seconda alla terza sfera, ovviamente, non è scevra di conseguenze neanche per quanto riguarda l'ambito dello Stato. Nel trattare quest'ultimo, Honneth esordisce affermando che, «in tutta la sua ispirazione, l'argomentazione del capitolo sull'eticità tende in modo non ambiguo alla rappresentazione secondo cui i membri della società incontrano nello *stato* una sfera d'interazione nella quale

⁶³ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 253.

⁶⁴ Ivi, p. 294.

⁶⁵ Cfr. anche G. CESARALE, *Axel Honneth e la «Filosofia del diritto» hegeliana*, cit., p. 286.

conseguono l'autorealizzazione attraverso attività comuni e *universali*»⁶⁶. Questo «rimanda a una forma di pratica cooperativa nella quale ognuno può riconoscere nell'attività dell'altro un contributo per gli scopi perseguiti in comune»⁶⁷. Tuttavia, Hegel non tiene fede, secondo Honneth, a questa impostazione generale, portando il discorso sul riconoscimento nello Stato ad assumere «una tendenza verticale»⁶⁸. Egli cioè ipostatizza lo Stato come istanza sostanziale e sovraordinata agli individui, sicché il riconoscimento non ha più a che fare con il rapporto orizzontale tra cittadino e cittadino, bensì assume la forma di una conferma che cala dall'alto, sul singolo, a partire dall'universale. Si produrrebbero così, in Hegel, una serie di «oscillazioni»⁶⁹ nella trattazione dello Stato, che presenta in sé, afferma Honneth, tanto l'idea di «cittadinanza attiva» e di un «patriottismo della costituzione»⁷⁰, quanto la tendenza autoritaria a considerare il cittadino, «prima di tutto, nel ruolo di assoggettato servitore»⁷¹.

A questo punto, possiamo innanzitutto chiederci perché Honneth non enuclei dal testo hegeliano una logica d'azione univoca anche per lo Stato, così come aveva fatto per la famiglia (logica affettiva, altruistica) e per la società civile (logica strategica, egoistica). La risposta è che queste due modalità d'azione costituiscono un binomio, si implicano vicendevolmente in quanto termini opposti, e pertanto in nessun modo paiono poter far spazio a un terzo termine. Se però esse sono due, e destinate logicamente a restare tali, non è possibile applicarle alla tripartizione hegeliana di famiglia, società civile e Stato. Questo costituisce un ulteriore argomento a sfavore del tentativo di Honneth di applicare alla *Filosofia del diritto* un approccio così nettamente basato sulla teoria dell'azione. Quella che può essere vista come una riproposizione della distinzione habermasiana tra razionalità rispetto allo scopo e razionalità comunicativa è in contrasto con la natura tripartita dello stesso sistema honnethiano. E perciò Honneth, giunto a questo punto della sua esposizione, tralascia l'approccio che aveva seguito finora, per impegnarsi in una valutazione, che ci pare invero piuttosto grossolana, del ruolo che lo Stato debba avere nel sistema teorico che egli intende presentare. Non emerge chiaramente dalla lettura honnethiana se in Hegel ci si trovi di fronte a uno Stato autoritario e oppressivo o a uno Stato orientato al bene comune della società, perseguito attraverso una cooperazione lavorativa solidale e grazie alle forme di partecipazione politica che risulterebbero dallo spostamento delle corporazioni in questa sfera. Non viene determinato in maniera univoca, oltretutto, il contenuto della terza sfera, ovvero la

⁶⁶ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 132.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 133.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ivi*, p. 134.

precipua funzione dello Stato, né in relazione all'interpretazione del testo hegeliano né in rapporto al più ampio sistema teorico di Honneth: la forma di riconoscimento relativa a questa sfera viene infatti identificata dapprima nel «collaborare [...] alla produzione di beni universali»⁷² e poi in «una libertà pubblica la cui sostanza sta nella prassi intersoggettiva di un attivarsi per interessi politici»⁷³. All'interno dello Stato sembrano quindi sovrapporsi cooperazione lavorativa e partecipazione politica: mentre, attraverso la prima, risultante dallo spostamento delle corporazioni, Honneth vuole presumibilmente mantenere una continuità teorica tra la riattualizzazione di Hegel presentata ne *Il dolore dell'indeterminato* e le sue opere precedenti, nelle quali la terza sfera andava a coincidere con l'ambito lavorativo, la seconda è maggiormente rispondente al testo hegeliano.

Honneth, lo abbiamo visto, sposta le corporazioni dalla sfera della società civile a quella dello Stato perché esse sottintendono una forma di riconoscimento e una modalità di interazione, basata su orientamenti valoriali, inconciliabile con quella puramente strategica e volta all'interesse propria del sistema dei bisogni. Può esservi un modo di attualizzare la teoria hegeliana ricomprendendo società civile e corporazione all'interno della stessa sfera? Questo è a nostro parere possibile se l'analisi del testo viene condotta ad un più alto livello di astrazione. A ben guardare, non si vede come mai le corporazioni non dovrebbero convivere, nella sfera della società civile, con «sistema dei bisogni» e «amministrazione della giustizia»: questa convivenza potrebbe avvenire sotto il segno della modalità del riconoscimento giuridico, che, nel suo sistema teorico, Honneth associa alla seconda sfera. È lo stesso Honneth ad affermare, insieme a Hegel, che il riconoscimento nel sistema dei bisogni ha la sua base nel diritto di possedere una proprietà e effettuare transazioni commerciali, e che nella sfera della società civile si verifica il passaggio dalla *persona* astratta, soggetto del diritto astratto, alla *persona concreta*, calata in interazioni giuridiche reali. Abbiamo dunque a che fare con un *diritto «reso reale»*, concretamente posto in essere in un nesso sociale definito, e pertanto differente dal semplice «diritto astratto» che lo precedeva. L'«amministrazione della giustizia», da parte sua, rappresenta *l'ambito giuridico* in cui trova svolgimento il processo di realizzazione, nel mondo sociale, della positività del diritto. Con la corporazione, all'autonomia privata garantita nel sistema dei bisogni va ad aggiungersi *l'autonomia pubblica*, corrispondente al diritto politico di designare i propri rappresentanti, e una serie di pratiche consolidate di mutua assistenza, configurante l'idea, ancora embrionale nel testo di Hegel, di un *set di diritti sociali*⁷⁴. Prendendo le distanze dall'approccio di teoria dell'azione utilizzato da Honneth ne *Il dolore*

⁷² Ivi, p. 132.

⁷³ Ivi, p. 133.

⁷⁴ Consideriamo qui anche la *Polizei*, a cui Honneth non dedica spazio nella sua trattazione.

dell'indeterminato, è quindi possibile evitare la reificazione di logiche d'azione in ambiti sociali – nonché l'imbarazzo di non sapere quale modalità d'interazione associare alla sfera dello Stato; si può inoltre conservare la fluidità che le sfere di riconoscimento mantengono nel sistema elaborato da Honneth, e far quindi risaltare, in maniera più incisiva di quanto l'autore non riesca con il suo approccio, il parallelismo con il modello hegeliano. Alla differenziazione delle sfere attraverso logiche d'azione proponiamo insomma di sostituire una meno rigida distinzione di forme di riconoscimento, caratterizzanti nella loro specificità le singole sfere ma sempre reciprocamente intrecciate. La prima sfera sarà quindi contraddistinta dal riconoscimento affettivo, senza che questo vada però a identificarsi con un ambito sociale unico e definito; la società civile non sarà univocamente da associarsi all'azione strategica, congiunta a un riconoscimento giuridico riguardante meramente i diritti individuali, bensì comprenderà l'ambito del diritto nel suo complesso, suscettibile di applicarsi anche alle altre due sfere e a ogni modalità d'interazione. Lo Stato, in accordo con il testo della *Filosofia del diritto*, potrà, a questo punto, rappresentare il momento propriamente politico.

Lo Stato, come abbiamo visto, assicura in Hegel l'esistenza delle altre due sfere, garantendo la permanenza delle istituzioni del matrimonio e della corporazione, condizioni di stabilità rispettivamente della famiglia e della società civile. Allo stesso tempo, la *Gesinnung* di fiducia sulla quale lo Stato poggia ha le sue radici proprio in queste due sfere: la partecipazione del cittadino all'universale è inestricabilmente legata al darsi delle condizioni riconosciute relative alla famiglia, alla cooperazione lavorativa⁷⁵ e al sistema di diritti. Nello Stato hanno quindi luogo sia rapporti orizzontali, «io-tu» direbbe Siep, in cui l'universalità è prodotta attraverso attività comuni, sia rapporti del cittadino con l'universale, «io-noi». Honneth sembra però, riduttivamente, valutare questi ultimi nei termini di un'oppressione sul singolo da parte dello Stato. Come più volte notato dalla critica⁷⁶, egli si preclude così la comprensione delle forme del «riconoscimento istituzionale», in cui i cittadini si conferiscono reciprocamente i loro diritti non (solo) attribuendoseli l'uno con altro, ma attraverso la mediazione di quelle istituzioni, che loro stessi riconoscono come legittime, le quali

⁷⁵ In relazione al legame tra cooperazione lavorativa e partecipazione democratica nella teoria di Honneth, cfr. il prossimo paragrafo, in cui andremo a trattare il saggio del 1998 *Democrazia come cooperazione riflessiva*. John Dewey e l'odierna teoria della democrazia.

⁷⁶ Cfr. S. DELLAVALLE, R. PIPPIN e I. TESTA, *Sergio Dellavalle, Robert Pippin e Italo Testa discutono «Il dolore dell'indeterminato»*, cit., pp. 622-623, in cui I. Testa obietta al fatto che Honneth si concentri maggiormente sui rapporti «io-tu», trascurando quelli di carattere «verticale». Egli scrive: «Honneth continua a privilegiare il modello diadico di interazione (io-tu) [...]. Da questo punto di vista la necessità funzionale, per la costituzione e la riproduzione dell'intero sociale, di sfere di riconoscimento asimmetrico e verticale non va confusa, come sembra fare Honneth, con l'opzione politica per un modello sostanzialista e antidemocratico di Stato». Cfr. anche L. CORTELLA, *Riconoscimento normativo*, cit., e W. MESCH, *Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie. Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIII (2005), n. 3, pp. 349-364, in particolare pp. 362-363.

garantiscono quei diritti a ciascuno. Questo esito problematico dell'analisi di Honneth, ci pare si possa affermare, deriva anch'esso dalla sua troppo radicale aderenza al piano dell'azione sociale intersoggettiva, che permette di concepire i rapporti di riconoscimento solo come relazioni tra singoli soggetti⁷⁷.

In conclusione, la riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana proposta da Honneth, sebbene viziata da un approccio a nostro parere problematico, si presenta come un tentativo interessante. Più per il suo essere una ricomposizione unitaria di alcuni temi, come il rapporto tra partecipazione democratica e cooperazione lavorativa, l'idea di autorealizzazione individuale e collettiva attraverso il riconoscimento, il problema delle patologie sociali, separatamente approfonditi da Honneth in altre sedi, che per la sua capacità di cogliere la sostanza dell'opera di riferimento o per la sua coerenza con il sistema generale honnethiano. Nel prosieguo del capitolo passeremo a trattare una serie di nuclei tematici che possono essere desunti da *Il dolore dell'indeterminato*, al fine di analizzarne gli sviluppi in testi successivi al volumetto del 2001.

4.2. *Democrazia come cooperazione riflessiva*

Una delle difficoltà che si presentano ne *Il dolore dell'indeterminato* è quella dell'esatta determinazione della terza sfera: quest'ultima, contrariamente alle altre opere di Honneth, nelle quali rappresentava l'ambito della cooperazione sociale, sembra nel testo del 2001 andare a comprendere anche la partecipazione democratica, senza che il legame tra questi due aspetti venga esplicitamente messo a tema e chiarito. Attraverso il confronto con il saggio *Democrazia come cooperazione riflessiva*⁷⁸, scritto pressappoco nello stesso periodo⁷⁹, quella che ne *Il dolore dell'indeterminato* appare come una confusione concettuale e un'incongruenza tra diversi contenuti della terza sfera può essere interpretata come un tentativo di dare una collocazione, all'interno dell'edificio teorico generale, a un modello mutuato dalla teoria democratica di John Dewey. Esso, nel connettere cooperazione lavorativa e partecipazione politica, viene proposto da Honneth come superamento tanto del paradigma repubblicano quanto di quello proceduralista. Il repubblicanesimo risulta criticabile, secondo

⁷⁷ Su questo tema torneremo nel § 5.3.

⁷⁸ A. HONNETH, *Democrazia come cooperazione riflessiva*. John Dewey e l'odierna teoria della democrazia, trad. it. in «Fenomenologia e Società», XXI (1998), pp. 4-27.

⁷⁹ La prima edizione di *Democrazia come cooperazione riflessiva*, in lingua inglese, è del 1998, mentre *Il dolore dell'indeterminato* venne originariamente presentato come relazione nell'ambito delle Spinoza Lectures del 1999.

Honneth, in quanto si rivela incompatibile con il pluralismo di valori delle società contemporanee, poiché troppo profondamente basato su di una concezione di vita buona e di virtù politica oggi non universalmente condivise; presuppone quindi collettività sufficientemente omogenee da riconoscersi in una tradizione comune, a partire dalla quale i soggetti possano dibattere sui modelli d'azione e gli orientamenti di valore più adeguati a una realizzazione e continuazione autentica della loro autocomprensione politico-culturale o, all'occorrenza, al fine di una riconsiderazione critica di quest'ultima: l'idea di partecipazione politica che si ricava da questo modello ha quindi un carattere fortemente comunitario, quando non esclusivista.

Il proceduralismo habermasiano, da parte sua, è basato tanto sui processi democratici di formazione della volontà aventi luogo nella sfera pubblica, quanto sulle istituzioni universalistiche dello Stato di diritto: esso non corre quindi il rischio di privilegiare arbitrariamente alcuni orientamenti valoriali a discapito di altri, di far prevalere un'immagine di fittizia uniformità culturale, o di far assumere a ragioni puramente «etiche» (relative all'autocomprensione di un «io» comunitario) importanza dirimente nella determinazione delle norme giuridiche, che dovrebbero invece basarsi soprattutto su argomenti «moralì», definiti con richiamo al principio di universalizzazione (U). Il problema del proceduralismo risiede tuttavia nel fatto, nota Honneth, che esso tiene prioritariamente conto della sfera politica, senza concentrarsi anche sulle precondizioni della partecipazione democratica. Nei tempi che stiamo vivendo, caratterizzati da sempre più marcata atomizzazione e disinteresse per la politica, l'idea che i cittadini intendano partecipare attivamente ai processi di deliberazione, dando così vita a una vivace sfera pubblica, non può essere data per scontata come proceduralismo e repubblicanesimo sembrano fare. Occorre quindi trovare un modello che, rispettoso del pluralismo, abbia in sé le basi «etiche» per agevolare, a livello pre-politico, una disposizione partecipativa dei membri della società⁸⁰.

La peculiarità della concezione democratica elaborata da Dewey è costituita, per Honneth, dal fatto che egli «unifichi, nella sua teoria, procedura riflessiva e comunità politica, [...] concili l'idea di una deliberazione democratica con la prospettiva di obiettivi comunitari»⁸¹, riuscendo quindi a integrare i punti di forza del repubblicanesimo e del proceduralismo.

⁸⁰ Questo è il dichiarato (e delimitato) obiettivo di Honneth, che si attesta qui sul piano *pre-politico* relativo alla *revitalizzazione* (e non già alla semplice esistenza) della partecipazione democratica, senza con ciò voler mettere a tema la comunque presupposta imponibilità delle decisioni politiche tramite sanzioni da parte dello Stato, o l'innegabile ruolo di alcune tipologie di diritti sociali nell'aprire «spazi comuni di nuova socialità» (cfr. le obiezioni a questo saggio rivolte da V. MARZOCCHI in *Democrazia politica, democrazia sociale e riconoscimento*, in «Fenomenologia e Società», XXII, 1999, n. 3, pp. 124-142).

⁸¹ A. HONNETH, *Democrazia come cooperazione riflessiva*, cit., p. 7.

Questo obiettivo viene perseguito, dal pensatore americano, ponendo la cooperazione lavorativa alla base della partecipazione democratica:

le procedure democratiche per la formazione della volontà e la giusta organizzazione del lavoro si richiedono a vicenda: solo una forma della divisione del lavoro che assicuri a ogni membro della società, a misura delle sue doti e talenti autonomamente scoperti, un'equa opportunità nell'assunzione di attività socialmente desiderate, fa sorgere quel senso individuale di cooperazione comunitaria, alla luce del quale le procedure democratiche acquistano valore, in quanto rappresentano lo strumento migliore per la soluzione razionale di problemi condivisi⁸².

Andiamo quindi a considerare le caratteristiche del modello che Honneth, sulla scorta di Dewey, propone per rivitalizzare le democrazie occidentali. Per Dewey, come per Honneth, l'autonomia individuale non è da vedersi unicamente come un qualcosa che riguardi la singola persona, concepita in isolamento dalle altre, né come alcunché che possa essere perseguito dall'individuo in base alle sue sole forze e capacità: essa, come abbiamo visto in relazione alla concezione «comunicativa» di libero volere presentata ne *Il dolore dell'indeterminato*, e come torneremo ad approfondire in seguito, si inserisce all'interno di un «progetto cooperativo». All'interno di una società, una delle forme principali in cui tale progetto cooperativo riceve espressione è quella di un'equa divisione del lavoro: essa può servire da base per ulteriori dimensioni di organizzazione del vivere associato, come appunto la partecipazione democratica. Secondo il Dewey di *Democrazia e educazione*, una vitale società democratica può determinarsi a partire dall'ambito pre-politico⁸³ della cooperazione lavorativa; la consapevolezza riflessiva di stare partecipando a un'impresa comune attraverso il proprio contributo lavorativo e di vedere quest'ultimo adeguatamente stimato determinerà nei cittadini la volontà di prendere parte attivamente alle decisioni che si impongono nella società, e quindi di esprimere la propria opinione nei processi democratici. Honneth sostiene quindi con Dewey:

i membri della società devono reciprocamente essersi potuti render conto in anticipo che attraverso le loro prestazioni cooperative perseguono un fine collettivo, al fine di poter poi intendere l'instaurazione di organi di autogoverno democratico quale mezzo per una soluzione politica dei loro problemi di coordinazione sociale⁸⁴.

Questa concezione è, secondo Honneth, in grado di coniugare l'apertura alla differenza e l'approccio basato sul pensiero razionale, propri del proceduralismo, con l'idea di

⁸² Ivi, p. 23.

⁸³ Cfr. anche R. J. BERNSTEIN, *The Retrieval of the Democratic Ethos*, in «Cardozo Law Review», XVII (1996), n. 4-5, pp. 1127-1146.

⁸⁴ A. HONNETH, *Democrazia come cooperazione riflessiva*, cit., p. 21.

coappartenenza solidale e di partecipazione a un progetto comune, elementi che rappresentano il meglio del repubblicanesimo. La cooperazione lavorativa è infatti, al contempo, un ambito pratico di problem-solving collettivo e un modello di impresa comune, nel quale ognuno può percepirsi, attraverso il suo contributo, come parte integrante di una collettività della quale condivide vantaggi e svantaggi, problemi, responsabilità e soluzioni. La percezione di cooperare a un fine comune, implicata nella divisione del lavoro, fornisce così il paradigma e la base per la partecipazione democratica: soggetti che collaborano a un progetto lavorativo, o che si dividono, in una società, le diverse mansioni necessarie alla riproduzione della stessa, sono nella posizione ideale per scoprire e comunicare problemi di interesse comune, in quanto concernenti gli obiettivi per i quali essi, tutti insieme, stanno agendo.

Nei soggetti viene cioè, attraverso la cooperazione lavorativa, a consolidarsi l'idea di partecipare a un'impresa comune portata avanti attraverso il contributo di tutti, e di essere quindi legati agli altri membri della società da un nesso di responsabilità condivisa per la loro sorte e per quella della società nel suo complesso, nonché da rapporti di riconoscimento relativi al contributo da ciascuno prestato: la cooperazione sociale rappresenta sia la base normativo-motivazionale dell'inclusione democratica, in base all'idea che coloro che sono reciprocamente legati dalla condivisione di un progetto comune devono anche essere inclusi nelle decisioni di interesse generale, sia la risorsa fattuale che può motivare l'interesse dei cittadini alla partecipazione democratica. La comunanza di intenti e il fatto che ciascuno veda l'altro come implicato in un progetto condiviso, riconoscendo i suoi talenti, le sue capacità e il suo impegno nell'impresa comune, costituisce inoltre il substrato ideale affinché ciascuno sviluppi adeguate basi di autostima: esse non solo costituiscono un bene in sé, ma sono oltretutto necessarie ad avanzare in pubblico proposte per la risoluzione dei problemi di interesse comune. Una democrazia vitale richiede la presenza di uno *sfondo etico* in cui i soggetti possano imparare ad agire, nei vari ambiti di cui si compone la loro quotidianità, come soggetti democratici consapevoli della condivisione di un progetto sociale comune.

In condizioni ideali, la percezione di coappartenenza solidale radicata nella divisione del lavoro farà sì che tali proposte vengano ascoltate da tutti e collettivamente dibattute, portando a un incremento nella qualità dei risultati della deliberazione; secondo Dewey, l'intelligenza delle soluzioni proposte per risolvere un problema è proporzionale all'inclusività del dibattito e al grado della cooperazione tra le persone coinvolte. Una divisione del lavoro che comprenda tutti i membri di una società darà quindi un impianto democratico e inclusivo anche agli scambi discorsivi che avverranno nel contesto di essa: di fronte ai legami di collaborazione, riconoscimento e solidarietà quotidianamente e concretamente sperimentati

nella divisione del lavoro, differenze di etnicità, usi culturali, orientamenti religiosi o valoriali non potranno rappresentare basi sufficienti per negare a qualcuno lo status di partecipante paritario all'impresa comune e ai discorsi che nella società si tengono⁸⁵. La diversità sociale costituisce quindi, su queste basi, una ricchezza piuttosto che un fattore di dispersione e disgregazione, come sarebbe probabilmente interpretata in un paradigma repubblicano. In questo contesto di scambio e condivisione viene escluso anche il rischio, paventato da Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?* rispetto alla teoria di Honneth, di una «feticizzazione»⁸⁶ delle diverse identità sociali.

È chiaro, come anche Honneth mette in luce in relazione a Dewey⁸⁷, che il passaggio dalla cooperazione lavorativa alla partecipazione democratica non può essere diretto, bensì deve mediarsi attraverso le istituzioni e le procedure dello Stato di diritto. Dalla cooperazione a livello pre-politico, che deve essere inclusiva di ogni membro della società poiché ognuno di essi è implicato nel perseguimento di fini comuni, discende l'inclusione di ciascuno nelle decisioni politiche⁸⁸. Questo richiede anche che ognuno possa disporre delle risorse economiche, culturali o riconosciute a ciò necessarie. A differenza che nel proceduralismo habermasiano, le precondizioni alla partecipazione democratica non includono solo i diritti individuali, quelli democratici e quelli a un'equa ripartizione economica, bensì, in maniera ben più sostantiva, anche presupposti di carattere riconoscitivo e motivazionale.

Un ulteriore aspetto in cui la concezione presentata da Honneth in *Democrazia come cooperazione riflessiva* si distanzia dal proceduralismo habermasiano è relativo proprio al tema delle precondizioni riconosciute alla partecipazione politica. In Habermas sono i concreti processi democratici, svolti sulla base di procedure ben definite, a dover determinare il contenuto sostanziale delle norme di giustizia. Queste ultime costituiscono, a loro volta, la base di inclusione e democraticità per nuovi processi democratici o per una revisione collettiva delle procedure, qualora esse si dimostrino inadeguate. Si instaura così una circolarità tra messa in funzione delle procedure democratiche e condizioni delle stesse, che sono a loro volta risultati dell'attuazione delle procedure. Questa circolarità, idealmente virtuosa (giuste procedure portano a risultati di giustizia, i quali costituiscono le basi per una ancor migliore applicazione delle procedure), può anche orientarsi in senso inverso, rendendo la rottura del

⁸⁵ Questo punto emerge con particolare evidenza da un'intervista dal titolo *Rassismus als Sozialisationsdefekt*, in «Critique & Humanism», XXII (2006), pp. 155-160, nella quale Honneth propone, come mezzo per recuperare alla società giovani coinvolti in gruppi neonazisti, il loro inserimento in contesti di cooperazione a fianco di persone facenti parte dei gruppi da essi disprezzati.

⁸⁶ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 114.

⁸⁷ Cfr. J. DEWEY, *Comunità e potere*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1971.

⁸⁸ Sull'ethos del riconoscimento come fondazione di legittimità delle istituzioni politiche cfr. L. CORTELLA, *Per una teoria politica del riconoscimento*, in *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 79-98.

circolo estremamente difficile⁸⁹. Anche la teoria, che vorrebbe essere puramente deontologica e procedurale, esposta da Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?*, presenta una simile circolarità: «una deliberazione corretta e democratica in merito alle esigenze di riconoscimento esige la parità partecipativa di tutti i reali e possibili deliberatori. Ciò, a sua volta, esige una giusta deliberazione e un riconoscimento reciproco»⁹⁰. Questa circolarità, secondo Fraser, lungi dall'essere viziosa, «esprime fedelmente il carattere riflessivo della giustizia, così come è inteso in una prospettiva democratica», e la soluzione «non è quella di eliminare questa circolarità in teoria, ma piuttosto è quella di eliminarla in pratica, modificando la realtà sociale».

A causa dell'estrema formalità di queste teorie, nel loro orizzonte di pensiero la realtà sociale può però «essere modificata» veramente solo a partire dai risultati delle procedure democratiche istituzionalizzate, senza che sia esplicitamente prevista una serie di condizioni sostantive alla deliberazione⁹¹, né che venga messo a tema l'ambito d'azione pre-politico in cui si svolge la «lotta per la visibilità» che i gruppi sociali compiono affinché le loro rivendicazioni possano giungere alle soglie della politica istituzionalizzata; lotta, questa, che passa anche per l'ottenimento preliminare di risorse materiali e di stima sociale, per il superamento, cioè, degli ostacoli che si frappongono, nella stessa sfera pubblica pre-politica, alla diffusione delle rivendicazioni normative dei gruppi più colpiti da marginalizzazione, misconoscimento e privazione di risorse.

Il modello presentato da Honneth sembra andare esente, in una certa misura, da questo problema di circolarità: la cooperazione sociale, oltre a costituire uno spazio pre-politico di azione routinaria, può rappresentare anche un ambito di lotta e di mobilitazione; consiste cioè in una sfera in cui chi non ha voce, in quanto troppo sprovvisto di risorse per dare visibilità alle proprie rivendicazioni e, quindi, per farle poi giungere fino alle soglie della politica istituzionalizzata, può agire per modificare la sua posizione di svantaggio a livello pre-politico⁹²: il concetto di lotta per il riconoscimento elaborato da Honneth rappresenta uno «strumento diagnostico» volto all'individuazione e all'analisi delle forme di lotta e delle

⁸⁹ È vero che Habermas, in *Fatti e norme*, traccia lo schema di un sistema dei diritti che stabilisca le condizioni di autonomia pubblica e privata che devono essere poste alla base della deliberazione democratica; si tratta, però, pur sempre di uno schema formale e molto generale, i cui contenuti concreti andranno definiti dai cittadini in base alla deliberazione stessa. Esso non esenta quindi del tutto il processo democratico dal rischio di una circolarità viziosa tra rapporti di disparità cristallizzati nello spazio sociale e le procedure che in esso devono avere luogo. Cfr. J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., pp. 148-149.

⁹⁰ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 61.

⁹¹ Cfr. A. HONNETH, *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, cit.

⁹² Riguardo all'importanza di spazi pre-politici di lotta e di mobilitazione per superare la circolarità tra ingiustizia sociale e procedure democratiche, cfr. anche I. M. YOUNG, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 34-35.

richieste normative che ancora non hanno ottenuto visibilità nella sfera pubblica e negli ambiti della politica rappresentativa. L'inclusione all'interno delle procedure democratiche non sarà dunque solo un risultato di queste stesse procedure, quanto il prodotto di riuscite lotte per guadagnare visibilità: dapprima nell'ambito preliminare, ma necessario, della cooperazione sociale pre-politica, e solo in seguito oltre le «chiuse idrauliche» che regolano l'accesso delle richieste normative formulate nella sfera pubblica informale alle sedi della politica istituzionalizzata. Le lotte per la visibilità e per il riconoscimento che hanno luogo nell'ambito della cooperazione sociale, si potrebbe pertanto affermare, sono una preconditione dell'inclusione e della partecipazione democratica, le quali, a loro volta, possono retroagire positivamente sulla giustizia della cooperazione sociale.

Chiaramente, può darsi che queste lotte non sempre ottengano i risultati sperati. Questa è l'obiezione presentata da S. Thompson al modello honnethiano: «se determinati individui non riescono a ottenere stima sociale, mancheranno della motivazione per impegnarsi nei processi politici. [...] La peggior conseguenza di questo potrebbe essere una spirale discendente di sempre maggior marginalizzazione e sempre minor autostima»⁹³. Una parziale soluzione a questo problema può essere tentata mettendo in luce come l'idea di cooperare a un'impresa comune, dalla quale deriverebbe una più attiva partecipazione democratica, sembri potersi ricavare non solo dalla terza sfera, ma anche dalla seconda, sebbene forse in misura meno immediatamente percepibile ai soggetti sociali: attraverso il riconoscimento giuridico, infatti, gli individui possono rendersi conto di essere legati gli uni agli altri, nessuno escluso, da un intreccio di diritti e doveri reciproci, che li rende membri a pieno titolo della società di cui fanno parte. Se alla marginalizzazione sociale non si associa quindi anche una privazione dei diritti, come spesso purtroppo è il caso, i gruppi sociali più svantaggiati potrebbero comunque conservare una motivazione alla partecipazione politica, come anche la percezione di appartenere a un nesso sociale. Tra le condizioni di realizzazione dell'«eticità democratica» auspicata dal modello deweyano Honneth inserisce tuttavia, innanzitutto, «una profonda e radicale ridefinizione di ciò che nel futuro dovrà valere da contributo cooperativo alla riproduzione sociale, in modo tale che ogni membro adulto della società abbia nuovamente l'opportunità di concorrere alla cooperazione entro la divisione del lavoro»⁹⁴. Tradotto nei

⁹³ S. THOMPSON, *The Critical Theory of Recognition*, cit., p. 146. Questo punto viene messo in luce anche da I. M. YOUNG nel suo *Inclusion and Democracy* (cfr. p. 144): «là dove ci sia una storia pregressa di esclusione o marginalizzazione di determinati gruppi dalla possibilità di avere influenza politica, i membri di questi gruppi saranno probabilmente disaffiliati dai processi politici; potrebbero essere apatici, o rifiutare esplicitamente di prender parte con altri alla risoluzione dei problemi comuni».

⁹⁴ A. HONNETH, *Democrazia come cooperazione riflessiva*, cit., p. 26. Questo aspetto viene ulteriormente specificato in un'intervista dal titolo *The Role of Sociology in the Theory of Recognition*, (in «European Journal

termini della teoria di Honneth, come egli la esporrà nel 2003 in *Redistribuzione o riconoscimento?*, questo vorrebbe dire che la progressiva realizzazione del surplus di validità relativo al principio del merito (implicante alla sua base un'eguaglianza di opportunità per sviluppare capacità personali e una reciproca promozione attiva di esse da parte dei soggetti sociali) è condizione di una sfera pubblica democratica più attiva e vitale.

Abbiamo visto come, in accordo con il concetto honnethiano di «eticità formale», il modello proposto in *Democrazia come cooperazione riflessiva* ponga alla base della partecipazione democratica condizioni di carattere interazionale e sostantivo, le quali però non implicano, in sé, che venga conferita posizione privilegiata a determinati modelli culturali o stili di vita, ma solo all'idea (invero piuttosto sostantiva) che la cooperazione sociale rappresenti un fondamentale ambito di riconoscimento nelle società contemporanee. Come scrive David Owen commentando questo saggio, ci troviamo di fronte a

un ideale politico di democrazia radicale che riunisce in sé tanto l'impegno ad assicurare le procedure democratiche di deliberazione razionale (ovvero, le condizioni massimali dell'esperienza del riconoscimento come rispetto), quanto il principio di una comunità politica democratica (e cioè le condizioni massimali del riconoscimento come stima sociale)⁹⁵.

Andremo a considerare nel prossimo capitolo quali potrebbero essere le implicazioni del modello di partecipazione democratica che Honneth traccia ispirandosi a Dewey per la questione del rapporto tra redistribuzione e riconoscimento.

4.3. «Un concetto formale di vita buona»

In conclusione a *Lotta per il riconoscimento* Honneth definisce la propria teoria normativa nei termini di «un concetto formale di vita buona, o meglio di eticità»⁹⁶. Lo schema generale in base al quale essa si articola, se ci riferiamo al volume del 1992, è il seguente: la partecipazione a rapporti di riconoscimento quanto più possibile estesi e connotati da reciprocità è condizione dello sviluppo, per l'individuo, di un'identità non vulnerata,

of Social Theory», V, 2002, n. 2, pp. 265-277, cfr. in particolare p. 273) nella quale Honneth chiarisce come sarebbe necessario investire maggiori energie e impiegare più creatività nel cercare opportunità di cooperazione sociale anche per quei gruppi di persone che, pur volendo, non sono, nelle attuali condizioni sociali, in grado di conformarsi al principio del merito, o lo sono solo parzialmente («persone sofferenti di malattie croniche, depresse, isolate, anziane, ecc.»).

⁹⁵ D. OWEN, *Self-Government and «Democracy as Reflexive Cooperation»: Reflections on Honneth's Social and Political Ideal*, in *Recognition and Power*, a cura di B. VAN DEN BRINK e D. OWEN, cit., pp. 290-320: 305.

⁹⁶ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 200.

caratterizzata cioè da una buona autorelazione personale e da una disposizione equilibrata nel rapporto con gli altri; una siffatta identità personale è a sua volta condizione di autorealizzazione individuale, ovvero della capacità di determinare e realizzare i propri piani di vita in maniera non eterodiretta, bensì autonomamente scelta in base a una considerazione autentica delle proprie aspirazioni.

Questo schema non sembra però rimanere immutato in tutte le opere di Honneth; sono ravvisabili anzi, in proposito, una serie di oscillazioni. Nel già citato *La dinamica sociale del misconoscimento* (1994), l'essere riconosciuti è finalizzato unicamente all'acquisizione e al mantenimento di un'identità integra, senza che l'autorealizzazione entri nello schema, e il misconoscimento viene descritto come necessariamente accompagnato dal senso di una pericolosa perdita dell'identità personale, considerata come il bene fondamentale da preservare. In *Riconoscimento e obbligo morale* (1997), allo stesso modo, le tre forme di riconoscimento consistono nelle «condizioni intersoggettive [attraverso le quali] i soggetti possono conservare [l'integrità della] propria identità»⁹⁷, e il dovere morale del riconoscimento, che prescrive di adottare verso l'altro comportamenti che permettano ad esso di acquisire e conservare un'identità integra, discende dal fatto che una tale identità è desiderabile in quanto bene in sé, e non come condizione dell'autorealizzazione.

Se l'acquisizione di un'identità ben riuscita sembra venire alternativamente considerata come un bene da perseguire in sé o come condizione del bene finale che è l'autorealizzazione, un discorso molto simile può essere fatto per quanto riguarda gli stessi rapporti di riconoscimento. Nella teoria di Honneth non è sempre chiaro se essi rappresentino un bene in sé o lo siano solo in quanto condizioni della formazione di un'identità non vulnerata, a sua volta presupposto di una riuscita autorealizzazione⁹⁸. A differenza che in *Lotta per il riconoscimento*, nella riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana che Honneth compie ne *Il dolore dell'indeterminato* i tre momenti del riconoscimento, della formazione

⁹⁷ Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento e obbligo morale*, cit., p. 14.

⁹⁸ Questa è una delle obiezioni ricorrenti alla teoria di Honneth. Essa viene presentata nel 2001 da L. SIEP, A. TAKESHIMA, N. TAKESHIMA, A. KARAKUS in *Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit* (in Axel Honneth: *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di CH. HALBIG e M. QUANTE, cit., pp. 61-65). Nella sua replica, Honneth sostiene che la relazione tra i tre termini è sì di condizionamento lineare a partire dal riconoscimento, passando per l'identità, fino all'autorealizzazione, ma che ognuno di essi ha anche un valore intrinseco, sicché riconoscimento e identità non vulnerata «si lasciano forse descrivere al meglio come 'contributivi' [kontitutiv] o 'costitutivi' [konstitutiv]» piuttosto che come strumentali (ivi, p. 111). L'obiezione è presente anche, ad opera di N. FRASER, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 279; è stata riproposta nel 2007 da CH. BECKER in *Das Andere der Freiheit: zu Axel Honneths Lektüren von Hegels Rechtsphilosophie* (in CH. MENKE, J. REBENTISCH, *Gerechtigkeit und Gesellschaft*, cit., pp. 97-105), nella replica al quale Honneth, sorprendentemente rispetto a quanto affermato nel 2001, sembra privilegiare la versione più sostantiva comparsa ne *Il dolore dell'indeterminato* (cfr. ivi, p. 106); essa compare anche in S. PETRUCCIANI, *Giustizia e riconoscimento*, cit., pp. 203-204.

dell'identità e dell'autorealizzazione si presuppongono a vicenda, senza che uno preceda l'altro: i soggetti vivono una buona vita umana nel partecipare, all'interno delle tre sfere, a positivi rapporti di riconoscimento, autorealizzandosi nelle pratiche sociali a esse relative, e formando così la propria identità. In questo senso, l'essere amato, rispettato e stimato dagli altri, l'avere rapporti di solidarietà e reciproco scambio di stima verso di essi, sviluppando la propria identità e realizzando i propri progetti di vita nelle tre sfere, costituisce già il condurre una vita buona. Non si tratta, quindi, di uno schema lineare in cui il riconoscimento è condizione di una riuscita formazione di identità, che a sua volta è condizione di autorealizzazione, ma tra i tre momenti si dà invece «un intreccio»⁹⁹, all'interno del quale il ruolo di bene finale non viene assegnato a nessuno di essi, che si presuppongono invece, a vicenda, sullo stesso piano.

Stando alla concezione relazionale dell'identità che Honneth premette alla sua teoria, questa versione sembrerebbe la più coerente: se partiamo dall'idea che la prima necessità emotiva dell'individuo, consustanziale alla stessa formazione dell'identità soggettiva, è quella di essere riconosciuto, una concezione che non riduca il riconoscimento a condizione strumentale ma lo consideri un bene in sé appare maggiormente adeguata. Essa, tuttavia, può risultare eccessivamente sostantiva: a differenza della versione presentata in *Lotta per il riconoscimento*, questa attribuisce valore di vita buona a una specifica modalità di esistenza, quella della partecipazione a rapporti di riconoscimento e di autorealizzazione nelle tre sfere, implicando altresì che gli individui possano realizzare i propri piani di vita solo all'interno di esse. Rispetto a quest'ultimo punto essa appare particolarmente vulnerabile alle obiezioni antipaternalistiche del liberalismo, in quanto sembra limitare la possibilità degli individui di realizzare liberamente i propri piani di vita nel campo e nel modo che preferiscano; da qui potrebbe derivare la scelta di Honneth di ritornare, al di là del contesto della riattualizzazione della filosofia hegeliana, a porre il riconoscimento come condizione dell'acquisizione di un'identità riuscita, che a sua volta è condizione della realizzazione, da parte di ogni individuo, del suo piano di vita differenziato. Pur decidendo di privilegiare la concezione maggiormente formale, va comunque notato che la teoria di Honneth rimane, in ogni caso, improntata a un approccio marcatamente sostantivo: la partecipazione a rapporti di riconoscimento, ossia al quadro etico e istituzionale di relazioni in cui, fin dalla nascita, ci troviamo inseriti, che ci accompagna come una «seconda natura», è in senso letterale un presupposto *necessario* della formazione della nostra identità individuale, il grado di forza e stabilità della quale sarà a sua volta condizione di una più o meno riuscita realizzazione dei nostri piani di vita individuali.

⁹⁹ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 129.

Una buona vita umana, in un modo o nell'altro, finisce quindi per implicare la partecipazione a reciproci rapporti di riconoscimento, sia quando Honneth afferma che essi ne sono solo la condizione, che quando, come ne *Il dolore dell'indeterminato*, essi vanno a costituire un bene in sé. Nella replica a un intervento critico del 2007, il nostro autore ammette che determinati individui potrebbero voler perseguire i propri progetti di vita al di fuori da relazioni di riconoscimento, per quanto questa eventualità si ponga in controtendenza rispetto alle generalizzazioni che possiamo fare a partire dalla ricerca sociale empirica. «Oggi come oggi», afferma però Honneth, «la maggior parte delle rappresentazioni del bene individuale entrano così poco in conflitto con le sfere della libertà comunicativa, che esse non necessitano di essere considerate come eccezioni alla rappresentazione datane nella teoria»¹⁰⁰, al punto da motivare un emendamento o una correzione di quest'ultima. Finché questa necessità non si verifichi, conclude l'autore, si può sostenere con una certa sicurezza che coloro che nutrano, per sé, visioni del bene individuale e progetti di realizzazione altamente individualizzati, possono realizzare questi ultimi negli spazi, nei vuoti [*in den Lücken*] che comunque esistono tra le sfere¹⁰¹.

In relazione a quanto detto finora, quella di Honneth ci pare quindi determinabile come una «teoria relazionale della vita buona»: con ciò si intende che, in base a una determinata ricostruzione della natura umana, viene effettivamente privilegiata sulle altre una particolare concezione del bene, di carattere relazionale e intersoggettivo. Questo, però, non nel senso che essa vada *imposta* su ogni possibile alternativa: la partecipazione a relazioni di riconoscimento reciproco non riflette uno specifico ideale di vita che andrebbe praticato in quanto preferibile rispetto ad altri, ma una necessità costitutiva di ogni essere umano che, in quanto tale, va assicurata a tutti. È chiaro che, qualora non si accetti la «premessa generale»¹⁰² che Honneth

¹⁰⁰ A. HONNETH, *Diskussion* di CH. BECKER, *Zu Axel Honneths Lektüren von Hegels Rechtsphilosophie*, cit., in *Gerechtigkeit und Gesellschaft*, a cura di CH. MENKE e J. REBENTISCH, cit., p. 114.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.* Questa può essere vista come una risposta, sicuramente non conclusiva ma in linea con l'impostazione sostantiva, ricostruttiva e fallibilistica della teoria di Honneth, anche all'obiezione presentata da CH. F. ZURN nel suo saggio *Anthropology and Normativity. A Critique of Axel Honneth's «Formal Conception of Ethical Life»* (in «Philosophy & Social Criticism», XXVI, 2000, n. 1, pp. 115-124). In esso, l'autore si chiede perché come finalità ultima vada posta l'autorealizzazione, intesa come perseguimento individuale e mondano di piani di vita autonomamente determinati, «e non un pio sacrificio di sé, o una virtuosa dedizione ai fini comuni, o un'obbedienza alla legge morale ispirata da senso del dovere, o ancora la massimizzazione della felicità altrui, etc.?». L'idea di autorealizzazione inserita da Honneth nella sua teoria non esclude a priori le diverse ipotesi formulate da Zurn: nel basarsi su di un approccio ricostruttivo (cfr. a riguardo il saggio di Honneth *Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse: Überlegungen im Anschluss an Hegel*, incluso in *Gerechtigkeit und Gesellschaft*, a cura di CH. MENKE e J. REBENTISCH, cit., pp. 11-29), e fallibilista (cfr. *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 291) essa mira, con risultati sempre suscettibili di revisione, a enucleare le strutture più generali e diffuse dell'esplicarsi dei rapporti interpersonali e delle finalità individuali nelle nostre società, il che non significa, però, precludere ogni spazio di realizzazione a concezioni che si distanzino dal modello formalizzato nella teoria.

¹⁰² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 114.

formula in *Lotta per il riconoscimento* riguardo all'intrinseca relazionalità e al bisogno di riconoscimento degli esseri umani, non si potrà che essere in disaccordo con l'intero sistema teorico honnethiano. Se invece essa viene accolta, dovrebbe risultare palese come quella di Honneth non si possa ritenere una concezione paternalistica, mirante a far prevalere, in maniera antidemocratica, una specifica forma di vita buona, ma piuttosto consista in una proposta, sicuramente non priva di limiti e di elementi problematici, per assicurare a ciascuno la soddisfazione di un bisogno umano fondamentale.

A partire da queste riflessioni andremo adesso a confrontare il paradigma honnethiano dapprima con una teoria che, pur facendo del riconoscimento uno dei suoi cardini, rifiuta di basarsi su affermazioni di carattere antropologico, nonché di fare riferimento a una concezione di riuscita identità personale o di vita buona: al fine di vagliare i vantaggi e gli svantaggi dell'approccio sostantivo proposto da Honneth, metteremo a confronto quest'ultimo con la teoria, nelle intenzioni dell'autrice deontologica e puramente procedurale, esposta da Nancy Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?*. In seguito a questa comparazione, nella quale cercheremo di mettere in luce l'imprescindibilità, per una teoria del riconoscimento che voglia essere normativamente efficace, di considerazioni di carattere sostantivo e psicologico-morale, ma altresì di evidenziare le difficoltà che viziano il tentativo di Honneth di preservare al contempo la formalità e la sostanzialità della sua teoria, passeremo al confronto di essa con i due paradigmi più significativi nella filosofia politica contemporanea: l'approccio liberale rawlsiano e quello democratico-deliberativo elaborato da Habermas.

Secondo il «modello di status» che Fraser impiega, nella sua concezione, per trattare il fenomeno del misconoscimento, quest'ultimo è presente laddove le strutture sociali, culturali e istituzionali negano sistematicamente a determinati individui o gruppi, sulla base di ascrizioni svalutanti, cristallizzate nelle istituzioni e nelle pratiche sociali, la parità partecipativa. Il misconoscimento non è quindi individuato, come in Honneth, nei termini di atti che comportino un danno all'autocomprensione personale dei soggetti; esso viene fatto coincidere con la subordinazione istituzionale risultante da modelli culturali di valutazione distorti e denigratori, che, ormai consolidati nelle pratiche sociali, escludono individui e gruppi da una paritaria partecipazione alla vita sociale. Come scrive Ch. Zurn, «il modello di status tratta il riconoscimento dalla prospettiva esterna di un'osservazione sociologica, piuttosto che da quella interna degli individui impegnati in relazioni intersoggettive di riconoscimento e

formazione dell'identità»¹⁰³: il carattere distintivo del misconoscimento non è il fatto che esso influisca negativamente sull'autocomprensione personale dei soggetti, sulla loro possibilità di avere un rapporto positivo con il proprio sé e un adeguato senso del proprio valore; aspetti, questi, che per Honneth sono alla base dell'opportunità dei soggetti di condurre una buona vita umana e di autorealizzarsi nella società. Fraser, nel suo modello, astrae da ogni considerazione di carattere psicologico-morale riferita alla formazione dell'identità personale e da ogni ideale di vita buona, per concentrarsi unicamente sugli effetti che valutazioni culturali distorte esercitano, nelle istituzioni politiche e sociali e nei modelli culturali, nell'attribuire uno status subordinato a individui e gruppi, privandoli così della parità partecipativa.

Perché questa scelta? Innanzitutto, evitando il riferimento a concezioni di vita buona e rifuggendo da affermazioni sostantive su ciò che è «bene» per gli esseri umani, la validità del modello di Fraser non risulta rimessa a considerazioni «etiche» controverse e potenzialmente escludenti alcuni gruppi sociali: esso risulta, così, maggiormente rispettoso del pluralismo di valori vigente nelle società contemporanee rispetto a quello honnethiano. Allo stesso modo, la concezione di Fraser non deve basare la sua persuasività su teorie antropologiche o psicologiche che potrebbero in futuro provarsi inesatte, né riferirsi, per il rilevamento delle ingiustizie sociali, a esperienze soggettive «notoriamente inattendibili»¹⁰⁴: riguardo a quest'ultimo punto, la denuncia formulata da un individuo, o addirittura da un intero gruppo di persone, di aver subito misconoscimento sociale, potrebbe essere viziata da una visione persecutoria non rispondente a realtà¹⁰⁵, o, al contrario, potrebbe non prodursi affatto a causa delle conseguenze traumatizzanti che il misconoscimento avrebbe avuto sulle vittime, rendendole incapaci di reagire¹⁰⁶. In un modello basato unicamente su subordinazioni di status rilevabili a partire dall'analisi sociale, l'ingiustizia risulterebbe invece oggettivamente ravvisabile (e moralmente indifendibile) a prescindere dagli effetti che essa potrebbe avere sulla soggettività di coloro che ne sono colpiti¹⁰⁷. La concezione di Fraser, riguardo al riconoscimento, si caratterizza non solo per il porre il primato del giusto sul bene, ma anche per il suo aspirare a essere puramente procedurale, rimarcando in ciò la differenza da quella di Honneth, che taccia di «populismo»¹⁰⁸ e «paternalismo autoritario»¹⁰⁹: «il modello di status

¹⁰³ CH. F. ZURN, *Identity or Status? Struggles over «Recognition» in Fraser, Honneth, and Taylor*, in «Constellations», X (2003), n. 4, pp. 519-537: 522.

¹⁰⁴ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 242.

¹⁰⁵ Cfr. S. THOMPSON, *The Political Theory of Recognition*, cit., pp. 168-169.

¹⁰⁶ Per una trattazione di questo punto, cfr. *infra*, § 3.5.

¹⁰⁷ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 46-47. Una società che neghi la parità partecipativa, afferma Fraser, «è moralmente indifendibile sia nel caso in cui distorce la soggettività dell'oppresso sia nel caso in cui non lo faccia».

¹⁰⁸ Ivi, p. 60.

tratta la parità partecipativa come un criterio che deve essere applicato dialogicamente, tramite un processo democratico di deliberazione pubblica»¹¹⁰.

È veramente possibile, e nel caso che lo sia, è realmente produttivo un paradigma del riconoscimento che ambisca a lasciare da parte ogni considerazione sulla riuscita formazione dell'identità personale e sulla vita buona? Per quanto la preoccupazione di Fraser in merito al rispetto del pluralismo e all'indipendenza della teoria da assunzioni controverse sia sicuramente condivisibile, la soluzione ideata dall'autrice sembra però implicare un eccessivo deflazionamento teorico: il tentativo di restringere la teoria del riconoscimento a un paradigma nettamente deontologico e procedurale sottintende una strategia di *avoidance*, tipicamente liberale, che rischia di far perdere di vista proprio gli aspetti che, primariamente e più di altri, fanno del riconoscimento una negazione della giustizia¹¹¹, senza che d'altra parte i pregi in termini di formalità della teoria rappresentino sicure acquisizioni.

Innanzitutto, andiamo a considerare se sia veramente possibile evitare, in ragione del criterio di status e di parità partecipativa, riferimenti a questioni riguardanti la vita buona. A noi sembra che raramente, in casi concreti, si possa determinare in cosa consista partecipare alla vita sociale su basi paritarie senza fare ricorso a valutazioni sostantive sul bene e sulla vita buona: come sostiene Honneth nella sua replica a Fraser, se con la nozione di «parità partecipativa» si intendesse, in senso puramente procedurale, null'altro che la partecipazione dei cittadini, su basi egualitarie, ai processi di deliberazione pubblica democratica, il mancato riferimento a una concezione sostantiva non costituirebbe un problema dal punto di vista della coerenza teorica del modello. Se però, come nel caso di Fraser, con il concetto di «parità partecipativa» si vuole abbracciare il complesso della partecipazione alla vita sociale, politica e culturale, allora risulta impossibile evitare di farsi guidare da un'idea sostantiva di autorealizzazione e di benessere personale: sarà infatti necessario prendere decisioni su quali obiettivi e finalità si vogliano perseguire nella società, quali di essi siano prioritari, e quali siano le precondizioni necessarie al raggiungimento di essi¹¹². La sola idea di parità

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Questa è anche la tesi di CH. F. ZURN in *Identity or Status?*, cit.

¹¹² Come scrive CH. ZURN in *Identity or Status?*, cit., p. 529: «non sono così sicuro [...] che i problemi riguardanti le scuole in cui viga la separazione tra i sessi, i doveri rispetto alle future generazioni in relazione all'ambiente, o anche la stessa decisione riguardo a cosa sia una giusta distribuzione, possano essere trattati astraendo completamente da specifici ideali di vita buona». Allo stesso modo, dal momento che quando si parla di subordinazione di status abbiamo a che fare con modelli culturali radicati nella società, sembra difficile che la discussione sul riconoscimento possa fare a meno del ricorso a valori, giudizi e considerazioni legati a un particolare contesto sociale.

partecipativa e di eguale status non può costituire, in questo caso, una guida sufficiente alla deliberazione.

Tale deliberazione, oltretutto, non sembra rispondere, nel modello esposto dalla Fraser, ai criteri di proceduralismo puro ai quali, secondo l'autrice, essa dovrebbe essere ispirata. Fraser contravviene allo schema procedurale inizialmente tracciato¹¹³, e finisce per privilegiare un modello piuttosto distante dal proceduralismo puro e dall'approccio nettamente deliberativo, al quale continua però a riferirsi, nel momento in cui va a spiegare come andrebbe istituzionalizzata la parità partecipativa¹¹⁴: le decisioni che i cittadini possono prendere nello spazio democratico, così sostiene Fraser, devono essere soggette a limiti ben precisi, impostati dal teorico. Innanzitutto, spetta «ai filosofi» decidere quali misure possono promuovere la parità partecipativa, e solo le diverse opzioni con essa compatibili saranno rimesse alla scelta dei cittadini¹¹⁵. La parità partecipativa, inoltre, nella deliberazione, deve assumere il ruolo di «*principale espressione della ragione pubblica*», ovvero costituire «il linguaggio più adatto per formulare argomenti politico-democratici su questioni sia di distribuzione sia di riconoscimento»¹¹⁶; come del resto i cittadini devono accettare che redistribuzione e riconoscimento siano le due dimensioni fondamentali della giustizia, senza che alcuna motivazione né di tipo argomentativo né di carattere antropologico, al contrario che nella teoria di Honneth, venga portata a supporto di questa presa di posizione¹¹⁷. Questi esiti rivelano come l'associazione di uno schema puramente procedurale a una teoria del riconoscimento, nonché il tentativo di evitare considerazioni sostantive, risultino imprese difficilmente perseguibili all'interno di un simile paradigma teorico.

È evidente, inoltre, come il rifiuto degli aspetti psicologici e sostantivi legati al riconoscimento porti le capacità diagnostiche, esplicative e normative della teoria di Fraser a impoverirsi radicalmente: come abbiamo visto anche in precedenza, una delle peculiarità del paradigma honnethiano è la sua capacità di utilizzare il riconoscimento come strumento per rilevare ed esplicitare forme di conflitto ancora non del tutto manifeste o difficilmente interpretabili. Questo compito può essere svolto dalla teoria del riconoscimento proprio grazie al suo riferirsi a elementi di psicologia morale: l'accresciuta capacità diagnostica che ne risulta è uno dei principali elementi che distingue il paradigma del riconoscimento dalle altre teorie della giustizia, prevalentemente concentrate sulle rivendicazioni apertamente espresse da

¹¹³ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 60-61.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 92-96.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 95.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 60.

¹¹⁷ Per questa obiezione cfr. anche S. THOMPSON, *The Political Theory of Recognition*, cit., pp. 141-143.

individui e gruppi sociali, e che segna uno dei suoi punti di forza rispetto ad esse. Un tale ordine di pensiero presenta implicazioni anche riguardo agli effetti dell'ingiustizia sulla personalità dei soggetti: questo campo, che certo non possiede la stessa trasparenza e oggettività che è invece disponibile quando si tratti di rilevare unicamente subordinazioni di status, dà però accesso a un ambito di problematiche molto più esteso in quanto a profondità. Il modello di status trascura cioè le ripercussioni psicologiche che la privazione del riconoscimento giuridico o della stima sociale può comportare, le quali ripercussioni, senza per questo sminuire l'importanza dell'aspetto oggettivo riguardante la negazione di principi di giustizia deontologica¹¹⁸, costituiscono uno degli aspetti che rendono l'ingiustizia così difficile da rimuovere e così moralmente inaccettabile: ciò che è ingiusto non lo è unicamente perché distorce un'ideale simmetria della partecipazione sociale, ma perché crea un'offesa e una lesione durevole, dolorosa ed evitabile, alla quale, anche in base alla semplice evidenza intuitiva, siamo costitutivamente vulnerabili, e della quale, per ragioni di completezza descrittiva e di forza normativa, la teoria deve tenere conto. Il criterio impiegato nella rilevazione dell'ingiustizia non può essere unicamente quantitativo, a implicare situazioni di privazione e subordinazione quantitativamente misurabili rispetto a un ideale status egualitario; bensì il misconoscimento è anche, e soprattutto, un problema qualitativo, relativo alle durevoli lesioni dell'identità personale che tali subordinazioni provocano nei soggetti.

Espungere dalla teoria il riferimento alla dimensione soggettiva, qualitativa e sostantiva non è dunque, a nostro avviso, proficuo in rapporto alla capacità della teoria stessa di descrivere i fenomeni sociali e di intervenire normativamente su di essi: in questo modo risulta infatti tagliata fuori dalla costruzione teorica una delle principali implicazioni dell'ingiustizia¹¹⁹, nonché minimizzato il legame della teoria con la concreta esperienza morale degli individui. Questo è il principale ordine di riflessioni attraverso il quale la teoria del riconoscimento può dare un suo insostituibile contributo al panorama della filosofia politica contemporanea, colmando alcuni dei «vuoti» teorici in esso presenti; se però, secondo il modello di Fraser, tanto i contenuti psicologico-morali quanto le considerazioni sulla vita buona vengono esclusi dal quadro, il paradigma del riconoscimento perde le sue caratteristiche distintive e i suoi punti di forza, fino a non aver più nulla da aggiungere a ciò che già sappiamo sulla giustizia e l'ingiustizia sociale.

¹¹⁸ Aspetto comunque presente in Honneth, in relazione al carattere universalistico dei principi delle tre sfere e del sovraordinato principio di eguaglianza. Cfr. *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 209, là dove Honneth parla di una «società giusta e buona».

¹¹⁹ Cfr. anche R. PILAPIL, *Psychologization of Injustice? On Axel Honneth's Theory of Recognitive Injustice*, in «Ethical Perspectives», XVIII (2011), n. 1, pp. 79-106.

Sebbene l'approccio proposto da Fraser non ci sembri costituire, sulla base delle motivazioni esposte, un'alternativa soddisfacente a una teoria del riconoscimento sostantiva e fondata su di un modello di riuscita formazione dell'identità personale, l'autrice è tuttavia nel giusto nell'evidenziare le importanti difficoltà nelle quali Honneth incorre quando cerca di preservare, al contempo, la formalità e la sostanzialità della propria teoria. Ci riferiamo qui alla critica di «indeterminatezza»¹²⁰ che Fraser formula nei confronti di Honneth per quanto riguarda l'applicazione pratica del contenuto normativo dei principi delle tre sfere. Per poter sostenere le idee normative di amore, eguaglianza e realizzazione senza cadere «in una visione settaria della vita buona»¹²¹, che sarebbe la necessaria conseguenza di un'interpretazione troppo sostanzialistica di essi, Honneth si vede infatti costretto a presentare tali principi in senso formale, privandoli dei loro determinati contenuti sostanziali. Così, però, «la teoria della giustizia di Honneth viene a mancare della determinatezza necessaria per poter decidere tra rivendicazioni contrastanti»¹²²: lo stesso principio normativo è cioè suscettibile di applicazioni nella prassi anche molto diverse tra loro, senza che sia possibile individuare quali autenticamente lo riflettano.

Questo problema si evidenzia soprattutto per i principi dell'amore e del merito, sebbene, per quanto riguarda il primo di essi, è possibile secondo noi tracciare una soluzione a partire dallo stesso sistema teorico honnethiano: il principio dell'amore, al quale fanno capo le forme di cura, di attenzione e di dimostrazione di affetto che possono avere luogo all'interno della famiglia, può essere infatti determinato con più precisione non solo a partire dalle esigenze manifestate dagli stessi soggetti coinvolti in legami affettivi, ma anche da tutto ciò che sappiamo dagli studi che vengono scientificamente condotti in questo campo: secondo quanto già avviene in altri passaggi della teoria honnethiana, essa può prendere come base d'appoggio la conoscenza sviluppata negli ambiti della psicologia, della ricerca sulla formazione e sulle relazioni di coppia relativamente a quali forme di cura, a quali pratiche di educazione e di relazione possano meglio favorire l'autorealizzazione dei singoli. I saperi consolidati e riconosciuti come autorevoli nei campi in oggetto possono quindi costituire un criterio, necessariamente fallibilista e in continua revisione, ma rispondente a criteri di ricerca rigorosi, per dare un contenuto più determinato al principio della prima sfera.

Riguardo al principio del merito, il problema è senza dubbio più grave: per poter presentare la formalità richiesta dal pluralismo di valori vigente nelle attuali società capitalistiche, questo

¹²⁰ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 270.

¹²¹ Ivi, p. 267.

¹²² *Ibid.*

principio non può essere fissato in riferimento ad alcun orizzonte morale e culturale concreto; in tal modo, tuttavia, risulta impossibile determinare, in situazioni reali, quando e se un contributo alla cooperazione lavorativa riceva la giusta stima sociale. Se si assume un particolare criterio di valutazione, si cade infatti nel settarismo etico, ottenendo una teoria inapplicabile in condizioni di pluralismo; se tale criterio manca, e la formalità del principio è perciò salvaguardata, la teoria manca della determinatezza necessaria per valutare la maggiore o minore fondatezza di concrete rivendicazioni normative. Questa difficoltà si fa ancora più acuta, inoltre, quando ci si trovi in situazioni in cui si debba decidere quale, tra due principi contrastanti ma, da prospettive diverse, ugualmente plausibili, andrebbe applicato, come accade quando l'attribuzione di diritti sociali fondati sul principio di eguaglianza viene contestata facendo riferimento a quello del merito.

Honneth cerca di rispondere a queste critiche riguardanti l'«indeterminatezza» della sua teoria sostenendo che, ad esempio nel caso del merito, si può determinare in cosa consista il surplus di validità della terza sfera procedendo «in negativo»¹²³: se non è possibile stabilire quando un contributo sia stimato per il suo effettivo valore, si può comunque mettere progressivamente in discussione eventuali interpretazioni ristrette e distorte dal pregiudizio, al fine di giungere a una più completa applicazione del principio del merito attraverso modalità alternative di considerare i diversi apporti alla cooperazione. Tale operazione di critica sociale e innovazione concettuale, che porti a riconsiderare in luce diversa il valore di determinati contributi, non è, secondo Honneth, tanto questione di pertinenza della filosofia, quanto degli individui che confrontano le proprie interpretazioni confliggenti in concreti contesti di interazione. Presentare il problema in negativo, tuttavia, e fare riferimento all'innegabile ruolo dei soggetti sociali, non sembra risolvere la questione e dare un'effettiva risposta alle obiezioni di Fraser: come fare a determinare, anche attraverso successivi processi di critica e innovazione concettuale, quando un contributo sia stimato per il suo giusto valore e quindi il principio del merito riceva la sua completa applicazione? E, al contrario, come stabilire quando l'apporto di determinati individui o gruppi sociali sia ancora misconosciuto e, quindi, le loro rivendicazioni normative giustificate?

A una più ampia e approfondita discussione di questo e altri problemi riguardanti la terza sfera, nonché del rapporto tra riconoscimento e redistribuzione economica, dedicheremo il prossimo capitolo. Passiamo adesso a mettere a confronto la teoria di Honneth, della quale abbiamo qui cercato di difendere l'approccio sostantivo ma altresì evidenziato il grave

¹²³ Cfr. *ivi*, pp. 311-312.

problema dell'«indeterminatezza» del principio del merito, con le teorie della giustizia di Rawls e di Habermas.

4.4. «Concetto individualistico di libertà soggettiva» e «autonomia relazionale»: il confronto con il liberalismo

L'ispirazione di fondo della teoria di Honneth consiste in quello che si potrebbe definire un «ideale di autorealizzazione cooperativa»: essa, cioè, sottintende l'idea che la possibilità di condurre una buona vita umana non è qualcosa che riguardi l'individuo da solo, isolato dal suo contesto sociale; al contrario, una società sarà buona, giusta e stabile, e metterà i suoi membri in grado di definire e liberamente perseguire i loro piani di vita, solo quando la realizzazione di ciascuno verrà intesa come necessariamente connessa alla realizzazione di tutti, e il bene non come alcunché da suddividere e distribuire tra individui autointeressati e reciprocamente indipendenti, bensì come essenzialmente relazionale. Honneth scrive ne *Il dolore dell'indeterminato* che il bene fondamentale sono le relazioni, e che «la giustizia nelle società moderne si commisura alla capacità di queste di garantire le condizioni di una tale esperienza comunicativa e quindi di consentire a ogni singolo la partecipazione a nessi di interazione non deformata»¹²⁴. In contrasto con la classica concezione liberale, il punto focale della teoria di Honneth è la qualità complessiva delle relazioni sociali, la quale si accresce attraverso la condivisione piuttosto che poter essere amministrata attraverso la ripartizione di libertà e beni tra individui autointeressati. Andiamo adesso a considerare più da vicino quali siano i vantaggi di un simile approccio relazionale e comunicativo rispetto al modello liberale considerato nelle sue caratteristiche più generali; da questo passeremo poi, nello specifico, a un confronto con la teoria della giustizia liberal-egitaria di John Rawls.

Uno dei capisaldi del liberalismo è la priorità del giusto sul bene e, all'interno di questa impostazione di fondo, il primato dei diritti individuali; essi vengono concepiti come oggetto di ripartizione al fine di assicurare a ogni soggetto uno spazio nel quale esso possa realizzare indisturbato i propri obiettivi, sottratto all'influenza tanto degli altri membri della società quanto del potere statale. Fin da questi tratti molto sommari, emerge come una delle caratteristiche distintive di questo approccio sia la preminenza dell'individuo, il quale viene inteso come bisognoso di tutela rispetto alle ingerenze che, da istanze esterne, potrebbero condizionare o ostacolare il perseguimento dei suoi piani di vita. È chiaro che l'idea di base

¹²⁴ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 68. Cfr. anche pp. 54-55.

che sorregge questa concezione difende un effettivo bisogno di autonomia individuale, e rivela una giusta intenzione di assicurare l'individuo contro interferenze che potrebbero determinarsi come oppressive e negatrici di libertà: il confronto che stiamo qui compiendo non va quindi estremizzato, bensì condotto secondo l'impostazione che vede autonomia individuale e dimensione cooperativa come due componenti che si intersecano e si richiedono a vicenda, senza che una possa escludere l'altra. Il problema, come messo in luce anche da Honneth in una serie di saggi dedicati a questo tema¹²⁵, si determina quando, dall'apprezzabile proposito di delimitare un ambito rimesso alle scelte individuali, si passi a una concezione individualistica della libertà soggettiva, che miri a sottodimensionare, quando non a escludere, ogni aspetto relazionale e comunicativo:

nella comprensione moderna della libertà, si impone in maniera sotterranea anche una componente eccedente di significato, che consiste nel rendere il singolo indipendente da tutti i partner di interazione nella realizzazione della propria libertà. [...] Nelle immagini che accompagnano retoricamente il nuovo modello rappresentativo, negli esempi che fanno presa sulla gente, guadagna rapidamente terreno l'idea che le relazioni empiriche debbono valere quali limitazioni della libertà individuale¹²⁶.

Questo approccio si rivela carente tanto dal punto di vista logico quanto da quello pratico: innanzitutto, «il rimando al carattere relazionale, intersoggettivo dei diritti dovrebbe far intravedere, piuttosto, in modo emblematico che le libertà individuali possono essere, fondamentalmente, nient'altro che il prodotto di una forma di comunicazione interumana che possiede il carattere del mutuo riconoscimento»¹²⁷. Al di là di questa affermazione, possiamo mettere in luce come è solo grazie alla dimensione dell'autonomia pubblica e agli aspetti comunicativi che intervengono nella definizione stessa dei diritti individuali, che questi possono essere garantiti come legittimi spazi di libertà, frutto di una decisione condivisa, e non come prodotti dell'arbitrio di chi possa imporre la propria volontà particolare.

Un approccio teorico che si focalizzi unicamente su di un «concetto individualistico di libertà soggettiva»¹²⁸ ci sembra inoltre peccare di astrazione anche in un altro senso: è veramente possibile determinare e perseguire i propri progetti di vita in totale indipendenza dai partner sociali, considerando ciò che a questi ultimi ci lega tutt'al più come un ambito

¹²⁵ Ci riferiamo a *Giustizia e libertà comunicativa. Riflessioni a partire da Hegel*, trad. it. in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. BONAN e C. VIGNA, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 51-68; *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, scritto con J. ANDERSON, in *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, a cura di J. CHRISTMAN e J. ANDERSON, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 127-149; *Qual è la stoffa della giustizia? Sui limiti del proceduralismo contemporaneo*, trad. it. in ID., *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*, a cura di C. CAIANO, Trauben, Torino 2010, pp. 7-37.

¹²⁶ A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, cit., p. 55.

¹²⁷ Ivi, p. 56.

¹²⁸ Ivi, p. 53.

all'interno del quale ritagliarsi, ognuno per sé, uno spazio di decisione e di azione autonoma? O, piuttosto, i fini che vogliamo realizzare sono un prodotto non solo delle nostre scelte soggettive, ma anche, e forse, ancor più originariamente, delle relazioni e delle esperienze intersoggettive nelle quali siamo inseriti? Se così fosse, e la nostra convinzione è che lo sia, una concezione che si focalizzi sull'individuo come unità singola appare largamente insufficiente: ciò che va assicurato a ciascuno non è, in primis, un ambito giuridicamente protetto da altrui interferenze, nel quale decidere i propri obiettivi in autonomia e perseguirli. Questo è, più che altro, un mezzo; necessario e imprescindibile, ma che non può essere anteposto alle condizioni, di tipo relazionale e riconoscitivo, che ci permettano di prendere coscienza dei nostri bisogni, aspirazioni e capacità e di scegliere i nostri progetti di vita¹²⁹. La determinazione della nostra identità e dei nostri fini, in altre parole, non può avvenire al di fuori dal legame con altri soggetti, perché siamo, fin dalla nascita, inseriti in un nesso sociale di cui abbiamo costitutivamente necessità e che influisce, in maniera radicale, sulla nostra formazione personale¹³⁰. Prima ancora che sulla garanzia di uno spazio in cui sia possibile prendere distanza dagli altri, il quale richiama la concezione «negativa» di libero volere che abbiamo visto ne *Il dolore dell'indeterminato*, una teoria sociale normativa dovrebbe quindi concentrarsi sulle misure volte ad assicurare la qualità del legame sociale complessivo.

Una società «giusta e buona»¹³¹, cioè, sarebbe quella in cui venisse fatto il possibile per mettere ognuno in condizione di godere, nei diversi ambiti e lungo l'intero arco della sua vita, di relazioni di riconoscimento che possano essere di supporto alla sua identità. L'inclusione in esse non rappresenta solo una condizione necessaria allo sviluppo di un'adeguata autorelazione personale, ma anche un fattore oggettivo di coesione sociale e di realizzazione individuale: una società i cui cittadini condividano l'idea che le capacità e i talenti personali non sono solo merito, appannaggio e proprietà di chi ne è dotato e li esercita, ma anche di tutte quelle persone che gli hanno permesso, in maniera diretta e indiretta, di svilupparli e di applicarli, sarà non solo più prospera, ma anche più stabile. Da una parte, infatti, ciascuno contribuirà attivamente, secondo le sue possibilità, affinché anche gli altri possano acquisire e dispiegare qualità che siano fonte di soddisfazione personale e che possano essere riconosciute come apporti significativi alla cooperazione sociale¹³²; dall'altra, come affermato anche in *Democrazia come cooperazione riflessiva*, la partecipazione a un siffatto nesso sociale

¹²⁹ Cfr. anche A. HONNETH, *Qual è la stoffa della giustizia?*, cit., pp. 11-12.

¹³⁰ Cfr., ad es., J. CHRISTMAN, *Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves*, in «Philosophical Studies», CXVII (2004), pp. 143-164, e S. BUSS, *Autonomy Reconsidered*, in «Midwest Studies in Philosophy», IX (1994), pp. 95-121.

¹³¹ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 209.

¹³² Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 156.

promuoverà e rafforzerà un legame di co-appartenenza tra i cittadini, nel quale ognuno possa essere incluso e sentirsi parte integrante di un'impresa comune.

Queste sono le basi di quella che Honneth denomina «autonomia relazionale»¹³³: ovvero di una libertà soggettiva che non astragga dalla relazione intersoggettiva, ma che la comprenda come sua necessaria condizione e ambito di dispiegamento. Una tale concezione si fonda su una ben definita idea del bene e della vita buona – di carattere relazionale – ma può fare affidamento anche su giustificazioni di tipo deontologico¹³⁴: il suo rifiuto di presupposti individualistici in favore di un principio di autorealizzazione solidale prefigura infatti una società in cui ognuno miri ad assicurare non solo il proprio benessere, ma anche quello altrui. Nella maggior parte delle odierne teorie liberali, la paritaria considerazione degli interessi di ciascuno avviene sulla base di un vincolo deontologico che ogni soggetto, fondamentalmente autointeressato, impone a se stesso, contrapponendo così la propria moralità di essere umano razionale alle proprie inclinazioni di individuo acquisitivo o, comunque, concentrato unicamente sul proprio benessere. Si riproduce, così, quello che è stato definito «il secco dualismo tra autointeresse e moralità»¹³⁵. In un paradigma come quello di Honneth, il principio di base che informa la teoria afferma invece che il benessere del singolo non è separabile da quello di tutti gli altri: se voglio essere riconosciuto, e sviluppare così un'identità riuscita, non saranno solo considerazioni di carattere morale a far sì che io riconosca gli altri a mia volta; la capacità degli altri soggetti di dare riconoscimento presuppone che essi siano stati a loro volta riconosciuti, che abbiano potuto costituirsi come soggetti liberi attraverso la partecipazione a rapporti di riconoscimento. Solo da siffatti soggetti potrò ottenere il riconoscimento di cui ho bisogno. Far sì che essi possano condurre una vita buona costituirà, dunque, non solo un mio imperativo morale dipendente dalla consapevolezza della comune vulnerabilità al mancato riconoscimento, ma andrà, inoltre, nella direzione del mio stesso interesse. Come anche Honneth afferma in *Redistribuzione o riconoscimento?*:

ritengo che la ragione per cui dovremmo essere interessati a creare un sistema sociale giusto sia che solo in queste condizioni i soggetti possono ottenere l'auto-relazione meno danneggiata possibile, e così l'autonomia individuale [...] Ma l'idea etica che ho appena abbozzato implica già determinazioni intersoggettive, dal momento che si presume che i soggetti siano interessati anche alla libertà degli altri, dai quali si aspettano riconoscimento sociale. A differenza che in Rawls, l'idea del bene su cui è basata una concezione teorico-riconoscitiva della giustizia è modellata fin dall'inizio sul carattere intersoggettivo delle relazioni umane. Perché essa assume che i soggetti per i quali si devono stabilire giuste

¹³³ Cfr. J. ANDERSON, A. HONNETH, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, cit., p. 130.

¹³⁴ Honneth pertanto, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, parla di «società giusta e buona» (cfr. ivi, p. 209).

¹³⁵ S. PETRUCCIANI, *Giustizia e riconoscimento*, cit., p. 203.

relazioni sociali siano coscienti del fatto che la loro autonomia dipende dall'autonomia dei loro partner di interazione¹³⁶.

Anche nella teoria della giustizia proposta da John Rawls, redistributiva e dalle tendenze egalitarie, sono, a nostro parere, comunque evidenti alcuni caratteri dell'impostazione individualistica che contraddistingue il liberalismo¹³⁷. Il primo elemento che, a riguardo, possiamo insieme a Honneth prendere in considerazione, è la cosiddetta «posizione originaria». Attraverso quest'ultima, Rawls intende porre il vincolo deontologico che farà da base alla sua intera costruzione teorica: in una condizione di scarsità moderata, soggetti né altruisti né egoisti, bensì semplicemente autointeressati, potranno giungere a un accordo su di una giusta distribuzione di beni e libertà solo se la loro decisione rispetto alle dotazioni di cui ciascuno potrà disporre nella società avverrà sotto un «velo di ignoranza». Unicamente in tal modo si potrà giungere a un accordo imparziale, in quanto, ignorando quali siano i propri specifici interessi, i soggetti tenderanno a dare la stessa considerazione a quelli di ognuno. Il contratto che ne risulterà sarà quindi giusto perché ognuno potrà beneficiare di un'eguale dotazione di diritti fondamentali e, secondo il principio del *maximin*, di una distribuzione economica diseguale, che consenta però di aumentare la dotazione dei meno avvantaggiati. Siamo di fronte a una teoria in cui, a libertà e diritti, viene applicata una logica distributiva simile a quella utilizzata per la ripartizione di risorse materiali: si tratta, in analogia con il classico paradigma liberale, di delimitare i margini di libertà disponibili a ognuno, considerando quest'ultima come un bene parcellizzabile, che possa essere suddiviso in porzioni uguali suscettibili di possesso individuale¹³⁸. Questa, chiaramente, non è la sola differenza nel confronto con una concezione, come quella di Honneth, secondo la quale il bene è una risorsa di natura relazionale, amministrabile quindi non primariamente attraverso la distribuzione, bensì attraverso la condivisione.

La dissomiglianza forse più notevole consiste nel fatto che, mentre in Honneth, come abbiamo visto, il bene del singolo coincide senza forzature con il bene comune, e la convinzione di fondo che guida la teoria è che il benessere possa essere realmente tale solo se condiviso, Rawls sembra quantomeno sottintendere l'idea che, senza il velo d'ignoranza, ogni individuo baderebbe solamente al proprio interesse¹³⁹: il velo sarebbe quindi necessario per

¹³⁶ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 305-306; traduzione leggermente modificata.

¹³⁷ Per una difesa di Rawls dalle obiezioni che possono essere sollevate da una prospettiva honnethiana, cfr. M. BANKOVSKI, *Social Justice: Defending Rawls' Theory of Justice against Honneth's Objections*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXVII (2011), n. 1, pp. 96-118.

¹³⁸ Cfr. A. HONNETH, *Qual è la stoffa della giustizia?*, cit., p. 12.

¹³⁹ Cfr. A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, cit., p. 58.

costringere ogni soggetto a tutelare anche il benessere degli altri, in quanto solo comportandosi imparzialmente egli potrebbe conseguire il proprio interesse, ciò che davvero gli preme. È vero che, come nota Alessandro Ferrara in *Riflessioni intorno a «Giustizia e libertà comunicativa»*, «nel suo scambio con Habermas, del 1995, Rawls nega energicamente che la posizione originaria, ora declassificata ad ‘artificio espositivo’ al servizio dell’enucleazione di un *overlapping consensus*, possa essere interpretata in chiave ‘monologica’, ovvero individualistica»¹⁴⁰. D’altra parte, però, tanto l’espedito del velo d’ignoranza quanto il ricorso alla teoria della decisione razionale ci paiono implicare l’idea che scelte complesse e di carattere collettivo possano essere effettuate dagli individui in totale isolamento gli uni dagli altri, che la tendenza di ognuno sia quella a tenere in conto primariamente il proprio interesse personale, e che, in tutto ciò, la conformazione relazionale della futura società non sia un aspetto determinante per i soggetti nella posizione originaria.

Essi sembrano infatti presentare la consapevolezza necessaria a comprendere l’importanza degli aspetti distributivi, ma non anche di quelli relativi alla qualità complessiva delle relazioni sociali nelle quali si troveranno inclusi: se, cioè, la società futura debba essere impostata secondo criteri di cooperazione e solidarietà, o di concorrenza e individualismo, e come questa differenza potrebbe avere notevoli ripercussioni sulla loro possibilità di perseguire i loro personali progetti di vita. Honneth scrive in proposito:

la caratterizzazione rawlsiana del velo d’ignoranza finisce per far sì che il fatto dell’intersoggettività umana sparisca dalla vista più di quanto non sia necessario. I contraenti non hanno forse bisogno di avere una qualche consapevolezza – perfino all’interno dei vincoli procedurali che devono generare l’imparzialità – della loro vulnerabilità intersoggettiva, se devono potersi definire esseri umani, cioè il tipo di creature per le quali le istituzioni della giustizia sono così essenziali?¹⁴¹.

La coesione e il legame solidale che secondo Rawls si verrebbero comunque, con il tempo, a produrre nella società, sembrano derivare dalla distribuzione effettuata nella posizione originaria, ed essere perciò nient’altro che un sottoprodotto di tale equa ripartizione di risorse. È in ragione di quest’ultima, infatti, che nella società possono darsi reciprocità, solidarietà e un legame stabile: una positiva qualità delle relazioni sociali si produce per Rawls solo in seconda battuta, e come conseguenza, rispetto al soddisfacimento della dimensione individuale relativa alla distribuzione di beni e diritti, e non tanto per un’originaria intenzione dei soggetti a stabilire rapporti di riconoscimento e partecipare attivamente al bene dell’altro. Questo fatto,

¹⁴⁰ A. FERRARA, *Riflessioni intorno a «Giustizia e libertà comunicativa»*, in *Etica del plurale*, a cura di E. BONAN e C. VIGNA, cit., pp. 69-74: 71.

¹⁴¹ J. ANDERSON, A. HONNETH, *Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice*, cit., p. 140.

in sé, non costituisce una seria difficoltà della teoria rawlsiana, a meno che non si prendano le mosse da una concezione antropologica relazionale e si intenda giudicare Rawls in rapporto a essa.

Le cose si mettono diversamente, però, dal momento che è lo stesso Rawls a indicare, in *Una teoria della giustizia*, il «rispetto di sé» come «bene primario fondamentale», nonostante gli individui in posizione originaria sembrino disinteressati alla qualità delle relazioni e ai rapporti riconoscitivi nella futura società¹⁴² e una sorta di solidarietà sociale sembri essere possibile, nell'impianto generale della teoria, solo come effetto dell'equa suddivisione di beni privatamente appropriabili; nonostante quindi la giustizia, per Rawls, sembri avere a che fare in prima istanza con la distribuzione di beni e diritti, piuttosto che con le relazioni comunicative e la formazione dell'identità personale. Il rispetto di sé, «o autostima», comprende per Rawls «il senso che una persona ha del proprio valore, la sua ferma convinzione che la sua concezione del proprio bene, il suo piano di vita, merita di essere attuata. E, in secondo luogo, [...], implica la fiducia nella propria abilità personale a portare a termine, fin dove ci è possibile, i nostri propositi»¹⁴³. Esso quindi non solo costituisce la cifra distintiva della positiva autorelazione personale che ognuno, in una società bene ordinata, dovrebbe avere, ma anche il nucleo di sicurezza in sé di cui ciascun soggetto necessita per determinare e realizzare i suoi piani di vita. In ragione della fondamentale importanza di questo bene primario, «le parti nella posizione originaria dovrebbero evitare, in ogni modo, le condizioni sociali che indeboliscono il rispetto di sé»¹⁴⁴. Quali sono, però, i fattori che possono promuoverlo? Com'è noto, la più immediata risposta di Rawls a questa domanda fa riferimento ai legami associativi. Egli afferma infatti:

è sufficiente, di norma, che per ciascuna persona ci sia qualche associazione (una o più d'una) cui essa appartiene e all'interno della quale le attività razionali per lei siano pubblicamente confermate dagli altri. [...] I legami associativi, inoltre, rafforzano il secondo aspetto dell'autostima, poiché tendono a ridurre la probabilità di insuccesso e a fornire un sostegno contro il senso di incertezza quando, sfortunatamente, sopravviene¹⁴⁵.

Qui Rawls sembra intendere ogni genere di legame associativo, e questo non solo rende la sua risposta generica e perciò poco efficace, ma, oltretutto, il suo focalizzarsi su legami

¹⁴² Cfr. ivi, p. 142: «in verità, la discussione rawlsiana del rispetto di sé già suggerisce che le parti nella posizione originaria dovessero essere al corrente di alcuni dei loro bisogni di riconoscimento»; tuttavia, concludono Honneth e Anderson, «i contraenti nella posizione originaria avrebbero bisogno di una comprensione molto più approfondita delle condizioni necessarie ad acquisire il rispetto di sé e l'autostima dei quali Rawls intende dotarli» (ivi, p. 143).

¹⁴³ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2008, § 67, p. 417.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Ivi, p. 418.

associativi volontari, come giustamente notano Honneth e Anderson, «conferisce un ruolo troppo limitato a fattori molto più significativi»¹⁴⁶ nell'acquisizione e nel mantenimento del rispetto di sé, come possono essere le relazioni all'interno della famiglia e della cooperazione lavorativa. In altri luoghi di *Una teoria della giustizia* Rawls torna però sul tema del rispetto di sé, specificando altre condizioni che possano promuoverlo: «in una società giusta», scrive l'autore, «la base del rispetto di sé è [...] la *distribuzione*, solennemente dichiarata, dei diritti e delle libertà fondamentali»¹⁴⁷; anche il secondo principio, relativo alla distribuzione materiale, «esprime pubblicamente il reciproco rispetto degli individui [e] in questo modo essi si garantiscono un senso del proprio valore»¹⁴⁸. Fonte primaria di rispetto di sé è quindi un'equa ripartizione di beni e di diritti¹⁴⁹, secondo l'impostazione generale che, come abbiamo visto, concepisce il legame sociale come prodotto della distribuzione. Ancora una volta, Rawls si focalizza pressoché unicamente sull'aspetto giuridico e distributivo, trascurando altre sfere sociali a carattere maggiormente relazionale che potrebbero affiancare l'ambito del diritto nel fornire ai soggetti rispetto di sé, e considerando nuovamente libertà e diritti al pari di beni suscettibili di divisione e ripartizione¹⁵⁰. Il modello di Rawls, quindi, sebbene considerevolmente più egalitario e orientato alle relazioni sociali rispetto ad altre versioni del liberalismo, conserva però, come abbiamo visto riferendoci anche ad alcune obiezioni che Honneth rivolge a *Una teoria della giustizia*, molti dei presupposti individualistici di questa dottrina: questo fa sì che l'attenzione che Rawls, nonostante tutto, vorrebbe dedicare agli aspetti relazionali e riconoscitivi del vivere sociale, non solo vada a produrre esiti contraddittori con l'impostazione di fondo della teoria, ma renda altresì evidenziabili anche in essa, come abbiamo tentato di fare in questo paragrafo, le limitazioni di fondo dell'approccio liberale.

¹⁴⁶ J. ANDERSON, A. HONNETH, *Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice*, cit., p. 143.

¹⁴⁷ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2008, § 82, p. 510; corsivo mio.

¹⁴⁸ Ivi, § 29, p. 181.

¹⁴⁹ Va colto, certamente, il carattere riflessivo di tale equa distribuzione, che non potrebbe rafforzare il rispetto di sé degli individui se non fosse, al contempo, «solennemente dichiarata» e «pubblicamente espressa»: solo in questo modo, infatti, i cittadini possono sentire di essere riconosciuti dagli altri membri della società. Tuttavia, anche tale riflessività, come il riconoscimento che ne deriva, non è altro che la conseguenza della distribuzione di beni e libertà.

¹⁵⁰ Cfr. A. HONNETH, *Qual è la stoffa della giustizia?*, cit., p. 19, nota 13.

4.5. Il paradigma del riconoscimento e l'etica comunicativa di Jürgen Habermas

Le obiezioni di Honneth al proceduralismo deontologico, formulate nei confronti di Habermas in *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, e di Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?*, sono rivolte in prima istanza al fatto che ritenere le norme di giustizia sociale derivabili unicamente da processi deliberativi significa dare per presupposte tutte quelle condizioni normative necessarie a una deliberazione egitaria; condizioni che sono ben lontane dal potersi dire presenti nella realtà sociale. Tale obiezione, formulata per la prima volta nel 1986, viene ripresa nel saggio del 2009 *Qual è la stoffa della giustizia?*: in esso Honneth, sulle basi della propria teoria del riconoscimento, che ai tempi di *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia* non aveva ancora elaborato¹⁵¹, torna a evidenziare quali siano i limiti dell'approccio procedurale e formale di Habermas e quali condizioni sostantive vengano richieste dalla democrazia deliberativa. Esse non si riducono agli aspetti considerati da Habermas, cioè alla garanzia di diritti liberali, democratici e sociali e alla disponibilità di fonti alternative di informazione, ma includono, per Honneth, anche le condizioni di una riuscita identità personale. In mancanza di presupposti sociali che assicurino paritariamente ai soggetti la sicurezza in sé necessaria per articolare, sostenere e difendere proprie posizioni, come per partecipare a scambi argomentativi in un contesto pubblico, difficilmente tutti i cittadini potranno prendere parte alle scelte collettive su basi di eguaglianza.

Le decisioni democratiche «restano sempre temporanee, parziali e deformate, fino a quando tutte le cittadine e i cittadini non potranno far sentire pubblicamente la propria voce, liberi da paura e vergogna»¹⁵². Affinché questo accada, il rispetto di sé degli appartenenti alla società non va tutelato unicamente in riferimento all'assicurazione di un adeguato sistema di diritti¹⁵³, ma anche favorendo per ognuno la disponibilità di fonti di riconoscimento nelle sfere della famiglia e della cooperazione lavorativa; ossia promuovendo e supportando istituzionalmente l'accesso di ciascun cittadino a questi ambiti, il cui determinarsi in senso riconoscitivo andrebbe, a sua volta, garantito anche, ma non solo, per via giuridica: «solo quando le cittadine e i cittadini si vedano considerati e riconosciuti in tutti questi aspetti della loro personalità, saranno poi anche in grado di presentarsi con autostima sulla scena pubblica,

¹⁵¹ In questo saggio il concetto di riconoscimento veniva inteso come una correzione e un'integrazione del paradigma habermasiano; non ancora, quindi, come fondamento di un'alternativa teorica a quest'ultimo, come sarà per gli scritti honnethiani successivi al 1992.

¹⁵² Ivi, p. 37; traduzione leggermente modificata.

¹⁵³ Su questo punto, cfr. anche A. HONNETH, *Antworten auf die Beiträge*, in Axel Honneth: *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di CH. HALBIG e M. QUANTE, cit., p. 102.; cfr. anche J. ANDERSON, A. HONNETH, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, cit., p. 138.

impegnandosi nei propri percorsi di vita»¹⁵⁴. Ricordiamo qui anche il testo del 1998 *Democrazia come cooperazione riflessiva*, in cui Honneth fa notare come la partecipazione democratica, nelle società attuali, non possa essere considerata un dato di fatto, bensì abbisogni di un substrato di pratiche pre-politiche di riconoscimento, di cooperazione e di rafforzamento della comune appartenenza attraverso la collaborazione tra i cittadini, le quali rappresentano un'ulteriore preconditione sostantiva al proceduralismo habermasiano¹⁵⁵.

Oltre a difendere una concezione dei processi democratici più sostantiva di quella avanzata da Habermas, fin dai suoi primi scritti Honneth obietta all'etica comunicativa la capacità di rilevare unicamente quelle forme di ingiustizia che vengono discorsivamente denunciate nella sfera pubblica, trascurando la «coscienza dell'ingiustizia inespressa» e realizzando così un'involontaria complicità con l'oppressore¹⁵⁶. In contrapposizione a questo, egli mira a far risaltare come, attraverso lo strumento categoriale del riconoscimento, si apra l'accesso a una più ampia varietà di esperienze di ingiustizia e di rivendicazioni normative di quelle che riescono a venire espresse, e a ottenere attenzione, nello spazio discorsivo pubblico. In anni più recenti rispetto allo scritto *Coscienza morale e dominio di classe*, in cui la critica appena ricordata veniva formulata per la prima volta, Honneth ha obiettato all'etica comunicativa anche la tendenza a vedere la negazione di simmetriche possibilità di comunicazione come caso di ingiustizia paradigmatico, facendo così recedere in secondo piano la considerazione per ogni altro tipo di offesa morale¹⁵⁷. Essa, quindi, non solo corre il rischio di poter rilevare solamente le rivendicazioni normative espresse attraverso il linguaggio, ma viene altresì ingenerata la falsa impressione che tutte le forme di ingiustizia si riducano, o siano riconducibili, alla negazione di simmetriche possibilità di comunicazione.

A partire dalle prime elaborazioni della pragmatica universale, si sarebbe secondo Honneth prodotto un impercettibile scivolamento dal piano della giustificazione normativa quasi-trascendentale a quello della fattualità morale: la pragmatica universale, che inizialmente era da considerarsi solo un modello per la giustificazione di rivendicazioni normative, in quanto metteva in luce la simmetria richiesta, nelle relazioni intersoggettive, dalla struttura normativa interna al linguaggio, viene successivamente identificata come la forma ideale di quello che viene considerato l'unico ambito morale possibile, il discorso. Mentre quindi, secondo la

¹⁵⁴ A. HONNETH, *Qual è la stoffa della giustizia?*, cit., p. 34.

¹⁵⁵ Cfr. anche le osservazioni in CH. F. ZURN, *Recognition, Redistribution, and Democracy*, cit., in particolare pp. 94 e 97.

¹⁵⁶ Cfr. *infra*, §§ 1.5 e 3.4.

¹⁵⁷ Questa tesi viene sostenuta da Honneth nel saggio *Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik*, in *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, a cura di R. BRUNNER e P. KELBEL, Campus, Frankfurt a. M. 2000, pp. 101-111.

versione originaria della pragmatica universale, questa serviva da paradigma per la giustificazione di pretese normative riguardanti anche ambiti non immediatamente discorsivi, in seguito «si instaura una marcata tendenza a ridurre l'ambito stesso della moralità alla violazione di pretese immanenti al linguaggio»¹⁵⁸, rendendo così definitivamente inattuabile alla rilevazione teorica un enorme numero di situazioni di ingiustizia.

Qualora ci si limiti a considerare le critiche al proceduralismo e alla prevalenza dell'argomentazione discorsiva, la proposta di Honneth rispetto alla teoria habermasiana sembra ridursi a un ampliamento e parziale correzione di quest'ultima, tanto rispetto all'ambito tematico quanto alle condizioni della deliberazione. Ed essa, in effetti, ai tempi di *Coscienza morale e dominio di classe* e di *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, si articolava proprio in questi termini. Le obiezioni di Honneth, però, inizialmente formulate a partire da una collocazione teorica fortemente vicina a quella habermasiana, assumono progressivamente carattere indipendente con il consolidarsi dell'idea, di carattere antropologico e psicologico-morale, di un substrato di aspettative di riconoscimento presente in ogni essere umano¹⁵⁹. Abbiamo visto quanto decisivi, in questa fase, siano stati gli scritti storico-sociologici di B. Moore, E. P. Thompson e R. Sennett a cui abbiamo fatto riferimento nel primo capitolo del presente lavoro. In questo periodo della sua evoluzione teorica Honneth inizia a elaborare la propria teoria del riconoscimento, delineando, al contempo, una critica alla pragmatica universale habermasiana¹⁶⁰, dalla quale emerge con particolare chiarezza come, a partire dai primi anni '90, il paradigma honnethiano si ponga nei termini di un'alternativa rispetto a quello di Habermas e non semplicemente come un'estensione di esso¹⁶¹.

Secondo quanto Honneth scrive nell'introduzione a *The Fragmented World of the Social*, la pragmatica universale avrebbe introdotto un divario tra le esperienze morali dei soggetti, dai quali l'ingiustizia è vissuta in termini di «offesa morale» concreta e situata, e il livello ideale, quasi-trascendentale, della ricostruzione delle norme dell'intesa linguistica. Il problema che si

¹⁵⁸ Ivi, p. 102.

¹⁵⁹ Questo punto viene da Honneth esplicitamente enunciato nell'intervista del 2006 *Die Anerkennung ist ein Grundmechanismus sozialer Existenz*, in *Erneuerung der Kritik*, a cura di M. BASAURE, J. PH. REEMTSMA, R. WILLIG, cit., pp. 149-166, cfr. in particolare pp. 152-153: «il mio approccio non è da intendersi più nei termini di un'integrazione [alla teoria habermasiana], né come un ampliamento di essa, ma piuttosto come una riformulazione – per quanto enormemente motivata da Habermas e senza questi nemmeno concepibile, ma sempre più distante da esso – che trova la sua espressione nel paradigma del riconoscimento. Sotto questo paradigma io comprendo molti più elementi di quanto non ve ne siano implicati in ciò che Habermas dice sul riconoscimento».

¹⁶⁰ Cfr. *infra*, § 1.6.

¹⁶¹ In questo, e in ciò che segue, ci dissociamo pertanto da quanto sostenuto da D. FREUNDLIEB in *Rethinking Critical Theory: Weaknesses and New Directions* (in «Constellations», VII, 2000, n. 1, pp. 80-99: 88), e cioè che «la teoria del riconoscimento di Honneth è meramente un'estensione, e un ulteriore sviluppo, di quanto è già implicito nella teoria di Habermas». Come metteremo in luce nel seguito del paragrafo, i due paradigmi sono effettivamente congiunti da uno stretto legame, ma nonostante questo rimangono reciprocamente irriducibili.

delinea, scrive Honneth, è quello di «non poter più rapportare la giustificazione filosofica della moralità ad affermazioni che si riferiscano concretamente alle reazioni morali e ai sentimenti provati dai soggetti nell'interazione quotidiana»¹⁶²; questi non esperiscono l'ingiustizia nei termini di una «deviazione dalle regole, intuitivamente padroneggiate, dell'intesa linguistica»¹⁶³, ma, con ben maggiore coinvolgimento emotivo, come violazione di aspettative di riconoscimento in essi fortemente radicate. Sulla stessa linea si pone quanto Honneth, riprendendo la sua critica alla pragmatica universale, afferma nel saggio del 1994 *La dinamica sociale del misconoscimento*¹⁶⁴. In esso il nostro autore si riferisce al processo di razionalizzazione del mondo della vita teorizzato da Habermas come a «qualcosa che si sviluppa all'insaputa dei soggetti coinvolti»¹⁶⁵. Per Honneth, «il processo emancipativo nel quale Habermas ancora, dal punto di vista sociale, la prospettiva normativa della sua Teoria critica, non si riflette per nulla, come processo emancipativo, nell'esperienza morale dei soggetti»¹⁶⁶. La critica di Honneth si rivolge quindi alla modalità astraente che, a partire da un certo momento, diviene la prospettiva privilegiata da Habermas per rapportarsi alla dimensione comunicativo-normativa, perdendo contatto con gli aspetti concreti e situati dell'esperienza morale dei soggetti.

Le obiezioni di Honneth sono formulate, negli scritti che stiamo considerando, in termini molto netti; rispetto ad esse, a nostro avviso, va detto che Habermas, senza dubbio, è ben consapevole del contenuto di esperienza morale che rivestono, per gli stessi soggetti, le prese di posizione dialogiche attraverso cui, su scala sovraindividuale, avviene la razionalizzazione comunicativa. Il fatto che, attraverso la pragmatica universale, venga operata una «ricostruzione razionale» delle regole della competenza linguistica, non implica necessariamente, inoltre, trascurare o annullare la dimensione della percezione concreta e soggettiva dell'ingiustizia. Resta il fatto, però, che con la pragmatica universale Habermas si allontana fortemente dalla fondazione «antropologica» dell'interesse emancipativo umano delineata nei primi scritti a tema epistemologico e in *Conoscenza e interesse*, la quale era maggiormente centrata sulle esperienze del soggetto e faceva riferimento in misura molto minore a processi di razionalizzazione sovraindividuali o a ricostruzioni quasi-trascendentali. Secondo questa concezione, rapporti di comunicazione socialmente distorti o dimidiati sarebbero stati avvertiti dai soggetti nei termini di disperante perdita di senso e sofferenza

¹⁶² A. HONNETH, *The Fragmented World of the Social*, cit., p. XIV.

¹⁶³ Ivi, p. XIII.

¹⁶⁴ A. HONNETH, *La dinamica sociale del misconoscimento*, cit.

¹⁶⁵ Ivi, p. 82.

¹⁶⁶ *Ibid.*

psicologica¹⁶⁷, le quali avrebbero però costituito anche la spinta verso l'emancipazione, da operarsi, individualmente, nel senso di un superamento dei blocchi comunicativi interiorizzati dal soggetto nei rapporti di dominio, e, collettivamente, come riconquista degli spazi discorsivi negati. Era il soggetto individuato, con le sue reazioni concrete alle patologie sociali e alle esperienze di ingiustizia, ad essere il punto focale di questa iniziale visione habermasiana. Con la svolta verso la pragmatica universale, Habermas giunge non già a negare una prospettiva centrata sulle esperienze morali del soggetto; quantomeno, però, egli distoglie la sua attenzione da essa per rivolgerla alle regole dell'intesa linguistica ricostruite dal teorico e assunte come giustificazione quasi-trascendentale. Nella rilevazione dell'ingiustizia l'aspetto preminente non è più l'effetto che essa ha sugli attori sociali, il suo carattere di «offesa morale», bensì il suo contravvenire alle regole desunte attraverso la ricostruzione universalpragmatica dell'intesa, mentre i processi di sviluppo della normatività nel mondo sociale sono, impersonalmente, ricompresi sotto il termine di «razionalizzazione». I soggetti vengono concepiti, in tal modo, come «esseri senza volto»¹⁶⁸, per usare un'espressione che in *Redistribuzione o riconoscimento?* Honneth dirige criticamente contro la teoria di Nancy Fraser: le motivazioni profonde alla base delle loro azioni politiche non vengono indagate, in quanto ci si concentra prevalentemente sull'aspetto formale della violazione delle regole della pragmatica universale.

In contrapposizione a questo, come abbiamo visto, Honneth avanza il proprio paradigma, in base al quale i conflitti a base morale sono fatti derivare dalla lesione di aspettative di riconoscimento – il nucleo fondamentale delle quali costituisce una dotazione antropologica. Riferendosi alla ricerca empirica storico-sociale, agli studi di teoria della società e di psicologia morale, Honneth attribuisce quindi ai soggetti caratteristiche antropologico-psicologiche molto generali ma comunque ben definite, che permettono di fare luce sulle loro azioni a base normativa. Come notato dallo stesso Honneth in *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, richiamarsi a un'idea di natura umana per fondare la propria teoria espone a rischi non di poco conto, specialmente considerato il fatto che «quanto più si va in profondità facendo affermazioni su ciò che è 'veramente umano', tanto più grande è il pericolo che l'ordine del giorno riguardante la giustizia venga determinato da affermazioni (sub)culturalmente distorte riguardo a ciò che costituisce una forma di vita degna»¹⁶⁹. La

¹⁶⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, cit., e *Conoscenza e interesse*, cit., pp. 209-291.

¹⁶⁸ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 156.

¹⁶⁹ J. ANDERSON, A. HONNETH, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, cit., p. 142.

fondazione antropologica è forse l'aspetto definitorio più rilevante della «svolta teorico-riconoscitiva»¹⁷⁰ messa in atto da Honneth per «rimettere in piedi»¹⁷¹ il paradigma discorsivista, i cui vantaggi a livello di solidità fondativa appaiono al nostro autore pagati al prezzo di un eccessivo formalismo e lontananza dall'esperienza morale dei soggetti, nonché da un eccesso di enfasi sulla dimensione linguistica, che si ripercuote sulla portata normativa della teoria. Queste difficoltà possono, per Honneth, essere evitate grazie a una fondazione antropologica: essa, di certo, non si presenta rispetto a una fondazione puramente filosofica come altrettanto inattaccabile, ma appare comunque ben documentata e sufficientemente generale per non cadere nei rischi più evidenti connessi a una simile strategia.

A scanso di ogni contrapposizione eccessivamente radicale di due paradigmi, quello dell'intesa discorsiva e quello del riconoscimento, comunque strettamente legati e dotati entrambi di notevoli punti di forza, conviene qui mettere in luce il nesso che li congiunge; ognuno dei due incorpora in sé fondamentali elementi dell'altro pur rimanendo nettamente irriducibile a esso¹⁷². Com'è noto, secondo il paradigma discorsivista, uno dei presupposti generali dell'argomentazione è il riconoscimento dovuto a tutti i partner dell'interazione linguistica¹⁷³: senza rispettare ogni partecipante all'interazione come persona libera e autonoma, è questo il ragionamento di Apel e Habermas, non sarà possibile una discussione paritaria, i cui esiti siano sottratti a rapporti di dominio e rimessi unicamente alla «cogenza non coattiva dell'argomento migliore». Il modello dell'intesa, dunque, necessita del riconoscimento¹⁷⁴, concetto che del resto, fin da Hegel, è stato strettamente associato al

¹⁷⁰ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 164.

¹⁷¹ Ivi, p. 287.

¹⁷² La sintonia tra il modello della democrazia deliberativa di impronta habermasiana e il «riconoscimento egualitario» di Honneth, contrapposto a paradigmi riconoscitivi che mirano a enfatizzare la differenza culturale e a sostenere la «celebrazione» delle identità, è messa in luce da C. MCBRIDE in *Deliberative Democracy and the Politics of Recognition* (in «Political Studies», LIII, 2005, n. 3, pp. 497-515).

¹⁷³ Sulla priorità logica del riconoscimento rispetto all'argomentazione, cfr. la risposta di Honneth all'intervento critico di R. BERG, Th. MICKLICH, D. ZUCCA, *Von Habermas zu Honneth – aber wohin?*, in *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di C. HALBIG e M. QUANTE, cit., pp. 45-60: «il modello dell'intesa non costituisce la fondazione di forme di riconoscimento reciproco, bensì già sempre le presuppone» (ivi, p. 105).

¹⁷⁴ A partire da questo punto si potrebbe, in realtà, compiere un passo ulteriore al fine di superare quello che a noi pare un eccesso di formalismo del paradigma discorsivista: quest'ultimo richiede infatti il riconoscimento reciproco tra i *partner dell'argomentazione*, ma tace riguardo all'importanza di esso in tutte le altre sfere e circostanze della vita associata. In *Qual è la stoffa della giustizia?* Honneth sostiene che il riconoscimento conferito, in termini di diritti e di attribuzione di autonomia morale, ad ogni persona che partecipi a processi deliberativi, non è sufficiente ad assicurare uno svolgimento della deliberazione privo di rapporti di dominio: tale riconoscimento non si estende, infatti, a tutti gli altri ambiti della vita sociale che influiscono sulla deliberazione. Honneth afferma perciò che una deliberazione inclusiva ed egualitaria necessiterebbe del riconoscimento relativo non solo alla seconda sfera ma anche alle altre due, di modo che ogni soggetto arrivi alla partecipazione democratica equipaggiato della sicurezza e del rispetto di sé a essa necessari, maturati nelle sfere della famiglia e della cooperazione sociale. A questo punto, però, non abbiamo più a che fare semplicemente con il riconoscimento di *partner della deliberazione*, bensì esso include, per ogni soggetto, l'intero ambito della vita associata, a partire dalla famiglia, fino al sistema giuridico e alla cooperazione sociale e lavorativa, comprensiva

linguaggio. Il paradigma del riconoscimento, dal canto suo, non può fare a meno dell'argomentazione discorsiva, tanto sul piano della posizione delle rivendicazioni normative quanto su quello della valutazione di esse¹⁷⁵.

Anche per quanto riguarda il rapporto con la modernità e le condizioni storico sociali di attuazione della teoria, un confronto tra la teoria di Honneth e il paradigma habermasiano non può essere effettuato se non tenendo conto del darsi, al contempo, di elementi di vicinanza e di differenza. Mentre Rawls, in *Una teoria della giustizia*, situa l'ipotetica società riguardo alla quale vanno decisi i principi della cooperazione in una dimensione storica e astratta da ogni contesto, con l'idea di poter così presentare una teoria della giustizia adatta a ogni luogo e a ogni tempo, sia Honneth che Habermas presentano, insieme alla propria teoria normativa, una teoria sociale della modernità. Entrambi si mettono quindi in condizione di poter proporre principi della cooperazione sociale in rapporto al contesto che essi ravvisano nelle società odierne, senza voler elaborare una teoria che, proprio per la sua pretesa di essere applicabile in ogni condizione, finisca per essere eccessivamente astratta e decontestualizzata rispetto ai problemi e alle possibilità delle società moderne. Entrambi, oltretutto, ambiscono a ravvisare nell'immanenza sociale i fattori emancipativi che possono dar luogo al superamento dei rapporti di dominio dati: in Honneth, come abbiamo visto, sono i soggetti sociali che, spinti dal bisogno di riconoscimento costitutivo degli esseri umani, promuovono l'evoluzione normativa della società attraverso le lotte per il riconoscimento, aggiornando di volta in volta gli obiettivi normativi sulla base del livello di giustizia sociale fattualmente raggiunto.

In Habermas, la dimensione quasi-trascendentale della pragmatica universale, ricostruita a partire dal piano empirico e quindi inserita in un nesso storico-sociale, è affiancata, sul piano fattuale, dalla concreta azione normativa dei soggetti che, nel mondo della vita, conservano e sempre di nuovo rigenerano le forme dell'agire comunicativo, senza il quale la società cesserebbe di riprodursi. L'agire comunicativo sembra inoltre essere dotato, in virtù della struttura intrinsecamente simmetrica e critica del linguaggio, di una propria logica interna di espansione, che deve essere innescata dai soggetti sociali ma che è comunque in esso implicita: nel discorso è, cioè, sempre contenuta la possibilità di mettere in questione ambiti non ancora dialogizzati, attraverso il porre domande, l'avanzare critiche, il richiedere giustificazioni, così come la tensione verso la democratizzazione della società, rivelata dal presupposto

degli aspetti economici. In altre parole, il riconoscimento che i soggetti si attribuiscono non appare più limitato e strumentale al momento della deliberazione, quasi come se questo momento potesse essere isolato dalla più ampia connessione sociale, ma viene a comprendere tutto lo spettro delle relazioni aventi luogo nella società, determinandosi necessariamente come maggiormente sostanziale ed effettivo.

¹⁷⁵ Cfr. *infra*, § 3.5.

inaghirabile dell'argomentazione secondo il quale chi negasse ad altri simmetriche possibilità di comunicazione si avvolgerebbe in un'autocontraddizione performativa. Allo stesso modo si può affermare, riguardo al paradigma di Honneth (nel quale però questo aspetto non è esplicitato), che essere riconosciuti dall'altro è possibile solo qualora, a propria volta, si conferisca ad esso riconoscimento: l'interna struttura di reciprocità e simmetria del riconoscimento è, intrinsecamente, anche struttura di espansione normativa.

Sia Habermas che Honneth, oltre a offrire un'immagine descrittiva della modernità a livello teorico-sociale, sul piano normativo riprendono il motivo, tipico dell'hegelismo di sinistra, della «trascendenza nell'immanenza»; la differenza più grande tra i due autori, rispetto a questo punto, concerne però il modo in cui il conflitto sociale è considerato. La riflessione su di esso e sul ruolo dei movimenti sociali, occorre premettere, è senza dubbio presente anche in Habermas. Abbiamo visto come in *Teoria dell'agire comunicativo* la riconquista degli spazi colonizzati dall'agire strumentale possa avvenire a partire dalle spinte democratizzanti messe in opera da gruppi e movimenti sociali; anche in *Fatti e norme* (1992) Habermas espone come siano i movimenti sociali e la «pressione dell'opinione pubblica»¹⁷⁶ a poter far sì che i problemi esperiti nella società civile penetrino nelle sedi della politica istituzionalizzata (come i parlamenti rappresentativi), superando le «chiuse idrauliche»¹⁷⁷ poste in ingresso a esse. In entrambi i casi, però, ad avere il ruolo di primo piano non è tanto la considerazione delle dinamiche conflittuali che hanno luogo nella società a livello pre-politico tra i gruppi di cui essa si compone, e quindi la riflessione sulle strutture di potere che possono ostacolare la posizione e la diffusione di rivendicazioni normative all'interno della stessa sfera pubblica. Per Habermas i movimenti e i conflitti sociali che si sviluppano nel mondo della vita rivestono importanza in primo luogo per la loro funzione di proposizione, problematizzazione ed enfattizzazione di quelle questioni sociali che, così portate avanti, riescono a imporsi con forza sufficiente nella sfera pubblica, e possono in tal modo penetrare nelle sedi istituzionalizzate della politica e del potere amministrativo. Il livello di articolazione pre-politica delle lotte sociali viene da Habermas sorvolato nelle sue peculiari logiche di conflitto verticale tra gruppi, per venir considerato solo nel suo rapporto all'ambito della politica istituzionalizzata.

Come in *Teoria dell'agire comunicativo*, anche in *Fatti e norme* il conflitto è inoltre teorizzato *in primis* come tensione «orizzontale» e sistemica tra sfere d'azione strategico/strumentali e sfere d'azione organizzate comunicativamente, sebbene rispetto all'opera del 1981 una maggiore considerazione venga data alle interdipendenze tra sistema e

¹⁷⁶ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 424.

¹⁷⁷ Ivi, p. 421.

mondo della vita; di conseguenza, viene lasciato fuori dallo sguardo teorico l'ambito pre-politico in cui si intrecciano, secondo logiche essenzialmente differenti, le lotte «verticali» tra i gruppi sociali, così come non si cerca di elaborare un modo per considerare tutte quelle problematiche sociali e richieste normative che nella sfera pubblica, per motivi connessi a dinamiche di potere e oppressione, non riescono a farsi spazio, e quindi neanche a presentarsi alle soglie del sistema politico.

Habermas, pertanto, a livello teorico-sociale si concentra in special misura sugli aspetti sistemico-funzionali; egli privilegia inoltre, dal punto di vista della teoria normativa, la riflessione sulla giustizia come ambito giustificabile in senso quasi-trascendentale rispetto alla considerazione del reale in termini di analitica del potere: ma a che pro, sembra lecito chiedersi, elaborare una dettagliata teoria socio-sistemica e normativa, se al contempo non si riflette approfonditamente, da una parte, sulle fattezze del mondo pre-politico nel quale gli individui si confrontano con i problemi sociali, né, dall'altra, sugli spazi di realizzabilità della prospettiva normativa ideale all'interno della realtà alla quale essa dovrà applicarsi¹⁷⁸? È sulla questione della considerazione dei conflitti sociali pre-politici, del «negativo» e del rapporto con la fattualità dell'ingiustizia che le teorie di Habermas e di Honneth mostrano meglio la loro diversità, e che la proposta honnethiana si rivela, a nostro parere, più completa e convincente.

Come abbiamo visto, attraverso il tema del «negativo» (che necessiterebbe di maggior approfondimento anche nella teoria di Honneth, specialmente in relazione alla dimensione storica)¹⁷⁹, Honneth ha in mano uno strumento per indagare l'effettualità dei rapporti di potere e privilegio, come essi siano andati a costituirsi e in che modo condizionino la realtà sociale: senza questo momento di analisi descrittiva, la teoria non potrebbe far presa sulla realtà sociale, in quanto resterebbe senza risposta la domanda sulla praticabilità degli obiettivi normativi da essa auspicati. Non solo: concependo l'ingiustizia, secondo l'espressione adorniana, nei termini di «medio della vera giustizia»¹⁸⁰, Honneth evita il rischio di fare astrazione dagli aspetti meno rassicuranti della realtà politica, come il dominio e il conflitto, riuscendo anzi a considerare questi ultimi in rapporto di continuità, e non di secca contrapposizione, con la dimensione morale¹⁸¹. Il conflitto, lungi dall'essere un elemento destabilizzante o secondario

¹⁷⁸ Cfr., a riguardo, S. PETRUCCIANI, *Categorie della politica: giustizia, potere, conflitto*, in *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 39-57.

¹⁷⁹ Cfr. *infra*, § 3.4.

¹⁸⁰ TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. Einaudi, Torino 1983, p. 81.

¹⁸¹ Sullo stretto legame tra filosofia e teoria sociale che la prima generazione della teoria critica aveva stabilito, poi depotenziato dalla svolta in senso kantiano attuata da Habermas e soprattutto da Apel, cfr. anche S.

rispetto all'elemento, privilegiato da Habermas, dell'intesa discorsiva, rappresenta una componente fondamentale all'attualizzazione della giustizia sociale; proprio per questo è necessario indagarne le dinamiche generative e le forme di articolazione. Non al fine di una tacitazione della lotta ma considerando questa, al contrario, un possibile indicatore di situazioni di misconoscimento e un insostituibile mezzo di avanzamento della giustizia: la discesa dall'ordinato cielo della teoria ideale alla realtà caotica, vitale e sempre in evoluzione, senza la quale le creazioni puramente teoriche perderebbero la loro stessa ragione di esistere, insieme all'idea secondo la quale gli obiettivi normativi possono essere attinti, per mezzo della «ricostruzione normativa», dallo stesso spazio sociale di applicazione della teoria, mette in luce la ripresa, attuata nella teoria del riconoscimento di Honneth in misura maggiore che nel paradigma habermasiano, del motivo della «trascendenza nell'immanenza»¹⁸² proprio della prima generazione della teoria critica. Il prossimo paragrafo sarà dedicato a far luce su questa linea di continuità che, inizialmente rifiutata dallo stesso Honneth ma poi accettata di buon grado, congiunge il nostro autore con i primi teorici critici.

4.6. *Le patologie sociali e il rapporto con la tradizione della teoria critica*

Il tema della patologie sociali, come abbiamo visto, compare ne *Il dolore dell'indeterminato* attraverso la descrizione del «soffrire di indeterminatezza», del senso di vuotezza e di apatia di cui sono vittima coloro che assolutizzano una delle due forme incomplete di libertà: il diritto astratto o la moralità. Il primo scritto che Honneth dedica a questo argomento risale però al 1994 e si intitola *Patologie del sociale: tradizione e attualità della filosofia sociale*¹⁸³; in esso le patologie sociali vengono descritte come «sviluppi sbagliati o disturbati»¹⁸⁴, «processi di sviluppo sociale che devono venir compresi dai membri delle società come pregiudizi alle possibilità di 'vita buona'»¹⁸⁵. È quindi da ciò che si ritiene essere una buona vita umana che discenderà la valutazione di determinati fenomeni che non si accordano a essa come «patologie sociali»; la definizione di queste ultime, e dunque anche la riflessione su quali debbano essere i criteri «etici» in base ai quali andrebbe organizzata una

PETRUCCIANI, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 90-91.

¹⁸² Cfr. anche H. FINK-EITEL, *Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie*, in «Merkur», XLVII (1993), n. 2, pp. 237-245.

¹⁸³ A. HONNETH, *Patologie del sociale*, cit.

¹⁸⁴ Ivi, p. 296.

¹⁸⁵ Ivi, p. 297.

società al fine di permettere ai suoi membri di vivere una vita buona, è compito specifico della filosofia sociale¹⁸⁶, della quale Honneth in questo scritto traccia una breve storia.

Ciò che in questo contesto ci interessa maggiormente è il modo in cui Honneth, rispetto a due alternative presenti nel dibattito contemporaneo, colloca la propria giustificazione della determinazione delle patologie sociali. Una prima alternativa, che «dissolve di fatto la filosofia sociale in quanto impresa teorica»¹⁸⁷, è quella costituita dal proceduralismo habermasiano: sarebbero gli stessi appartenenti a una società che, attraverso discorsi pratici, potrebbero determinare la maggiore o minore desiderabilità di determinati sviluppi sociali. La seconda alternativa presentata da Honneth è quella di concepire come storicamente contingenti i criteri usati per stabilire in cosa consista una vita buona; in questo modo, però, «la classica pretesa della filosofia sociale, quella di giudicare determinati sviluppi nella vita sociale come patologie per mezzo di istanze che trascendono il contesto, si estinguerebbe»¹⁸⁸. Honneth propone quindi un'ulteriore forma di giustificazione, più sostantiva delle altre due: alla base della rilevazione delle patologie sociali egli colloca quella che denomina «un'antropologia debole», che «ricostruisce alcune, poche, ma elementari, condizioni della vita umana»¹⁸⁹, e che quindi non riflette una specifica cultura o stile di vita. Essa, come abbiamo visto, insiste sulla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana, che si forma e continua sempre a formarsi attraverso rapporti comunicativi e di riconoscimento. Proprio perché l'identità dell'individuo è così dipendente dall'interazione con gli altri soggetti, esso non è esposto solamente al rischio diretto del misconoscimento, ma anche a provare forme di sofferenza emotiva nel far parte di società in cui si siano imposti modelli relazionali condivisi che distorcano i rapporti sociali complessivi. Anche nel già citato scritto del 1994 *La dinamica sociale del misconoscimento* Honneth afferma che una società va incontro a sviluppi patologici quando «i modi della comunicazione [in essa presenti] sono tali da non offrire la quantità di riconoscimento sufficiente a portare a compimento [...] i diversi compiti nel formare un'identità»¹⁹⁰, e che il ruolo di una teoria critica è anche quello di «rivelare le cause sociostrutturali della distorsione del riconoscimento in ciascun caso particolare»¹⁹¹.

¹⁸⁶ Cfr. anche *Eredità e rinnovamento della teoria critica*, a cura di M. SALONIA e TH. FATH, cit., in cui Honneth afferma: «sono innanzitutto dell'idea che si debba di nuovo suddividere la filosofia pratica in teoria della giustizia e filosofia politica, da una parte, e filosofia sociale o critica delle patologie, dall'altra parte. È una distinzione che considero davvero costitutiva e decisiva. A tale riguardo penso che il discorso di Habermas si sia progressivamente involupato in una teoria della giustizia, perdendo così di vista, dopo *Teoria dell'agire comunicativo*, il problema delle patologie sociali» (pp. 46-47).

¹⁸⁷ A. HONNETH, *Patologie del sociale*, cit., p. 326.

¹⁸⁸ Ivi, p. 328.

¹⁸⁹ Ivi, p. 326.

¹⁹⁰ A. HONNETH, *La dinamica sociale del misconoscimento*, cit., p. 86.

¹⁹¹ Ivi, p. 87.

L'assolutizzazione delle forme incomplete di libertà costituite dal diritto astratto e dalla moralità viene quindi descritta ne *Il dolore dell'indeterminato* come una forma patologica di «rimozione di una precedente intersoggettività»¹⁹²: attraverso un'assolutizzazione del diritto astratto, l'individuo si concentra solamente su una «rivendicazione rigida e dogmatica dei suoi diritti soggettivi»¹⁹³ di tipo negativo; assolutizzando la moralità, invece, il soggetto si astrae dal concreto contesto etico in cui vive per concentrarsi su astratte norme morali. In entrambi i casi, l'imporsi nella società di queste visioni limitate, «meramente individualistiche»¹⁹⁴, comporta una dissoluzione del legame etico e ripercussioni sul piano emotivo come apatia, solitudine e senso di vuotezza. In uno scritto del 2002, *Autorealizzazione organizzata*¹⁹⁵, Honneth riferisce queste stesse manifestazioni patologiche alla società capitalista contemporanea, facendole, anche in questo caso, derivare da una particolare forma di distorsione del legame intersoggettivo.

Con la progressiva dissoluzione dei precedenti vincoli solidali, si è andata affermando nelle società odierne una sempre maggiore individualizzazione; questa, finché rappresentava una libera scelta di soggetti, aveva l'esito positivo di favorire una più estesa libertà di autorealizzazione personale e una più ampia possibilità di scelta tra piani di vita alternativi: l'accresciuta mobilità sociale e professionale, l'incremento dei redditi e della quantità di tempo libero a disposizione del soggetto facevano sì che esso potesse costruire la propria vita con una libertà di scelta impensabile fino a qualche decennio prima, e in tal modo realizzare le sue reali aspirazioni e potenzialità. Questa tendenza, che inizialmente rappresentava un'opportunità positiva per l'individuo e rifletteva le sue reali aspirazioni di libera autorealizzazione, è però venuta gradualmente, come «risultato di un intreccio non intenzionale di diversi processi che possiedono le loro rispettive storie e dinamiche di sviluppo»¹⁹⁶, ad assumere le caratteristiche di una pressione, esercitata sul soggetto dall'esterno, a dimostrare la propria originalità, unicità e creatività come mezzo per il successo sociale e lavorativo.

Nelle odierne società capitalistiche ci troviamo quindi confrontati da una sorta di falsa autenticità, di individualismo conformistico imposto dai modelli dominanti nei media e dal mondo del lavoro qualificato. I soggetti sono spinti a presentarsi come persone «biograficamente flessibili»¹⁹⁷, costantemente alla ricerca di nuove modalità di

¹⁹² A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 92.

¹⁹³ Ivi, p. 78.

¹⁹⁴ Ivi, pp. 60-61.

¹⁹⁵ A. HONNETH, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, trad. it. in «Post-filosofie. Rivista annuale di pratica filosofica e scienze umane», I (2005), pp. 27-44.

¹⁹⁶ Ivi, p. 41.

¹⁹⁷ Ivi, p. 38.

«autorealizzazione sperimentale»¹⁹⁸, pronte ad adottare sempre nuovi stili di vita e a svolgere nuovi tipi di impiego; essi vengono così portati a conformare la propria individualità alle aspettative della società e del mercato, proprio mentre l'ideologia dominante non fa che insistere sul valore dell'originalità e sull'assoluto individualismo. Sia nel caso che gli individui si adattino a tal punto ai modelli dominanti da non accorgersi di star seguendo un'imposizione esterna, sia che ne siano consapevoli ma al fine di ottenere stabilità economica e lavorativa debbano fittiziamente presentare la propria biografia individuale in accordo con le aspettative del mondo del lavoro, essi vanno comunque incontro a forme di sofferenza emotiva. Questa patologia sociale si determina, quindi, a causa di modelli che tendono a svalutare l'importanza della dimensione relazionale e autentica dell'individuo, per insistere unilateralmente sull'aspetto dell'individualizzazione, concepita come l'unica componente da valorizzare¹⁹⁹. Come ne *Il dolore dell'indeterminato* le patologie sociali venivano fatte risalire a un'assolutizzazione di un modello incompleto e meramente individualistico di libertà, anche nelle società capitalistiche contemporanee, all'origine di queste forme di sofferenza emotiva generalizzata, c'è la negazione dell'importanza che il riconoscimento intersoggettivo riveste per l'autorealizzazione degli individui: essi possono infatti vivere una vita buona solo se vengono riconosciuti dagli altri nelle loro autentiche qualità e capacità personali, senza dover sottostare all'esigenza di conformarsi, più o meno consapevolmente, a modelli coercitivi esterni.

Il tema delle patologie sociali costituisce, in Honneth, forse il più esplicito tratto di unione con la tradizione della teoria critica – a partire dalla prima generazione di essa, rappresentata da Horkheimer e Adorno. Egli, tuttavia, inizialmente rifiuta il legame teorico con i padri fondatori della Scuola di Francoforte²⁰⁰; nei suoi primi scritti, come abbiamo visto, Honneth si pone in un rapporto di maggiore vicinanza intellettuale alle concezioni di Jürgen Habermas, il quale, a sua volta, tendeva a rimarcare la propria lontananza da quelli che, un tempo, erano stati i suoi maestri. Nel già citato *Adorno und Habermas* (1976)²⁰¹, Honneth presenta la filosofia habermasiana come una via d'uscita dal vicolo cieco di negativismo e di rassegnazione che Adorno aveva, secondo l'autore, fatto imboccare alla teoria critica. Contro

¹⁹⁸ Ivi, p. 36.

¹⁹⁹ Cfr. anche A. EHRENBURG, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, trad. it. Einaudi, Torino 1999; cfr. anche M. BAETHGE, *Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit*, in «Soziale Welt», XLI (1991), n. 1, pp. 6-19.

²⁰⁰ A riguardo, cfr. A. HONNETH, *Critical Theory in Germany Today*, intervista inclusa in *A Critical Sense*, a cura di P. OSBORNE, cit., pp. 89-106; sul rapporto di Honneth con la tradizione della teoria critica cfr. anche J. ANDERSON, *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. PETHERBRIDGE, cit., pp. 31-57.

²⁰¹ Cfr. *infra*, § 1.4.

l'inarrestabile dominazione reificante a cui la vita umana è destinata, come poi Honneth sosterrà anche in *Critica del potere*, Adorno non prevede alcuna possibilità di opposizione sociale e, al pari di Horkheimer, concepisce ogni azione umana come finalizzata alla produzione materiale, non lasciando spazio a forme di interazione comunicativa e a orientamenti normativi. Habermas, al contrario, mettendo a tema la modalità di agire sociale costituita dall'intesa comunicativa, può recuperare l'idea – propria dell'hegelismo di sinistra – di una trascendenza nell'immanenza: egli giunge infatti a teorizzare la presenza di una dimensione emancipativa fattuale e, allo stesso tempo, dotata della capacità di trascendere i rapporti dati verso una progressiva liberazione dal dominio.

Oltre che in *Critica del potere*, una più ricostruzione sistematica della storia della teoria critica viene compiuta da Honneth nello scritto del 1987 *Kritische Theorie*²⁰², in cui vengono ripresentate le obiezioni già rivolte nel volume del 1985 a Horkheimer e Adorno; la concezione habermasiana, pur criticata per la separazione normativa tra mondo della vita e sistema, viene nuovamente proposta come via d'uscita dal negativismo di Adorno. I momenti centrali della teoria critica (ma non solo) sono ripercorsi anche in *Patologie del sociale*, in cui la versione che Honneth fornisce del pensiero adorniano, riprendendo quella data da Habermas, non cambia: a rappresentare una patologia sociale sarebbe per Adorno l'intero processo di civilizzazione, rispetto a cui non verrebbe neanche previsto uno sfondo di prassi socialmente adeguata contro il quale gli aspetti patologici possano risaltare come tali.

È solo a partire dallo scritto del 1998 *La Dialettica dell'illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*²⁰³ che si notano i primi segni di una rivalutazione del pensiero di Adorno da parte di Honneth: la *Dialettica dell'illuminismo* viene in questo testo considerata una «critica che dischiude il mondo»²⁰⁴, volta a mettere in luce le patologie della società evocando nel lettore, attraverso metafore, associazioni di idee e figure retoriche, «una diversa percezione delle entità del nostro mondo della vita apparentemente familiare, mediante la quale noi rileviamo il loro carattere patologico»²⁰⁵. L'opera quindi, piuttosto che «un'altra interpretazione della storia della specie in senso teorico-sociale»²⁰⁶, rappresenterebbe una critica, suggestiva ma stringente (anzi, particolarmente efficace proprio perché fortemente evocativa), allo sviluppo patologico delle società moderne, e nello stesso tempo un appello

²⁰² A. HONNETH, *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XLI (1989), n. 1, pp. 1-32.

²⁰³ A. HONNETH, *La «Dialettica dell'illuminismo» nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, trad. it. in «Paradigmi. Rivista di cultura filosofica», XVI (1998), n. 48, pp. 501-514.

²⁰⁴ Ivi, p. 510.

²⁰⁵ Ivi, p. 512.

²⁰⁶ *Ibid.*

all'emancipazione da quelle «istituzioni e processi [che] contraddicono aspramente le condizioni di una vita buona»²⁰⁷. Secondo questa interpretazione, ad esempio, l'*excursus* adorniano su Odisseo dovrebbe farci rendere conto del carattere oppressivo della disciplina sociale imposta e autoimposta, e di come essa quindi, nonostante la sua esistenza sia considerata ovvia e naturale, rappresenti una violenta privazione del piacere e della libertà²⁰⁸.

L'interpretazione secondo la quale il negativismo di Adorno e la sua «arte dell'esagerazione»²⁰⁹ rappresenterebbero in realtà l'«ermeneutica di una forma di vita mancata»²¹⁰ viene riproposta nel testo del 2005 *Fisionomia della forma capitalistica di vita*, dedicato agli scritti sociologici del pensatore francofortese: in essi, Adorno si servirebbe di rappresentazioni stilizzate e idealtipiche di determinati elementi della realtà al fine di far emergere, in maniera particolarmente incisiva, gli sviluppi patologici dei rapporti sociali nelle moderne società capitaliste. Accentuando concettualmente alcuni elementi della realtà sociale Adorno mira quindi, secondo Honneth, a far risaltare i caratteri patologici della forma di vita capitalistica. «Se assunti come elementi di una teoria esplicativa», afferma il nostro autore, «questi scritti sembrano mancare di ogni attenzione per gli elementi di caparbia opposizione pur presenti nelle sfere dell'agire sociale, di ogni comprensione della forza innovativa dei valori e di ogni consapevolezza della resistenza opposta da modelli interpretativi subculturali»²¹¹. Tuttavia, afferma adesso Honneth in contrapposizione a quanto aveva sostenuto in *Critica del potere*, l'analisi del capitalismo compiuta da Adorno non va considerata come una teoria esplicativa, ma rappresenta piuttosto un'ermeneutica del profondo, volta a far emergere gli aspetti patologici delle società capitalistiche. Egli compie quindi, in nota, una precisazione riguardante le tesi sostenute in *Critica del potere*, che segna il suo

²⁰⁷ Ivi, p. 514.

²⁰⁸ Questa lettura sembra rendere maggiormente giustizia alla *Dialettica dell'illuminismo* di quanto non facesse quella presentata in *Critica del potere*. Alla nuova lettura che Honneth presenta di Adorno, tuttavia, può ancora essere rivolta un'obiezione non di poco conto: da dove si originerebbe, e in cosa consisterebbe, l'idea di una vita buona, non patologica, in relazione alla quale sarebbe pensabile e prefigurabile un trascendimento delle condizioni presenti? Riguardo a questo punto, non sembra che Honneth colga ancora effettivamente l'istanza emancipativa che Adorno vede come *intrinseca* alla razionalità illuministica. Il concetto di vita buona presente nell'opera è esplicitamente visto da Honneth come trascendente la realtà sociale: la *Dialettica dell'illuminismo* viene infatti descritta come esempio di «una forma di critica della società che deve i suoi criteri non a idee 'immanenti' di 'buono' e di 'giusto', ma a rappresentazioni di valore esterne» (p. 502). La possibilità dei soggetti di vivere una buona vita umana non risulta perciò, secondo Honneth, da un processo di negazione determinata, in cui l'illuminismo stesso superi il suo legame con il dominio, portando a completa realizzazione l'istanza di emancipazione inscritta fin dall'inizio nello spirito occidentale e nella civilizzazione; al contrario, la ragione critico-emancipativa sembra rappresentare, per Honneth, un qualcosa di semplicemente esterno e contrapposto alla razionalità illuministica.

²⁰⁹ A. HONNETH, *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società in Adorno*, cit., p. 253.

²¹⁰ Ivi, p. 245.

²¹¹ Ivi, p. 244.

punto di massima lontananza dall'interpretazione che Habermas aveva dato di Adorno e la più chiara rivalutazione del pensiero di quest'ultimo:

sebbene io sia ancora convinto del fatto che quella critica originaria stia alla base di una precisa prospettiva – all'epoca per me determinante – da mantenere comunque in tutti i suoi aspetti, nel presente saggio intraprendo un'interpretazione alternativa. [...] A partire da questa mutata prospettiva le vecchie obiezioni perdono le loro condizioni di validità, in quanto gli elementi della teoria non vanno più intesi come principi sociologici esplicativi, ma come parti integranti di un'interpretazione che individua i tipi ideali della forma capitalistica di vita²¹².

L'idea che si dia una linea di continuità che congiunge la teoria del riconoscimento di Honneth alla tradizione della teoria critica viene finalmente dal nostro autore resa esplicita, e accolta senza riserve, nello scritto del 2004 *Eine soziale Pathologie der Vernunft*: in esso Honneth affronta il tema dell'eredità che le precedenti generazioni della teoria critica lasciano a quella attuale, e di come la tradizione dell'hegelismo di sinistra, che la caratterizzava, possa essere portata avanti al giorno d'oggi. L'elemento principale che le varie versioni della teoria critica condividono tra loro e con Hegel, sostiene Honneth in questo scritto, è quello di una critica della realtà esistente, considerata come «patologica» in rapporto a un universale razionale; quest'ultimo, come abbiamo visto anche ne *Il dolore dell'indeterminato*, rappresenta un ideale di autorealizzazione cooperativa secondo il quale il dispiegamento della razionalità, già intrinseca nelle pratiche sociali istituzionalizzate, coincide con il realizzarsi di idee e modalità di interazione sociale che vedano la libertà del singolo individuo compiersi in necessario accordo con quella di tutti gli altri. La tradizione della teoria critica rappresenta quindi un'alternativa all'individualismo «della concezione liberale di giustizia oggi prevalente»²¹³, alla quale contrappone una critica socialmente radicata, piuttosto che basata sull'applicazione di principi normativi svincolati da qualsiasi contesto sociale, e impostata in senso maggiormente intersoggettivo; allo stesso tempo, si differenzia anche dal comunitarismo in quanto «l'orientamento a una prassi di cooperazione emancipativa non dovrebbe risultare da legami affettivi o da sentimenti di appartenenza o di concordanza, ma dalla riflessione razionale»²¹⁴.

Oltre che rispetto alla comune diagnosi delle società capitalistiche come forme di vita in una certa misura patologiche, caratterizzate da uno sviluppo distorto della razionalità, le differenti versioni della teoria critica concordano anche riguardo a quale debba essere la

²¹² Ivi, p. 244 n.

²¹³ A. HONNETH, *Eine soziale Pathologie der Vernunft*, cit., p. 10.

²¹⁴ Ivi, p. 18.

terapia: come abbiamo visto trattando l'interpretazione che Honneth dà degli scritti sociologici di Adorno, «le forze che possono contribuire al superamento della patologia sociale devono originarsi precisamente da quella ragione il cui dispiegamento è impedito dalla forma di organizzazione presente nella società capitalistica»²¹⁵. Insieme alla sociologia e alla storia, un posto centrale è quindi occupato nella teoria critica dalla psicoanalisi e dalla psicologia morale²¹⁶: è dalla sofferenza emotiva esperita dai soggetti quando la realizzazione dell'universale razionale è ostacolata che prende vita la decisione di liberarsi da tale condizione dolorosa, cercando di ripristinare la prassi cooperativa e razionale che permette l'autorealizzazione, sulla base dell'idea di Freud secondo la quale la condizione di sofferenza psicologica costituisce la motivazione della guarigione²¹⁷. Il compito di una rilevazione e di una terapia delle patologie sociali, ereditato dalla nuova generazione di teorici critici, può essere secondo Honneth portato a termine solo se vengono mantenuti, attraverso una opportuna «riformulazione concettuale e la mediazione dello stato presente della nostra conoscenza»²¹⁸, il concetto normativo di universale razionale, l'idea di patologia sociale della ragione, e quella di interesse emancipativo. Honneth, che dal 2001 dirige l'Istituto per la ricerca sociale che era stato guidato da Horkheimer, da Adorno e infine da Habermas²¹⁹, guarda quindi al proprio paradigma del riconoscimento come alla nuova e più aggiornata versione della teoria critica, in grado di portare avanti la tradizione iniziata dalla prima generazione della Scuola di Francoforte, alla quale si sente adesso più che mai legato.

²¹⁵ Ivi, p. 25.

²¹⁶ Su questo punto, cfr. anche A. HONNETH, *Kapriolen der Wirkungsgeschichte. Tendenzen einer Reaktualisierung Adornos*, in «Forschung Frankfurt», 2004, n. 3-4, pp. 32-36.

²¹⁷ Cfr. A. HONNETH, *Fisionomia della forma capitalistica di vita*, cit., pp. 261-262; cfr. anche M. SALONIA, *Suffering from Exclusion*, cit.

²¹⁸ A. HONNETH, *Eine soziale Pathologie der Vernunft*, cit., p. 30.

²¹⁹ Per un'intervista in cui Honneth, in quanto direttore dell'Istituto per la Ricerca Sociale, ripercorre brevemente il suo rapporto con la tradizione della teoria critica e traccia i principali orientamenti che caratterizzano oggi l'attività di ricerca dell'*Institut*, cfr. A. HONNETH, *Frei, aber abhängig*, cit.

V. Riconoscimento e redistribuzione

«Se la rilevanza del riconoscimento è oggi indiscutibile, il suo rapporto con la redistribuzione rimane molto meno investigato»¹: il confronto tra Honneth e Nancy Fraser, pubblicato nel 2003 sotto il titolo *Redistribuzione o riconoscimento?* e più volte richiamato nei capitoli precedenti, si incentra per l'appunto sulla relazione che, in una teoria normativa adeguata alle condizioni della modernità, dovrebbe intercorrere tra la categoria della redistribuzione e quella del riconoscimento. Contrariamente a quanto il titolo potrebbe far pensare, sia Fraser che Honneth ritengono che una teoria della giustizia pensata per le moderne società capitalistiche debba integrare *sia* redistribuzione *che* riconoscimento, intesi quindi in senso non reciprocamente oppositivo: il principale disaccordo tra i due autori ha luogo, pertanto, in relazione al rapporto che dovrebbe intercorrere tra questi due termini, entrambi inclusi nelle rispettive teorie.

Fraser propone una concezione bidimensionale della giustizia, in cui redistribuzione e riconoscimento vanno pensati come due categorie analitiche reciprocamente irriducibili per quanto, nei casi concreti, sempre interrelate; Honneth ritiene invece che anche quei conflitti che tradizionalmente vengono teorizzati come «lotte per la distribuzione» abbiano come motivazione profonda l'aspirazione dei soggetti a veder riconosciute le aspettative di riconoscimento che questi nutrono nei confronti della società, e che un paradigma del riconoscimento sufficientemente differenziato possa costituire uno strumento in grado di render conto anche delle ingiustizie riguardanti la distribuzione di beni materiali. Se Fraser compie un'analisi delle società contemporanee in termini di «dualismo di prospettiva», elaborando su questa base una teoria bidimensionale (e deontologica) della giustizia, Honneth presenta invece quello che denomina un «monismo teorico-morale» del riconoscimento; a partire dunque da posizioni differenti, ma anche dalla convinzione condivisa che un'adeguata «teoria critica della società capitalistica» debba «collegare i livelli solitamente separati della filosofia morale, della teoria sociale e dell'analisi politica»², in questo volume Fraser e Honneth espongono e confrontano le proprie rispettive concezioni in capitoli alternati, affrontando temi complessi come il rapporto tra “giusto” e “bene” nelle teorie normative o quello tra “cultura” ed “economia” nelle società capitaliste contemporanee.

¹ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 9.

² Ivi, p. 12-13.

La finalità del presente capitolo è, in prima istanza, quella di esporre la prospettiva elaborata da Honneth in rapporto al problema della redistribuzione e di valutarne la forza teorica e normativa. Più che su di una ricostruzione puntuale del complesso e articolato dibattito tra i due autori, che abbiamo settorialmente trattato nel capitolo precedente in relazione al binomio formalità/sostantività della teoria e del quale esistono già dettagliate rassegne³, ci concentreremo pertanto, in particolare, su di un esame delle posizioni honnethiane riguardanti il rapporto tra redistribuzione e riconoscimento, al fine di metterne in luce acquisizioni positive e limiti; a questo scopo considereremo, nel corso del capitolo, non solo le obiezioni che ad Honneth vengono rivolte da Nancy Fraser nell'ambito del dibattito tra i due, ma una più ampia scelta di letteratura critica sul tema, nonché alcuni scritti di Honneth posteriori al volume *Redistribuzione o riconoscimento?* significativi per un arricchimento e precisazione della prospettiva honnethiana esposta nel volume del 2003.

Nella prima parte del capitolo, a un'esposizione descrittiva dei principali assi sui quali esplicitamente si articola il «monismo del riconoscimento» presentato da Honneth faremo seguire una ricostruzione della concezione teorico-sociale a esso sottintesa, al fine di valutare le obiezioni più radicali che alla teoria honnethiana sono state rivolte: quelle secondo cui Honneth mancherebbe di considerare, nella sua teoria, la specificità delle logiche della razionalità economica e dell'integrazione di sistema, ricadendo in un riduzionismo di stampo culturalista, carente dal punto di vista descrittivo e da quello della portata normativa. Successivamente ci dedicheremo a esporre le motivazioni per cui il «monismo teorico-riconoscitivo» di Honneth costituisce, a nostro avviso, una prospettiva adeguata a trattare il problema della redistribuzione economica, e metteremo in luce quelli che, secondo noi, costituiscono i punti di forza di esso. La seconda parte del capitolo avrà invece un'impostazione maggiormente critica: in essa provvederemo a evidenziare le limitazioni e le aporie che il modello honnethiano della «redistribuzione come riconoscimento» presenta e a proporre, ove possibile, tentativi di soluzione.

³ Cfr. ad esempio Ch. ZURN, *Recognition, Redistribution, and Democracy*, cit.; P. TOPPINEN, *Critical Reflections on Social Justice and Recognition*, in «Res Publica», 2005, n. 11, pp. 425-434; S. THOMPSON, *Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», VIII (2005), n. 1, pp. 85-102 e ID., *The Political Theory of Recognition*, cit., pp. 102-127.

5.1. Il paradigma della «redistribuzione come riconoscimento» di Honneth

Come già accennato, l'assunto fondamentale di Honneth è che le rivendicazioni e i conflitti che, al loro livello più immediato, sembrano aver luogo unicamente in relazione alla distribuzione di beni materiali, siano in realtà, nelle loro motivazioni più profonde e nella stessa coscienza dei soggetti che le mettono in atto, lotte per il riconoscimento; questa convinzione, che in *Redistribuzione o riconoscimento?* viene da Honneth dettagliatamente argomentata e articolata, è in verità presente, a livello di intuizione, già in scritti giovanili come *Coscienza morale e dominio di classe* e *Lavoro e azione strumentale*⁴; essa viene ulteriormente precisata nel testo *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore «Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta»* e, finalmente, nel 1992, è inserita nella costruzione teorica complessiva elaborata in *Lotta per il riconoscimento*. Honneth si riferisce, a riguardo, alle teorie di E. P. Thompson e Barrington Moore: secondo quanto può essere ricavato dalle ricerche storico-sociali compiute da entrambi gli autori, le lotte operaie non derivano, semplicemente, dai sentimenti di ingiustizia corrispondenti a una situazione di privazione materiale e di ineguaglianza distributiva; ancor prima e in maggior misura, esse si originano dalla lesione di profonde aspettative morali che tutti coloro che cooperano in una società ripongono nel modo in cui essa è organizzata, aspettative che sono alla base del loro consenso a essa. In ogni collettività vi sarebbe dunque una certa misura di consenso morale implicitamente condiviso tra le classi sociali, che può venire spezzato qualora chi si trovi in una posizione subordinata senta che il proprio apporto alla società e il proprio consenso verso di essa, senza la quale questa si disgregherebbe, non viene adeguatamente considerato.

Barrington Moore denomina questo accordo informale, sempre sottoposto a un processo routinario di implicita rielaborazione tra le varie parti sociali e solo in determinate occasioni apertamente messo in questione attraverso rivolte e sollevazioni, «contratto sociale implicito». Il concetto di «economia morale» elaborato da E. P. Thompson e da noi richiamato nel primo capitolo del presente lavoro⁵ sottintende un analogo orizzonte implicito di consenso e interdipendenza sociale, suscettibile di essere eroso da asimmetriche dinamiche di potere e sottoposto a frequenti rideterminazioni conflittuali. Il contratto sociale implicito, ovvero il tacito consenso normativo tra le classi sociali cooperanti in una collettività, viene da

⁴ Cfr. *infra*, §§ 1.4 e 1.5.

⁵ Cfr. *infra*, § 1.6.

Barrington Moore considerato «un sistema di regole precariamente organizzato, che determina le condizioni del reciproco riconoscimento»⁶. In esso, infatti, ogni gruppo ha una propria posizione sociale riconosciuta, alla quale si lega una determinata dignità e stima sociale, una sorta di «rispetto di sé collettivo»⁷. Quando gli equilibri temporaneamente stabilizzatisi in un contratto sociale implicito vengono messi in discussione attraverso l'imposizione di condizioni più svantaggiose alle classi socialmente subordinate, a motivare l'opposizione pratica di esse non è solo la perdita di status economico, ma soprattutto la lesione al loro onore, derivante dalla consapevolezza dei loro appartenenti di non essere stati trattati come membri a pieno titolo della società che, attraverso il loro consenso e il loro contributo materiale, consentono di riprodurre.

Le ricerche socio-storiografiche di E. P. Thompson e Barrington Moore costituiscono inizialmente, per Honneth, l'accesso alla prospettiva secondo cui le lotte per la redistribuzione sono in realtà, nelle loro motivazioni più profonde, originate da aspettative di riconoscimento andate disattese e dalla lesione del «rispetto di sé collettivo» delle classi svantaggiate. Il riferimento a tali ricerche, però, rappresenta in *Lotta per il riconoscimento* niente più che un'ipotesi empirica su come i soggetti sociali categorizzano intuitivamente ciò che determinano come ingiustizia, senza che questo possa costituire, di per sé, un argomento a favore di una concezione normativa che approcci le ingiustizie distributive nei termini di ingiustizie di riconoscimento. Per indagare se una tale concezione sia sostenibile, e se lo sia nella forma che le viene data da Honneth nel 2003, occorre innanzitutto esaminare gli assi lungo i quali essa si articola nella sua versione più compiuta, ovvero quella che l'autore traccia in *Redistribuzione o riconoscimento?*; a partire da questo sarà anche possibile apprezzare in pieno il valore, nella teoria honnethiana, del riferimento alle riflessioni di Barrington Moore sul contratto sociale implicito.

In *Redistribuzione o riconoscimento?* il problema della redistribuzione viene da Honneth trattato sia in rapporto al principio dell'eguaglianza, associato alla seconda sfera, che a quello del merito, relativo alla terza. Quest'ultimo, come abbiamo visto nella ricostruzione storica compiuta da Honneth in *Lotta per il riconoscimento*, richiede «almeno normativamente che il contributo di tutti i membri della società sia stimato in base ai loro successi»⁸. Esso prescrive quindi che l'apporto di ogni individuo alla cooperazione sociale sia considerato secondo il suo «giusto valore»; dall'applicazione di questo principio non dipende solo la stima sociale

⁶ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 196.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 180.

ricevuta dal singolo individuo nella società, ma anche, in larga parte, la distribuzione materiale complessiva. La quantità di risorse materiali percepita da ogni individuo per il suo lavoro è infatti proporzionata al modo in cui quest'ultimo viene valutato dalla società. Tale valutazione non avviene solo in base alla prestazione individuale del singolo, ma anche in rapporto al valore che, in base agli schemi valutativi e agli orizzonti di interpretazione della società, viene complessivamente attribuito a ogni attività di cooperazione sociale o lavorativa.

Questo fa sì che la stima sociale e il suo corrispettivo materiale, la distribuzione, vadano a dipendere dalle strutture di valore prevalenti in ogni società⁹: «non solo quali attività possano essere considerate 'lavoro', e quindi avere requisiti validi per la professionalizzazione, ma anche quanto alto sia il livello di prestigio sociale per ogni attività professionalizzata è determinato da griglie di classificazione e da schemi di valutazione ancorati profondamente nella cultura della società capitalista»¹⁰. In questi schemi di valutazione entreranno quindi anche tutti quei pregiudizi e quelle idee convenzionali, radicate nella società, che portano a una considerazione distorta del contributo apportato dagli appartenenti a specifici gruppi sociali negativamente discriminati. Le ingiustizie distributive a cui sono sottoposti coloro che, rispetto al proprio contributo, vedono attuare una valutazione distorta da pregiudizi o assunzioni ingiustificate, sono quindi innanzitutto ingiustizie di riconoscimento: la distribuzione dipende dalla valutazione, e se questa non è equa, neanche quella potrà esserlo. Appellandosi a una corretta applicazione del principio del merito, che prescrive che il contributo di ognuno venga valutato equamente, i gruppi sociali che ritengono che il proprio apporto alla cooperazione non riceva stima sufficiente potranno impegnarsi in forme di conflitto e protesta volte a porre in questione i modelli di valutazione stabiliti e, al contempo, gli schemi di distribuzione. La redistribuzione sociale, afferma quindi Honneth, può essere principalmente realizzata «attraverso la delegittimazione delle valutazioni prevalenti della realizzazione»¹¹, presentando cioè attività già professionalizzate, o anche non regolamentate, secondo un nuovo orizzonte di valori, «per dimostrare che il sistema di valutazione istituzionalizzato è parziale o restrittivo, e così che il sistema stabilito di distribuzione non possiede sufficiente legittimità secondo i suoi stessi principi»¹².

Nel capitolo precedente abbiamo considerato approfonditamente i molti problemi che interessano la teorizzazione honnethiana della terza sfera di riconoscimento, i quali, a nostro

⁹ Cfr. anche J. KOCKA, *Erwerbsarbeit ist nur ein kulturelles Konstrukt*, in «Frankfurter Rundschau», 9.5.2000, p. 24.

¹⁰ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 187.

¹¹ Ivi, p. 188.

¹² *Ibid.*

parere, rendono questo ambito della costruzione teorica di Honneth bisognoso di ampia revisione: l'aporeticità del principio del merito, che, a causa della sua ineliminabile dipendenza da modelli storicamente e culturalmente determinati, si rivela inutilizzabile nel ruolo che Honneth vorrebbe assegnargli, ossia quello di criterio normativo volto a un'obiettivo valutazione dei contributi alla cooperazione, al fine di stimare se essi ricevano il «giusto» riconoscimento e compenso; la poca chiarezza riguardo all'ambito coperto dalla terza sfera, che sembra a volte comprendere l'intera cooperazione sociale mentre, in altre occasioni, pare estendersi solo fino alla cooperazione lavorativa; l'improvviso passaggio, mai messo a tema, dal principio della solidarietà, ancora vigente nell'articolo del 2001 *Recognition or Redistribution?*¹³, a quello del merito/realizzazione, adottato a partire dal dibattito con Fraser. Questi e altri problemi verranno ripresi successivamente nell'ambito di un tentativo di rideterminazione del principio della terza sfera, nel quale cercheremo di portare quest'ultimo al di là delle aporie che lo interessano.

La redistribuzione, secondo Honneth, non è regolata unicamente dal principio del merito: essa, nella maggior parte della moderne società capitalistiche, è condizionata anche dal principio dell'eguaglianza, corrispondente alla seconda sfera. Attraverso un processo conflittuale messo in atto, lungo i secoli, dalle classi sociali costantemente minacciate dalla povertà, la distribuzione materiale è stata in una certa misura separata dal principio del merito e associata ai cosiddetti diritti sociali, e quindi al principio di eguaglianza. Entro una certa soglia «politicamente negoziata»¹⁴ è prevista, nelle società contemporanee, l'applicazione di diritti sociali che garantiscano a ogni persona una certa quantità di risorse economiche a prescindere dal principio della realizzazione. Oltre ad assicurare a tutti i soggetti determinati diritti sociali, il riconoscimento giuridico consente anche la regolamentazione, attraverso norme legali, dell'ambito produttivo e lavorativo. Nella seconda sfera di riconoscimento, infatti, per quanto concerne il rapporto di essa alla redistribuzione economica, rientrano anche tutti quei «vincoli normativi» messi in atto, attraverso il potere coercitivo dello Stato, nei confronti della logica della massimizzazione del profitto e della razionalità economica intesa in senso unilaterale: sotto forma di legislazioni volte a tutelare i diritti dei lavoratori, a regolamentare il mercato e la finanza, a proteggere i beni pubblici e gli spazi democratici, la collettività si assicura la propria coesione sociale e, con essa, la sua stessa possibilità di conservazione in quanto società. Questo tipo di regolazione normativa, insieme alla garanzia

¹³ A. HONNETH, *Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society*, in «Theory, Culture & Society», XVIII (2001), n. 2-3, pp. 43-55.

¹⁴ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 185.

dei diritti sociali, corrisponde alle più basilari aspettative di riconoscimento che i soggetti nutrono nei confronti della società. Il sistema dei diritti e lo Stato sociale, inteso, in senso ampio, nel suo ruolo di regolatore dell'economia volto a promuovere il benessere collettivo¹⁵, costituiscono, nel tutelare i soggetti sociali, un'espressione concreta dei rapporti di riconoscimento che intercorrono tra gli appartenenti alla società¹⁶: danno cioè concretezza all'idea di un'appartenenza di ciascuno, come cittadino a pieno titolo, a un progetto di vita condiviso con altri, nell'ambito del quale si è giunti collettivamente a elaborare un sistema di vincoli morali che, nel rimarcare la dipendenza, e la vulnerabilità, di ciascuno nei confronti di ciascun altro, assicura protezione contro questa vulnerabilità e sottintende la concezione per cui, almeno in linea di principio, la dignità, il diritto al benessere e allo sviluppo personale di ognuno sono riconosciuti da ogni altro.

5.2. *Monismo morale, non teorico-sociale*

Una delle principali obiezioni rivolte a Honneth da Nancy Fraser è quella secondo cui la concezione honnethiana del rapporto tra riconoscimento e redistribuzione configurerebbe una «visione riduttiva, culturalista, della distribuzione. Supponendo che tutte le disuguaglianze economiche siano radicate in un ordine culturale che privilegia alcune forme di lavoro su altre, egli crede che il mutamento di quell'ordine culturale sia sufficiente a precludere la maldistribuzione»¹⁷ e, nel ridurre l'economia alla cultura, perde di vista gli «imperativi intrinseci di un ordine di relazioni economiche specializzate, la cui *raison d'être* è l'accumulo di guadagno»¹⁸. Una teoria adeguata a società complesse, sostiene Fraser, deve invece differenziare analiticamente tra due forme di ordine sociale: «una forma economica, in cui l'interazione è regolata dall'intreccio funzionale di imperativi strategici, e una forma culturale,

¹⁵ Ivi, p. 297. Qui Honneth si richiama al volume di R. CASTEL *Le metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato* (trad. it. Elio Sellino Editore, Avellino 2007): in esso, che costituisce uno dei riferimenti principali di Honneth nei suoi ultimi scritti, l'autore traccia una storia delle forme di tutela e regolazione informali e formali con cui le collettività hanno cercato, a partire dal medioevo, di arginare la cosiddetta «questione sociale», fino a giungere al moderno Stato sociale e alla sua progressiva erosione negli ultimi anni. Cfr. anche G. A. RITTER, *Storia dello Stato sociale*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2003. Cfr. altresì la polemica con il filosofo Peter Sloterdijk svoltasi nel 2009 sui giornali tedeschi «Frankfurter Allgemeine Zeitung» e «Die Zeit». Gli interventi di Sloterdijk e Honneth, insieme ai contributi di altri autori, sono stati raccolti nel volume *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, a cura di Jan REHMANN e Thomas WAGNER, Argument, Hamburg 2010.

¹⁶ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 297.

¹⁷ Ivi, pp. 49-50.

¹⁸ *Ibid.*

in cui l'interazione è regolata dai modelli di valore culturale istituzionalizzati»¹⁹. Mentre la prima si basa sul principio del profitto e sull'azione strategica, ed è primariamente istituzionalizzata nei mercati, la seconda fa riferimento all'«interazione regolata sul valore»²⁰ e predomina in aree non coperte dal mercato. I «meccanismi economici»²¹ sono quindi parzialmente separati dalle «strutture di prestigio»²², e la loro relativa autonomia fa sì che il misconoscimento non sia immediatamente assimilabile alla maldistribuzione, né viceversa. Teorie culturaliste come quella di Honneth sono adeguate, secondo Fraser, a capire le forme di subordinazione presenti in un'immaginaria società pre-statale in cui i legami familiari (e quindi l'ambito culturale) regolino ogni aspetto, compreso lo svolgimento del lavoro, la produzione e la distribuzione dei beni, ma non le complesse società capitalistiche in cui viviamo, nelle quali sono presenti «istituzioni economiche quasi-autonome [che] impediscono alle ingiustizie di status di trasformarsi completamente in ingiustizie distributive»²³. Queste ultime possono quindi venire adeguatamente comprese, sostiene Fraser, solo attraverso un approccio bidimensionale che, come il suo, tenga conto della differenziazione tra economia e cultura, ma anche delle relazioni tra di esse; tutte le teorie che intendono invece ridurre una dimensione all'altra, sono non solamente incapaci di render conto con esattezza dell'articolazione delle società capitalistiche, ma non possono neanche proporre rimedi efficaci a entrambi i tipi di ingiustizia in esse presenti. La teoria di Honneth, in particolare, non dedicherebbe alcuna considerazione alle logiche del mercato e del profitto: attraverso l'idea che, appellandosi al principio del merito, i soggetti sociali possono mutare l'ordine distributivo della società richiedendo una più giusta valutazione del loro contributo alla cooperazione, egli ridurrebbe l'economia, con le sue logiche sistemiche, alla cultura.

Questa obiezione sarebbe sicuramente giustificata se la teoria di Honneth prevedesse, in relazione alla redistribuzione, solo il principio del merito. Quello secondo cui Honneth vorrebbe trattare i problemi distributivi facendo unicamente uso del principio del merito e delle considerazioni sulla terza sfera è però, insieme alla conseguente accusa di culturalismo, il principale malinteso nella ricezione della sua teoria. Non solo, infatti, la concezione di Honneth comprende a questo proposito, come abbiamo visto, anche la sfera del diritto, ma, soprattutto, quest'ultima include l'assicurazione dei «vincoli normativi» che la società mette in opera nei confronti delle logiche del profitto e dell'economia, le quali si muovono secondo

¹⁹ Ivi, p. 70.

²⁰ Ivi, p. 71.

²¹ Ivi, p. 72.

²² *Ibid.*

²³ Ivi, p. 73.

finalità differenti, e spesso antagonistiche, rispetto ai motivi dell'integrazione morale e sociale della collettività. È lo stesso Honneth, nella sua seconda replica, a precisare questo punto: le difficoltà e i fraintendimenti nel dibattito con Fraser

culminano nell'affermazione che io vorrei spiegare lo sviluppo del capitalismo contemporaneo senza considerare gli imperativi dell'utile e le ragioni del profitto [...]. Certamente non mi sembra che un'analisi del capitalismo globale che trascuri le prospettive del reddito d'impresa e del ritorno d'investimento possa essere adeguata. [...] Il mio tentativo di ricostruire il sistema di riconoscimento delle moderne società capitaliste non aveva finalità esplicative; non riguardava l'elaborazione di un quadro categoriale fondamentale per spiegare adeguatamente i processi di sviluppo nella società. Il mio scopo era molto più modesto: ho cercato solo di rivelare i 'vincoli' morali alla base dell'interazione sociale su diversi livelli in questa forma di società²⁴.

L'articolazione del riconoscimento in tre sfere è, in questo senso, per Honneth, unicamente «un tentativo di analisi *del sistema morale* della società»²⁵: essa non pretende di esaurire in sé la totalità delle logiche d'azione e delle dinamiche d'interazione, diretta e indiretta, presenti nella società; non nega, pertanto, l'esistenza di quella che è stata denominata «integrazione di sistema», per quanto ad essa, intenzionalmente, non venga dedicata un'analisi specifica dal punto di vista teorico-sociale.

A questo proposito, riteniamo sia il caso di provare a esplicitare e a chiarire, nei suoi diversi aspetti, il quadro teorico-sociale che Honneth sottintende alla sua teoria: faremo questo attraverso una ricostruzione puntuale e una riorganizzazione delle osservazioni di teoria sociale che l'autore dissemina nei due interventi contenuti in *Redistribuzione o riconoscimento?*. Questo non solo al fine di presentare una preliminare chiarificazione del rapporto tra integrazione sociale e integrazione di sistema nella teoria di Honneth, che evidenzii il primato assegnato dall'autore all'integrazione sociale e, al contempo, metta la teoria al riparo dall'accusa di culturalismo; ma anche allo scopo di poter successivamente notare i punti di forza che, per la concezione elaborata da Honneth, derivano dal porre alla base di quest'ultima una siffatta costruzione di teoria sociale.

Come già in *Critica del potere*, il fondamento delle riflessioni teorico-sociali svolte da Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?* è che tra l'integrazione di sistema, con le sue logiche di carattere strumentale, incentrate sulla massimizzazione del profitto e la ricerca di competitività, e l'integrazione sociale, comprendente le logiche della comunicazione, della giustificazione normativa e del riconoscimento, si dia un intreccio, non già una netta contrapposizione di ambiti. Pertanto «sarebbe sbagliato parlare, con Luhmann e Habermas, di

²⁴ Ivi, p. 294.

²⁵ Ivi, pp. 166-167; corsivo mio.

capitalismo come ‘sistema libero da norme’»²⁶: logiche d’azione di tipo strumentale e di carattere economico si intrecciano incessantemente, nella realtà sociale, con discorsi e modalità d’azione comunicativi e riconoscitivi; solo a livello analitico, idealtipico, è possibile prospettare forme pure, che, per quanto riguarda l’integrazione di sistema, coincidono con logiche puramente sistemiche e processi autonomi e impersonali. L’idea dell’intreccio delle due diverse logiche dell’azione sociale, differenziabili analiticamente ma concretamente interrelate, è affermata da Honneth attraverso più argomentazioni; a partire da queste, egli giunge poi a sostenere esplicitamente «una certa superiorità dell’integrazione sociale nei confronti dell’integrazione di sistema»²⁷.

Innanzitutto, nella realtà sociale, «considerazioni di efficienza [sono] fuse inestricabilmente con visioni culturali del mondo sociale»²⁸: anche le cosiddette logiche dell’economia, cioè, nel proporre considerazioni di efficienza strumentale e svolgersi secondo dinamiche d’azione apparentemente impersonali, quasi-meccaniche, non possono eludere visioni del mondo di tipo culturale, orizzonti di valori e ideologie, o essere applicate a prescindere da questi. Esse richiamano, a partire da sé, considerazioni su quali siano i beni da perseguire e le priorità da realizzare nella vita associata, chi debba o vada messo in condizione di trarre vantaggio dalla cooperazione sociale, quale orizzonte di pensiero prevalga, al momento, in quella data società. Solo a livello puro, controfattuale, è pertanto possibile immaginare «logiche del profitto» che non si intreccino a elementi di carattere pratico-morale e comunicativo. Le logiche strumentali e della razionalità economica, inoltre, devono giustificare la loro adozione facendo necessariamente ricorso a discorsi di giustificazione e di legittimità, sia le une rispetto alle altre che, nel loro complesso, rispetto a logiche alternative: a tal fine esse dovranno cioè giustificarsi non solo in base a considerazioni relative all’efficienza strumentale (le quali potranno essere più o meno oggettive o ideologico-tecnocratiche, quindi sottoponibili in ogni caso a esame normativo), ma, in una società integrata in maniera complessa, saranno chiamate a rendere conto anche degli effetti della loro applicazione su quello che Habermas denomina «mondo della vita»: «come l’integrazione di tutte le altre sfere, così lo sviluppo del mercato capitalista può avvenire solo come un processo di negoziazione, mediata a livello simbolico, e volta all’interpretazione dei principi normativi fondamentali»²⁹, e il cosiddetto sistema economico diventa tale «solo dopo aver trovato sufficiente accordo normativo per costituire – con l’aiuto di norme giuridiche – un’istituzione in cui la complessa rete di azioni individuali è

²⁶ Ivi, p. 172.

²⁷ Ivi, p. 296.

²⁸ Ivi, p. 189.

²⁹ Ivi, p. 296.

coordinata in modo apparentemente automatico attraverso l'interazione di considerazioni di utilità»³⁰. Infine, nella loro stessa applicazione concreta, le logiche del mercato capitalistico necessitano della concreta interpenetrazione con «norme generali, modelli d'azione abituale e reti sociali»³¹, e non sono quindi pensabili, a meno di non commettere forzature, come dinamiche strettamente impersonali e automatiche³². In questo senso Honneth può affermare che «non è auspicabile, per quanto riguarda il sistema economico capitalista, separare teoricamente fattori puramente economici da elementi culturali»³³. Di qui non si giunge a negare l'esistenza di imperativi economici e di logiche d'azione quasi-autonome: significa piuttosto intendere tali logiche come routinariamente regolate, quantomeno, da «vincoli morali» di carattere giuridico, da limitazioni imposte dal punto di vista dell'integrazione sociale, o, nei casi in cui l'intreccio è ancora più stretto, da esplicite attribuzioni comunicative di legittimità: dalla possibilità dei soggetti sociali, quindi, di accettare, rifiutare o limitare tali logiche in base a considerazioni normative e non solo di efficienza. Questo è il primato dell'integrazione sociale affermato da Honneth. Come sostiene anche Jean-Philippe Deranty, «con Honneth possiamo rappresentarci [...] un'immagine della società che riconosca l'apparenza sistemica di essa, in virtù della sua complessità, ma che si rifiuti di separare radicalmente i diversi ambiti d'azione, e perciò ravvisi una componente normativa in ognuno di essi»³⁴.

Il riferimento all'azione dei soggetti sociali ci porta a considerare un importante aspetto della teoria di Honneth, evidente fin da *Critica del potere*: il fatto che essa non si focalizzi unicamente sul livello sovraindividuale relativo agli attriti e agli intrecci tra integrazione sociale e integrazione di sistema, bensì si dedichi ad analizzare la coesistenza di queste due logiche anche sul piano delle interazioni sociali quotidiane, al livello delle esperienze di accordo normativo e di conflitto su basi morali vissute dai soggetti sociali; in altre parole, essa affianca all'analisi della società considerata in quanto sistema integrato la dimensione relativa all'analitica del potere e all'azione sociale quotidiana. Si ottiene così l'accesso a tutte quelle dinamiche di lotta, di potere, di imposizione di rapporti di forza e di propagazione di ideologie

³⁰ Ivi, p. 302.

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. qui anche le riflessioni di Honneth riguardo all'«ordine sociale dei mercati», ossia a tutte quelle regole normative che disciplinano le interazioni di mercato: esso «non soltanto include in sé quelle prescrizioni e quei principi giuridici positivi che fissano le condizioni della libertà contrattuale e dello scambio economico, ma, soprattutto, racchiude anche una serie di norme e regole non scritte né formulate esplicitamente che, prima di ogni transazione mediata dal mercato, determina come debba essere valutato implicitamente il valore di beni determinati e come debba essere legittimamente rispettato il loro scambio» (*Lavoro e riconoscimento*, cit., p. 31). Cfr. anche J. BECKERT, *Die soziale Ordnung von Märkten*, in *Märkte als soziale Strukturen*, a cura di J. BECKERT, R. DIAZ-BONE, H. GRANBMANN, Campus, Frankfurt a. M.-New York 2007.

³³ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 189.

³⁴ Cfr. J.-Ph. DERANTY, *Beyond Communication*, cit., p. 422.

che hanno luogo tanto nella sfera pre-politica quanto nella sfera pubblica istituzionalizzata, di cui sia Habermas che Fraser (per citare due dei principali interlocutori teorici di Honneth su questi temi) offrono un quadro non molto dettagliato: nella teoria di Fraser, in particolare, sembra assente ogni considerazione di teoria del potere riguardo al modo in cui gli «imperativi sistemici» giungono, nella società, a guadagnare lo spazio e l'attenzione che sono loro riservati; quasi come se essi risultassero soggetti a una dinamica endogena di espansione sottratta al controllo dei soggetti sociali e indipendente dai rapporti di forza vigenti tra i gruppi.

Quello di Honneth può essere dunque descritto come un monismo morale (e non teorico-sociale) del riconoscimento: esso ammette l'esistenza di imperativi economici e logiche del profitto ma anche la normativamente auspicabile possibilità, per i soggetti sociali, di vincolare tali logiche, sempre intrecciate a quelle della comunicazione e del riconoscimento. Questo aspetto (che nel prossimo paragrafo andremo a considerare maggiormente in dettaglio, mettendo altresì in luce alcuni punti oscuri che, a riguardo, sono rilevabili in quanto Honneth scrive in *Redistribuzione o riconoscimento?*), se inteso nelle sue implicazioni generali, costituisce già un netto punto a favore della teoria honnethiana rispetto a concezioni alternative. Non solo, come abbiamo visto in *Critica del potere*, un'immagine della società divisa in ambiti d'azione reificati al pari di «organizzazioni d'azione prive di norme» e «sfere di comunicazione prive di potere» non appare realistica dal punto di vista empirico-descrittivo. Una tale immagine, come già messo in luce rispetto ad Habermas, non pare sostenibile neanche dal punto di vista dell'accesso agli aspetti su cui la teoria morale si propone di intervenire.

In Habermas il problema consisteva nell'impossibilità teorica di sottoporre a regolazioni normative un sistema che, fin dal principio e a partire dal livello della teoria sociale, veniva descritto come autonomo dal mondo della vita e portato, per sua stessa natura, a un'espansione incontrollata ai danni di quest'ultimo. In Fraser, a ben guardare, la questione si pone in termini analoghi: ella, infatti, pur premettendo che il «dualismo di prospettiva» è da intendersi sul piano analitico e che le due dimensioni dell'economia e della cultura sono, a livello teorico-sociale, reciprocamente intrecciate, finisce tuttavia per parlare in maniera essenzialistica dell'integrazione di sistema e dell'integrazione sociale come «domini separati della realtà»³⁵. In particolare, nel suo secondo intervento, Fraser sostiene che la caratteristica distintiva della società capitalistica è «la creazione di un sistema di mercato quasi-oggettivo, anonimo e impersonale, che segue una propria logica»³⁶; le ideologie che secondo Honneth distorcono la

³⁵ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 299.

³⁶ Ivi, p. 253.

valutazione dei contributi lavorativi «non sembrano affatto rilevanti»³⁷ rispetto ai «meccanismi impersonali del sistema», i quali funzionano in base all'«imperativo della massimizzazione del profitto»³⁸. Si potrebbe pensare, come ipotizza Honneth, che questo scivolamento di piani di cui inavvertitamente cade vittima Fraser sia dovuto all'urgenza critico-argomentativa che contraddistingue alcuni momenti del dibattito tra i due filosofi; le ragioni, però, potrebbero a nostro parere essere di carattere più sostanziale. Fraser, infatti, intende «redistribuzione» e «riconoscimento», «economia» e «cultura», come logiche analiticamente distinte, irriducibili e cooriginarie.

La volontà di Fraser di comprendere l'economia nei termini di una logica pura, di un idealtipo cooriginario alla cultura, la spinge a teorizzare questa sfera come autosufficiente e costituita da processi anonimi, di carattere sistemico. Analiticamente, certo; tuttavia, come nota anche Honneth, per quale motivo le due prospettive dalle quali guardare la società dovrebbero essere proprio (e unicamente) la redistribuzione e il riconoscimento, e non, ad esempio, anche la «moralità» o il «diritto»? Per evitare il rischio di enucleare arbitrariamente dalla realtà sociale due particolari dimensioni d'analisi, senza indagare se ve ne siano altre meritevoli di essere considerate, Fraser deve ricondurre la sua prospettiva analitica al piano della teoria sociale, determinando quest'ultimo secondo il dualismo di integrazione sociale e integrazione di sistema; siccome questa mossa concretizzante ha come sua motivazione ultima il tentativo di Fraser di rafforzare la tesi di una compresenza, nella società, di due logiche autonome e indipendenti, ella non può rinunciare all'idea di un sistema economico irriducibile e cooriginario alla «cultura», e pertanto ridotto a meccanismi autonomi e impersonali; anzi, una tale immagine disincarnata dell'economia, fino a quel momento sostenuta solo in via analitica e idealtipica, non può a questo punto che reificarsi in una visione teorico-sociale la quale, nel mettere al riparo la costruzione teorica complessiva da ogni rischio di arbitrarietà analitica, la condanna però all'inverosimiglianza descrittiva e all'ineffettualità normativa.

Una teoria che finisca per «aprire un abisso non colmabile»³⁹ tra integrazione sociale e integrazione di sistema vede infatti seriamente compromessa anche la sua possibilità di intervento normativo: se l'ambito della realtà sul quale, nonostante tutto, la teoria si propone di intervenire normativamente viene concepito come un sistema funzionante in base a logiche autonome e impersonali, in grado di autoriprodursi a partire da sé e impermeabile a modalità d'azione e schemi di pensiero differenti, ci si preclude l'accesso ad esso dal punto di vista morale: le uniche logiche che possono intervenire nell'ambito economico risultano essere le

³⁷ Ivi, p. 254.

³⁸ Ivi, p. 255.

³⁹ Ivi, p. 139.

logiche strumentali della massimizzazione del profitto. È per questo motivo di strategia teorica, oltre che per le ragioni descrittive sopra ricordate, che la prospettiva teorico-sociale di Honneth, basata sull'intreccio tra le due modalità di coordinazione sociale e, tra di esse, sul primato dell'integrazione morale, risulta preferibile: solo se si prende le mosse dall'idea, adeguatamente sostenuta da argomenti empirico-descrittivi, che i soggetti sociali possano consapevolmente intervenire sui processi economici, orientandoli o vincolandoli in base a logiche normative e di tutela della coesione e del riconoscimento sociale, diviene possibile assumere una prospettiva normativa sulle moderne società capitalistiche.

5.3. «Il nucleo più profondo delle esperienze di ingiustizia»: vantaggi del monismo morale del riconoscimento

La possibilità di assumere una prospettiva normativa sulla società capitalistica è assicurata, nella teoria di Honneth, attraverso uno specifico procedere metodologico; fare luce su di esso, oltre a costituire il passaggio preliminare alla enucleazione dei punti di forza dell'honnethiana «redistribuzione come riconoscimento», ci permetterà anche di comprendere le ragioni che hanno portato alcuni interpreti a rivolgere a Honneth l'accusa di fare astrazione, sul piano teorico-sociale, dalla considerazione delle logiche economiche. È vero, infatti, che Honneth non dedica un'analisi specifica e puntuale alle dinamiche economico-sistemiche operanti nel capitalismo, e che solo sotto sollecitazione da parte di Fraser si impegna a tracciare, a grandi linee, la concezione teorico-sociale sottostante alla sua teoria. Come è possibile, sembra a questo punto lecito chiedersi, analizzare a fini normativi la redistribuzione nelle società capitalistiche senza un approfondito esame della loro integrazione complessiva? Senza nemmeno differenziare, come fa Fraser, tra motivazioni di carattere economico alla base delle ingiustizie distributive e motivazioni di carattere cultural-riconoscitivo? Come messo in luce da E. Renault⁴⁰ e J.-Ph. Deranty⁴¹, queste obiezioni prendono le mosse da un punto di vista metodologico diverso da quello honnethiano: mentre esse adottano un approccio basato sulle *cause* delle ingiustizie esaminate e sugli *ambiti di appartenenza* di esse («economia» o «cultura», «sistema» o «mondo della vita»), la prospettiva di Honneth è primariamente riferita agli *effetti*; nello specifico, agli effetti delle dinamiche aventi luogo nel complesso della

⁴⁰ Cfr. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit., pp. 211-215.

⁴¹ Cfr. J.-Ph. DERANTY, *Beyond Communication*, cit., pp. 410-413.

società capitalistica sui rapporti di riconoscimento, sull'identità dei soggetti e sulle giustificate aspettative morali che essi nutrono nei confronti della realtà sociale.

Per chiarire questo punto, è utile riferirsi ad alcune obiezioni rivolte a Honneth sia da Nancy Fraser che da Christopher Zurn (il quale, sebbene in maniera più simpatetica di quanto non faccia la filosofa statunitense, indirizza a Honneth critiche analoghe a quelle rivoltegli da Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?*, schierandosi a favore dell'idea di meccanismi di mercato impersonali, di carattere sistemico). «La maldistribuzione non è sempre un sottoprodotto del misconoscimento. Lo testimonia il caso di un lavoratore specializzato bianco che si ritrova disoccupato a causa della chiusura dell'industria in seguito a una fusione speculativa»⁴²: qui Fraser ragiona in base alla categoria di causa, tenendo al contempo ferma l'idea di una differenziazione tra gli ambiti di appartenenza dell'ingiustizia sociale. La maldistribuzione di cui è vittima il lavoratore in questione non è *causata* da una denigrazione razzista o classista della sua identità, né da una svalutazione del suo status sociale e del suo contributo alla cooperazione; *dipende* da dinamiche economiche, *si colloca* nell'ambito dell'economia ed è pertanto un errore categoriale e normativo riferirla al riconoscimento. Allo stesso modo, Zurn imputa a Honneth di non poter considerare, in quanto la sua prospettiva è fondata unicamente sul riconoscimento e sul principio del merito, «le ineguaglianze strutturali persistenti generate dalle reti internazionali della finanza, del commercio e della produzione [...], le delocalizzazioni causate dai flussi internazionali di capitale, la frammentazione globale di arricchimento e povertà generata dai mercati del lavoro internazionali»⁴³, oltre che, come affermato da Fraser, la maldistribuzione causata da fattori come «la domanda e l'offerta di diversi tipi di lavoro, l'equilibrio di potere tra lavoro e capitale, [...] la disponibilità e il costo della produttività che promuovono la tecnologia, la facilità con cui le imprese possono spostare la loro attività verso siti in cui i salari sono più bassi, il costo del credito, le regole del commercio e le tariffe di scambio della moneta internazionale»⁴⁴. Queste, per Fraser come per Zurn, sono dinamiche indipendenti dal riconoscimento, che non possono essere sussunte in esso.

Se per riconoscimento si intendesse unicamente la terza sfera, e quindi la questione della giusta valutazione dei contributi alla cooperazione sociale, è innegabile che tanto il caso del «lavoratore specializzato bianco» quanto le dinamiche del capitalismo globale richiamate dai due autori ricadrebbero inevitabilmente fuori di esso. Il punto, però, è che Honneth ha una visione molto più ampia di cosa significhi «riconoscimento» a livello sociale complessivo, una

⁴² N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 50; trad. leggermente modificata.

⁴³ Ch. ZURN, *Recognition, Redistribution, and Democracy*, cit., pp. 101-102.

⁴⁴ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 254.

visione strettamente imparentata con i concetti di «contratto sociale implicito» ed «economia morale» prima ricordati: ogni processo economico, anche quello in apparenza più lontano dalla tradizionale categoria di riconoscimento, ha un effetto sull'identità dei soggetti, sul modo in cui essi percepiscono se stessi in rapporto al resto della società; sulla sicurezza con cui sentono il loro contributo apprezzato e considerato, la loro esistenza tenuta in conto, le loro aspettative di membri della società rispettate. Il legame di reciproca dipendenza e cooperazione nel quale i soggetti si trovano gli uni rispetto agli altri è per loro all'origine di aspettative di riconoscimento nei confronti della società nel suo complesso, fondate sull'esistenza stessa del legame sociale; tali aspettative, cioè, si basano sulla consapevolezza riflessiva di partecipare a un progetto comune e sull'idea del rispetto dovuto agli altri soggetti, in accordo con il principio della seconda sfera, in quanto autonome persone morali; in virtù di questi stessi principi esse costituiscono aspettative giustificate.

Il nucleo della concezione riconoscitiva di Honneth è espresso in modo molto incisivo da Deranty:

cosa c'è esattamente di ingiusto nell'ingiustizia economica? Consideriamo ad esempio il caso del 'lavoratore specializzato bianco che si ritrova disoccupato a causa della chiusura dell'industria in seguito a una fusione speculativa'. Cosa c'è esattamente di ingiusto nella sua situazione, dov'è l'ingiustizia? Se adottiamo un approccio di 'spiegazione attraverso le cause', possiamo (sperare di) spiegare il processo attraverso cui si è giunti a chiudere la fabbrica, in che modo il lavoratore ha perso il suo impiego. Ma non avremo detto niente che possa spiegare perché questo è ingiusto. Per rendere conto degli aspetti normativi connessi ai fatti economici, bisogna rovesciare la prospettiva e considerarla in termini di 'perdere il proprio lavoro per effetto di affari finanziari'. E se ci si chiede, da questa prospettiva, cosa costituisce precisamente l'ingiustizia, probabilmente ci si risponderà qualcosa di questo genere: che il contributo del lavoratore, il suo investimento in questo lavoro, è stato semplicemente ignorato, considerato un niente, non è stato riconosciuto di fronte al potere scatenato degli interessi finanziari. Il suo investimento soggettivo, la sua persona, non significava niente per gli operatori finanziari⁴⁵.

Tralasciando considerazioni (che comunque verranno svolte in seguito) sull'interesse complessivo della società sul lungo termine, il quale non coincide di certo con l'interesse economico di breve termine che orienta le speculazioni finanziarie e le varie forme di «impresa irresponsabile»⁴⁶, è comunque possibile sostenere, con Honneth, che gli individui che cooperano con il loro contributo al raggiungimento di obiettivi collettivi hanno diritto al rispetto delle loro giustificate aspettative di riconoscimento. Il punto, qui, è lo stesso che

⁴⁵ J.-Ph. DERANTY, *Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: a Defence of Honneth's Theory of Recognition*, in *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, a cura di H.-Ch. SCHMIDT AM BUSCH e Ch. ZURN, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 285-318.

⁴⁶ Cfr. L. GALLINO, *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2005.

risulta essere in primo piano in uno dei principali riferimenti di Honneth, lo storico e sociologo Robert Castel⁴⁷: l'imposizione di «vincoli normativi» a meccanismi economici che si rivelano sfrenati solo quando si accettano di farli agire come tali. Queste regolazioni morali, che possono essere effettuali solo se imposte giuridicamente sul piano nazionale e internazionale (per quanto, concretamente, sul primo siano sempre più soggette a erosione e sul secondo siano ancora largamente insufficienti), rappresentano gli strumenti attraverso i quali la società può onorare il suo «contratto sociale implicito» con coloro che partecipano alla sua riproduzione, e che, con il loro contributo e il loro consenso, rendono possibile l'esistenza di quest'ultima; a livello teorico, tali vincoli costituiscono le tutele, nella forma di rapporti di riconoscimento che hanno ottenuto positività giuridica, attraverso cui i cittadini possono proteggere sé e la coesione sociale complessiva dagli effetti dei processi economici, quale che sia la loro natura. Anche misure che per Fraser ricadrebbero nel campo della pura e semplice redistribuzione economica, come ad esempio le stesse politiche redistributive che lo Stato può adottare in determinate occasioni, sono quindi teorizzate da Honneth in termini di «protezioni normative» che la società mette in atto nei confronti dei soggetti che la compongono, realizzandone le giustificate aspettative; in termini, quindi, di riconoscimento.

Il semplice fatto che nelle società occidentali le persone, di solito, percepiscano la deregolamentazione come una perdita di diritti, premendo così per correzioni interne, spiega fino a che punto processi economici apparentemente 'anonimi' sono determinati da regole normative. Il termine stesso 'deregolamentazione' è un chiaro indice del fatto che il mercato del lavoro è organizzato da norme legali che esprimono gli interessi morali di quanti vi sono coinvolti⁴⁸.

Il riconoscimento, quindi, è intimamente legato alla redistribuzione non solo attraverso la considerazione dei modelli di valutazione e le attribuzioni di stima sociale vigenti nella società, ma anche, a livello più generale, attraverso gli *effetti* che l'ingiustizia distributiva ha sull'identità dei soggetti e sulle loro fondate aspettative di vivere una buona vita umana nella società alla quale contribuiscono. È evidente qui la già esaminata impostazione generale, «negativistica», della teoria honnethiana: il punto di partenza dell'indagine normativa è l'esperienza dell'ingiustizia, la lesione di giustificate aspettative di riconoscimento è il *medium* della loro tematizzazione e ricomposizione⁴⁹.

Grazie a questo aspetto possiamo richiamare due ulteriori elementi della teoria di Honneth che costituiscono, a nostro parere, altrettanti punti di forza di essa: in prima istanza, la già

⁴⁷ Cfr. R. CASTEL, *Le metamorfosi della questione sociale*, cit., in particolare le pp. 455-490.

⁴⁸ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 300.

⁴⁹ Cfr. *infra*, § 3.4.

ricordata ricchezza descrittiva in essa presente in termini di analitica del potere; a fianco della dimensione del dibattito democratico, basato su discorsi di legittimità e giustificazione aventi luogo nella sfera pubblica informale e in quella della politica istituzionalizzata, Honneth considera anche gli aspetti più conflittuali del vivere sociale, con la loro ineliminabile dimensione di «trascendenza nell'immanenza»: quest'ultima non si rivela solo nei principi delle tre sfere, dotati di surplus normativo, ma anche nella concreta azione pratico-critica dei soggetti sociali, che reagiscono al «negativo» costituito dalle varie forme di misconoscimento richiedendo, e infine conquistando, una più completa giustizia sociale.

L'altro aspetto notevole, da questo punto di vista, è quello della vicinanza della teoria di Honneth con la forma delle rivendicazioni presentate dai soggetti. Nel linguaggio normativo da essi usato, infatti, le richieste distributive sono solitamente formulate attraverso il lessico della dignità e del rispetto, piuttosto che in quello degli interessi economici: la teoria critica, per non recidere il suo legame con le forme concrete di lotta sociale, deve in questo senso «realizzare un'apertura categoriale al punto di vista normativo dal quale i soggetti valutano il sistema sociale»⁵⁰, prestando attenzione, cioè, a non snaturare attraverso categorie sovraimposte le rivendicazioni da essi presentate e cercando, al contrario, di comprendere nel proprio linguaggio quello usato dai soggetti sociali. Honneth, a questo proposito, torna a fare riferimento alle ricerche di Barrington Moore, E. P. Thompson e Richard Sennett, aggiungendo però una nuova fonte, lo studio di Pierre Bourdieu dal titolo *La misère du monde*⁵¹. In esso viene rivelato, attraverso una lunga serie di interviste condotte dal gruppo di sociologi diretto da Bourdieu, come la maggior parte della sofferenza sociale permanga ancora al di sotto della soglia di percezione della sfera politica pubblica; il tema, qui, è quello da noi precedentemente esaminato della «lotta per la visibilità», la quale rappresenta una lotta per il riconoscimento preliminare a quella che i soggetti dovranno svolgere una volta che siano riusciti a organizzare le proprie rivendicazioni in un movimento sociale e ad aver ottenuto attenzione pubblica.

Lo strumento del riconoscimento offre una chiave categoriale per comprendere il livello di conflitto affermato nella sfera pubblica dai movimenti sociali, ma anche per spingersi più in profondità di esso, a indagare la «coscienza dell'ingiustizia inespressa» che è uno dei motivi portanti del pensiero di Honneth fin dai primi anni della sua produzione teorica. Una prospettiva che si basi sul «monismo morale del riconoscimento», pertanto, dispone di strumenti categoriali più potenti e sensibili, per l'indagine delle forme di ingiustizia, di quelli

⁵⁰ Ivi, p. 163.

⁵¹ P. BOURDIEU, a cura di, *La misère du monde*, Seuil, Paris 1993.

adottati da teorie che si limitino a far proprie le rivendicazioni affermate dai movimenti che hanno ottenuto visibilità nella sfera pubblica, o che ritraducano sistematicamente il linguaggio normativo dei gruppi sociali in categorie a esso estranee.

È evidente, nel considerare le posizioni sostenute da Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?*, la continuità di esse con quanto egli affermava, quasi vent'anni prima, in *Critica del potere*; rispetto al volume del 1985 va però notata una maggiore attenzione dell'autore alle istituzioni sociali, in particolare a quelle di carattere giuridico. Mentre infatti il modello di integrazione sociale tratteggiato in *Critica del potere* e ispirato alla «dialettica dell'eticità» richiamata da Habermas in *Conoscenza e interesse* taceva su questo aspetto, limitandosi a descrivere per linee generali una società regolata in tutti i suoi aspetti da dinamiche di conflitto e di consenso normativo, in *Redistribuzione o riconoscimento?* è essenziale il ruolo giocato dalle istituzioni in termini di Stato sociale, di regolazioni legislative e di limitazioni normative ai processi capitalistici. Certamente le obiezioni rivolte a Foucault in *Critica del potere* riguardo al problema della stabilizzazione delle istituzioni lasciavano immaginare la considerazione di questo aspetto nella teoria sociale che, sulla base del modello della dialettica dell'eticità, sarebbe stata poi positivamente affermata da Honneth; quest'ultima, tuttavia, nel volume del 1985, rappresentava ancora niente di più di un abbozzo da sottoporre a precisazioni successive, suscettibile quindi di lasciare impliciti molti dei suoi aspetti.

Il tema delle istituzioni ci porta, in conclusione a questo paragrafo, a richiamare alcune obiezioni che in origine sono state rivolte a Honneth principalmente da Emmanuel Renault, e poi riprese e ampliate, tra gli altri, da Jean-Philippe Deranty: tali obiezioni sono riassumibili nei termini di «interazionismo» e di «espressivismo». Secondo la prima, Honneth ridurrebbe l'aspetto istituzionale a quello dell'interazione intersoggettiva: nella teoria honnethiana, cioè, non sembra esservi spazio per la considerazione dello schema «io-noi», che riguarda il rapporto del singolo con l'istituzione in quanto istanza diversificata, la quale richiede da parte del singolo una relazione di tipo «verticale», ma solo per quello «io-tu», in base al quale anche le interazioni degli individui con le istituzioni verrebbero comprese «nei termini degli atteggiamenti che un soggetto assume nei confronti degli altri soggetti»⁵², in senso quindi «orizzontale»⁵³. Manca, in Honneth, «quel riconoscimento istituzionale che avviene all'interno della sfera politica: in essa gli individui non si riconoscono in modo orizzontale, perché non si

⁵² Cfr. J.-Ph. DERANTY, *Beyond Communication*, cit., pp. 231.

⁵³ Cfr. ivi, pp. 220-223 e 232-233. Cfr. anche E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit., pp. 194-195, e ID., *The Theory of Recognition and Critique of Institutions*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. PETHERBRIDGE, cit., pp. 207-231.

conferiscono i diritti l'uno con l'altro, ma lo fanno indirettamente riconoscendo (appunto dal basso verso l'alto) la legittimità di quelle istituzioni che garantiscono a tutti quei diritti medesimi»⁵⁴. L'operare di una simile prospettiva «anti-istituzionalistica» è secondo Deranty comprovato, nell'opera di Honneth, dalla trattazione che egli, ne *Il dolore dell'indeterminato*, compie delle istituzioni presenti nella *Filosofia del diritto* di Hegel. Come abbiamo visto, lì Honneth si pronuncia contro l'«analisi delle istituzioni»⁵⁵ che Hegel porta avanti nei paragrafi dedicati al matrimonio borghese, alle corporazioni e allo Stato, e continua, in tal modo, a intendere tutti i rapporti di riconoscimento in senso unicamente intersoggettivistico. In questo si ripropone il pregiudizio di Honneth, che abbiamo esaminato trattando l'interpretazione honnethiana della *Filosofia dello spirito jenese*, contro l'«universale», concepito in quanto tale come oppressivo e negatore di libertà. Egli non nota come, nel configurare una relazione di riconoscimento verticale tra singoli e istituzioni, Hegel rende possibile pensare un discorso di legittimazione di queste ultime da parte degli individui e di universalistica attribuzione di diritti agli individui da parte delle istituzioni: sono i soggetti sociali a riconoscere come valide e a riprodurre attivamente, attraverso la loro azione quotidiana, le istituzioni attraverso cui essi possono reciprocamente intendersi come portatori di diritti.

Honneth sembra implicitamente spingersi verso una più attenta tematizzazione del riconoscimento «verticale» in un *Rejoinder* a Renault⁵⁶ pubblicato nel 2011: per quanto non si possa prescindere dal nucleo di teoria dell'azione in cui il riconoscimento è concettualizzato come rapporto «io-tu» (solo attraverso di esso, infatti, possono essere preliminarmente evidenziate le implicazioni morali dell'atto di riconoscimento che vanno poi rapportate al più vasto complesso sociale e all'«altro generalizzato»), è solo attraverso la loro partecipazione alle istituzioni, implicante il riconoscimento di esse, che i soggetti possono attribuirsi ruoli sociali e quindi giustificate aspettative di riconoscimento. I vari «ordini di riconoscimento» corrispondenti alle sfere della società non si basano, pertanto, unicamente su rapporti da soggetto a soggetto, bensì ogni individuo è, in essi, considerato (e può considerarsi nella propria autocomprensione riflessiva) di volta in volta come «membro di una famiglia», «portatore di diritti», «componente della cooperazione sociale»: «assumendo gli appropriati ruoli sociali, i soggetti si garantiscono a vicenda lo status normativo che li obbliga a rispettare conformemente a esso i loro partner dell'interazione»⁵⁷, e, al contempo, fondano così le

⁵⁴ L. CORTELLA, *Riconoscimento normativo*, cit., p. 23.

⁵⁵ Cfr. A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 131.

⁵⁶ A. HONNETH, *Rejoinder*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. PETHERBRIDGE, cit., pp. 391-421.

⁵⁷ Ivi, p. 403.

proprie aspettative di riconoscimento nei confronti dell'istituzione di cui fanno parte e degli altri soggetti che a essa partecipano.

Le obiezioni riguardanti il ruolo delle istituzioni in Honneth non si esauriscono nell'accusa di «interazionismo»: Renault sostiene che nelle opere honnethiane sia inoltre presente una concezione meramente «espressivistica» delle istituzioni, secondo la quale esse si limitano a esprimere i rapporti di riconoscimento già dati a livello pre-istituzionale, mentre, in una visione più completa e approfondita, di tipo «costitutivo», alle istituzioni dovrebbe essere attribuita la capacità di produrre rapporti di riconoscimento a partire da sé⁵⁸. La concezione di Honneth porta inoltre a «considerare unicamente il problema delle aspettative normative rivolte alle istituzioni, senza tener conto del fatto che è sempre nel quadro di una pre-determinazione istituzionale che i soggetti indirizzano richieste di riconoscimento alle istituzioni»⁵⁹; per Renault e Deranty⁶⁰, cioè, le istituzioni non dovrebbero essere, come invece a loro parere accade in Honneth, semplicemente il risultato di rapporti di riconoscimento pre-esistenti che in esse giungono a stabilizzarsi. Esse sono piuttosto, in sé, agenti di soggettivazione positiva e negativa, nel senso che non solo esprimono i rapporti di riconoscimento dati, ma possono creare o scoprire nuove forme di riconoscimento, anticipando in questo il mondo della vita pre-istituzionale, o produrre modalità di misconoscimento fino a quel momento inedite, influenzando in entrambi i modi sulle aspettative di riconoscimento dei soggetti.

Contrariamente a quanto sostengono Renault e Deranty, un tale ruolo «costitutivo» delle istituzioni rispetto ai rapporti di riconoscimento (che comunque non può prescindere da quello espressivo⁶¹) è a nostro parere presente in Honneth, per quanto soprattutto nella sua forma negativa. Ci riferiamo, qui, agli scritti sui paradossi della modernizzazione capitalistica pubblicati da Honneth negli ultimi anni⁶². Per «paradosso» egli intende tutti quei fenomeni dell'odierna esperienza sociale per cui «quel che in un primo momento sembrava emancipazione, si rivela poi come una nuova forma di disciplinamento»⁶³. Un esempio di questo processo di inversione è la tendenza, che si va affermando nelle società capitalistiche, per la quale le aziende cercano di favorire l'autocomprensione dei lavoratori in termini di

⁵⁸ Cfr. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit., pp. 196-200; cfr. anche ID., *Reconnaissance, institutions, injustice*, in «Revue du MAUSS», XXIII (2004), pp. 180-195: 184.

⁵⁹ Ivi, pp. 184-185.

⁶⁰ Cfr. J.-Ph. DERANTY, E. RENAULT, *Politicising Honneth's Ethics of Recognition*, cit., p. 101.

⁶¹ A. HONNETH, *Rejoinder*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. PETHERBRIDGE, cit., pp. 403-404.

⁶² Cfr. A. HONNETH, *Autorealizzazione organizzata*, cit.; *Riconoscimento come ideologia*, cit.; *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca* (scritto con Martin HARTMANN), trad. it. in A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 55-76.

⁶³ Cfr. M. SALONIA e Th. FATH, a cura di, *Eredità e rinnovamento della teoria critica*, (intervista con A. Honneth), cit., p. 48.

«creativi ‘imprenditori-forza-lavoro’»⁶⁴. Promuovendo a fini ideologici una fallace idea di «autorealizzazione sperimentale», il nuovo capitalismo induce i lavoratori ad accettare acriticamente una perenne instabilità occupazionale e una sempre maggiore fusione di vita lavorativa e vita privata⁶⁵. Sfruttando a fini ideologici gli ideali di individualizzazione, di autorealizzazione e di autenticità, in modo da neutralizzare in partenza la possibilità di un’opposizione alle pratiche di precarizzazione e *deregulation* e di spezzare i tradizionali legami di solidarietà tra lavoratori, le aziende si fanno ideatrici e «produttrici» di nuove forme di misconoscimento sempre più sottili e raffinate: il misconoscimento inizialmente coperto dall’ideologia si rivela come tale, ai soggetti, nel momento in cui le aspettative di maggiore guadagno, stima sociale e autonomia personale che in essi erano state suscitate dalla nuova cultura aziendale vengono disattese, e viene alla luce, al contrario, la crescente insicurezza occupazionale ed economica che, insieme alla diminuzione delle tutele giuridiche, è stata loro subdolamente imposta.

Se queste pratiche di soggettivazione negativa, di distorsione ideologica delle aspettative di riconoscimento e di attiva produzione, da parte delle istituzioni, di nuove forme di misconoscimento sono la forma più comune in cui è possibile ravvisare il paradigma «costitutivo», esso ottiene in Honneth qualche accenno anche nella sua forma positiva, riguardante la produzione «istituzionale» di forme di riconoscimento. Egli afferma infatti, nello scritto *Riconoscimento come ideologia*, che sebbene solitamente le istituzioni possono essere intese come «sedimentazioni» di pratiche di riconoscimento già vigenti nel mondo vitale,

la direzione di tale sedimentazione può anche invertirsi allorché le organizzazioni assumano un ruolo avanguardistico nella creazione o nella scoperta di nuove qualità assiologiche umane. In casi di questo tipo, i mutati modelli di riconoscimento si impongono innanzitutto nelle regolamentazioni e nelle pratiche di una istituzione, prima di venir espressi nella prassi narrativa di un mondo della vita⁶⁶.

Il riferimento ai paradossi della modernizzazione capitalistica ci permette, in conclusione, di evidenziare come il paradigma del riconoscimento di Honneth, oltre a dimostrarsi sostanzialmente adeguato dal punto di vista della complessità dell’immagine teorico-sociale a esso sottostante, da quello dell’approccio normativo e dei rimedi differenziati alla

⁶⁴ A. HONNETH, *Riconoscimento come ideologia*, cit., p. 95.

⁶⁵ Cfr. A. R. HOCHSCHILD, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Henry Holt, New York 1997. Cfr. anche H. KOCYBA, *Der Preis der Anerkennung. Von der tayloristischen Missachtung zur strategischen Instrumentalisierung der Subjectivität der Arbeitenden*, in *Anerkennung und Arbeit*, a cura di U. HOLTGREWE, A. VOSWINKEL, G. WAGNER, UVK, Konstanz 2000, pp. 127-140.

⁶⁶ A. HONNETH, *Riconoscimento come ideologia*, cit., p. 88.

maldistribuzione che, pur a partire da un quadro monistico, può prevedere, nonché da quello, infine, della vicinanza alle rivendicazioni dei soggetti sociali, lo sia anche in relazione alla vastità dell'ambito di esperienze che riesce a includere: esso consente infatti di far luce sulle modalità, assolutamente non trascurabili, attraverso cui le dinamiche del nuovo capitalismo agiscono sull'identità dei soggetti modificando i modelli tradizionali di autorealizzazione, negando aspettative di riconoscimento, sfruttando queste a proprio favore in maniera ideologica o addirittura favorendone la produzione a fini di profitto, quasi si trattasse di beni materiali suscettibili di disposizione strumentale. L'indagine relativa ai paradossi del capitalismo e alle patologie delle società contemporanee, che rappresenta una delle linee di ricerca più attuali e promettenti nell'opera di Honneth, necessita di un approccio che, come quello del nostro autore, prenda a suoi punti di riferimento i temi dell'identità personale e della costruzione sociale di essa avvalendosi, al contempo, di studi empirico-sociologici riguardanti il mutamento delle società capitalistiche e le tendenze del capitalismo neoliberista: anche sotto questo aspetto, quindi, il legame che Honneth istituisce tra il riconoscimento (declinato secondo il modello psicologico-morale che abbiamo esaminato nel capitolo precedente, e non, come in Fraser, in termini di status) e le dinamiche socio-economiche del capitalismo si rivela in grado di condurre a risultati teorici notevoli.

5.4. Alcune osservazioni critiche

Dopo aver cercato di dimostrare, in via generale, come il paradigma del riconoscimento di Honneth costituisca una prospettiva in grado di trattare anche il problema della redistribuzione, in questa parte del capitolo ci dedicheremo all'analisi di alcuni punti che, nella teoria della «redistribuzione come riconoscimento», rimangono a nostro parere irrisolti o poco chiari, al fine di proporre poi tentativi di soluzione alle aporie riscontrate. La prima questione che intendiamo esaminare è lo scivolamento di Honneth, in alcuni passaggi di *Redistribuzione o riconoscimento?*, su di un modello del rapporto tra integrazione sociale e integrazione di sistema che ai nostri occhi si presenta come piuttosto problematico, nonché contraddittorio rispetto al modello principale che Honneth afferma nella stessa opera e in scritti successivi. Come abbiamo visto, il modello teorico-sociale sottostante alla teoria normativa honnethiana, in *Redistribuzione o riconoscimento?* e in altri testi⁶⁷, è quello basato sui «vincoli normativi» posti dall'integrazione sociale alle dinamiche economiche; nel volume del 2003, tuttavia, ci

⁶⁷ Cfr. ad es. *Paradossi del capitalismo*, cit.

sono due passaggi in particolare che fanno affiorare un modello differente, inferiore in quanto a plausibilità descrittiva e forza critico-normativa. Nella sua seconda replica a Fraser, Honneth afferma infatti: «continuo ad assumere che le trasformazioni strutturali nella sfera economica non siano indipendenti dalle aspettative normative di quanti vi sono coinvolti, *ma dipendano, se non altro, dal loro tacito consenso*»⁶⁸; e ancora, poche pagine dopo: «è vero che alcuni mezzi generalizzati a livello sociale, come il denaro o il potere politico, possono di fatto coordinare l'interazione sociale in modo relativamente automatico; ma è anche vero che essi *dipendono* da qualche credenza sulla loro legittimità che *può indebolirsi o scomparire del tutto in ogni momento*»⁶⁹ (le parti che a noi in questa sede interessano, in entrambe le citazioni, sono quelle evidenziate in corsivo).

In questi passaggi, anche per effetto dell'uso del verbo «dipendere», l'integrazione di sistema sembra non rispondere più a logiche e modalità di coordinazione differenziate da quelle dell'integrazione sociale; risulta piuttosto incorporata nella coordinazione diretta e trasparente che contraddistingue le interazioni comunicativo-normative e rimessa, momento per momento, alle azioni routinarie dei soggetti sociali, attraverso le quali questi ultimi rinnovano quotidianamente il proprio consenso ad essa. L'integrazione sistemica perde cioè la sua specificità, diventando a tutti gli effetti una componente dell'azione sociale quotidiana, di carattere normativo, portata avanti dai soggetti. Mentre il modello basato sui «vincoli normativi» prevedeva un intreccio tra le due logiche, la cui differenza idealtipica si rifletteva anche lessicalmente nell'implicita distinzione tra «elemento vincolante» e «oggetto del vincolo» (e si riaffermava così una certa misura di specificità e di potenziale autonomia per i processi economici, nonché la necessità di limitazioni «positive» e sovraindividuali a essi), qui il sistema, fin nella sua stessa logica d'azione sociale, risulta indistinguibile dal mondo della vita. Ogni aspetto dell'integrazione complessiva della società sembra dipendere, in tutto e per tutto, dal consenso normativo dei soggetti, quotidianamente rinnovato attraverso le loro azioni routinarie: non c'è più alcun vincolo né nulla che vada vincolato, visto che affermare la legittimità di un *medium* o di una trasformazione strutturale coincide con il compiere, a livello individuale, l'azione sociale che ne consente la continuazione. C'è sicuramente un contenuto di verità in questo modello: sono i soggetti sociali, attraverso le loro azioni quotidiane, a

⁶⁸ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 296, corsivo mio; trad. modificata (la traduzione riportata nel testo italiano presenta alcune imprecisioni che rendono la frase internamente contraddittoria e portano a travisarne il senso; qui abbiamo tradotto letteralmente dal testo in lingua inglese, che recita: «I continue to assume that even structural transformations in the economic sphere are not independent of the normative expectations of those affected, but depend at least on their tacit consent»; cfr. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London 2003, p. 250).

⁶⁹ Ivi, p. 302; corsivo mio.

mandare avanti la società, a promuovere i mutamenti di essa e a mantenere vive le convenzioni in essa vigenti. Esso è però parziale, nella misura in cui ignora ogni tipo di dinamica funzionale e sovraindividuale: davvero la credenza nella legittimità del *medium* “denaro” potrebbe cessare «in qualsiasi momento» senza comportare il crollo del sistema sociale nel suo complesso? O piuttosto i *media* teorizzati da Habermas rispondono a esigenze funzionali delle società complesse, in cui non è tanto, e, soprattutto, non è solo la convinzione dei soggetti nella loro legittimità a consentire l'applicazione continuativa di essi, bensì il ruolo funzionale insostituibile che essi ricoprono ai fini della coordinazione sociale complessiva?

Un discorso analogo potrebbe essere fatto per i cosiddetti «imperativi economici»: nella visione che qui stiamo contestando non potrebbero esistere imperativi economici propriamente detti, contrariamente a quanto Honneth afferma ripetutamente in altri luoghi di *Redistribuzione o riconoscimento*. Ogni aspetto sembra infatti sottoponibile alle scelte dirette e consapevoli che i soggetti, sulla base di convinzioni di legittimità, possono attuare attraverso la loro azione sociale quotidiana. Ci pare che, in questo caso, Honneth trascuri il fatto che un sistema capitalistico esteso ormai a livello globale, in cui si incrociano direttamente e indirettamente un altissimo numero di interazioni, possa richiedere scelte obbligate di breve periodo a cui non è possibile sottrarsi, o imponga di far fronte a emergenze rispetto alle quali solo un numero limitato di opzioni è, sulla breve distanza, disponibile. Certo, bisogna resistere alla tentazione, alla quale ad esempio Fraser soccombe, di dilatare indefinitamente la sfera degli «imperativi economici», perdendo ogni spazio di intervento critico: sono frequenti le volte in cui la denominazione di «imperativo» viene utilizzata ideologicamente per far passare con il minimo di contestazioni scelte socialmente irresponsabili, guidate da fini speculativi, o iniziative miranti a perseguire politiche che, sul breve o sul lungo periodo, si rivelano dannose per gli interessi della collettività. È vero anche, come nota Deranty, che ogni aspetto, anche gli standard in base ai quali un'attività è considerata remunerativa, altro non sono che convenzioni rinegoziabili⁷⁰, e che quindi non esistono, a rigore, «imperativi economici». È innegabile altresì che la misura in cui si impongono decisioni obbligate, da prendere in condizioni di emergenza, può essere notevolmente ridotta agendo sul lungo periodo e intervenendo giuridicamente per modificare il *modus operandi* di un capitalismo finanziario

⁷⁰ Cfr. J.-Ph. DERANTY, *Beyond Communication*, cit., p. 425; qui, tuttavia, Deranty trascura a nostro parere il fatto che, se da una parte è vero che gli standard di profitto altro non sono che convenzioni rinegoziabili, essi sono però determinati in base a livelli di competitività economica tracciati a livello nazionale e inter-nazionale rispetto ai quali, nell'immediato, a causa della stessa logica del profitto e in assenza di regolazioni imposte giuridicamente e universalmente valide, non è realistico pensare una rinegoziazione.

neoliberista basato su iniziative di breve termine, le cui conseguenze non possono essere integralmente previste o ci si rifiuta semplicemente di considerare⁷¹.

Mentre però il modello basato sui vincoli normativi, che ottiene notevole preponderanza nel quadro teorico honnethiano, include la possibilità di prevedere regolazioni di questo tipo e riconosce l'esistenza (e dunque anche l'arginabilità, almeno potenziale) di imperativi economici più o meno reali, quello fondato sull'azione sociale quotidiana dei soggetti risulta impotente di fronte a dinamiche sovraindividuali, in quanto le esclude dalla sua vista. Esso, oltretutto, tende ottimisticamente a sopravvalutare la (comunque esistente) possibilità dei soggetti di dirigere le trasformazioni strutturali della società in base alle proprie convinzioni di legittimità o al loro accordo normativo: non è infatti possibile affermare in modo realistico che i mutamenti nella struttura della società e dell'economia dipendano *solo*, «se non altro, dal tacito consenso» dei soggetti, intendendo con questo ribadire il primato dell'integrazione sociale. Qui Honneth, in lampante contraddizione con le riflessioni sui rapporti di potere che conduce in altri scritti, indulge in una visione pericolosamente acritica⁷²: non considera, cioè, che spesso i mutamenti sociali di carattere repressivo, o tali da svantaggiare i soggetti interessati, vengono imposti grazie a differenziali di forza e di potere rispetto ai quali il «tacito consenso» apparentemente espresso dalle vittime di essi altro non è che un'«accettazione pragmatica», dettata da circostanze in cui un rovesciamento dei rapporti di forza non è realisticamente pensabile. A questo proposito è utile riferirsi a uno dei primissimi scritti di Honneth, il più volte citato *Coscienza morale e dominio di classe*:

Questa interpretazione del carattere consensuale del dominio tardo-capitalistico esclude una lettura che, sulla base delle mie considerazioni categoriali, sarebbe ben più plausibile: che cioè, da una parte, i postulati di legittimazione del dominio ricevano un'accettazione meramente pragmatica, senza che una valutazione dal punto di vista della loro qualità etica entri minimamente in gioco; e che, dall'altra, questo sistema di norme accettato pragmaticamente, riguardante una distribuzione incentrata sul principio di prestazione, rimanga soggetto ad uno scetticismo continuo, alimentato da sentimenti di ingiustizia repressi da un efficace controllo sociale⁷³.

⁷¹ Cfr. L. GALLINO, *L'impresa irresponsabile*, cit., in particolare cap. IX (*Il capitalismo manageriale azionario e l'ascesa dell'impresa irresponsabile*, pp. 116-129), e cap. XI, (*Costi sociali dell'impresa irresponsabile*, pp. 151-172).

⁷² Cfr. D. BORMAN, *Labour, Exchange and Recognition*, cit., in particolare p. 946. Qui Borman scrive, con una certa asprezza: «Honneth ha l'abitudine di citare l'opera di E. P. Thompson, insieme ad altri autori, per supportare la sua affermazione che sia un errore considerare le lotte di tipo economico, o intraprese per la distribuzione, come orientate da interessi materiali piuttosto che come lotte relative alla cultura; ma sono sicuro che Thompson sarebbe esterrefatto nel sentire che il successo della rivoluzione industriale e l'istituzione dell'economia del *laissez-faire* si sarebbero realizzati su basi di tacito consenso piuttosto che, come egli descrive, attraverso la brutale soppressione dei lavoratori e dei poveri».

⁷³ A. HONNETH, *Coscienza morale e dominio di classe*, cit., p. 106.

L'apparente consenso espresso dai soggetti sociali sarebbe in molti casi, quindi, nient'altro che una conformità imposta dalle circostanze, che, lungi dal costituire una manifestazione dell'incontrastato primato della normatività all'interno della realtà sociale, ottenuto attraverso l'azione sociale quotidiana dei soggetti, evidenzia in quest'ultima i contorni di quella che lo psicologo del lavoro Christophe Dejours denomina «normalità sofferente»⁷⁴. Honneth, probabilmente preso dall'urgenza di mostrare, contro Fraser, come ogni aspetto della società sia regolato dall'integrazione morale, sembra insomma sopravvalutare l'universalità fattuale di quest'ultima, attribuendo di gran lunga troppa forza e coesione alla rete di legittimità e normatività sottesa al sistema capitalistico, e, in questo modo, paradossalmente e inavvertitamente, andando a minare le potenzialità critiche del modello teorico che vorrebbe affermare.

A rendere ancora più fragile l'idea che il «tacito consenso» dei soggetti sociali e l'ordinata prosecuzione delle azioni quotidiane individuali che permettono la riproduzione della società siano, immediatamente, implicite attribuzioni di legittimità ai processi che in questa hanno luogo, e che a partire da questo si possa stabilire quindi il carattere normativamente orientato e trasparente delle interazioni nelle società capitalistiche, concorre anche l'elemento dell'ideologia. Basti qui ricordare il concetto di «inevitabilità» teorizzato da Barrington Moore, al quale lo stesso Honneth fa riferimento in uno dei suoi primi articoli⁷⁵: i soggetti sociali accettano spesso condizioni di vita per essi svantaggiose in quanto convinti, o efficacemente indotti a credere, che esse siano «inevitabili»; che dipendano cioè da leggi naturali, dal destino o siano eventi casuali, sui quali gli uomini non hanno il potere di disporre. La visione dei processi sistemici e degli imperativi economici come dettati in tutto e per tutto dalle leggi dell'economia, che seguono dinamiche proprie sulle quali non è possibile intervenire, è una manifestazione di pensiero ideologico, e la passività da essa risultante può essere facilmente scambiata per tacito consenso. È chiaro che il sistema capitalistico, oggi come in passato, per conservarsi necessita di una certa misura di attribuzione di legittimità da parte dei soggetti sociali; il carattere aporetico dell'approccio honnethiano a questo tema è dato dal fatto che, a fianco del modello basato sui vincoli normativi, che a nostro parere risulta convincente tanto dal punto di vista teorico-sociale quanto da quello normativo, egli pone un modello in cui al primato dell'integrazione morale viene attribuita tale forza e universalità che ogni altro elemento di tipo sistemico, strategico o ideologico risulta escluso dal quadro.

⁷⁴ Ch. DEJOURS, *L'ingranaggio siamo noi. La sofferenza economica nella vita di ogni giorno*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 2000, p. 45.

⁷⁵ Cfr. A. HONNETH, *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore «Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta»*, cit., p. 117.

Le oscillazioni di Honneth tra diversi modelli teorico-sociali continuano nello scritto *Lavoro e riconoscimento*, denotando, se non altro, il carattere provvisorio e ancora in evoluzione delle sue riflessioni sul rapporto tra riconoscimento e capitalismo: in questo scritto, toccando l'estremo opposto rispetto al modello che qui abbiamo criticato, egli sostiene che le condizioni normative che dovrebbero assicurare la legittimità del capitalismo, e che costituiscono le «premesse morali» della conservazione e dello sviluppo di esso, oggi sono state a tal punto erose da rimanere nulla più che «fondamenti di verità controfattuali dell'organizzazione capitalistica del lavoro»⁷⁶. Così, il capitalismo sarebbe ormai incapace di soddisfare le sue stesse condizioni di legittimità, e, nonostante questo, continuerebbe a funzionare in quanto sistema economico: «l'evento dello scambio del lavoro in un mercato sempre più opaco si realizza sotto la premessa di norme morali che restano valide anche quando lo sviluppo storico vi si rivolge contro»⁷⁷. Tali norme morali, come quella relativa al fatto che il lavoro prestato dai soggetti nella società fornisca quantomeno un minimo salariale, o venga esperito come contributo al bene comune, possono dunque venir richiamate da individui e gruppi in lotta solo come principi controfattuali, la cui immanenza nelle società capitalistiche è andata ormai perduta. Honneth in questo saggio continua ad affermare il primato dell'integrazione sociale, ma non più attraverso l'idea di una rete normativa e di un insieme di convinzioni di legittimità effettivamente esistenti alla base del sistema capitalistico, bensì basandosi sull'elemento della persistente azione normativa dei soggetti sociali:

fintanto che gli interessati insorgono contro condizioni di lavoro inaccettabili, fintanto che la maggioranza della popolazione soffre entro le esistenti relazioni di lavoro, sono minori gli elementi che inducono ad analizzare il mercato del lavoro capitalistico soltanto dal punto di vista dell'efficienza; [...] le reazioni di coloro che popolano il mercato del lavoro del capitalismo contemporaneo possono essere spiegate adeguatamente soltanto se, anziché la prospettiva dell'integrazione sistemica, si adotta quella dell'integrazione sociale; perché il fatto che nelle condizioni esistenti si soffra, e non domini piuttosto la mera indifferenza, e che si reagisca combattendo e ribellandosi, e non con mera apatia strategica, può essere compreso soltanto se il mercato viene analizzato come una parte del mondo della vita sociale⁷⁸.

Sembra qui di trovarsi di fronte a un primato dell'integrazione sociale anch'esso, come le premesse normative del capitalismo ormai smentite dalla realtà della deregolamentazione, meramente controfattuale. Dal punto di vista teorico-sociale, infatti, pur essendo tali premesse

⁷⁶ A. HONNETH, *Lavoro e riconoscimento*, cit., p. 32; traduzione leggermente modificata.

⁷⁷ Ivi, pp. 32-33.

⁷⁸ Ivi, pp. 37-38.

venute meno, la società capitalistica continua comunque a riprodursi, al punto che la convinzione dei soggetti in una seppur minima legittimità di essa non sembra necessaria alla sua riproduzione; su queste basi, contrariamente a quanto afferma Honneth, risulta difficile, a rigor di termini, parlare di primato (anche solo di eguale importanza) dell'integrazione sociale nei confronti di quella sistemica: la prima, infatti, sembra non comportare alcun carattere di necessità per l'esistenza della società nel suo complesso. Allo stesso modo, dal punto di vista normativo, la legittimità del capitalismo viene affermata come un dover-essere e non, come nel caso degli altri scritti di Honneth, nei termini di un elemento immanente dotato di un surplus di validità.

Di questi tre modelli teorico-sociali, ad apparirci preferibile è quello basato sui vincoli normativi, che ottiene preponderanza in *Redistribuzione o riconoscimento?* e che è al centro dell'altro fondamentale scritto che Honneth dedica alle dinamiche della società capitalistica, *Paradossi del capitalismo*: esso, infatti, comprende al suo interno lo spazio teorico necessario a includere sia i presupposti di legittimità ai quali il sistema capitalistico deve sottostare, garantiti ove necessario attraverso regolazioni giuridiche, sia la considerazione della specificità degli imperativi economici, sia, infine, la possibilità di tenere in conto dinamiche di ideologia e di potere alla base dell'imposizione di scelte "sistemiche", e, quindi, di intervenire normativamente su di esse. Tale modello, oltretutto, si articola sia sul livello costituito dalla dimensione dell'azione sociale quotidiana, e quindi dalle interazioni dirette tra soggetti sociali in termini di riconoscimento e di conflitto, che, dall'altra, sul piano sovraindividuale relativo al rapporto tra sistema e mondo della vita, i quali risultano mediati, nel loro intreccio, dal diritto. Esso riunisce quindi in sé i due aspetti del «concreto conflitto tra soggetti sociali» e delle «dinamiche di attrito tra le sfere» che, in Habermas, come notava Honneth in *Critica del potere*, restavano disuniti: mentre il modello della «dialettica dell'eticità» includeva unicamente il primo, la versione sviluppata a partire da *Tecnica e scienza come ideologia* comprendeva solo il secondo⁷⁹.

È chiaro che, sebbene gli effetti dei processi economici siano teorizzabili in termini di riconoscimento e l'economia possa essere normativamente vincolata a partire da questo punto di vista, il riconoscimento costituisce pur sempre una logica differenziata ed esterna rispetto a quella economica. Per questo motivo, è necessario porre la massima cura affinché gli interventi redistributivi o regolativi effettuati sull'ambito economico dalla prospettiva del riconoscimento (inteso in senso ampio) non vadano a produrre, involontariamente, effetti diversi o contrari rispetto a quelli che si intendevano ottenere. Come sostiene E. Renault,

⁷⁹ Cfr. *infra*, § 2.8.

nell'ideazione di interventi sull'economia guidati dalla prospettiva normativa del riconoscimento sarà indispensabile il ricorso alle «teorie elaborate dalla sociologia del lavoro e dalle scienze economiche»⁸⁰, come del resto avviene già, a livello teorico, negli scritti di Honneth. Questo suggerimento, formulato anche da Simon Thompson⁸¹, ci sembra vada accolto con particolare urgenza per quanto riguarda la considerazione della letteratura relativa ai processi del capitalismo globale: come quest'autore mette in luce, infatti, la prospettiva tracciata da Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?* risulta modellata, specie nelle riflessioni sullo Stato sociale e sulle regolamentazioni giuridiche, al livello dello Stato-nazione, mentre invece, sempre più spesso, a causa del carattere fortemente interrelato del capitalismo globale, l'azione sull'ambito nazionale non è sufficiente a normare e ad arginare dinamiche sovranazionali.

Veniamo adesso a considerare uno degli aspetti fondamentali del paradigma elaborato da Honneth riguardo alla redistribuzione: la terza sfera, retta dal principio normativo del merito, anche detto principio della realizzazione. Innanzitutto, è il caso di mettere a tema la rielaborazione di cui questa sfera è oggetto, nell'opera di Honneth, per quanto riguarda il principio normativo ad essa associato. In *Lotta per il riconoscimento*, come abbiamo accennato precedentemente, essa appare infatti regolata dal principio della solidarietà, mentre, a partire da *Redistribuzione o riconoscimento?*, il principio ad essa assegnato risulta essere quello del merito/realizzazione. Il passaggio intermedio tra questi due momenti è identificabile nel saggio del 2001 *Recognition or Redistribution?*, che rappresenta il primo scritto di Honneth specificamente dedicato al paradigma del riconoscimento in rapporto al problema della redistribuzione economica. In questo saggio, la terza sfera continua a rispondere al principio della solidarietà, ma il modello della «redistribuzione come riconoscimento» viene tracciato specificamente in base all'idea del merito, della valutazione delle «realizzazioni individuali», come avverrà anche in *Redistribuzione o riconoscimento?*⁸².

⁸⁰ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit., p. 212.

⁸¹ Cfr. S. THOMPSON, *The Political Theory of Recognition*, cit., p. 117: egli, riferendosi sia a Honneth che a Fraser, scrive: «le loro rapide osservazioni sulla natura delle società capitalistiche sono di gran lunga insufficienti a provvedere un'adeguata visione esplicativa dello stato attuale del capitalismo globale; né essi intraprendono un confronto con la sempre più vasta letteratura su questo tema. [...] Senza la considerazione di essa, il loro dibattito rimane insoddisfacente a causa del suo livello di astrazione».

⁸² L'idea che «i rapporti di stima sociale [...] sono indirettamente collegati ai modelli di distribuzione dei redditi», e che quindi «anche i conflitti economici fanno costitutivamente parte di questa forma di lotta per il riconoscimento», ossia dei conflitti associati alla terza sfera, era presente già da *Lotta per il riconoscimento*, volume dal quale questa citazione è tratta (p. 154). Solo a partire da *Recognition or Redistribution?*, però, il problema della redistribuzione è tematizzato con ampiezza, nella sua specificità, in rapporto all'idea di merito e di realizzazione.

A questo punto ci si può chiedere se Honneth cambi il principio normativo associato a questa sfera per adeguarlo a una modifica apportata, al contempo, al contenuto sostanziale di essa, o se piuttosto, rimanendo le fattezze della terza sfera inalterate, la ragione del cambiamento di principio normativo sia un'altra. A nostro parere, non si danno mutamenti sostanziali nella terza sfera, in quanto essa, fin dal primo momento, sembra includere sia le caratteristiche più strettamente associate al principio della solidarietà che quelle relative al merito: già da *Lotta per il riconoscimento*, la trattazione che Honneth dà della terza sfera potrebbe essere considerata da entrambi i punti di vista, tanto dalla prospettiva del merito, cioè, quanto da quella della solidarietà. Egli, a fianco dell'insistenza sulla collaborazione che ogni soggetto fornisce alla cooperazione sociale mediante le sue capacità e qualità liberamente scoperte e sviluppate, in un contesto di «partecipazione attiva» da parte degli altri membri della società all'azione di esso (solidarietà), pone infatti l'idea, più conforme al principio del merito, che «quanto più i movimenti sociali sono in grado di attirare l'interesse dell'opinione pubblica sull'importanza trascurata delle loro qualità e capacità rappresentate collettivamente, tanto maggiore è per loro l'opportunità di accrescere il valore o la considerazione dei loro membri della società»⁸³.

A questo proposito, alcuni critici⁸⁴ hanno sostenuto che all'interno della terza sfera avrebbe luogo una tensione irrisolta tra un concetto di stima sociale dalle implicazioni egualitarie, di tipo «solidale», riguardante il contributo che ognuno presta alla cooperazione e al bene comune, e uno di carattere «prestazionale» o «competitivo», in base al quale i singoli individui e i diversi gruppi professionali competerebbero, nella società, per l'assegnazione di più ampie quote di riconoscimento sociale e di beni materiali. Questi due concetti, uno più vicino al principio di «solidarietà» esplicitato in *Lotta per il riconoscimento*, l'altro più consonante con l'idea di «merito/realizzazione» in primo piano in *Redistribuzione o riconoscimento?*, secondo Jonathan Seglow non si porrebbero l'uno rispetto all'altro in un rapporto armonico: «l'etica della meritocrazia implicata dal principio della realizzazione» sarebbe per molti aspetti poco compatibile con «l'etica del contributo, di stampo maggiormente comunitaristico» che risalta nel principio della solidarietà⁸⁵.

Per quanto la differenza tra le due concezioni della stima sociale, a livello idealtipico, sia innegabile, la nostra impressione è tuttavia che esse possano convivere in quanto articolazioni

⁸³ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 154.

⁸⁴ Cfr. J. SEGLOW, *Rights, Contribution, Achievement and the World. Some Thoughts on Honneth's Recognitive Ideal*, in «European Journal of Critical Theory», VIII (2009), n. 1, pp. 61-75; cfr. in particolare pp. 68-71. Cfr. Anche N. H. SMITH, *Work and the Struggle for Recognition*, in «European Journal of Critical Theory», VIII (2009), n. 1, pp. 46-60; cfr. in particolare p. 57.

⁸⁵ Cfr. J. SEGLOW, *Rights, Contribution, Achievement and the World*, cit., p. 70.

della stessa sfera, e che anzi, sotto molti punti di vista, si implicano a vicenda. Il valore che dal punto di vista meritocratico può essere rivendicato da parte dei soggetti per le loro prestazioni, infatti, può esserlo in prima istanza poiché tali prestazioni hanno un'utilità sociale, in quanto, cioè, esse sono significative per la riproduzione della società nel suo complesso e per il benessere comune. È chiaro, come afferma Seglow, che vi sono professioni maggiormente orientate alla prestazione e alla competizione (egli fa l'esempio dell'attività agonistica e del mondo degli affari) e attività, come il volontariato o i lavori nell'ambito dell'assistenza, che hanno la solidarietà come riferimento primario; come efficacemente argomentato già da Hegel e da Marx, tuttavia, a ogni lavoro pertiene un carattere intrinsecamente sociale anche in quanto esso rappresenta un contributo alla cooperazione complessiva⁸⁶.

Poiché al mutamento di principio normativo che si verifica tra *Lotta per il riconoscimento e Redistribuzione o riconoscimento?* non corrisponde, almeno così a noi pare, un sostanziale cambiamento nel contenuto della terza sfera, la ragione di questo mutamento deve trovarsi altrove: nel fatto cioè che il merito costituisce (apparentemente) una base normativa più adeguata, rispetto alla solidarietà, per il paradigma del riconoscimento che Honneth traccia in relazione alla redistribuzione. Come sappiamo, infatti, in *Redistribuzione o riconoscimento?* Honneth assegna ai principi delle tre sfere il ruolo di criteri normativi dotati di un surplus di validità, ai quali i soggetti sociali possono appellarsi nel formulare le loro rivendicazioni e in base ai quali queste ultime vanno valutate: il merito, più che la solidarietà, sembra poter ricoprire la nuova posizione che, nell'architettura teorica tracciata in *Redistribuzione o riconoscimento?*, spetta al criterio normativo in base al quale valutare le richieste che i gruppi sociali pongono relativamente alla riconsiderazione del valore del loro contributo alla cooperazione.

Attraverso il passaggio al principio del merito Honneth sembra aver risolto il problema di come connettere le rivendicazioni di riconoscimento presentate nella terza sfera alla questione della redistribuzione materiale, ma, in realtà, questo principio porta con sé una serie di aporie. La più grave di esse, che abbiamo già dettagliatamente analizzato nel capitolo precedente, è quella, messa in luce da Fraser, dell'«indeterminatezza» di tale principio. Ad essa si associa, a nostro parere, il problema dell'«ambiguità normativa» del principio del merito: esso infatti, come è lo stesso Honneth a notare, «è sospettato di essere ideologico fin da sempre, dal momento che tende sistematicamente, e richiamandosi a un arsenale argomentativo di tipo

⁸⁶ Cfr. *infra*, § 1.2, per riferimenti al concetto marxiano di lavoro sociale nel suo rapporto con il riconoscimento.

normativo, a giustificare le disuguaglianze»⁸⁷. In più, per il fatto stesso di riflettere senza mediazioni l'orizzonte di valori che si afferma di volta in volta nelle società, il quale non si stabilisce solo attraverso discorsi di legittimità e giustificazione ma, almeno nella stessa misura, attraverso rapporti di forza e di potere sociale ed economico, il principio del merito può facilmente farsi portatore di connotazioni antinormative⁸⁸. Esso infatti, di per sé, non determina cosa debba contare come «prestazione ben eseguita», né quali abilità vadano misurate per giungere alle diverse attribuzioni di stima sociale: troppo spesso, nella società contemporanea, si vedono valutare positivamente, e quindi incentivare nei soggetti, abilità e qualità richieste da un mercato del lavoro poco attento ai bisogni umani, lo sviluppo delle quali si ritorce contro i soggetti stessi che le mettono in opera o contro la collettività nel suo complesso. In assenza di un contenuto normativo sostanziale interno al principio del merito, cioè, a essere valutate positivamente da chi ha il potere di assumere lavoratori e far prevalere la propria ideologia possono essere qualità e abilità alienanti, che spesso, nel nuovo capitalismo, non riguardano semplicemente la disponibilità a svolgere determinati compiti meccanici e ripetitivi, come accadeva nel sistema tayloristico, bensì il livello, più profondo e più ampio, delle strutture di personalità del singolo: abbiamo visto trattando lo scritto *Autorealizzazione organizzata* come i soggetti in cerca d'impiego vengano spesso indotti dalle imprese a «mettere in scena se stessi» come persone «biograficamente flessibili», dinamiche, individualiste e pronte a un alto grado di mobilità, in un sistema in cui la valutazione del personale avviene non più in base alla preparazione professionale di questo, bensì alla conformità delle identità personali dei lavoratori con i «tipi psicologici» richiesti dalle imprese⁸⁹.

Tutto questo costringe molti individui a una «pseudo-autenticità» costituita dall'inscenare, e in alcuni casi dal far inconsapevolmente propri, tratti di personalità a loro estranei, che dà spesso luogo a forme di sofferenza psicologica come ansia, depressione o senso di scissione. I già citati studi di Christophe Dejours mettono in luce come una delle più comuni reazioni di difesa soggettiva di fronte a queste e altre forme di sofferenza sul lavoro, mirante a una negazione (in senso psicologico) del disagio esperito, sia l'adozione da parte del lavoratore di

⁸⁷ Cfr. A. HONNETH, *Paradossi del capitalismo*, cit., p. 72; trad. leggermente modificata.

⁸⁸ Cfr., in generale, in I. M. YOUNG, *Justice and The Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990, il capitolo *Affirmative Action and the Myth of Merit*, pp. 192-225.

⁸⁹ A riguardo, cfr. anche J.-P. LE GOFF, *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, La Découverte, Paris 1999, in particolare cap. 2, *Évaluation des compétences et déshumanisation du travail*, pp. 24-36. Cfr. altresì R. SENNETT, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2001. Per una presentazione complessiva delle prospettive di Jean-Pierre Le Goff e del già citato Christophe Dejours, cfr. A. PETERSEN, R. WILLIG, *Work and Recognition. Reviewing New Forms of Pathological Developments*, in «Acta Sociologica», XLVII (2004), n. 4, pp. 338-350, e J.-Ph. DERANTY, *Work and the Precarisation of Existence*, in «European Journal of Social Theory», XI (2008), n. 4, pp. 443-463.

un'attitudine cinica, più che mai orientata alla prestazione e allo "scavalcamento" dei più deboli, attitudine largamente premiata dai criteri di valutazione oggi vigenti nelle imprese⁹⁰. Inoltre, come Honneth mette in luce in *Paradossi del capitalismo*, «vi sono delle tendenze tali per cui l'unico criterio accettato per onorare le prestazioni fornite è quello del successo sul mercato. In altri termini, soltanto chi presta la sua forza-lavoro per la realizzazione di prodotti o servizi che vengono venduti con successo nel mercato si guadagna, nel senso stretto della parola, il suo salario»⁹¹.

Il principio del merito si riferisce, inoltre, alla valutazione di una prestazione produttiva, ma non può dirci nulla sul modo in cui la produzione stessa è, o dovrebbe essere, strutturata e organizzata. Per questo motivo, esso non coglie che una minima parte delle potenzialità di intervento normativo realizzabili sui processi capitalistici a partire dalla prospettiva di una teoria del riconoscimento (ad esempio, far sì che chiunque possa svolgere un'attività lavorativa dotata di senso, suscettibile di avanzamento professionale, i cui obiettivi e modalità d'esecuzione siano il più possibile decisi autonomamente); Honneth, nel suo recente scritto *Lavoro e riconoscimento*, afferma che in seguito alla crescita del settore dei servizi rispetto a quello manifatturiero e industriale, un principio normativo che voglia prendere a suo oggetto il mondo del lavoro non deve focalizzarsi su rivendicazioni legate al vecchio e non più attuale modello del lavoro artigianale, come quelle relative al controllo diretto del lavoratore sull'attività lavorativa e al rapporto di esso con l'oggetto materiale del suo lavoro; bensì, in accordo con il passaggio – interno alla teoria – al principio del merito, sulle relazioni di valutazione e retribuzione che intercorrono tra le diverse attività produttive. Tra breve argenteremo come, pur in un contesto lavorativo mutato, tali rivendicazioni vadano a nostro parere mantenute.

Come ultima osservazione critica che presentiamo in questa sede, riteniamo sia giusto notare che il principio del merito appare in una certa misura normativamente decentrato rispetto ai problemi che, agli occhi degli stessi soggetti sociali, sembrano presentare la maggiore attualità nelle società capitalistiche contemporanee. A porsi con urgenza in esse, ancor prima della questione delle diverse valutazioni dei contributi alla cooperazione lavorativa, è il fatto che una parte crescente della popolazione si vede privata della stessa possibilità di poter esercitare un contributo⁹²; che quando questa possibilità si dà, si tratta

⁹⁰ Cfr. Ch. DEJOURS, *L'ingranaggio siamo noi*, cit., in particolare pp. 101-152.

⁹¹ A. HONNETH, *Paradossi del capitalismo*, cit., p. 73.

⁹² Questo problema viene considerato da Honneth nello scritto del 2001 *Recognition or Redistribution?*, ma se ne perde traccia nei testi successivi che egli dedica al rapporto tra riconoscimento e redistribuzione, ivi incluso il volume del 2003 scritto con Nancy Fraser. In *Recognition or Redistribution?*, Honneth afferma: «a causa della disoccupazione, che ormai non è solo legata ai cicli economici ma è anche strutturale, sempre più persone non

spesso di un impiego trovato dopo mesi o anni di peregrinazioni tra lavori precari, il più delle volte precario anch'esso, richiedente un livello di qualificazione inferiore a quello posseduto dal lavoratore e da questi accettato in quanto unica opportunità disponibile per lavorare, che si tenterà pertanto di conservare facendo buon viso a condizioni contrattuali e lavorative anche molto svantaggiose. Su questa universale precarizzazione dell'impiego prosperano le strategie delle imprese orientate a una ulteriore compressione dei salari, delle garanzie giuridiche che tutelano i lavoratori e degli spazi democratici nella società e sul luogo di lavoro. In un simile panorama, un principio che possa abbracciare unicamente la questione della valutazione dei contributi lavorativi e che metta quest'ultima direttamente in relazione con il livello dei salari, senza considerare gli altri fattori che influenzano l'ammontare delle retribuzioni, sembra di gran lunga troppo limitato.

In ragione di queste obiezioni, nel prossimo paragrafo procederemo a un tentativo di rideterminare il principio della terza sfera, di modo che esso non vada soggetto alle aporie che, non ultimo dallo stesso Honneth (il quale però non fa seguire alle sue critiche un abbandono o un sostanziale emendamento di tale principio) sono state in esso evidenziate⁹³.

5.5. Il principio della realizzazione partecipativa

«Le rivendicazioni redistributive», oltre che dalle implicazioni normative del principio dell'eguaglianza di fronte alla legge, «si originano anche dall'idea normativa secondo la quale ogni membro di una società democratica deve avere *l'opportunità* di essere socialmente stimato per le sue realizzazioni individuali»⁹⁴. Questo è quanto Honneth scrive, tracciando un primo abbozzo del suo paradigma della «redistribuzione come riconoscimento», nell'articolo del 2001 *Recognition or Redistribution*; esso ci offre una chiave per determinare in quale direzione può andare una rielaborazione del principio della terza sfera. A causa del problema dell'indeterminatezza, il principio del merito tracciato da Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?* si dimostra, a nostro avviso, inadeguato al ruolo di criterio normativo che

hanno l'opportunità di ottenere il tipo di riconoscimento per le loro abilità socialmente sviluppate al quale mi riferisco sotto il nome di stima sociale. Per questo motivo, essi possono solo con grande difficoltà considerarsi come membri di una società democratica che ad essa contribuiscono, dal momento che ciò presuppone l'esperienza della cooperazione, ossia della contribuzione socialmente riconosciuta alla riproduzione sociale» (ivi, p. 54).

⁹³ L'intero capitolo è stato scritto precedentemente al 2011, anno di pubblicazione di *Das Recht der Freiheit*, in cui, come vedremo nell'ultima parte del presente lavoro, Honneth torna ad associare alla sfera della cooperazione lavorativa il principio della solidarietà.

⁹⁴ A. HONNETH, *Recognition or Redistribution?*, cit., p. 53; corsivo mio.

Honneth vorrebbe assegnargli: risulta infatti impossibile, a partire da esso, determinare in maniera obiettiva in cosa consista una «prestazione ben eseguita» e stimare quando un contributo sia valutato «secondo il suo giusto valore».

Una possibile soluzione, a questo punto, consiste nel fondare il principio che intendiamo elaborare per questa sfera su due assi normativi intersecatisi, i quali si riallacciano entrambi ad aspetti comunque presenti nella teoria di Honneth: il primo di essi si richiama all'idea, enunciata da Honneth nella frase che abbiamo citato, secondo cui ogni membro della società deve avere l'opportunità di partecipare alla cooperazione sociale e lavorativa: il concetto normativo da esso implicato è quindi che nessuno, all'interno della società, debba essere soggetto a marginalizzazione sociale, lavorativa ed economica. Il secondo è relativo al fatto che nessuna partecipazione è reale se non si ha la possibilità di influire democraticamente sull'organizzazione e sulle condizioni stesse della propria partecipazione; esso, presente tra le premesse generali del paradigma del riconoscimento, ed esplicitato in maniera più puntuale in scritti come *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia* e *Democrazia come cooperazione riflessiva*, si riferisce ai processi di ulteriore democratizzazione della società necessari ad assicurare spazi, procedure e modalità adeguate affinché tutti gli appartenenti alla collettività abbiano la possibilità di richiedere un ampliamento o un'estensione dei diritti, di proteggere le tutele già conquistate dal sempre più effettivo rischio di erosione, e possano intervenire a livello pre-politico al fine di modificare il corrente sistema di valutazione dei contributi alla cooperazione.

Una democratizzazione complessiva della società, che si estenda anche ai luoghi di lavoro, potrà inoltre garantire ai soggetti sociali più ampi margini d'azione per determinare le modalità e gli obiettivi della produzione, e influire sulle politiche dell'azienda in cui lavorano. Il principio del merito non può essere incorporato nella teoria, nella sua forma originaria, a causa del problema dell'indeterminatezza; è possibile però affermare il diritto dei soggetti sociali a disporre di eguali spazi e risorse per poter presentare efficacemente, nella sfera pubblica, le proprie rivendicazioni relative a riconoscimento e redistribuzione materiale, nonché a vedersi garantite le condizioni di «eguale libertà di presa di posizione morale» elencate da Honneth in *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*⁹⁵. L'idea di un'estensione sociale della democrazia permette quindi di reintegrare, nel nuovo principio della terza sfera, parte dell'originario contenuto del principio del merito così come teorizzato da Honneth: il richiamo, cioè, ad un conflitto pre-politico dei soggetti sociali relativo alla valutazione dei diversi contributi alla cooperazione.

⁹⁵ Cfr. *infra*, § 1.8.

Attraverso l'idea di eguali opportunità di partecipazione alla riproduzione della società, si intende che ogni membro di essa deve avere la possibilità di prendere parte alla cooperazione lavorativa attraverso un impiego che gli assicuri quantomeno una sufficiente misura di sicurezza materiale e gli permetta di esprimere e sviluppare, in un contesto di solidarietà attiva, qualità e capacità che siano fonte di soddisfazione personale e possano essere oggetto di riconoscimento collettivo. Le implicazioni normative di questo primo aspetto, com'è evidente, sono molte. Innanzitutto, c'è l'idea che ciascuno debba essere messo nella condizione di poter dare un contributo alla cooperazione, e di esser quindi posto al riparo dai sentimenti di inutilità, umiliazione e sfaldamento dell'identità personale che possono facilmente colpire chi non riesca a trovare un impiego e sia perciò indotto a percepire il suo potenziale apporto alla società come qualcosa di superfluo per essa⁹⁶. Tra i presupposti della terza sfera (che figuravano come tali già in *Lotta per il riconoscimento*, in relazione al principio della solidarietà), veniva enunciata l'idea della partecipazione attiva di ciascuno all'espressione e allo sviluppo di capacità personali di ogni altro; «partecipazione attiva», nel senso più determinato in cui noi la intendiamo, significa che tutti devono avere la possibilità di scoprire e di sviluppare, attraverso pari opportunità formative garantite dalla società, proprie abilità personali biograficamente determinate, e che, inoltre, siano prese le misure necessarie a far sì, per quanto possibile, che il lavoro che si andrà a svolgere sia in linea con il livello e il tipo di formazione acquisita⁹⁷.

L'idea dell'espressione e sviluppo di capacità e abilità individuali liberamente scelte implica anche l'assicurazione potenziale di un certo grado di continuità nel mantenimento di uno stesso impiego, ponendo limiti all'attuale flessibilizzazione dei percorsi lavorativi⁹⁸, nonché la garanzia che l'attività lavorativa possa essere esercitata in modalità il più possibile non alienanti. Quest'ultimo punto fa riferimento a un'organizzazione delle mansioni lavorative, in particolare di quelle meno qualificate, volta a ridurre al massimo i compiti meccanici, ripetitivi, totalmente privi di possibilità di applicare iniziativa personale e di un contenuto dotato di senso⁹⁹. Non ci riferiamo qui solo al lavoro alla catena di montaggio, che a nostro parere, contrariamente a quanto afferma Honneth in *Lavoro e riconoscimento*, sarebbe comunque prematuro dichiarare tramontato al punto da non dare più spazio, nella teoria

⁹⁶ Cfr., ad esempio, Ch. MORGENROTH, *Arbeitsidentität und Arbeitslosigkeit – ein depressiver Zirkel*, in «Das Parlament. Aus Politik und Zeitgeschichte», 2003, n. 6-7, pp. 17-24.

⁹⁷ Il problema della sovraqualificazione dei lavoratori precari nel nuovo capitalismo è messo in luce, tra gli altri, da R. CASTEL (cfr. *Le metamorfosi della questione sociale*, cit., pp. 474-478); cfr. anche R. SENNETT, *L'uomo flessibile*, cit., p. 95.

⁹⁸ Cfr. L. GALLINO, *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁹⁹ Cfr. anche N. H. SMITH, *Work and the Struggle for Recognition*, cit.

normativa, agli aspetti relativi al rapporto con l'oggetto materiale e all'esecuzione "tayloristica" di compiti manuali; bensì a tutte le nuove attività ripetitive e ad alta intensità sviluppatesi insieme alle telecomunicazioni (inserimento dati, call center)¹⁰⁰. Con questo, intendiamo rendere di nuovo feconde per la teoria honnethiana le riflessioni di stampo marxiano che egli conduce sul lavoro sociale non alienato, nei primi anni della sua produzione filosofica, in scritti come *Lavoro e azione strumentale*¹⁰¹.

Un altro aspetto che ci sembra degno di nota, per una rideterminazione del principio del merito, consiste nel precisare che il principio della terza sfera da noi proposto può estendersi all'intero ambito della cooperazione sociale, sanando così l'ambiguità, messa in luce fin dal capitolo precedente, relativa all'effettiva estensione di questa sfera nella teoria di Honneth. Se infatti, come condivisibilmente afferma Robert Castel, nelle società moderne il lavoro rappresenta «il supporto privilegiato d'iscrizione nella struttura sociale»¹⁰², è anche vero che esso non esaurisce le forme in cui è possibile prendere parte alla cooperazione sociale. Dal momento che la terza sfera, nelle intenzioni di Honneth, coincide con l'ambito di eguale espressione della particolarità biograficamente determinata di ciascuno, rappresentando così una sintesi tra la particolarità immediata della prima sfera e la pura eguaglianza affermata dalla seconda, il principio alla base di essa deve poter comprendere, nel più vasto ambito della cooperazione sociale e non solo del lavoro, la disponibilità per ciascuno di risorse in termini di tempo libero e di opportunità di autoespressione, socializzazione e partecipazione ai vari aspetti della vita associata. Questo aspetto ci porta a discutere brevemente alcune obiezioni rivolte, da Beate Rössler e Iris Marion Young¹⁰³, alla trattazione che Honneth, nei termini del suo principio del merito, dà del problema relativo alla mancata retribuzione del lavoro domestico in famiglia. Egli sostiene infatti a riguardo:

la lotta femminista per la valorizzazione sociale dei lavori domestici 'femminili' è, finora, l'esempio più chiaro di come, nell'ambito della struttura teorica del principio capitalista della realizzazione, la redistribuzione sociale possa essere attuata principalmente attraverso la delegittimazione delle valutazioni prevalenti della realizzazione. [...] Molto spesso, un'attività già professionalizzata o anche non regolamentata [come il lavoro domestico] deve essere presentata simbolicamente in una nuova luce – cioè, in un nuovo orizzonte di valore – per stabilire che il sistema di valutazione istituzionalizzato è parziale o restrittivo, e così che il sistema stabilito di distribuzione non possiede sufficiente legittimità secondo i suoi stessi principi¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Cfr. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, cit.

¹⁰¹ Cfr. *infra*, § 1.4.

¹⁰² R. CASTEL, *Le metamorfosi della questione sociale*, cit., p. 29.

¹⁰³ Cfr. B. RÖSSLER, *Work, Recognition, Emancipation*, in *Recognition and Power*, a cura di B. VAN DEN BRINK e D. OWEN, cit., pp. 135-163; I. M. YOUNG, *Recognition of Love's Labour: Considering Axel Honneth's Feminism*, nello stesso volume, pp. 189-212.

¹⁰⁴ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 187-188.

Honneth ritiene quindi che, presentando il lavoro domestico e di cura dei figli come attività necessaria alla riproduzione sociale, sia possibile richiedere una retribuzione di esso. Egli, pertanto, ne dà una trattazione in accordo con le potenzialità normative incorporate dal suo principio del merito. Tuttavia, come giustamente notano le autrici citate, rivendicare una retribuzione del lavoro domestico secondo il suo valore non è l'unico modo, né il più promettente, di approcciarsi al problema: la questione andrebbe invece inserita in una prospettiva più ampia, in cui si consideri non solo l'aspetto redistributivo, ma anche quello delle opportunità complessive di autorealizzazione e di partecipazione alla vita sociale. L'idea di retribuire il lavoro domestico rischia di rafforzare l'oppressione di genere poggiante sulla dicotomia tra vita privata, assegnata alla donna, e vita pubblica, di pertinenza maschile¹⁰⁵: una volta che le donne, alle quali i lavori di cura domestica continuerebbero a essere demandati in assenza di mutamenti culturali significativi, ricevessero una retribuzione per essi, la loro partecipazione alla vita pubblica lavorativa correrebbe il pericolo di diminuire ulteriormente, e così le loro opportunità di ricevere riconoscimento per attività esulanti da quelle che sono state tradizionalmente loro assegnate. La risposta normativa al problema di una divisione del lavoro impostata sul genere non può dunque essere fornita nell'ambito, troppo ristretto, concesso dal principio del merito e dalle implicazioni redistributive di esso; deve piuttosto andare nella direzione di una garanzia di pari opportunità di partecipazione alla vita sociale complessiva, svincolando quindi il lavoro domestico e la «vita privata» dalla loro attribuzione esclusivamente femminile, e rendendo la cosiddetta «vita pubblica», sociale e lavorativa, egualmente fruibile per uomini e donne, in termini di possibilità di carriera e di disponibilità di tempo da dedicare al lavoro e allo svago.

Il principio che proponiamo, esteso alla cooperazione sociale e lavorativa e articolato sui due assi, intersecatisi e richiedentisi a vicenda, dell'eguale partecipazione alla vita sociale e della democratizzazione della società, ha alla sua base l'idea, di derivazione marxiana, che l'autorealizzazione di ciascuno è possibile se lo è quella di tutti gli altri. L'espressione delle proprie potenzialità nella cooperazione sociale e nell'ambito del lavoro può cioè avvenire solo attraverso il supporto, riconoscativo e materiale, degli altri componenti della società e delle

¹⁰⁵ Cfr. R. GILDEMEISTER e A. WETTERER, *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reflexierung in der Frauenforschung*, in G. KNAPP e A. WETTERER, *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Kore, Frankfurt a. M. 1992, pp. 201-254. Cfr. anche K. HAUSEN, *Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere» – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, a cura di W. CONZE, Klett, Stuttgart 1976.

istituzioni sociali, secondo il concetto di «autorealizzazione cooperativa» che, come abbiamo visto, è uno dei capisaldi della teoria di Honneth¹⁰⁶. La «partecipazione attiva»¹⁰⁷ di soggetti e istituzioni agli obiettivi di ogni membro della società, volta a far sì che ciascuno riesca a dispiegare e a esprimere le proprie qualità e capacità biograficamente individuate, ha la sua motivazione ultima nella consapevolezza condivisa dai soggetti sociali di essere legati da nessi di cooperazione reciproca e dall'orientamento generale verso fini comuni. Come Honneth scrive in *Democrazia come cooperazione riflessiva*¹⁰⁸, i vantaggi risultanti dalla cooperazione sociale acquisiscono un valore aggiunto per il fatto stesso di essere il prodotto dell'unione dei contributi di tutti gli appartenenti alla società: non solo la qualità epistemica delle risposte fornite ai problemi posti dalla vita collettiva si accresce, secondo quanto dice Dewey, in misura della partecipazione dei soggetti alla risoluzione di essi, ma la consapevolezza di prender parte a un progetto cooperativo favorisce tale partecipazione:

le procedure democratiche per la formazione della volontà e la giusta organizzazione della divisione del lavoro si richiedono a vicenda: solo una forma della divisione del lavoro che assicuri a ogni membro della società, a misura delle sue doti e dei suoi talenti autonomamente scoperti, un'equa opportunità nell'assunzione di attività socialmente desiderate, fa sorgere quel senso individuale di cooperazione comunitaria, alla luce del quale le procedure democratiche acquistano valore, in quanto rappresentano lo strumento migliore per la soluzione razionale di problemi condivisi¹⁰⁹.

Il principio che proponiamo per la terza sfera, che potremmo denominare «principio della realizzazione partecipativa» in ragione del suo doppio carattere relativo all'espressione e sviluppo di qualità individuali e alla dimensione necessariamente cooperativa e sociale di tale espressione, può quindi essere enunciato come segue: *a ciascuno va garantita la possibilità di partecipare alla cooperazione lavorativa attraverso un impiego che assicuri sicurezza materiale e permetta di sviluppare ed esprimere, in un contesto di solidarietà attiva, qualità e capacità che siano fonte di soddisfazione personale e oggetto di riconoscimento collettivo, associata a un'adequata disponibilità di risorse in termini di tempo libero e di opportunità di autoespressione e socializzazione; ognuno deve altresì avere la possibilità, nell'ambito di un processo di sempre più estesa democratizzazione della vita sociale, di prendere parte alle decisioni riguardanti i problemi di interesse comune, comprese le modalità di esercizio, di valutazione e di retribuzione dei contributi alla cooperazione lavorativa.*

¹⁰⁶ Cfr. *infra*, § 3.4.

¹⁰⁷ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 156.

¹⁰⁸ Per una trattazione puntuale di questo saggio del 1998, cfr. *infra*, § 4.2.

¹⁰⁹ A. HONNETH, *Democrazia come cooperazione riflessiva*, cit., p. 23.

Attraverso questo principio cerchiamo di recuperare l'idea, da Honneth affermata in *Democrazia come cooperazione riflessiva*, di una democrazia vissuta come ideale sociale ancor prima che come ideale politico. Essa implica una circolarità, idealmente virtuosa, tra cooperazione sociale e partecipazione politica: a partire dall'idea della reciproca dipendenza dei soggetti gli uni dagli altri nella società, e dall'orientamento di ciascuno verso i fini che, in essa, abbiamo in comune, può derivare una più attiva partecipazione democratica e un maggior impulso, anche di carattere conflittuale, verso la democratizzazione di sempre nuovi ambiti; i risultati derivanti da quest'estensione dei processi democratici porteranno a un più forte orientamento della cooperazione sociale e lavorativa in base a rapporti di giustizia, a loro volta forieri di sviluppi per quanto concerne la partecipazione democratica.

È evidente la lontananza di quest'immagine ideale dal quadro che si rivela a un esame, anche superficiale, delle società capitalistiche contemporanee; la rassegnazione però, così come l'ottimismo cieco, non è alleata della giustizia. Il fatto che ai soggetti sia sempre più chiara la perdita di diritti che le nuove tendenze del capitalismo stanno portando con sé, come anche la diffusa sofferenza sociale risultante da un mondo del lavoro sempre più deregolato, rappresentano risorse di critica e di azione politica in una società in cui, come nella nostra, si conservino ancora elementi di quella che Honneth, anche in *Redistribuzione o riconoscimento?*, denomina «trascendenza nell'immanenza»¹¹⁰: aspettative di riconoscimento, rivendicazioni di giustizia, spazi per l'espressione del dissenso critico, nonché la consapevolezza, sempre però insidiata dall'ideologia, che l'ingiustizia economica non è un male inevitabile.

¹¹⁰ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 283-293.

VI. Reificazione

Il testo *Reificazione*¹, pubblicato nel 2005 e basato sulle Tanner Lectures tenute da Honneth all'università di Berkeley nello stesso anno, segna il ritorno dell'autore su di un tema trattato a più riprese nel corso del suo itinerario teorico: le patologie sociali. Esse, come abbiamo visto in *Patologie del sociale* (1994) e ne *Il dolore dell'indeterminato* (2001), sono da Honneth definite come uno «sviluppo disturbato» dei rapporti sociali, fonte di impoverimento relazionale e sofferenza emotiva. Honneth, nello scritto del 1994, delineava le patologie sociali come «processi di sviluppo [...] che devono venir compresi dai membri della società come pregiudizi alle possibilità di 'vita buona'»². Il compito della filosofia sociale è rilevare questi esiti distorti: Honneth, a tal fine, elencava alcuni modi di procedere attraverso cui essa avrebbe potuto fondare la propria determinazione delle patologie sociali. In contrapposizione alla «proceduralizzazione dell'etica» proposta da Habermas, secondo la quale spetta agli stessi appartenenti alla società valutare, per mezzo di discorsi pratici, la desiderabilità di determinati sviluppi sociali, Honneth si schierava per una strategia di giustificazione più sostantiva, basata su un'«antropologia debole» che si richiamasse alla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana. Come patologici, secondo questa modalità giustificativa, sarebbero stati da determinarsi tutti quegli sviluppi sociali che avessero portato a un impoverimento delle relazioni di riconoscimento, le quali rappresentano condizioni necessarie per l'autorealizzazione umana. In *Reificazione* Honneth cerca di fondare la propria «antropologia formale», in maniera più diretta che in precedenza, sulla ricerca psicoanalitica e sulla psicologia evolutiva. Già a partire da alcuni scritti pubblicati tra il 2000 e il 2002³ egli si proponeva di spiegare l'aspirazione al riconoscimento, comune a tutti gli esseri umani, sulla base della ricostruzione delle dinamiche dello sviluppo infantile nei primi mesi di vita. Ciò segna, come vedremo, l'esplicita presa di distanza dalla psicologia sociale di George Herbert Mead e un sempre maggiore riferimento alla teoria delle relazioni oggettuali, anch'esso, però, in parte modificato rispetto alla versione datane da Winnicott che Honneth aveva riportato in *Lotta per il riconoscimento*.

¹ A. HONNETH, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005; trad. it. di C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

² Cfr. A. HONNETH, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, cit., p. 297.

³ Ci riferiamo qui a *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna* (2000); *Facetten der vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook* (2001); *Das Werk der Negativität: eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie* (2001); *Grounding recognition* (2002). Cfr. *infra*, § 3.4.

Nel volume *Reificazione* Honneth prende le mosse da *Storia e coscienza di classe* di György Lukács per tentare di «riformulare il concetto lukácsiano di reificazione in termini di teoria del riconoscimento»⁴, al fine di far luce su alcuni sviluppi delle società capitalistiche attuali che egli considera riconducibili a questa patologia sociale. Come vedremo, la lettura dell'opera di Lukács da Honneth fornita in questo testo, al pari delle interpretazioni di Hegel presentate in *Lotta per il riconoscimento* o ne *Il dolore dell'indeterminato*, non ha tra i suoi principali obiettivi la fedeltà filologica: Honneth mira piuttosto a evidenziare, spesso anche attraverso agganci e collegamenti ad altri autori, elementi e spunti critici che possano servirgli da appoggio nell'elaborazione della sua proposta originale.

Si tratta quindi di una lettura selettiva, volutamente poco aderente allo spirito e alle intenzioni originarie del testo; sarebbe pertanto un errore rimproverare ad Honneth una mancanza di precisione filologica alla quale egli non ambisce. Vedremo altresì, però, che la proposta honnethiana appare in questo caso caratterizzata da un certo numero di aporie e aspetti problematici, la cui origine va identificata, in parte, nella volontà di Honneth di estrarre dal testo lukácsiano determinati elementi e non altri; alcune caratteristiche della trattazione di Lukács, che egli reputa valide e intende riproporre nel proprio paradigma, possono tuttavia sussistere solo se inserite in una più ampia costruzione sistematica. In essa, la diagnosi del presente, la critica e la prefigurazione di risorse emancipative non possono prescindere dalla considerazione di quegli elementi politici, economici e sociali, storicamente determinati, che nella prospettiva di Honneth spariscono invece dal quadro. Prima di esporre dettagliatamente le nostre riserve critiche su quella che rimane comunque una coraggiosa riproposizione di uno dei testi fondamentali del marxismo critico, troppo spesso dimenticato, ci dedicheremo adesso a una veloce ricapitolazione della proposta che Honneth formula, a partire dal testo di Lukács, in *Reificazione*.

Nella trattazione su *La reificazione e la coscienza del proletariato* inclusa nel suo volume del 1923, György Lukács afferma che la reificazione si verifica quando «un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità»⁵. Più nello specifico, sostiene Honneth, la reificazione è per Lukács un cambiamento di prospettiva che si produce nei soggetti quando

⁴ Cfr. A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 87.

⁵ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967, p. 108. Cfr. A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 17.

essi, a causa dell'espansione totalizzante dell'agire orientato allo scambio di merci, «sono reciprocamente indotti (a) a percepire gli oggetti dati soltanto come 'cose' da cui è potenzialmente ricavabile un profitto, (b) a considerarsi reciprocamente soltanto come 'oggetti' di una transazione vantaggiosa e, infine, (c) a considerare le loro capacità come nient'altro che 'risorse' supplementari nel calcolo delle opportunità di profitto»⁶.

Dal momento che la reificazione è per Lukács fortemente radicata nell'atteggiamento assunto dai soggetti nelle condizioni storico-sociali del capitalismo, fino a costituire per essi una «seconda natura», essa non può definirsi un semplice errore categoriale; tale fenomeno non presenta neanche le caratteristiche di una condotta moralmente sbagliata o di una violazione di principi etici, poiché manca l'elemento dell'intenzione soggettiva. La reificazione è piuttosto da considerarsi come una forma distorta di agire sociale, «una deviazione da un certo tipo di prassi o di disposizione umana che caratterizza la razionalità della nostra forma di vita»⁷, quindi come una delle «patologie della ragione» di cui Honneth aveva trattato anche nello scritto del 2004 *Eine soziale Pathologie der Vernunft*. Dal momento infatti che nella società capitalistica, fondata sull'onnipervasiva espansione del modello dello scambio di merci, «il reciproco calcolo dei benefici che [i soggetti] possono trarre dagli altri richiede un atteggiamento puramente razionale e immune da ogni condizionamento emotivo»⁸, essi assumono verso i partner dell'interazione, verso di sé e verso il proprio ambiente quella che Honneth descrive come una disposizione passiva, distaccata, mancante di ogni coinvolgimento interiore. Questo atteggiamento nega una prassi autentica, che l'autore determina in base a considerazioni antropologiche, «nella quale gli uomini stabiliscono una relazione simpatetica tra di loro e con il loro ambiente»⁹. Una tale prassi partecipativa non è stata distrutta dal diffondersi degli atteggiamenti reificanti, ma semplicemente sottratta alla consapevolezza dei soggetti: il coinvolgimento emotivo con il quale ogni essere umano si rapporta a sé, al mondo e agli altri viene messo in secondo piano da considerazioni utilitaristiche, le quali, andando a costituire un orientamento abituale, da una parte portano gli individui a interagire effettivamente in maniera strumentale, dall'altra impediscono loro di vedere che, sebbene in maniera ostacolata e rudimentale, la forma «corretta» di prassi resiste alla base delle loro pratiche quotidiane.

La reificazione, afferma Honneth, oltre ad essere per Lukács, prima di tutto, una falsa abitudine interpretativa, che impedisce agli individui di rendersi conto del substrato di

⁶ Ivi, p. 18.

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ Ivi, p. 20.

⁹ *Ibid.*

partecipazione emotiva che permane comunque nelle loro azioni, ha però anche un'influenza negativa sulla prassi sociale: «a lungo andare l'abitudine, divenuta seconda natura, di concepire il rapporto con se stessi e con il proprio ambiente in base al modello di una conoscenza neutrale di circostanze oggettive, conferisce una forma reificata anche alla prassi umana, senza riuscire a cancellare l'originario carattere di cura di quella prassi»¹⁰, che rimane presente «nella forma di un sapere preriflessivo o di elementari pratiche marginali», di modo che un'analisi critica, per Lukács resa possibile dal «diventare cosciente» del proletariato, «potrebbe sempre restituirne la consapevolezza»¹¹.

Honneth rileva poi come tanto in Heidegger, quanto in Dewey, si possano ritrovare versioni analoghe dell'originaria partecipazione emotiva di cui Lukács parla nel proprio scritto. Per quanto riguarda l'autore di *Essere e tempo*, a nascondere l'originario carattere di “cura” del nostro essere-nel-mondo sarebbero le tradizionali interpretazioni ontologiche, basate sulla contrapposizione tra un soggetto che conosce in maniera neutrale e distaccata e un oggetto che viene conosciuto. Come in Lukács quindi, sebbene Heidegger non si interroghi sulle radici strutturali della tradizione ontologica di cui svolge la critica, a impedire una comprensione corretta della nostra prassi impegnata ed emotivamente coinvolta sarebbe «un quadro interpretativo errato, un velo ontologico, dietro il quale si cela la realtà di fatto di una forma di esistenza effettivamente umana»¹². Secondo Dewey, invece, ogni comprensione razionale e distaccata della realtà, ogni atteggiamento meramente cognitivo, rappresenta un'astrazione intellettuale che il soggetto compie rispetto al suo originario coinvolgimento emotivo nel mondo, caratterizzato da una disposizione partecipe verso di sé, verso gli altri e anche verso gli oggetti che lo circondano¹³. Se, astraendoci da questa disposizione originaria al fine di realizzare una conoscenza maggiormente neutrale, dimenticassimo la tonalità affettiva che è all'origine di ogni nostra ricerca, quest'ultima non potrebbe che risultare priva di scopo, perché avremmo perso di vista le ragioni che ci avevano indotto a intraprenderla. La disposizione oggettiva e neutrale verso il mondo, quindi, deve avvenire sulla base della consapevolezza che essa rappresenta un'astrazione da un atteggiamento ben più originario, quello del coinvolgimento emotivo e della partecipazione impegnata nel mondo, e solo in questo modo potrà portare a un effettivo avanzamento della nostra conoscenza.

¹⁰ Ivi, p. 30.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 28.

¹³ Cfr. J. DEWEY, *Affective Thought* (1926), in *The Later Works, 1925-1953*, vol. II, a cura di J. A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1981, pp. 104-110, e ivi, vol. V, *Qualitative Thought* (1930), pp. 243-262.

6.2. Il riconoscimento genetico originario e la reificazione come oblio di esso

Dopo questo iniziale riferimento a Lukács, Heidegger e Dewey, Honneth si propone di dimostrare, attraverso prove e argomenti indipendenti dalle riflessioni filosofiche di cui si è servito fino a questo punto, che un originario coinvolgimento emotivo sarebbe effettivamente alla base di ogni nostro rapporto con noi stessi, con gli altri soggetti e con il mondo, e rappresenterebbe quindi la nostra prassi «naturale». Questa nostra disposizione esistenziale viene adesso da Honneth identificata con un riconoscimento primario, «più elementare»¹⁴ delle tre forme riconoscitive corrispondenti alle tre sfere: esso indica un'originaria partecipazione emotiva e impegnata che rivolgiamo incondizionatamente, non intenzionalmente e fin dalla nascita, come Honneth intende adesso dimostrare, a noi stessi, agli altri e al mondo. Questa forma di riconoscimento, radicata geneticamente in ogni soggetto, sarebbe «alla base di tutte le altre modalità [di riconoscimento] più sostanziali, nelle quali è in gioco l'accettazione delle determinate caratteristiche o capacità di altre persone»¹⁵; la nostra possibilità di dare e ricevere riconoscimento nelle tre sfere dipenderebbe quindi, in ultima istanza, da essa.

Per dimostrare la priorità genetica del riconoscere (*Anerkennen*) sul conoscere (*Erkennen*)¹⁶, Honneth fa riferimento a una serie di ricerche di psicologia evolutiva: secondo una tesi diffusa, sostenuta anche da Mead, il bambino «impara a rapportarsi a un mondo oggettivo di oggetti stabili e costanti assumendo la prospettiva di una seconda persona e quindi decentrando gradualmente la propria prospettiva inizialmente egocentrica»¹⁷. Lo sviluppo del pensiero simbolico deriverebbe quindi dalla capacità del bambino di assumere, in maniera essenzialmente cognitiva, la prospettiva della persona di riferimento. Queste teorie, come quella di Mead, afferma Honneth, ignorano però completamente il lato emotivo della relazione tra il bambino e la seconda persona, relazione che viene descritta «come uno spazio ampiamente privo di emozioni»¹⁸. Egli, in contrasto, sostiene la tesi che solo grazie a un'originaria disposizione simpatetica e partecipativa, geneticamente determinata, il bambino può stabilire un legame affettivo con la persona di riferimento, condizione necessaria affinché possa assumere la prospettiva di quest'ultima. Si darebbe quindi nel bambino, fin dalla nascita,

¹⁴ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 50 n.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Per un contributo originale su questo tema, svolto attraverso ampi riferimenti alla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, cfr. L. CORTELLA, *Originarietà del riconoscere*, cit.

¹⁷ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 40.

¹⁸ *Ivi*, p. 41.

una disposizione alla partecipazione emotiva, che Honneth chiama «riconoscimento primario»; essa sarebbe alla base della relazione affettiva che il bambino stabilisce con la madre (o con la propria persona di riferimento), che a sua volta è un presupposto necessario affinché esso, attraverso un'identificazione emotiva ancor prima che cognitiva con la persona amata, possa assumere una seconda prospettiva sul mondo.

Notiamo che Honneth può adesso sostenere questa tesi in quanto, a partire dallo scritto del 2001 *Facetten der vorsozialen Selbst*, egli si è allontanato dalla versione winnicottiana della teoria delle relazioni oggettuali che egli riprendeva in *Lotta per il riconoscimento*. Secondo Winnicott, nei primi mesi di vita del bambino non vi sarebbe posto per un legame affettivo con un'altra persona, ma avrebbe luogo unicamente la percezione di una simbiosi con l'ambiente circostante. Se però, sostiene Honneth in *Facetten der vorsozialen Selbst*, ci riferiamo ai risultati delle più aggiornate ricerche sulla psicologia infantile e in particolare agli studi di Daniel Stern¹⁹, risulta impossibile mantenere l'originaria idea di Winnicott di un'intera fase, corrispondente ai primi mesi di vita del bambino, in cui quest'ultimo si troverebbe in un rapporto simbiotico con la persona di riferimento ed esperirebbe fantasie di onnipotenza nei confronti di essa e del proprio ambiente. Le ricerche di Stern evidenziano la presenza nel bambino, già a partire dai primi mesi di vita, di un'elementare coscienza di sé, e quindi di un'embrionale capacità di differenziare tra sé e la persona di riferimento; il bambino esperisce comunque stati di simbiosi con quest'ultima, nel corso dei quali prova sensazioni particolarmente intense di sicurezza mentale e corporea, ma si tratta di situazioni episodiche che si producono in circostanze determinate (come l'allattamento), e non di una condizione stabile e continuativa. Tali episodi non sarebbero inoltre da comprendersi nei termini di una percezione cognitiva di onnipotenza, ma come fusioni affettive, in cui l'elementare coscienza di sé del bambino viene temporaneamente messa in secondo piano dall'appagamento emotivo risultante dal contatto.

Per dimostrare come, per l'assunzione di un'altra prospettiva sul mondo, il bambino necessiti di identificazione affettiva con la persona di riferimento, che può darsi solo grazie a una primaria disposizione riconoscitiva di base, Honneth fa riferimento alle ricerche sui bambini autistici compiute da Peter Hobson e Michael Tomasello: secondo quanto risulta da esse, il comportamento autistico non si originerebbe da deficit cognitivi (come disturbi nelle capacità di pensare o di parlare), ma da una mancanza di ricettività emotiva nei confronti del mondo; dall'assenza, per lo più costitutiva, di quello che Honneth denomina riconoscimento originario. I deficit cognitivi presentati da questi bambini sarebbero quindi causati da

¹⁹ Cfr. ad es. D. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1987.

un'incapacità di sentire la presenza emotiva di altre persone, il che impedirebbe loro di assumere altre prospettive sul mondo e di sviluppare, in tal modo, le abilità cognitive di cui mancano. «L'atto di porsi nella prospettiva della seconda persona», afferma quindi Honneth, «richiede la precedente forma di riconoscimento, che non può essere pienamente colta con concetti cognitivi o epistemici, poiché contiene sempre e necessariamente un elemento di involontaria apertura, dedizione o amore»²⁰. Nel trattare questo punto, Honneth si riferisce brevemente anche al novantanovesimo aforisma dei *Minima moralia* di Adorno, nel quale si afferma che «un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini», e questa imitazione costituisce «la forma elementare dell'amore»²¹.

Avendo sostenuto l'esistenza, a livello temporale e ontogenetico, del riconoscimento originario, Honneth passa ad affermare che anche nella nostra successiva conoscenza del mondo noi conserviamo questa primaria disposizione emotiva e partecipativa, la quale ci consente inoltre, anche in seguito, di assumere sempre nuove prospettive relativamente a un singolo oggetto di percezione. Per poter però difendere la tesi che il riconoscimento precede la conoscenza, non solo a livello temporale, ma anche a livello categoriale, Honneth fa riferimento alle tesi di Stanley Cavell sul rapporto tra conoscenza e riconoscimento. L'accesso agli stati mentali altrui, sostiene infatti Cavell, non può aver luogo nei termini di una conoscenza neutrale, ma solo di una partecipazione e di un coinvolgimento emotivo: l'idea di una comprensione cognitiva degli stati mentali di un'altra persona è illusoria, in quanto neanche il soggetto in questione può parlare, in senso neutro e oggettivo, di ciò che prova, dal momento che è «troppo coinvolto o implicato»²² dalle proprie sensazioni. Ciò che esso fa, piuttosto, è attirare l'attenzione del suo partner dell'interazione sui propri stati interiori attraverso enunciati linguistici, «senza bisogno di ricorrere a un sapere»²³, ma esprimendo un'implicita richiesta, emotivamente formulata, di ricevere una reazione simpatetica. L'altra persona, allo stesso modo, risponderà sulla base non di una conoscenza distaccata e oggettiva, ma di una percezione emotiva degli stati mentali dell'altro, che Cavell denomina *acknowledgement*.

«Il tessuto dell'interazione sociale non è costituito», conclude quindi Honneth insieme a Cavell, «a partire dagli atti di conoscenza, ma dal materiale delle disposizioni al riconoscimento»²⁴: è dunque possibile affermare che una primaria ed elementare disposizione

²⁰ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 43.

²¹ Cfr. Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 182; cfr. A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 43.

²² Ivi, p. 46.

²³ Ivi, p. 47.

²⁴ Ivi, p. 48.

riconoscitiva, tanto a livello temporale quanto a livello categoriale, viene prima di ogni nostro atto cognitivo e di ogni interazione sociale. Questo riconoscimento primario, involontario e incondizionato, costituisce oltretutto la base del più sostanziale riconoscimento nelle tre sfere, il quale è intenzionale e implica la considerazione delle specifiche caratteristiche di chi abbiamo di fronte. A partire da questo, Honneth affermerà in seguito che è proprio questa originaria disposizione emotiva, articolata come riconoscimento originario degli altri, di sé e degli oggetti materiali, che rischia di scomparire dalla vista sotto l'impulso di atteggiamenti o interpretazioni reificanti. Prima di illustrare come Honneth sviluppi ulteriormente la sua concezione, andiamo a considerare alcuni problemi che sembrano presentarsi rispetto a quanto esposto finora.

Innanzitutto, si potrebbe sostenere, non è molto chiaro il passaggio argomentativo in base al quale Honneth giunge a denominare «riconoscimento» quella che appare piuttosto come una elementare disposizione partecipativa ed emotiva di tutti i soggetti; l'identificazione di quest'ultima con un «*riconoscimento* primario» avviene più attraverso una sostituzione terminologica che sulla base di argomentazioni che chiariscano perché il concetto di riconoscimento è adeguato a indicare anche questa involontaria disposizione intersoggettiva. Honneth stesso a un certo punto si propone di «sostituire cautamente la nozione heideggeriana di 'cura' con la categoria di 'riconoscimento' risalente ad Hegel»²⁵. Argomentazioni alla base di questa sostituzione sarebbero a nostro parere necessarie, dal momento che ciò che egli denomina «riconoscimento primario» sembra piuttosto distante, a livello concettuale, dal riconoscimento intenzionale e relativo alle specifiche qualità e capacità di chi viene riconosciuto²⁶. Ciò che non viene del tutto chiarito, insomma, è come «la categoria di 'riconoscimento' risalente ad Hegel»²⁷ possa allo stesso tempo, senza ulteriori spiegazioni, andare a indicare anche questa generica, involontaria ed elementare disposizione intersoggettiva, attraverso un'assimilazione terminologica che rischia oltretutto di mettere parzialmente in ombra lo specifico carattere etico-morale originariamente posseduto dal concetto di riconoscimento, ora relativo solo alla forma più sostanziale di esso.

Riguardo al rapporto che il riconoscimento elementare ha con quello più sostanziale, e le implicazioni normative di questa relazione, sembra presentarsi un ulteriore problema: Honneth

²⁵ Ivi, p. 32.

²⁶ Anche J. TREYO-MATHYS, nella sua recensione a *Reificazione* pubblicata in «Philosophy & Social Criticism», XXXIII (2007), n. 6, pp. 779-784, nota che «è difficile pensare a casi in cui un singolo termine possa essere usato, in questo modo, per indicare (1) un insieme di fenomeni, già di carattere molto diverso tra loro [il riconoscimento nelle tre sfere], e, allo stesso tempo, (2) la 'condizione di possibilità' di quei fenomeni [il riconoscimento originario]» (p. 784).

²⁷ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 32.

intende infatti sostenere la tesi, che attribuisce a Lukács, secondo cui la reificazione sarebbe un «fatto sociale» normativamente negativo ma non intenzionale, quindi non determinabile in termini di responsabilità etico-morali²⁸; allo stesso tempo, egli afferma però che il riconoscimento originario che essa danneggia è alla base delle altre forme di riconoscimento²⁹, le quali sono intenzionali e internamente regolate dai principi etici dell'amore, dell'eguaglianza e della realizzazione. Per quanto Honneth affermi che «le società possono incorrere, sul piano normativo, in un fallimento diverso dalla violazione di principi di giustizia»³⁰, ovvero in patologie sociali, una volta sostenuto che queste patologie possono minare le basi del riconoscimento più sostanziale, il quale è intenzionale e incorpora principi etici, i due piani non sono più così distinti, ma l'uno viene a dipendere dall'altro. Perciò, mentre la tesi che Honneth desidera ricavare dall'opera di Lukács poteva essere sostenibile nel suo originario contesto, una volta che essa viene inserita nell'ambito della «concezione di giustizia teorico-riconoscitiva» honnethiana la situazione non è più così netta: se la forma di prassi che bisogna preservare (il riconoscimento originario) è concepita come la condizione di possibilità per l'esistenza dei principi etici istituzionalizzati nelle tre sfere sociali di riconoscimento, essa sembra venire indirettamente ad assumere un carattere etico-morale.

Gli atteggiamenti e le pratiche alla base della reificazione, per Honneth, non possono essere immediatamente e direttamente identificati con l'adozione, da parte dei soggetti, di schemi di pensiero oggettivante, volto alla conoscenza neutrale e «scientifica» della realtà. Una tale associazione viene compiuta da Lukács in *Storia e coscienza di classe*, e porta secondo Honneth a esiti insostenibili³¹: se tutte quelle modalità conoscitive e innovazioni sociali che rendono necessario mettere temporaneamente da parte il nostro originario coinvolgimento emotivo sono concepite come casi di reificazione, in questi termini va considerato anche ogni progresso scientifico che venga realizzato attraverso forme di pensiero oggettivante.

Per evitare questi esiti, Honneth propone di considerare la reificazione come un oblio del riconoscimento originario, che si produce ogniqualvolta i soggetti dimentichino che ogni loro atteggiamento e modalità conoscitiva si origina sempre dal primario coinvolgimento emotivo

²⁸ Cfr. pp. 15, 21 e 52.

²⁹ Cfr. p. 50.

³⁰ Ivi, p. 87.

³¹ Secondo Honneth (cfr. *Reificazione*, cit., pp. 23-24), Lukács con questa mossa andrebbe a privare di validità lo stesso statuto teorico della propria concezione e quello del paradigma marxiano, in quanto, dato il loro carattere di elaborazioni scientifiche, essi devono basarsi su forme di pensiero oggettivato, che l'autore identifica però con casi di reificazione. In realtà le cose non stanno così, perché la chiara consapevolezza di essere inserito in un nesso storico-sociale, differente dall'atteggiamento inconsapevole della teoria borghese che si suppone pura e oggettiva, mette al riparo, per Lukács, il proprio paradigma e quello marxiano da questo rischio.

con il quale si rapportano al mondo. Il pensiero oggettivante non è quindi, per Honneth, immediatamente identificabile con la reificazione, ma lo diventa solo quando esso ha luogo sulla base di un oblio della disposizione esistenziale alla partecipazione coinvolta. Quando dimentichiamo che i nostri atti conoscitivi si radicano sempre nel riconoscimento originario, «sviluppiamo la tendenza a percepire le altre persone semplicemente come oggetti privi di sensibilità, [...] meramente osservabili, ai quali manca qualsiasi impulso psichico e qualsiasi emozione»³².

L'atteggiamento oggettivante, erroneamente identificato con la reificazione, veniva inoltre fatto risalire da Lukács unicamente alle «coazioni anonime esercitate dal mercato capitalistico sul comportamento [dei soggetti]»³³. All'origine della reificazione vi sarebbe quindi un solo fattore, al quale Lukács, sulla scia di Marx, attribuisce la capacità di plasmare la cultura al punto che esso produrrebbe degli effetti diretti su ogni altra sfera della vita sociale. Tuttavia, afferma Honneth, egli non spiega come la modalità di azione reificante dello scambio capitalistico possa estendersi all'intera società³⁴, né chiarisce in base a quali motivazioni il mercato dovrebbe essere l'unica origine dei processi reificanti: «pertanto resta sempre un che di arbitrario nella sua idea di una totalizzazione della reificazione fondata economicamente – che peraltro è già di per sé problematica perché poggia sull'identificazione con i processi di spersonalizzazione»³⁵.

La reificazione non è quindi, per Honneth, una patologia sociale che si origini semplicemente a partire dai rapporti che hanno luogo nella sfera economica, ma da una varietà di fattori sociali che Lukács, nella sua analisi materialista, si preclude la possibilità di rilevare. L'autore di *Storia e coscienza di classe* è per Honneth vittima di un «accecamento sistematico»³⁶, basato sull'idea, non giustificata, che solo le coazioni originatesi dalla sfera economica possano portare all'adozione di atteggiamenti reificanti. Per quanto riguarda lo scambio economico, oltretutto, Lukács avrebbe trascurato il riconoscimento giuridico che i soggetti devono precedentemente e reciprocamente essersi accordati per poter stipulare contratti tra di loro, il quale li protegge da un atteggiamento semplicemente reificante poiché rinvia al loro status di persone giuridiche. Una tendenza alla reificazione che può essere

³² Ivi, p. 57.

³³ *Ibid.*

³⁴ Qui Honneth non tiene in dovuta considerazione come Lukács, in *La reificazione e la coscienza del proletariato*, faccia poggiare la propria analisi teorica del capitalismo sul *Capitale* di Marx, in cui il capitale è concepito come autovalorizzazione del valore, «valore in processo», e questo attraverso il processo di valorizzazione basato sulla teoria del valore-lavoro. Cfr. K. MARX, *Il Capitale*, Libro I, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1964, in particolare Capitolo Quarto e Quinto.

³⁵ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 80.

³⁶ *Ibid.*

rilevata nelle società attuali è per Honneth proprio quella relativa al «crescente svuotamento della sostanza giuridica del contratto di lavoro, [o] ai primi segnali di una prassi consistente nel considerare il potenziale del talento individuale dei bambini come oggetto di ricerca genetica e di manipolazione»³⁷.

Oltre a queste attuali forme di prassi distorta, Honneth individua due cause generali all'origine dell'adozione di un atteggiamento reificante nei confronti di altri soggetti. La prima di esse consiste nell'«autonomizzarsi di uno scopo particolare rispetto al contesto dal quale ha tratto origine»³⁸: la consapevolezza dell'antecedente riconoscimento verso i nostri partner nell'interazione va perduta quando, nel perseguire una determinata prassi, ci concentriamo sullo scopo che vogliamo raggiungere in maniera talmente energica e unilaterale da dimenticare le motivazioni originarie alla base di essa e il contesto riconoscitivo dal quale aveva avuto origine. La seconda causa di reificazione consiste invece nell'adozione di una serie di convinzioni ideologiche e di pregiudizi nei confronti di determinati gruppi sociali: «sotto l'effetto di tipizzazioni reificanti (delle donne, degli ebrei, ecc.) si rifiutano in un secondo tempo ai gruppi di persone via via considerati quelle qualità personali che precedentemente erano state loro attribuite in modo del tutto ovvio in base al primato sociale del riconoscimento»³⁹. L'adozione di ideologie reificanti non sembra tuttavia poter essere, da sola, all'origine di un sistema di comportamento che porta alcuni soggetti a trattare come cose gli appartenenti a determinati gruppi sociali: in questo caso, afferma Honneth, il sistema ideologico di convinzioni si radica probabilmente in una prassi già in gran parte reificata, in quanto basata sull'instaurazione di un rapporto strumentale con altre persone, e contribuisce a sua volta a rafforzare tale prassi.

Tanto riguardo a quest'ultima fonte di reificazione, quanto a quella legata all'assottigliarsi delle garanzie giuridiche, sembrano però presentarsi aspetti non del tutto chiari per quanto riguarda il rapporto con il riconoscimento nelle tre sfere: in che misura, infatti, essa consiste in una negazione del riconoscimento primario, e in che misura di quello relativo alla seconda sfera? La mancanza di sufficienti garanzie giuridiche che tutelino i soggetti in determinate pratiche sociali, sebbene sia da riferire in ultima istanza a un'unilateralizzazione della prassi alla base di tali pratiche, che porta a vedere determinati individui come oggetti privi di diritti, sembra comportare anche gravi misconoscimenti nella sfera dell'eguaglianza del diritto. Allo stesso modo, nell'adozione di atteggiamenti razzisti o di pregiudizi, ad essere negato è, almeno quanto il riconoscimento primario, l'eguale valore morale di ogni persona, relativo alla

³⁷ Ivi, p. 83.

³⁸ Ivi, p. 58.

³⁹ Ivi, p. 83.

seconda sfera. La reificazione, pertanto, non sarebbe solo un oblio del riconoscimento originario ma, sebbene Honneth non metta esplicitamente in luce questo aspetto, comporterebbe anche forme sostanziali di misconoscimento, che a loro volta potrebbero portare a un consolidarsi degli atteggiamenti reificanti.

6.3. La reificazione dell'ambiente naturale e il distacco dalla psicologia sociale di George Herbert Mead

La reificazione, per Honneth, consiste dunque in una «riduzione dell'attenzione» per il riconoscimento primario che abbiamo da sempre accordato ai nostri partner dell'interazione, la quale ci porta a «dimenticare» questo riconoscimento originario e a rapportarci quindi agli altri soggetti in maniera distaccata e strumentale; anche riguardo alla nostra relazione con la natura, e persino con gli oggetti materiali, noi assumiamo secondo Honneth una immediata disposizione riconoscitiva. Mentre però Lukács poteva spiegare la reificazione dell'ambiente fisico facendo ricorso all'atteggiamento oggettivante che gli individui assumono nei confronti di esso, il fatto che Honneth smentisca l'associazione lukácsiana tra reificazione e oggettivazione, e in più concepisca la reificazione come dipendente dall'oblio del riconoscimento e non dall'iper-espansione dello scambio di merci, fa sì che egli non possa applicare una modalità di spiegazione così diretta. Honneth, per poter affermare un rapporto riconoscitivo originario con l'ambiente fisico, si trova a dover ricondurre la nostra relazione con la natura e con gli oggetti materiali a una componente di intersoggettività, senza la quale si perderebbe completamente il riferimento al concetto di riconoscimento delineato da Hegel nei primi scritti jenesi.

La via d'uscita da questo problema viene da Honneth trovata richiamandosi all'idea adorniana di imitazione originaria: nell'assumere la prospettiva della persona amata attraverso l'imitazione, il bambino non solo impara a concepire gli oggetti nella loro realtà indipendente, ma anche ad associare loro i significati che l'altra persona percepisce in essi. Il riconoscimento originario nei confronti dell'ambiente fisico e materiale, per Honneth, avviene quindi sulla base del riconoscimento per i nostri altri significativi: «quanto più numerosi sono gli atteggiamenti di altre persone che un soggetto può unire in uno stesso oggetto nel corso dei suoi investimenti libidinali, tanto più la realtà oggettiva di quest'ultimo alla fine gli apparirà

ricca di aspetti diversi»⁴⁰. La reificazione dell'ambiente fisico e materiale ha luogo nel momento in cui percepiamo gli animali, le piante o le cose senza tenere presente il significato che essi possiedono per le persone che ci circondano, e perdendo quindi di vista il riconoscimento originario che abbiamo accordato, allo stesso tempo, a queste ultime e agli oggetti per loro significativi. In questo senso, il dimenticare il riconoscimento primario nei confronti dell'ambiente fisico e materiale equivale a obliare la consapevolezza dell'originario rapporto riconoscitivo verso altri esseri umani: le due forme di reificazione sono strettamente legate.

Una serie di critiche sono state rivolte a Honneth, in particolare da Jean-Philippe Deranty, riguardo al modo in cui egli, nelle sue opere della maturità e soprattutto in *Reificazione*, concepisce il rapporto con l'ambiente fisico e con gli oggetti materiali. La tesi di Deranty⁴¹ è infatti che Honneth, il quale in opere giovanili come *Soziales Handeln und menschliche Natur* dedicava a questi temi notevole attenzione (attraverso il ricorso alle riflessioni di George Herbert Mead sull'individuazione dell'essere umano tramite il rapporto con gli altri uomini e con l'ambiente naturale), si sia in seguito disinteressato a essi; egli avrebbe così riproposto la riduzione, che Deranty già ravvisava in Habermas, del più ampio concetto di interazione (inteso come rapporto dell'uomo non solo ad altri uomini, ma anche all'ambiente fisico e alla natura) a quello di intersoggettività. La diminuzione di importanza della dimensione materiale nell'opera di Honneth andrebbe di pari passo, secondo Deranty, con il graduale distacco di Honneth dalla prospettiva ispirata al giovane Marx che egli presentava nei suoi primi scritti⁴²; ma soprattutto con l'allontanamento dalle considerazioni di Mead maggiormente orientate in senso materialistico. Dal momento che il richiamo a Mead costituisce un importante aspetto dell'elaborazione teorica di Honneth, dedicheremo adesso un breve excursus alla ricostruzione del rapporto tra Honneth e Mead, e all'esame critico delle tesi di Deranty a riguardo.

Come abbiamo già visto nel primo capitolo del presente lavoro, la questione della materialità, del rapporto connotato in senso significativo con gli oggetti materiali, è uno dei temi centrali del volume *Soziales Handeln und menschliche Natur*, che Honneth pubblica nel 1980 insieme ad Hans Joas. Nella trattazione dello sviluppo del *role-taking*, Honneth e Joas si soffermano su come la concezione di Mead rappresenti un punto d'incontro tra una teoria dell'interazione sociale e una prospettiva incentrata sull'azione strumentale⁴³. L'assunzione, attraverso l'altro soggetto, di una diversa prospettiva sul mondo, è trattata in prima istanza dal

⁴⁰ Ivi, p. 61.

⁴¹ Cfr. J.-Ph. DERANTY, *The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy*, cit.

⁴² Cfr. J.-Ph. DERANTY, *Repressed Materiality*, cit.

⁴³ Cfr. A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, cit., p. 64.

punto di vista percettivo, come acquisizione di un mutato punto di vista (guadagnato attraverso il *role-taking* intersoggettivo) sul mondo naturale e sugli oggetti materiali. Tramite il decentramento, cioè, della propria prospettiva auto-riferita, l'individuo in formazione impara innanzitutto a considerare come a diverse posizioni nello spazio fisico, corrispondenti a quelle degli altri soggetti la cui prospettiva egli è adesso in grado di assumere, si associno differenti punti di vista percettivi sul mondo materiale; «in ogni processo di *role-taking* giungono a venir rappresentate in me due prospettive da cui gli oggetti possono essere guardati, ossia la mia prospettiva originaria e quella del partner di cui prendo il ruolo; [...] assumendo il punto di vista di altre persone immaginarie e, infine, adottando la prospettiva dell'«altro generalizzato», posso pervenire a un'immagine comprensiva dell'oggetto»⁴⁴. Il tema del rapporto con il mondo materiale è ulteriormente approfondito, nella trattazione del pensiero di Mead qui presentata da Honneth e Joas, dalla discussione della «cooperazione mano-occhio», attraverso cui la prospettiva che otteniamo con i sensi del contatto, ossia per mezzo della percezione tattile, viene trasferita ai sensi relativi alla distanza, ossia alla percezione visiva, al punto che semplicemente guardando un oggetto possiamo farci un'idea della sua consistenza fisica, del suo peso, della sua temperatura. Infine, Honneth e Joas dedicano alcune considerazioni al «ruolo dell'oggetto», che si basa sul trasferimento inverso di impressioni sensoriali dagli organi della distanza a quelli del contatto: anticipando attraverso l'aspetto visivo di un oggetto le sue caratteristiche tattili, immaginando la resistenza che esso opporrà alla nostra azione, giungiamo a maneggiare gli oggetti con consapevolezza.

In *Lotta per il riconoscimento*, nota Deranty, l'attenzione precedentemente accordata al rapporto del soggetto con l'oggetto materiale sparisce dalle pagine che Honneth dedica a Mead. Honneth, in questa fase del suo pensiero, è infatti convinto che la psicologia sociale di Mead possa contribuire ad articolare la tesi secondo cui l'identità degli individui si sviluppa a partire da esperienze di riconoscimento intersoggettivo e l'evoluzione morale della società ha luogo attraverso lotte per il riconoscimento. L'acquisizione, da parte dell'individuo, tanto della consapevolezza cognitiva di sé quanto di orientamenti normativi, è in essa fatta derivare da esperienze intersoggettive: osservando la reazione degli altri soggetti alle proprie azioni, l'individuo impara a prevedere e a evocare in sé il modo in cui è probabile che i suoi partner dell'interazione reagiranno a determinati comportamenti, e così facendo inizia a concepire le proprie azioni dalla prospettiva, interiorizzata, di un'altra persona (Mead denomina «Me» questo «altro interiorizzato»). Egli infatti impara a giudicare il proprio comportamento in base a norme morali ricavate interiorizzando, a sempre maggiori livelli di generalizzazione e di

⁴⁴ Ivi, pp. 70-71.

universalizzazione, le aspettative normative del proprio ambiente sociale. L'individuo ottiene così un quadro di quali siano i propri doveri morali nella società e di quali richieste normative possa legittimamente avanzare in essa, riconoscendo gli altri come soggetti morali all'interno di un contesto di cooperazione sociale condiviso e venendo da essi parimenti riconosciuto. All'attribuzione al soggetto di diritti e doveri, che ne fanno una persona giuridica, si associa quindi «una modalità dell'autorelazione pratica per la quale l'individuo può sentirsi sicuro del valore sociale della propria identità»⁴⁵, che Mead designa come «rispetto di sé».

Al Me, che rappresenta la norma morale interiorizzata, si contrappone all'interno del soggetto l'Io: esso è l'istanza degli impulsi di individuazione spontanei che non possono venire soddisfatti nell'ambito delle norme condivise dalla società a un dato stadio del suo sviluppo. Per risolvere questa tensione interiore tra le proprie esigenze di individuazione e la «volontà generale»⁴⁶ rappresentata dal Me, i soggetti intraprendono azioni pratiche volte a modificare il proprio ambiente sociale e politico, in modo che le aspirazioni dell'Io a un più ampio riconoscimento (questa è la lettura di Mead presentata da Honneth) possano in esso trovare approvazione ed essere quindi soddisfatte. Nel mettere in dubbio le norme accettate nella società in cui vive, tuttavia, l'individuo non può rinunciare all'istanza interiore del Me: quest'ultima infatti è la base del rispetto di sé derivante dal riconoscimento sociale, senza il quale il soggetto non potrebbe mantenere un'identità solida. Egli deve allora anticipare interiormente una «comunità controfattuale»⁴⁷ in cui sia idealmente garantito il riconoscimento a cui egli aspira, e crearsi così un «Me ideale»⁴⁸ che possa servirgli da sostegno e da guida nella sua lotta per il riconoscimento. Il *role-taking* permette al soggetto l'assunzione di prospettive alternative in quanto, nell'influire con un gesto vocale sul partner dell'interazione, l'individuo è al contempo in grado di prospettare in se stesso la reazione dell'altro, poiché il suo stesso gesto vocale gli si presenta come uno stimolo ascoltabile, dotato dello stesso significato che esso ha per il partner dell'interazione. Nel momento in cui, attraverso una lettura selettiva di Mead, il *role-taking* è unicamente messo in relazione alla dimensione linguistica, ogni considerazione relativa al rapporto con la materialità, con il mondo naturale e con la corporeità dei soggetti sparisce dalla vista.

Nel passaggio dall'iniziale trattazione di Mead a quella che ha luogo in *Lotta per il riconoscimento* Deranty ravvisa uno spostamento di Honneth da posizioni materialistiche a una visione d'insieme di tipo più habermasiano, in quanto maggiormente focalizzata

⁴⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 98-99.

⁴⁶ Ivi, p. 102.

⁴⁷ Ivi, p. 103.

⁴⁸ *Ibid.*

sull'intersoggettività e sulla comunicazione linguistica. Per Deranty siamo qui di fronte a un'involuzione teorica, dal momento che, contrariamente a quanto le prime opere di Honneth lasciavano sperare, il nuovo paradigma del riconoscimento viene elaborato in un modo che tende a sottodeterminare, quando non addirittura a escludere, il rapporto con la materialità e con l'ambiente naturale; questo aspetto, declinato non da ultimo in senso ecologico, costituiva una delle preoccupazioni principali di *Soziales Handeln und menschliche Natur*. Adesso invece, rileva Deranty, ci troviamo davanti a una teoria normativa più ristretta, poiché, alla maniera di Habermas, spiccatamente intersoggettivistica (sebbene il concetto di riconoscimento sia comunque più ampio di quello di agire comunicativo). Anche gli aspetti relativi al rapporto con l'oggetto materiale nell'esecuzione pratica dell'attività lavorativa vengono adesso ridotti, per quanto riguarda la prospettiva normativa, al problema del riconoscimento del contributo di ciascuno alla cooperazione sociale⁴⁹. In questo quadro di perdita della materialità, le riflessioni del primo Honneth sui *Manoscritti economico-filosofici* di Marx sembrano quanto mai lontane.

La limitazione in senso intersoggettivistico della teoria di Mead viene seguita, nello scritto del 2001 *Grounding Recognition*, da un esplicito e completo abbandono di essa. Honneth si accorge infatti di aver, in *Lotta per il riconoscimento*, indebitamente normativizzato quelle che in Mead sono riflessioni di carattere prevalentemente naturalistico; di aver quindi voluto ravvisare un abbozzo di teoria del riconoscimento laddove, invece, le condizioni della socializzazione vengono trattate in senso epistemologico-evolutivo, senza implicazioni morali. «In poche parole», sostiene Honneth, «ciò che Mead chiama 'riconoscimento' si riduce all'atto della reciproca assunzione di prospettiva, senza che il carattere dell'azione dell'altro abbia alcuna rilevanza, [...] come un meccanismo psicologico che ha luogo a prescindere dalla particolare modalità di interazione reciproca»⁵⁰. Sintomo di questo è il fatto che Mead, nella sua teorizzazione della socializzazione individuale, «non consideri mai il problema di quale tipo di comportamento [dei partner dell'interazione] possa essere particolarmente adeguato, durante il processo di maturazione individuale, per permettere al soggetto di sviluppare un'autorelazione positiva»⁵¹.

L'intero processo per cui i soggetti pervengono, in società, a internalizzare un sempre maggior numero di prospettive altrui, viene da Mead teorizzato come un processo naturalistico, come evoluzione di un organismo naturale/sociale, senza che in questo abbia particolare rilevanza il contenuto normativo delle norme internalizzate, né il carattere morale delle azioni

⁴⁹ Cfr. J.-Ph. DERANTY, *Repressed Materiality*, cit.

⁵⁰ Cfr. A. HONNETH, *Grounding Recognition*, cit., p. 502.

⁵¹ *Ibid.*

e delle reazioni dei soggetti. La prospettiva da cui questo processo viene esaminato è, al di là di ogni apparenza, di carattere funzional-sistemico, più che essere incentrata, come invece è il caso della teoria di Honneth, sulle specifiche reazioni morali individuali, a partire dalle quali si risale poi a più ampie dinamiche collettive: «in definitiva», afferma Mead in *Mente, sé e società*, il suo principale testo di riferimento per Honneth, «fondamentalmente le società si sviluppano in complessità e organizzazione solo per mezzo del raggiungimento progressivo di sempre più alti gradi di differenziazione funzionale, comportamentistica, tra gli individui che le costituiscono»⁵².

Notiamo a margine che la normativizzazione della teoria di Mead che Honneth compie in *Lotta per il riconoscimento*, così come la trattazione del *role-taking* solo in base al «segno-vocale», potrebbe avere radici nell'interpretazione di Mead che Habermas presenta nel suo scritto *Individuazione tramite socializzazione: sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*⁵³. In esso la prefigurazione del «Me ideale», in quanto comunità controfattuale in cui sono già reali le innovazioni prospettate dall'«Io» del soggetto, è assimilata alla situazione comunicativa ideale: il «Me ideale» viene fatto coincidere con «la supposizione idealizzante di una forma universalistica di vita in cui ognuno assume la prospettiva di ciascuno degli altri e ognuno può far affidamento sul reciproco riconoscimento tra tutti»⁵⁴; in questo modo, per Habermas, Mead configurerebbe addirittura «un'etica»⁵⁵. A nostro avviso non sono presenti, nel testo di Mead, sufficienti e univoci agganci per sostenere che il «Me ideale» si articoli necessariamente in senso normativamente universalistico. L'abbandono da parte di Honneth della prospettiva di Mead, che a causa del suo eccessivo naturalismo difficilmente si presta a contribuire a una teoria normativa del riconoscimento, ci sembra pertanto giustificato.

⁵² G. H. MEAD, *Mente, sé e società*, trad. it. Giunti, Firenze-Milano 1966, p. 387. A dire il vero, in Mead non mancano anche passi (che Honneth cita in *Lotta per il riconoscimento*) in cui il discorso assume improvvisamente tonalità normative: all'azione dell'«Io» e alla corrispettiva prefigurazione di un «Me Ideale» viene, cioè, associata una potenziale o reale espansione dei diritti. Questi passaggi sparsi, in base ai quali all'«Io» viene attribuita in maniera immediata una connotazione normativamente positiva, sono però controbilanciati da altri brani in cui viene detto che l'azione di esso può aver luogo «in una forma che implica degradazione, o in una forma che implica l'apparizione di valori superiori» (ivi, p. 280). In ogni caso, la normatività che a volte Mead associa all'Io, facendo coincidere la valenza innovativa di esso a contenuti moralmente progressivi, sembra contrastare con il naturalismo generale dell'intero approccio, senza peraltro che questa attribuzione di normatività sia in ultima istanza motivata (a rigor di logica non è infatti detto che ogni innovazione proposta dall'«Io» abbia alla sua base un'avvenuta internalizzazione universalistica di tutte le prospettive dei soggetti sociali, e che essa configuri quindi un avanzamento normativo piuttosto che una nuova forma di oppressione, fondata su prospettive parziali, sia pure recentemente assunte, caratterizzate da pregiudizio).

⁵³ J. HABERMAS, *Individuazione tramite socializzazione: sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*, trad. it. in ID., *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. CALLONI, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 184-236.

⁵⁴ Ivi, p. 222.

⁵⁵ Ivi, p. 220.

L'allontanamento dalla concezione di Mead e il successivo abbandono di essa (ribadito in *Reificazione*, in cui Honneth afferma che quella di Mead e simili teorie di psicologia evolutiva «ignorano il lato emotivo della relazione tra il bambino e la persona di riferimento [...], come se il legame affettivo con questa seconda persona non avesse un ruolo significativo»⁵⁶) è per Deranty sintomo di una crescente limitazione della teoria di Honneth a un concetto ristretto di intersoggettività, in cui il rapporto con l'ambiente naturale, con la corporeità e con l'oggetto materiale non trovano quasi più spazio in quanto elementi specifici. Questo, secondo Deranty, si evidenzia nella sua forma più chiara quando, in *Reificazione*, Honneth può teorizzare l'oblio del riconoscimento verso l'ambiente naturale solo mediandolo attraverso l'oblio dei significati che gli altri esseri umani attribuiscono a quell'ambiente; in questo modo, «la difesa dell'ambiente naturale, la protezione di esseri non-umani dal dolore e dalla morte possono essere inclusi solo indirettamente in un'etica di questo tipo»⁵⁷, in un netto e improduttivo distacco dalla prospettiva ecologicamente connotata che Honneth e Joas delineavano in *Soziales Handeln und menschliche Natur*; distacco che finisce per riprodurre la scarsa attenzione, che essi un tempo imputavano ad Habermas, alle tematiche dello sviluppo sostenibile e del rapporto con la natura.

Fino a che punto è però possibile dilatare un paradigma teorico senza che esso perda la sua specificità e, con essa, anche il suo acume critico? In altre parole, il paradigma del riconoscimento, per quanto ampio e duttile, difficilmente può costituire l'unica risposta a ogni esigenza di critica. Le obiezioni mosse da Deranty assumono come termine positivo la concezione delineata da Honneth e Joas in *Soziales Handeln und menschliche Natur*, ma lo statuto teorico di quest'ultima è ben diverso da quello del paradigma del riconoscimento honnethiano nella sua forma matura. Nell'opera del 1980, infatti, i due autori non si dedicavano all'elaborazione di una teoria normativa in sé conclusa, bensì svolgevano una serie di osservazioni di commento a diverse concezioni teoriche, le quali avevano ambiti di applicazione anche piuttosto differenti tra loro. Le finalità perseguite in *Soziales Handeln und menschliche Natur* richiedevano, certo, una sostanziale coerenza tra le varie letture e interpretazioni presentate, ma non ancora il rigore categoriale e argomentativo implicato dalla costruzione di un edificio teorico sistematico. L'attribuzione al concetto di riconoscimento (o a qualsiasi altro concetto) del posto centrale in un modello teorico rende agibili determinate possibilità, ma impone anche ben definiti limiti di coerenza con tale concetto, interni alla

⁵⁶ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 40.

⁵⁷ J.-Ph. DERANTY, *The Loss of Nature*, cit., p. 168,

teoria; il nucleo di quest'ultima, in altre parole, non può essere dilatato oltre tali limiti senza che la tenuta e la specificità dell'intera costruzione ne risentano.

In *Reificazione*, la disposizione empatica costitutiva degli esseri umani può essere a nostro parere denominata «riconoscimento», e fatta così rientrare nel paradigma corrispondente, solo attraverso una sovrapposizione terminologica non priva di conseguenze problematiche. La necessità di non allentare del tutto il legame con il riconoscimento intersoggettivo propriamente detto costituisce quindi una sufficiente motivazione del passaggio per l'intersoggettività (il quale effettivamente ha un che di forzato e di macchinoso) che Honneth deve effettuare per spiegare la reificazione dell'ambiente naturale; quest'ultima viene, così, descritta nei termini di un oblio del riconoscimento per i significati che le altre persone attribuiscono all'ambiente. Tale procedimento non è pertanto, a nostro avviso, manifestazione di un insufficiente ruolo della materialità naturale nel paradigma del riconoscimento, come sostiene Deranty, bensì segnala come in prima istanza tale paradigma stia già essendo dilatato ai suoi limiti estremi, in corrispondenza dei quali la prospettiva inizia a perdere di coerenza critica e argomentativa.

In questa soluzione elaborata da Honneth per preservare il carattere intersoggettivo del riconoscimento si evidenzia però un problema di circolarità: se noi possiamo rapportarci alla patologia della reificazione dell'ambiente naturale solo attraverso la mediazione dei significati che gli altri soggetti attribuiscono a esso, in quest'ultimo passaggio viene comunque implicitamente teorizzato un diretto rapporto empatico degli esseri umani alla natura; ma se le cose stanno così, potrebbe dire un lettore estraneo alla preoccupazione di Honneth di preservare una qualche forma di intersoggettività nella sua concezione di riconoscimento, perché non concepire la reificazione della natura direttamente come oblio di tale rapporto con essa, senza passare per la mediazione intersoggettiva? In conclusione, quest'ultima, invece di essere richiesta dalla sostanza stessa della questione, diventa necessaria (con l'impressione di artificiosità ed estrinsecità che le si associa) per minimizzare aporie interne alla teoria, le quali derivano dal sottostante problema di una eccessiva dilatazione del concetto di riconoscimento. Pertanto, i nostri rilievi critici vanno, in questo caso, in una direzione opposta a quella di Deranty: verso una coscienza dei limiti del paradigma del riconoscimento (come di ogni altro paradigma), e non già di una sua iper-espansione.

6.4. L'autoreificazione

L'autoreificazione, ossia l'oblio del riconoscimento originario nel rapporto dell'individuo con se stesso, sembra di sicuro, più della precedente, una questione alla portata del paradigma essenzialmente intersoggettivistico di Honneth. Per chiarire come «mediante il concetto di riconoscimento si possa compiere una descrizione sensata e convincente del modo in cui ci rapportiamo abitualmente ai nostri desideri, ai nostri sentimenti e ai nostri progetti»⁵⁸, Honneth propone di considerare innanzitutto le posizioni teoriche contrarie a quest'idea, ovvero la concezione cognitivista (o detectivista) e quella costituzionalista (o costruttivista). Secondo la prima, il soggetto si rapporta in maniera essenzialmente cognitiva ai suoi stati interiori: attraverso un'indagine su di sé, esso scopre come oggetti stabili e definiti, rispetto ai quali è possibile una percezione e una conoscenza oggettiva, i sentimenti e i desideri presenti nella propria interiorità, i quali vengono in tal modo resi disponibili alla coscienza. L'obiezione principale che Honneth formula contro questo modello è proprio che sentimenti e desideri non possono essere percepiti come qualcosa di già definito, dotato di contorni nettamente tracciati, che sarebbe possibile scoprire grazie a un «occhio interiore»; essi, al contrario, «hanno un contenuto alquanto diffuso e altamente indeterminato, che difficilmente può essere oggetto di una semplice constatazione»⁵⁹.

In base alla seconda teoria esaminata da Honneth, il costituzionalismo, è invece il soggetto che, attraverso una «decisione immediata»⁶⁰, produce in sé determinati sentimenti: di essi può poi parlare ai propri interlocutori con una certa chiarezza e autorità, che secondo i sostenitori di questo modello sarebbero inspiegabili se non si presupponesse una creazione attiva, da parte del soggetto, degli stati mentali. Anche questa concezione appare problematica: i nostri sentimenti, infatti, in una certa misura «ci si impongono e rimangono indocili al nostro controllo»⁶¹, e non possono quindi essere considerati come qualcosa che noi stessi produciamo coscientemente. Essa non considera quindi che noi ci rapportiamo sempre ai nostri stati mentali con un certo grado di passività, senza poterli né completamente dominare, né, soprattutto, determinarli attivamente in ogni loro aspetto.

La posizione di Honneth a riguardo è che, se in una certa misura accogliamo passivamente i sentimenti che ci si presentano, dall'altra parte «disponiamo sempre di un certo margine di co-

⁵⁸ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 66.

⁵⁹ Ivi, p. 68.

⁶⁰ Ivi, p. 69.

⁶¹ *Ibid.*

formazione interpretativa»⁶². Né l'uno né l'altro aspetto, quindi, sono così netti come cognitivismo e costituzionalismo li descrivono. Sentimenti e desideri, piuttosto, ci si presentano in maniera parzialmente indistinta e indeterminata, che noi possiamo però interpretare, chiarire e articolare alla luce del fatto che, nel nostro processo di socializzazione, abbiamo imparato a percepire tali stati mentali come componenti di un mondo vitale linguisticamente condiviso. Honneth propone quindi una terza concezione, in grado di superare i limiti del cognitivismo e del costituzionalismo, che denomina «espressionismo»: «noi non percepiamo i nostri stati mentali semplicemente come oggetti, né li costituiamo grazie alle nostre espressioni linguistiche, ma li articoliamo in funzione di ciò che ci è interiormente già familiare»⁶³.

Affinché questo sia possibile, tuttavia, occorre quello che Honneth chiama «riconoscimento di se stessi»⁶⁴, ovvero una disposizione riconoscitiva verso la propria interiorità che il soggetto, per essere in grado di rapportarsi apertamente ad essa e di articolare i propri sentimenti, deve precedentemente essersi accordato. La forma di autorelazione autentica consiste quindi nel guardare ai propri stati mentali, sulla base di un precedente riconoscimento, come a «una parte del nostro Io che merita di essere accettata e che vale la pena di rendere comprensibile a noi stessi e ai partner delle nostre interazioni»⁶⁵. Si tratta di un «riconoscimento antecedente» verso noi stessi che ci permette di prestare un'adeguata attenzione ai nostri sentimenti e di cercare il modo migliore per esprimerli agli altri soggetti, in quello che Honneth denomina un «contatto espressivo»⁶⁶ con la nostra interiorità.

Riguardo a questo punto possiamo notare come, mentre il riconoscimento originario che fin dalla nascita rivolgiamo agli altri è genetico e incondizionato, il «riconoscimento di se stessi» relativo al rapporto con la propria interiorità sembra determinarsi socialmente e presupporre, in una certa misura, un'autorelazione positiva dell'individuo. Honneth afferma infatti che esso mette il soggetto in grado di «considerare i propri sentimenti e desideri come qualcosa che merita di essere articolato»⁶⁷, come aspetti di sé «*degni di essere conservati*»⁶⁸ e che «*vale la pena di rendere comprensibili*» a sé e agli altri⁶⁹. Non abbiamo quindi a che fare con una disposizione emotiva incondizionata e avalutativa, come dovrebbe essere il caso del riconoscimento primario così come esso viene determinato da Honneth nella sua forma

⁶² Ivi, p. 70.

⁶³ Ivi, p. 71.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ivi, p. 74.

⁶⁶ Ivi, p. 71.

⁶⁷ *Ibid.*; corsivo mio.

⁶⁸ *Ibid.*; corsivo mio.

⁶⁹ Ivi, p. 74; corsivo mio.

generale, ma di un'accettazione e valutazione positiva di sé, più vicina al riconoscimento «sostanziale» che ha luogo nelle tre sfere. Ancora una volta, riconoscimento primario e riconoscimento delle tre sfere sembrano indebitamente sovrapporsi. A questo punto, ci si potrebbe chiedere se questa accettazione del proprio mondo interiore sia costitutiva e genetica, qualcosa di cui siamo dotati fin dalla nascita, o se è grazie alla partecipe attenzione che gli altri significativi dovrebbero dedicare ai nostri sentimenti che impariamo a considerare i nostri stati interiori come qualcosa di importante, che merita di essere ascoltato e articolato; o ancora se il «riconoscimento per noi stessi» sia allo stesso tempo genetico e sociale, nel senso che la disposizione a un rapporto di accettazione interiore, con la quale nasciamo, può mantenersi solo se sostenuta dal riconoscimento accordato dagli altri.

Honneth, che non affronta direttamente la questione delle origini del riconoscimento di sé, sembra però implicitamente escludere una determinazione solo genetica di esso. L'accettazione della propria interiorità, che mette il soggetto in grado di «entrare in un contatto espressivo con i propri stati mentali»⁷⁰, sembra venir in una certa misura, o completamente, a dipendere dal riconoscimento accordato dagli altri significativi. In questo caso, però, quello che Honneth chiama riconoscimento antecedente sembra somigliare notevolmente al riconoscimento relativo alla prima sfera, quale viene descritto da Honneth in *Lotta per il riconoscimento* facendo riferimento alla teoria di Donald W. Winnicott. Esso veniva delineato con le stesse espressioni che adesso Honneth impiega nel determinare il riconoscimento di se stessi: nel volume del 1992 egli affermava che il riconoscimento nella prima sfera «procede sia logicamente sia geneticamente qualsiasi altra forma di riconoscimento reciproco»⁷¹, poiché, come quello che Honneth denomina «riconoscimento antecedente», permette di acquisire «il livello fondamentale di sicurezza emotiva non solo nell'esperienza, ma anche nella manifestazione dei propri bisogni e delle proprie sensazioni, [che] costituisce il presupposto psichico dello sviluppo di tutte le successive disposizioni al rispetto di sé»⁷². In *Reificazione*, inoltre, egli afferma esplicitamente che, nel delineare un originario riconoscimento di se stessi, «ci si potrebbe riallacciare alla teoria delle relazioni oggettuali di Donald Winnicott», in quanto «in base alle sue ricerche sul processo di separazione del bambino dalla madre, Winnicott è giunto alla conclusione che la salute psichica dell'individuo dipende da un rapporto di tipo ludico ed esplorativo con la propria vita

⁷⁰ Ivi, p. 74.

⁷¹ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 131.

⁷² *Ibid.*

pulsionale, [il quale] possiede sostanzialmente le stesse caratteristiche che ci aspetteremmo anche in un atteggiamento riconoscitivo nei confronti di se stessi»⁷³.

Per determinare gli atteggiamenti reificanti che portano a mettere in secondo piano il riconoscimento di sé, Honneth fa riferimento alla concezione cognitivista e a quella costruttivista, considerate adesso come «due descrizioni del modo in cui il rapporto con sé può fallire», e quindi come «impostazioni deficitarie del rapporto con la propria interiorità»⁷⁴. Nel primo caso il soggetto si rapporta a sé in maniera distaccata e neutrale, guardando ai propri stati mentali come a un dato rigido e imm modificabile. Nel caso relativo al costruttivismo, invece, i sentimenti e desideri soggettivi vengono considerati come qualcosa che può essere prodotto volontariamente, in modo strumentale, a seconda delle esigenze dettate dalla situazione. Quando i soggetti dimenticano il riconoscimento originario che si erano precedentemente accordati, il quale permetteva loro di considerare i propri sentimenti come qualcosa di importante, meritevole di essere articolato nella sua autenticità, si creano le condizioni per l'instaurarsi di atteggiamenti reificati, corrispondenti all'osservazione distaccata dei propri sentimenti o a una produzione strumentale di essi. Quali sono le cause sociali dell'oblio di questo riconoscimento originario? Mentre Lukács in *Storia e coscienza di classe* attribuiva ogni forma di reificazione all'espandersi dell'economia di mercato capitalistica, per Honneth le pratiche sociali all'origine di una reificazione di sé non coincidono con quelle alla base di un rapporto reificato con gli altri soggetti. Egli, come abbiamo visto, spiega la reificazione degli altri individui con l'unilateralizzarsi di una prassi che porta a mettere in secondo piano ogni altro aspetto legato al contesto, e con l'assunzione di un sistema di convinzioni e di pregiudizi che implicano la negazione del riconoscimento originario nei confronti degli appartenenti a determinati gruppi sociali.

La reificazione di sé deriva invece, secondo Honneth, da quelle pratiche sociali «che nel senso più largo sono legate all'autopresentazione dei soggetti»⁷⁵, in cui essi verrebbero costretti o incoraggiati a far credere di provare determinati sentimenti, o a fissarli artificialmente. Un esempio di quest'ultimo caso, afferma Honneth, è quello della ricerca di un partner attraverso Internet: all'utente viene richiesto di descrivere i propri desideri e le proprie aspirazioni secondo gradazioni predeterminate, che vengono poi elettronicamente messe in relazione con quelle registrate da altri utenti per trovare una persona che abbia caratteristiche

⁷³ Cfr. A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 65.

⁷⁴ Ivi, p. 73.

⁷⁵ Ivi, p. 85.

compatibili⁷⁶. «Non c'è bisogno di grande fantasia», afferma Honneth a riguardo, «per comprendere come su questa strada si incoraggi una forma di autorelazione in cui i desideri e le aspirazioni non sono più articolati alla luce di incontri personali, ma devono essere valutati e, per così dire, messi sul mercato solo tenendo conto dei criteri del trattamento accelerato delle informazioni»⁷⁷.

La forma di autoreificazione che corrisponde al costruttivismo viene invece causata e incoraggiata da tutte quelle pratiche che spingono il soggetto alla «messa in scena di se stesso»⁷⁸: un esempio di ciò è il colloquio di lavoro, che negli ultimi anni è andato assumendo una forma che sempre più potrebbe comportare negli individui l'adozione di atteggiamenti autoreificanti. Già nello scritto del 2002 *Autorealizzazione organizzata*, come abbiamo visto, Honneth trattava il tema delle patologie sociali causate dall'imposizione, nei colloqui lavorativi, di modelli e pratiche che spingono i soggetti a presentare fittiziamente la propria biografia individuale e le proprie aspirazioni in accordo con le aspettative dell'azienda. L'adozione di un tale atteggiamento, che non veniva ancora da Honneth descritto come «reificazione», è all'origine, nelle persone, di forme di sofferenza emotiva come apatia, senso di inutilità, vuoto interiore e depressione. In *Reificazione* Honneth torna sul tema della forma che recentemente i colloqui di lavoro sono andati ad assumere: mentre negli anni passati l'adeguatezza di un candidato a svolgere una certa attività era verificata per lo più in relazione alle caratteristiche che esso già presentava o aveva acquisito in precedenza, quindi «mediante documenti scritti o test attitudinali»⁷⁹, adesso l'attenzione, sostiene Honneth, si è spostata «dal passato al futuro»⁸⁰. A chi voglia ottenere un posto di lavoro è quindi richiesto di «inscenare nel modo più convincente ed efficace il proprio futuro impegno nell'impresa»⁸¹, esprimendo i sentimenti e le aspirazioni che più possono essere funzionali a ottenere il proprio obiettivo. In tal modo, i soggetti sono portati a entrare in un ordine d'idee secondo cui i loro desideri e propositi sono come oggetti producibili e manipolabili a piacere, a seconda delle circostanze e delle esigenze, favorendo l'insorgere di tendenze a un trattamento strumentale e distaccato della propria vita interiore.

⁷⁶ Cfr. E. JAGGER, *Marketing the Self, Buying an Other: Dating in a Post-Modern Consumer Society*, in «Sociology. Journal of the British Sociological Association», XXXII (1998), n. 4, pp. 795-814. Cfr. anche E. ILLOUZ, *Reti Romantiche*, in ID., *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2007, pp. 115-162.

⁷⁷ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 86.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ivi*, p. 85.

⁸⁰ *Ivi*, p. 86.

⁸¹ *Ivi*, p. 85-86.

6.5. Osservazioni critiche sulle origini della reificazione

L'obiezione che più facilmente viene in mente nel leggere le pagine che Honneth dedica alle «fonti sociali della reificazione», ossia il capitolo in cui spiega come negli ultimi anni si stiano diffondendo pratiche quali «lo svuotamento giuridico del contratto di lavoro»⁸², forme di prassi «consistenti nel considerare il potenziale del talento individuale dei bambini come oggetto di ricerca genetica e di manipolazione»⁸³, tendenze alla «tipizzazione reificante di certi tipi di persone»⁸⁴, e così via, è la seguente: queste pratiche sono fonti di reificazione, o epifenomeni di essa? In altre parole: quando assistiamo al forte propagarsi di prassi che spingono i soggetti ad atteggiamenti reificanti, non è forse il caso di indagare perché tali pratiche si stiano diffondendo proprio in questi anni e con tale intensità, e se vi siano state forme comparabili in passato? Chiedersi insomma quali siano «le fonti delle fonti», invece di fermare la ricerca a tali prassi affermando di aver trovato l'origine della reificazione, senza domandarsi perché tali prassi si generino e prendano piede? Tanto più che il concetto di «reificazione come oblio del riconoscimento» presentato da Honneth è essenzialmente astorico, mentre le «fonti sociali» che egli enumera sono, e devono essere, storicamente determinate. Come si conciliano questi aspetti?

Qui, a nostro avviso, si evidenziano con più forza i limiti sostanziali dell'idea honnethiana di reificazione, dai quali la prospettiva maggiormente sistematica e più solidamente fondata di Lukács non era affetta. Nella concezione di Lukács, l'indagine sulla reificazione costituiva lo studio particolareggiato di uno specifico elemento all'interno di un sistema teorico complessivo ben più ampio, quello della teoria marxista, il quale presentava in sé le risorse, coerenti le une con le altre, per una diagnosi e per una critica, storicamente consapevole, delle patologie e delle problematiche delle società moderne. Che queste risorse fossero più o meno adeguate, non è adesso questione che ci interessi, come non andremo a discutere nel merito le difficoltà relative alla teorizzazione di Lukács; ciò che intendiamo osservare è come l'idea lukácsiana di reificazione fosse stata elaborata fin dal principio all'interno di un sistema critico articolato, a partire dal quale l'autore era in grado di spiegare, fin nelle loro più lontane origini, le cause della reificazione, le motivazioni della particolare fenomenologia di essa e di prospettare, coerentemente con i propri presupposti teorici, vie d'uscita da tale problema. Lukács si riallacciava infatti all'idea marxiana di feticismo delle merci, la quale a sua volta si

⁸² Ivi, p. 83.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

collocava con precisione nell'edificio teorico del *Capitale* (successivamente alla delineazione dei concetti di merce, lavoro astratto, valore di scambio, e a preludere alla trattazione del processo di scambio): per effetto dello scambio di merci, il valore di ogni prodotto viene considerato in base al lavoro astratto, meramente quantitativo, in esso contenuto; in tal modo, le relazioni per le quali gli uomini cooperano in società attraverso i loro diversi lavori, e i prodotti stessi di questi lavori, che costituiscono rapporti sociali tra persone, assumono davanti ai produttori l'apparenza di rapporti sociali tra cose. Il lavoro, e la cooperazione tra i diversi lavori, conferirebbero carattere sociale agli oggetti, poiché rappresentano rapporti tra persone; nella forma sociale dello scambio di merci, e attraverso l'unilaterale considerazione del lavoro astratto e del valore di scambio, si genera però agli occhi dei soggetti sociali l'illusione di un rapporto tra cose. In questo processo, i produttori non sono consapevoli di trovarsi sotto il velo di una falsa coscienza, socialmente necessaria nelle condizioni storiche del capitalismo; essi concepiscono il carattere di valore di scambio e di cosalità che attribuiscono al lavoro proprio e altrui, e ai prodotti di questo, in maniera illusoriamente astorica e apolitica, come se esso fosse parte dell'essenza delle cose e come se le dinamiche sociali fossero regolate da leggi immutabili e in ultima istanza insondabili. Lukács, in *La reificazione e la coscienza del proletariato*, punta la lente d'ingrandimento su questo fenomeno, tanto dal punto di vista dei comportamenti soggettivi che da quello strutturale/oggettivo. Egli scrive quindi che intende, «– presupponendo l'analisi economica marxiana – richiamare l'attenzione su quei problemi fondamentali che derivano da un lato dal carattere di feticcio della merce come forma di oggettualità e, dall'altro, dal comportamento soggettivo ad essa coordinato»⁸⁵.

Innanzitutto abbiamo dunque la *presupposizione*, all'analisi della reificazione, di un più ampio e articolato sistema teorico-critico; in secondo luogo, Lukács esplicita subito come feticismo e reificazione siano «un problema *specifico* della nostra epoca, del capitalismo *moderno*». Ecco quindi il carattere di storicità dei concetti esaminati – comunque implicato dalla presupposizione del sistema marxiano. Infine, Lukács non considera la reificazione solo dal punto di vista del singolo soggetto, di colui che è vittima dell'oggettivazione in merce della propria attività lavorativa; bensì anche da quello *oggettivo* dell'irrigidimento in leggi dei *rapporti* tra gli uomini, i quali imparano, sotto il velo ideologico, a concepire la propria azione nei termini di un intervento all'interno di queste leggi fisse, che potrà risultare più o meno abile o fortunato ma mai modificare tali leggi.

Honneth, abbiamo visto, compie una lettura fortemente selettiva del testo di Lukács, e la parentela della sua idea di reificazione con quella lukácsiana, da cui, pure, prende le mosse, è

⁸⁵ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 108.

estremamente lontana. Ciò non dovrebbe essere, di per sé, motivo di critica: la trattazione lukácsiana si basava su presupposti in gran parte oggi non più sostenibili, e una lettura non particolarmente fedele può spesso rivelarsi produttiva al fine dell'elaborazione di una proposta teorica originale. Il problema è che la concezione di Honneth evidenzia sostanziali difficoltà proprio nei punti in cui una maggiore vicinanza alla *forma* sistematica, storicamente consapevole e criticamente orientata della prospettiva di Lukács (e non già ai *contenuti* di essa) avrebbe potuto metterla al riparo da tali problematiche. In altre parole, invece di essere inserita in un sistema teorico-sociale e critico ben articolato, l'idea di reificazione viene delineata in modo da non potersi appoggiare né al principale edificio teorico honnethiano, basato sulle tre sfere, sulle implicazioni critiche e teorico-sociali di esse e sul concetto «più sostanziale» di riconoscimento a queste connesso, né a qualsiasi altra simile concezione di critica sociale. Anzi, il correlato concettuale all'idea di reificazione, il concetto di «riconoscimento originario», dovrebbe porsi nelle intenzioni di Honneth alla base di tutto questo, essere il primo presupposto di ogni forma di socialità. Di conseguenza, le uniche vere basi teoriche dell'idea honnethiana di reificazione sono la psicologia evolutiva e le riflessioni attraverso cui egli fa confluire il pensiero di Lukács, Heidegger, Dewey e Cavell.

Ne risulta che un simile concetto di reificazione, elaborato in totale disconnessione da ogni considerazione storica⁸⁶ e di critica sociale, e anzi configurato più, nel suo legame con il necessario concetto complementare di «riconoscimento originario», come una chiave per l'analisi epistemologica delle condizioni soggettive della socializzazione e dei fallimenti di essa, difficilmente può poi essere riportato sul piano della critica di strutture sociali storicamente determinate. Certo, si può cercare di rinvenire delle «fonti sociali» per spiegare i fallimenti nella socializzazione esaminati in chiave psicologico-evolutiva ed epistemologica come forme di «oblio del riconoscimento originario», ma l'intera operazione risulta affetta da un che di indeterminato – non è infatti possibile dare una spiegazione sistematica, che serva di base per una critica sociale, del perché le pratiche reificanti che Honneth evidenzia nelle società contemporanee si siano in prima istanza prodotte e diffuse. In questa direzione sembra andare anche la prima delle tre obiezioni a *Reificazione* presentate da Alessandro Ferrara in *La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento*⁸⁷: Ferrara osserva che «la componente di 'etiologia sociale' della teoria della reificazione dovrebbe, tenendo conto delle differenziazioni del concetto, fornire analisi adeguate dei processi causali che rafforzano

⁸⁶ Cfr., a riguardo, anche il saggio di Timo JÜTTEN, *What is Reification? A Critique of Axel Honneth*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», LIII (2010), n. 3, pp. 235-256; in particolare pp. 245-247.

⁸⁷ A. FERRARA, *La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento*, in «Quaderni di teoria sociale», VIII (2008), pp. 45-67.

la reificazione nella società contemporanea»⁸⁸, e propone quindi di fornire spiegazioni rispettivamente differenziate, e inquadrare in descrizioni e riflessioni teorico-sociali, delle cause delle tre diverse tipologie di reificazione; l'inautenticità, corrispondente alla reificazione di sé, sarebbe ad esempio motivata dalle tendenze competitive dell'economia capitalistica globale.

Il marchio di astoricità e di apoliticità del concetto filosofico-psicologico di reificazione tracciato da Honneth, insieme alla supposta originarietà e auto-sufficienza teorica di esso, è troppo forte per poter fare di questo concetto il fulcro di una diagnosi e di una critica delle patologie sociali contemporanee. Diviene così impossibile far luce sulle cause determinate delle pratiche reificanti rilevate empiricamente, che restano quindi non indagate, a livello concettuale, nelle loro radici ultime. La reificazione, nella trattazione di Honneth, assume l'apparenza paradossale di una patologia essenzialmente psicologica e di carattere astorico, i cui elementi scatenanti esterni restano non chiariti e che, un po' come le «oggettive» leggi del mercato, sembra essere sempre esistita, senza che, in assenza di una causa determinata, possa prospettarsi la soluzione a essa. Una strada percorribile, ma tutta da indagare alla luce delle ultime analisi sulle società capitalistiche, sarebbe quella, già nota, di esaminare se la patologia della reificazione discenda dalla struttura economica. È evidente, però, l'avversione di Honneth a soluzioni di questo tipo, che concepisce come riduzionistiche e definitivamente smentite dalla storia⁸⁹.

Forse vi è un ulteriore fattore ad aver frenato Honneth dall'intraprendere un esame più attento delle cause esterne e sistematiche della reificazione soggettiva, fattore che quindi lo avrebbe portato a tralasciare l'intero ambito della determinatezza storico-sociale e, con esso, la possibilità di svolgere una critica più incisiva. Si tratta dell'avversione di questo autore a ogni concezione critica che implichi forme di falsa coscienza eterodiretta, in particolare per quanto riguarda la sfera dell'economia: ciò si evidenzia fin da *Critica del potere*, con le obiezioni rivolte alle analisi sociali, impostate sul concetto di ideologia, condotte dalla Scuola di Francoforte, ma anche in *Redistribuzione o riconoscimento?*, nel modello secondario teorizzato da Honneth, basato sull'azione sociale quotidiana dei soggetti, in cui ogni aspetto dell'integrazione complessiva della società sembra dipendere dall'accordo normativo di essi e

⁸⁸ Ivi, p. 61.

⁸⁹ Riguardo a ciò, sembra corretta la tesi di Anita Chari secondo cui Honneth, ragionando in uno schema habermasiano, opera una netta scissione tra aspetti riconoscitivo-comunicativi ed economico-sistemic, riducendo al minimo le interazioni tra di essi. In questo modo, il nucleo del concetto originario di reificazione, consistente in una critica socio-politica del capitalismo, risulta eliminato, quando invece sarebbe stato possibile, da esso, trarre ancora utili spunti critici per un'analisi normativa delle società contemporanee. Cfr. A. CHARI, *Toward a Political Critique of Reification: Honneth and the Aims of Critical Theory*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXVI (2010), n. 5, pp. 587-606.

presentarsi come trasparente alla loro conoscenza. In *Reificazione*, dal momento che chi dimentica il riconoscimento originario è comunque inconsapevole di ciò, Honneth sembra aver messo da parte le sue riserve verso il concetto di falsa coscienza, ma, come abbiamo visto, priva tale concetto di ogni connotazione storicamente determinata, sociale e politica. In ogni caso, quale che sia la strada da percorrere per rendere diagnosticamente e criticamente più fruttuosa una ripresa del concetto di reificazione rispetto a quella presentata da Honneth, è a nostro parere chiaro che essa, se vuole fare onore alle funzioni di critica sociale che tradizionalmente ha ricoperto, non può fondarsi a partire da basi psicologico-filosofiche di tipo astorico e in disgiunzione da ogni più ampio sistema teorico.

6.6. La rideterminazione del concetto di reificazione in «*Reification: A New Look at an Old Idea*»

Come abbiamo accennato, il volume *Reificazione* nasce da una serie di lezioni tenute da Honneth nel marzo 2005 all'università di Berkeley. Gli interventi di commento a esse, effettuati da Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear, sono riportati, insieme alla replica di Honneth, in conclusione all'edizione americana del volume, dal titolo *Reification: a New Look at an Old Idea*⁹⁰. In seguito alle osservazioni ricevute dai suoi commentatori, nel proprio *rejoinder* Honneth attua una parziale rideterminazione del suo concetto di reificazione. È pertanto interessante considerare i rilievi critici più significativi che sono seguiti all'esposizione di Honneth, ed esaminare se le messe a punto che egli apporta alla sua idea originaria corrispondano a un miglioramento della tenuta concettuale e della portata critica di essa.

L'obiezione principale, che accomuna tutti e tre i commentatori, è relativa all'associazione che Honneth compie tra riconoscimento originario e disposizione positiva, affettiva, empatica, da una parte, e reificazione e atteggiamento distaccato, freddo, oggettivante, dall'altra. Secondo l'autore, la nostra disposizione originaria sarebbe di carattere empatico e positivo, e con l'oblio del riconoscimento primario, che è alla base di essa come nostro carattere costitutivo, giungiamo invece ad assumere un comportamento freddo e oggettivante nei confronti dell'altro, dell'ambiente naturale e di noi stessi. Innanzitutto, notano i commentatori,

⁹⁰ Cfr. A. HONNETH, con J. BUTLER, R. GEUSS, J. LEAR, *Reification. A New Look at an Old Idea*, a cura di M. JAY, Oxford University Press, New York 2008.

questa visione presuppone un'antropologia positiva, ma le ragioni che portano Honneth ad affermare che la nostra disposizione originaria sia caratterizzata da affettività e benevola partecipazione emotiva non vengono chiarite nel testo. Oltretutto, una tale disposizione originaria risulta singolarmente priva di ambivalenze e di sfumature, mentre molta della letteratura psicologica dà un quadro ben diverso da quello tratteggiato da Honneth; egli avrebbe dovuto quindi, quantomeno, motivare più esaurientemente la sua adesione a una prospettiva di questo tipo. L'associazione riconoscimento-empatia (intesa come capacità di ascoltare e comprendere in modo partecipe gli stati mentali altrui) e reificazione-distacco non regge inoltre fino in fondo: si può manipolare una persona, e quindi trattarla in maniera cosale, addirittura in maniera inconscia, pur avendo una profonda consapevolezza dei suoi sentimenti e stati mentali – e anzi i tipi di personalità più portati alla manipolazione dell'altro, nota giustamente Lear⁹¹, sono proprio quelli in cui una disposizione particolarmente orientata alla comprensione di sentimenti e azioni altrui si unisce a una tendenza, spesso perseguita con impegno e non con distacco emotivo, a far giocare questi elementi a proprio favore.

Si può, insomma, perfettamente riconoscere una persona in senso «primario» – cioè acquisire una consapevolezza emotiva dei suoi stati mentali, o addirittura empatizzare con essa e volere, a modo nostro, il suo benessere – e nonostante questo trattarla sotto determinati aspetti in modo strumentale, manipolarla, e mancare quindi di riconoscerla in senso sostanziale. Allo stesso modo si può compiere l'atto estremo di reificazione, privare un popolo delle sue caratteristiche umane riducendolo in schiavitù o commettendo un genocidio, senza per questo agire necessariamente con freddo distacco, bensì facendosi guidare da stati d'animo come il desiderio di vendetta, o di sopraffazione dell'altro, o la furia cieca⁹². Qui Honneth sembra aver frainteso il concetto di «contemplazione» utilizzato da Lukács, traslandolo sul piano psicologico nei termini di una disposizione distaccata⁹³: l'autore di *Storia e coscienza di classe* non voleva intendere con tale concetto un atteggiamento poco partecipativo verso l'esterno, bensì indicava il punto di vista dal quale gli uomini si trovano a dover agire, in un mondo reificato, rispetto alle leggi economiche che sembrano dominarli; calcolando, cioè, il decorso di tali leggi e la maniera più efficiente con cui l'azione umana può inserirsi in esse per ottenere profitti ed evitare gli «elementi accidentali»⁹⁴.

⁹¹ Ivi, pp. 134-137.

⁹² Cfr. ivi, in particolare l'intervento di Judith BUTLER, pp. 105-106.

⁹³ Questa obiezione viene formulata da A. FEENBERG nel suo *Rethinking Reification: On Axel Honneth's Reading of Lukács*, in *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*, a cura di T. BEWES e T. HALL, Continuum Press, New York 2011.

⁹⁴ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 127.

La strategia di difesa adottata da Honneth nel *rejoinder* è quella di affermare la neutralità, dal punto di vista della disposizione emotiva, del riconoscimento originario. Esso, cioè, non celerebbe alcuna disposizione affettiva verso l'altro o verso noi stessi, bensì rappresenterebbe unicamente la consapevolezza intuitiva di avere, e di condividere con l'altro, proprietà, qualità e capacità umane⁹⁵. Questa mossa, attuata per sfuggire all'obiezione di presupporre un'antropologia positiva in ultima istanza ingiustificata, fa però incappare Honneth in altri problemi. Oltre alla domanda relativa a cosa ne è, a questo punto, della reificazione dell'ambiente naturale, sembra altresì che tutto l'impegno profuso da Honneth nell'indagine epistemologica volta alla ricerca delle precondizioni dello sviluppo relazionale degli esseri umani porti ben pochi risultati: mentre la prima versione del riconoscimento originario come disposizione positiva eccedeva in sostanzialità ed era troppo poco motivata, l'idea per cui siamo in qualche modo costitutivamente capaci di riconoscere l'umanità in noi e negli altri soggetti sembra persino troppo formale e, né a livello di scoperta teorica né di indagine sulle motivazioni alla base di essa, molto significativa rispetto a ciò che intuitivamente già sappiamo. Honneth aggiunge inoltre che «amore e odio, ambivalenza e freddezza, tutte queste possono essere espressioni di questo riconoscimento elementare, nella misura in cui possono venir considerate modalità di partecipazione affettiva»⁹⁶. Ma allora, se così stanno le cose, in base a quali elementi il nostro riconoscimento originario prende la forma dell'amore piuttosto che dell'odio, dell'ambivalenza piuttosto che della freddezza? Si è passati, insomma, da un concetto di disposizione primaria troppo sostantivo a uno fin troppo sottile e, soprattutto, indeterminato.

La difficoltà forse più evidente, a questo punto, è che in seguito alla rideterminazione deflazionistica del concetto di riconoscimento primario attuata da Honneth nel *rejoinder*, anche l'idea di reificazione che egli aveva delineato originariamente si restringe, e con essa la portata critica di tale concetto. Se il riconoscimento primario consiste semplicemente nella consapevolezza emotiva della nostra e altrui umanità, e non più in una disposizione esistenziale di tipo maggiormente sostantivo, la reificazione viene ad essere recisamente e letteralmente identificata con la revoca del carattere di umanità nei confronti di altri esseri umani. Per stessa ammissione di Honneth, una volta che la reificazione sia definita in questo modo, essa costituisce un fenomeno raro ed eccezionale:

⁹⁵ Con questo Honneth smentisce ciò che affermava a più riprese nella versione originaria di *Reificazione*, cfr. ad es. p. 43, in cui parlava di «una sorta di simpatia esistenziale, o meglio affettiva, nei confronti dell'altro», di «una precedente forma di riconoscimento che non può essere pienamente colta con concetti cognitivi o epistemici, perché contiene sempre e necessariamente un elemento di involontaria apertura, dedizione o amore».

⁹⁶ A. HONNETH, *Reification*, cit., p. 152.

la reificazione rappresenta un'occorrenza sociale piuttosto improbabile, in cui un soggetto viola non solo le norme di riconoscimento esistenti, ma la stessa condizione antecedente di esso, attraverso il non percepire o il non trattare l'altro come un essere umano. [...] Se manca questo riconoscimento originario, se perdiamo la nostra simpatia esistenziale con l'altro, allora lo trattiamo come un oggetto senza vita, come una cosa⁹⁷.

La reificazione giunge quindi a riguardare non più i tanti esempi che Honneth compiva nel testo originario (razzismo, manipolazione dell'altro, *deregulation* del lavoro, ricerca del partner su internet, addirittura il caso del «giocatore di tennis che è talmente preso dall'obiettivo della vittoria da finire per dimenticare che l'avversario è il suo migliore amico e che la partita era cominciata nel nome di questa amicizia»⁹⁸), bensì, come afferma lo stesso Honneth, va a coincidere con la negazione completa dell'umanità dell'altro che si può avere nel caso di genocidi, stermini o bombardamenti a tappeto. Se prima, quindi, il concetto di reificazione teorizzato da Honneth era, come ampiezza, più simile a quello di Lukács, in quanto includeva varie forme di manipolazione, di uso strumentale, di tipizzazioni reificanti, di unilateralizzazioni della prospettiva, adesso esso appare singolarmente ristretto⁹⁹. Lo stesso concetto di autoreificazione era stato teorizzato da Honneth, in origine, come una manipolazione che il soggetto compie sui suoi stessi sentimenti e stati d'animo. A questo punto ci si può domandare se una forma di reificazione radicale, come quella che egli delinea nella sua replica, sia veramente possibile nei confronti del nostro mondo interiore, e che spazi restino quindi per teorizzare l'autoreificazione a partire da essa – ma tale questione non viene trattata Honneth.

Il restringimento del concetto di reificazione presenta altre due implicazioni di non poco conto: la reificazione, secondo quanto scrive Honneth nella sua replica, sarebbe alla base di atti come l'internamento di esseri umani in campi di concentramento, dei genocidi, e di tutte le azioni di guerra in cui «i membri dei gruppi concepiti come il nemico vengono trattati come

⁹⁷ Ivi, p. 154.

⁹⁸ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 58.

⁹⁹ La tendenza di Honneth a concepire la reificazione come totale revoca dell'umanità altrui, in realtà, era già evidente in alcuni passaggi del testo originario: egli considerava infatti come un'incongruenza della concezione lukácsiana il fatto che quelli che Lukács concepiva come soggetti reificati avessero comunque lo status di persone giuridiche; cfr. ivi, p. 82. Honneth afferma che «nello scambio economico lo status giuridico dei due partecipanti li protegge reciprocamente da un atteggiamento semplicemente reificante»; qui egli non tiene però conto di come, nel sistema marxiano, il lavoratore possa vendere la sua forza-lavoro, facendone un oggetto ai propri occhi e ponendosi come oggetto di fronte al capitalista, *proprio in quanto persona giuridica formalmente libera*. Il diritto (formale) borghese coopera alla reificazione, non la ostacola. La visione di Honneth del concetto di reificazione, oltre che basarsi su fraintendimenti della teoria lukácsiana e marxiana, è a nostro parere eccessivamente letterale: per essere reificato non è necessario che un soggetto sia privato di tutti i diritti e di tutte le attribuzioni di umanità, che *diventi* una cosa, ma è sufficiente che in alcuni ambiti, o anche in tutti, sia trattato *come se fosse* una cosa. Cfr. anche T. JÜTTEN, *What is Reification?*, cit.

oggetti cosali, senza vita, che meritano di essere uccisi e abusati»¹⁰⁰. Eppure, intuitivamente, si può pensare che vi siano anche (se non esclusivamente) altre disposizioni mentali alla base di questi atti atroci, che esse non coincidano con la mancata percezione o con la revoca del carattere di umanità delle vittime, ma si basino in forma perversa proprio su quest'ultimo. Lo stesso uso del verbo «meritare» nella citazione di Honneth sembra tradire, al di là della sostanza della sua concezione, l'esistenza di una simile idea fondamentalmente relazionale. Uccidere, torturare, sterminare, non sono necessariamente annullamenti della dimensione intersoggettiva, riduzioni dell'altro a cose, ma potrebbero presupporre la relazionalità nel senso della più estrema e distruttiva autoaffermazione *sull'altro*. Sarebbero atti di misconoscimento spinti alla massima brutalità, da non indagarsi, quindi, solo attraverso una teoria della reificazione. Timo Jütten esprime questo punto in modo incisivo: «non si può abusare o uccidere una cosa, e vorrei suggerire che la soddisfazione (se questa è la parola giusta) che orde di soldati che saccheggiano, stuprano e uccidono ottengono attraverso questi atti potrebbe essere spiegata meglio nei termini del suo carattere illecito, ossia, della possibilità temporanea di infliggere *a persone* dolore e sofferenze che essi, in ogni altra circostanza, non potrebbero infliggere a nessuno. Resta il fatto che sia vincere [una partita di tennis, cfr. l'esempio del tennista fatto da Honneth che abbiamo riportato poco sopra] che umiliare sono atti che richiedono la presenza dell'altro, di modo che esso possa venire sconfitto o umiliato»¹⁰¹.

Il concetto di reificazione, infine, rideterminato nei termini di una revoca del carattere di umanità delle altre persone, non può più essere alla base, nelle condizioni usualmente vigenti nelle società contemporanee, della teorizzazione di una patologia sociale o di una seconda natura – compito che Honneth, sulla scorta di Lukács, poneva a obiettivo della sua trattazione originaria. Appare, piuttosto, come un evento eccezionale in società in cui la prassi abituale si orienta ancora, fortunatamente, al riconoscimento dell'umanità dell'altro ed a forme, per quanto spesso lacunose, di comportamento morale. Anche la rilevanza dell'idea honnethiana di reificazione rispetto al tema delle patologie sociali è quindi compromessa, in quanto valida solo in circostanze straordinarie, diverse da quelle su cui egli modellava inizialmente i propri esempi di comportamento reificato. In particolare, non è possibile affermare che il fenomeno posto alla base di azioni come genocidi o stermini si configuri di norma come una «seconda natura» e non implichi la violazione di principi morali; e questo non per la particolare atrocità di tali atti, bensì per il loro carattere di eccezionalità. Non siamo, infatti, come in Lukács, di

¹⁰⁰ A. HONNETH, *Reification*, cit., p. 156.

¹⁰¹ T. JÜTTEN, *What is Reification?*, cit., p. 243. Cfr. anche S. SAYERS, recensione di *Reification: A New Look at an Old Idea*, in «Mind», CXVIII (2009), n. 470, pp. 476-479: 478.

fronte a forme di comportamento reificato capillarmente generalizzate e diffuse nella società, per cui la prassi autentica, con i suoi contenuti normativi, sarebbe nascosta e irrisconoscibile ai soggetti sociali, e la mancata applicazione di tale prassi, sotto il velo ideologico, non configurerebbe quindi una violazione morale. Le forme basilari di comportamento normativo legate al riconoscimento del carattere di umanità degli altri soggetti sono ben presenti nelle nostre società, così come la conoscenza di fondamentali valori universalistici, ed entrambe fungono da criterio per l'orientamento e per la valutazione delle nostre azioni sociali. Non vi è alcuna falsa coscienza collettiva a mascherare tali norme, né chi si trovi ad agire in situazioni che travalichino l'esperienza usuale può affermare di non aver conosciuto dette norme e di non essere quindi moralmente imputabile (potrà dire, certo, di aver agito sulla base della paura, dell'odio, o dell'assuefazione alla violenza, ma non di una «seconda natura» collettiva in cui la revoca del carattere di umanità degli altri esseri umani si presenti come unico modello esistenzial-fattuale).

In conclusione, nonostante la quantità di critiche e obiezioni che al concetto honnethiano di reificazione sono state rivolte, il tentativo intrapreso da Honneth di riattualizzare questa classica categoria del marxismo è comunque, per vari motivi, meritevole di attenzione. La valenza critica che il concetto di reificazione potrebbe ancora avere in relazione alle società contemporanee è spesso sottostimata; l'averlo riportato al centro dell'attuale discussione filosofico-politica è senza dubbio un notevole merito della proposta honnethiana. A partire dal volume di Honneth sono stati pubblicati studi, anche molto ben fatti, sul concetto di reificazione e su categorie correlate, come alienazione e ideologia: primo fra tutti la ricerca di Rahel Jaeggi *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*¹⁰² – in cui si compie una ricostruzione della storia del concetto di alienazione, viene tracciata una fenomenologia di esso attraverso la descrizione di quattro casi paradigmatici, e, per finire, si delinea l'uscita normativa dall'alienazione attraverso la triade concettuale di autodefinizione, autorealizzazione e autenticità. Possiamo ricordare anche il libro di Jan Rehmann *Einführung in die Ideologietheorie*¹⁰³, di taglio maggiormente storico, e quello di Stéphane Haber *L'Homme dépossédé: une tradition critique, de Marx à Honneth*¹⁰⁴. Va inoltre notato come *Reificazione*, per la quantità e la vastità concettuale delle fonti che vengono impiegate da Honneth, costituisca una miniera di spunti per ricerche e riflessioni epistemologiche,

¹⁰² R. JAECCI, *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt a. M.-New York 2005.

¹⁰³ J. REHMANN, *Einführung in die Ideologietheorie*, Argument, Hamburg 2005.

¹⁰⁴ S. HABER, *L'Homme dépossédé: une tradition critique, de Marx à Honneth*, CNRS Éditions, Paris 2009.

psicologiche, di storia delle idee e di critica sociale. Si tratta, dunque, di una proposta teorica coraggiosa e di ampio respiro concettuale, le obiezioni alla quale non vanno viste semplicemente come critiche che mirino a mettere in luce le difficoltà in essa indubbiamente presenti, ma anche come manifestazioni del vivo interesse che tale proposta suscita nei commentatori. Se Honneth proseguirà il progetto di ricerca iniziato con *Reificazione*, il nucleo della trattazione svolta nel 2005 necessiterà, a nostro parere, di una sostanziale messa a punto; in ogni caso, il volume in questione costituisce un'opera ricca di stimoli, ben documentata e mai scontata, le cui intuizioni principali sono meritevoli di essere ulteriormente sviluppate.

VII. Das Recht der Freiheit

Dopo *Redistribuzione o riconoscimento?*, il volume del 2003 scritto in dialogo con Nancy Fraser, e dopo il testo del 2005 *Reificazione*, dedicato al tema delle patologie sociali, Honneth torna nel giugno del 2011 con la sua nuova monografia, *Das Recht der Freiheit*¹. Si tratta, ad oggi, del volume più ampio e più complesso scritto dall'autore, tanto dal punto di vista della sistematizzazione condotta sul paradigma filosofico-politico originariamente presentato in *Lotta per il riconoscimento* (1992), quanto per la vastità dei riferimenti alla storia della società e della cultura che concorrono alla delineazione della teoria. *Das Recht der Freiheit* rappresenta per molti aspetti il punto di arrivo e di confluenza di riflessioni iniziate negli scritti precedenti, alcune delle quali datano agli esordi dell'attività filosofica di Honneth; in questo testo, come vedremo, la teoria del riconoscimento è oggetto di modifiche strutturali di una certa portata, pur permanendo saldi i principali nuclei concettuali alla base di essa.

Iniziamo con il notare che, nel volume appena pubblicato (del quale, al momento in cui scriviamo, non è ancora disponibile un'edizione italiana), Honneth torna a Hegel, e nello specifico ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Questo, però, non deve far pensare a una riproposizione della strada già battuta nel testo del 2001 *Il dolore dell'indeterminato*, in cui la *Filosofia del diritto* hegeliana veniva sistematicamente ripercorsa allo scopo di una riattualizzazione di essa in chiave di teoria del riconoscimento. Qui il riferimento a Hegel si esplicita più che altro in termini di approccio teorico e di impianto concettuale di sfondo – sebbene, in particolare per quanto riguarda le sfere del diritto astratto e della moralità, anche specifici nessi argomentativi vengano riproposti. Attraverso una metodologia di stampo hegeliano Honneth mira a mostrare come, a partire dagli elementi di normatività già presenti nella prassi sociale, sia possibile ricavare quella che, portando a compimento la svolta terminologico-concettuale iniziata in *Redistribuzione o riconoscimento?*², egli adesso definisce apertamente come una «teoria della giustizia» adeguata alle società contemporanee. Il principale confronto argomentativo condotto in *Das Recht der Freiheit*, come si evidenzia fin dalle prime pagine del volume, è quindi con gli approcci di teoria della giustizia sviluppati da

¹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2011.

² In *Redistribuzione o riconoscimento?* quella che in *Lotta per il riconoscimento* veniva senz'altro definita come una «teoria della vita buona» viene per la prima volta presentata nei termini di un «concetto teorico-riconoscitivo di giustizia». Cfr. anche S. PETRUCCIANI, *Giustizia e riconoscimento*, cit., pp. 199-200.

Rawls e da Habermas: rispetto a questi, la concezione di Honneth si pone adesso non più come una controproposta in termini di «teoria formale della vita buona»³, bensì, sul loro stesso livello di autocomprensione, come una teoria della giustizia alternativa. Se ciò, almeno nelle intenzioni, costituisce un basilare terreno comune tra la concezione honnethiana e quelle di Habermas e Rawls, la metodologia di carattere hegeliano adottata da Honneth – e le conclusioni alle quali egli giunge – rappresentano invece l'ambito sul quale emergono esplicitamente le differenze che l'autore intende rimarcare nel suo paradigma rispetto a tali approcci. Nella prima parte del suo volume Honneth traccia quindi un confronto tra la propria metodologia e quella, che riconduce a Kant e riassume sotto la denominazione di «costruttivismo», applicata da molti autori contemporanei: in particolare da Rawls e dalla corrente teorica che a questi si ispira, ma, fatte le dovute differenze, anche dall'approccio discorsivista di Habermas e Apel.

7.1. La ricostruzione normativa

Honneth in *Das Recht der Freiheit* definisce la propria metodologia «ricostruzione normativa»; essa consiste in un dispositivo teorico basato sull'idea di «sviluppare i principi della giustizia sociale direttamente nella forma di un'analisi della società»⁴. L'impalcatura portante dell'intero testo consiste in una delineazione e dimostrazione di tale metodologia attraverso la sua stessa messa in pratica: Honneth mostra, cioè, come sia possibile ricostruire attraverso fonti storiche, filosofiche, sociologiche e letterarie il cammino della normatività nel corso della storia delle moderne società occidentali. La progressiva realizzazione di conquiste sociali e intellettuali ha, nel corso dei secoli, dato vita a una serie di istituzioni, formali e informali, che egli considera come rappresentative della normatività del nostro tempo, le quali, a livello teorico, possono essere viste come incarnazioni nel reale di una famiglia di principi normativi. È attraverso l'enucleazione, nel variegato e contrastato ambito della vita collettiva, dei principi normativi portati a realizzazione e rivendicati dagli stessi soggetti sociali, che, per Honneth, può essere delineata una teoria della giustizia che non recida il suo legame con la concreta esperienza morale dei componenti della società; questi ultimi non sono da vedersi come i destinatari di principi normativi elaborati in forma puramente filosofico-concettuale dal teorico e poi da esso applicati alla società, ma come coloro che, in una prassi quotidiana

³ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 200-209.

⁴ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 9.

intessuta di elementi di normatività e attraverso la presentazione di rivendicazioni morali nel contesto di lotte sociali, elaborano, sviluppano e portano avanti questa normatività stessa. Gli elementi di normatività che si evidenziano nella fattualità sociale possono essere riconosciuti dalla teoria e ricondotti a un certo numero di principi, i quali costituiscono la «grammatica normativa» sottostante all'azione dei soggetti e alle istituzioni che, attraverso questa, i soggetti riproducono. A tali principi, come Honneth sosteneva già in *Redistribuzione o riconoscimento?*, inerisce un «surplus di validità»: un insieme di potenzialità di espansione nel fattuale non ancora realizzate, ma che, a partire dal carattere universalistico di essi, coniugato con la forza pratica dei soggetti che ne rivendicano una più coerente e completa attuazione, preme per giungere a compimento. È indirizzando le proprie rivendicazioni morali nello spazio ancora non coperto da questa normatività intrinseca al sociale che i soggetti rendono possibile l'evoluzione morale delle società: il progresso normativo è la graduale attuazione del contenuto di universalismo dei principi normativi che, per quanto ancora realizzati solo in forma incompleta, permeano la prassi delle società moderne.

La metodologia della ricostruzione normativa era già stata messa a tema nel saggio del 2000 *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt*, in cui Honneth si riallacciava al concetto di «trascendenza nell'immanenza»⁵ sviluppato nella tradizione della teoria critica per sostenere come la critica sociale possa assumere a proprie risorse legittime, pena il distacco dalla concretezza normativa della realtà sociale, «solo quei principi o ideali che in un dato ordine sociale hanno già preso forma in qualche modo»⁶. In *Das Recht der Freiheit* Honneth risale indietro fino a Hegel, ad affermare come la finalità che questi perseguiva nella *Filosofia del diritto*, ossia «delineare la realtà istituzionale come già contraddistinta da razionalità sotto determinanti aspetti, e, di converso, la razionalità normativa come già realizzata nelle istituzioni fondamentali della modernità»⁷, possa ancora oggi costituire il nucleo metodologico di una teoria della giustizia pensata per le società contemporanee.

Se il termine «ricostruzione normativa» non compare in Honneth prima del 2000, l'impulso teorico alla base dell'elaborazione dell'approccio che contraddistingue *Das Recht der Freiheit* ha però radici ben più profonde: esso data al primo tempo dell'attività filosofica dell'autore e costituisce l'origine stessa delle prime ricerche e riflessioni di Honneth sul tema del riconoscimento. Egli documenta questo momento del suo itinerario concettuale nell'introduzione all'edizione americana di *The Fragmented World of the Social*, la raccolta di

⁵ Cfr. anche N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 283-293.

⁶ A. HONNETH, *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt*, cit., p. 61.

⁷ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 16.

suoi saggi giovanili pubblicata negli Stati Uniti nel 1995. Lì, come abbiamo visto nel primo capitolo del presente lavoro, Honneth rivelava come la ricerca sulle esperienze morali quotidiane dei soggetti sociali e sul ruolo che l'aspettativa di riconoscimento ha in esse fu in lui stimolata dalle riserve critiche che egli nutriva nei confronti della svolta habermasiana verso la pragmatica universale: «Mi sembrava che questo approccio portasse a una scissione tra il livello delle affermazioni della teoria normativa e quello delle nostre esperienze morali di ogni giorno, scissione che poteva solo andare a discapito delle intenzioni empiriche di una teoria critica della società»⁸.

Assumendo la pragmatica universale come fondamento giustificativo della sua teoria, Habermas, secondo Honneth, andava a disgiungere quest'ultima dall'ambito della concreta esperienza morale dei soggetti e dalla loro prospettiva situata: attraverso il ricorso al livello quasi-trascendentale costituito dalla ricostruzione universal-pragmatica delle regole dell'intesa discorsiva e dei presupposti generali dell'agire comunicativo, per Honneth la teoria habermasiana si sarebbe allontanata dal piano su cui è possibile indagare come l'ingiustizia sociale viene concretamente esperita dagli individui, studiare le loro reazioni di tipo morale, e analizzare le aspettative e le pratiche normative che strutturano la fattualità. È da quest'ordine di riflessioni che si origina il riferimento di Honneth alle ricerche storico-sociologiche di E. P. Thompson e di Barrington Moore e all'analisi delle «*hidden injuries of class*» compiuta da Richard Sennett, da cui prendono impulso le sue prime considerazioni sul riconoscimento; l'obiettivo che orienta saggi come *Coscienza morale e dominio di classe* è, quindi, quello di «capire più precisamente in che maniera la moralità fosse radicata nella pratica sociale quotidiana»⁹.

Il motivo ispiratore alla base di *Das Recht der Freiheit* resta il medesimo per quanto, nel corso degli anni, la critica ad Habermas si sia fatta più precisa e circostanziata. Esso trova compimento, ora, nell'elaborazione della metodologia della «ricostruzione normativa»: nel suo ampio volume del 2011 Honneth esordisce affermando come «una delle più grosse limitazioni di cui soffre oggi la filosofia politica contemporanea è il distacco di essa dall'analisi sociale e, pertanto, la sua fissazione su principi puramente normativi»¹⁰, pensati in forma quasi-trascendentale (o trascendentale) e poi applicati alla fattualità¹¹. L'approccio costruttivista,

⁸ A. HONNETH, *The Fragmented World of the Social*, cit., p. XIII.

⁹ Ivi, p. XIV.

¹⁰ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 14.

¹¹ Su questa prospettiva di Honneth, per come essa emerge in particolare dallo scritto del 1994 *La dinamica sociale del misconoscimento*, cit., e dall'introduzione a *The Fragmented World of the Social*, cfr. M. J. BERNSTEIN, *Suffering Injustice*, cit., in particolare p. 309, ed E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit., ad es. pp. 54-55 e 76-77.

esemplificato dalla teoria rawlsiana ma per certi versi anche dalle proposte di Apel e di Habermas, riproduce la contrapposizione kantiana di essere e dover-essere e porta a una «svalutazione filosofica della fatticità morale»¹²: l'ambito fattuale viene riduttivamente considerato come il regno della non-razionalità, sul quale vengono calati dall'alto principi normativi elaborati in forma puramente filosofica, senza prestare attenzione alle forme che la normatività già ha assunto nella realtà sociale né alle condizioni di possibilità dell'applicazione, ad essa, di tali costruzioni ideali.

Sono quattro le premesse generali che guidano Honneth nell'elaborazione della sua teoria della giustizia, riguardo alle quali egli si premura di specificare come esse rappresentino null'altro che un chiarimento preliminare all'esposizione del sistema teorico: il metodo della ricostruzione normativa non potrà essere conosciuto che seguendone la concreta applicazione nel corso della ricerca¹³. La prima di tali premesse, la quale è già stata più volte implicitamente richiamata nelle considerazioni finora ripercorse, consiste nell'idea secondo cui «la riproduzione delle società, fino ad oggi, è legata alla condizione di un orientamento comune ad alcuni ideali e valori portanti»¹⁴. I percorsi di vita dei singoli soggetti e le istituzioni sociali, formali e informali, sono cioè intessuti di norme etiche, aspettative morali riguardanti i ruoli sociali, doveri impliciti, convinzioni normative alla base di attribuzioni di legittimità, al punto che nell'immanenza fattuale è ineliminabile una componente di normatività. Ulteriore presupposto per una teoria della giustizia elaborata nei termini di un'analisi sociale è che essa ammetta al suo interno, come principi normativi di riferimento, «solo quei valori o ideali che, in quanto pretese normative, costituiscono condizioni di riproduzione della società data»¹⁵: con questo Honneth mira a escludere le strategie giustificative utilizzate da concezioni, come quella di Habermas, che riferiscono la propria dimensione normativa non solo a istituzioni fattualmente presenti nella realtà sociale (ad esempio, alle pratiche discorsive), ma anche a costruzioni ideali (la giustificazione puramente filosofica della teoria della giustizia); per Honneth, la seconda strategia corrisponde a un raddoppiamento «superfluo»¹⁶, dal momento che l'elemento normativo può essere già desunto dalla fattualità ed è legittimato dalle convinzioni morali e dalle pratiche sociali dei soggetti ai quali andrebbe riferito. La terza premessa, che riguarda il nucleo dell'idea di ricostruzione normativa, stabilisce invece che l'analisi sociale su cui si basa la teoria della giustizia debba

¹² A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 14.

¹³ Ivi, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ivi, p. 20.

¹⁶ Ivi, p. 21.

ricostruire normativamente quelle pratiche e istituzioni che realizzano, nella prassi, gli ideali e i valori portati avanti dai soggetti sociali e considerati, da questi ultimi, criteri di legittimazione di tali istituzioni. Con questo passaggio Honneth stabilisce una sorta di circolarità tra normatività e fattualità, tra fondazione e applicazione; essa, come vedremo, se da una parte riesce a evitare le dicotomie e le rigidità degli approcci «costruttivisti», dall'altra non è scevra di aspetti problematici, come del resto la premessa precedente. Il quarto ed ultimo presupposto riguarda invece le potenzialità di critica implicate dal dispositivo della ricostruzione normativa: l'aderenza al sociale che tale metodologia vuole consentire, infatti, potrebbe ingenerare il sospetto che essa nasconda «una tendenza alla riaffermazione del già esistente»¹⁷. Come già in *Redistribuzione o riconoscimento?*, Honneth mira qui a rimarcare che ai principi ricavabili dalla prassi inerisce sempre un fondamentale contenuto critico, in quanto essi richiamano tale prassi a una più completa e profonda realizzazione delle loro istanze universalistiche: a partire da questi principi, sempre parzialmente realizzati a livello fattuale, è possibile rilevare carenze e mancanze, in termini di giustizia, nelle istituzioni della società, senza però, per questo, pretendere di far agire su di esse principi puramente ideali, sulle cui condizioni di possibilità un'elaborazione esclusivamente filosofica non può fornire garanzie.

7.2. Il principio della libertà individuale e le sue articolazioni storico-normative

Una volta tracciate le premesse e delineata la struttura metodologica di base, Honneth deve mostrare come si possa ricavare una teoria della giustizia a partire dalle istituzioni fattuali della società, e come essa si articoli. L'analisi sociale condotta da Honneth in *Das Recht der Freiheit* prende le mosse dall'enucleazione del principio di giustizia che, come egli sostiene in questo testo, ha più di ogni altro ideale normativo contraddistinto la storia delle rivendicazioni, delle realizzazioni e delle pratiche normative delle società moderne, e al quale un'ampia famiglia di altri principi normativi incarnati nelle istituzioni della modernità può essere ricondotta: il principio della libertà, o dell'autodeterminazione, individuale. Esso costituisce l'ideale sovraordinato, il metaprincipio del quale gli altri valori e ideali realizzati nelle società moderne (e soddisfacenti le premesse metodologiche sopra specificate) rappresentano diverse sfaccettature. Prima di passare all'insieme di principi che Honneth riconduce a quello di libertà, vediamo come egli giunga a enucleare proprio quest'ultimo come «principio cardine»

¹⁷ Ivi, p. 26.

della modernità normativa. Ciò è reso più difficile dal fatto che le argomentazioni attraverso cui egli assume l'idea di autodeterminazione individuale a centro della propria teoria della giustizia sono disseminate lungo tutta la prima sezione del testo: per Honneth non si tratta infatti di dare una «fondazione» distinta dall'«applicazione» di quanto fondato a livello puramente concettuale, bensì di far gradualmente emergere, attraverso una dettagliata e documentata analisi della prassi normativa delle società moderne, i principi che in questa stessa prassi, e *da* questa stessa prassi, ricevono legittimazione. Un chiarimento di carattere metodologico e metateorico riguardo a tale procedimento è fornito al lettore sul finire della prima sezione del testo. La domanda che a questo punto ci si può infatti porre è la seguente: una volta stabilite le premesse molto generali tracciate da Honneth, in che modo ci si può prefiggere, con una certa sicurezza di riuscire nell'intento, di enucleare *un* singolo principio normativo fondante la modernità a partire dall'esame di un complesso di fonti storiche, filosofiche, letterarie, di un insieme di istituzioni passate e future, e di pratiche sociali, che intuitivamente appare pressoché sconfinato e assolutamente variegato, senza disporre di un criterio che almeno provvisoriamente orienti l'indagine, delimiti gli oggetti da prendere in esame, e che quindi, in qualche modo, pur sempre pre-determini e pre-definisca in maniera più specifica l'obiettivo della ricerca nel fattuale?

Per quanto riguarda il fondamentale aspetto di come e in base a quali criteri vada ricostruita la realtà sociale, Hegel può essere di guida solo in una certa misura: la sua *Filosofia del diritto*, radicata nella «metafisica della ragione»¹⁸ della *Scienza della logica*, non può costituire un modello in base al quale ripercorrere oggi il reale e ravvisare in esso la «razionalità» – termine con cui Honneth, in senso post-metafisico, indica esclusivamente gli aspetti normativi incarnati nel reale. Seguendo lo stesso metodo che caratterizzava *Il dolore dell'indeterminato*, l'autore cerca quindi di estrarre dal riferimento a Hegel gli elementi che di esso possono essere mantenuti e di ricomporli a formare un *proprio* approccio, di stampo hegelianizzante, il quale, essendo ispirato da diverse intenzioni, mal si presta ad analisi che intendano valutarlo in base al solo criterio della coerenza filologica con l'opera hegeliana.

Il procedimento che Honneth adotta consiste in una prima, preliminare determinazione, a livello «puramente concettuale»¹⁹ (livello che quindi, pur se in forma di base provvisoria, non pare poter essere eluso), degli obiettivi normativi che è probabile che soggetti razionali si pongano e cerchino di realizzare nella prassi; a partire da queste finalità normative ipotizzate a livello teorico, che aiutano a circoscrivere il campo della ricerca, si può poi passare all'analisi

¹⁸ Ivi, p. 106.

¹⁹ Ivi, p. 107.

sociale, in cui tale ipotesi (nello specifico, l'idea che il principio normativo principale che i soggetti abbiano perseguito e realizzato nella modernità sia la libertà individuale) va dimostrata in stretto riferimento a fonti storiche, sociologiche e alla teoria sociale; in base a tale analisi delle istituzioni contemporanee e delle fonti storiche è possibile confermare o precisare l'ipotesi di partenza, fino a ottenere, come risultato, una determinazione documentata e plausibile, ma sempre presentata in chiave fallibilista, di quali siano i principi generali che orientano la normatività delle società moderne²⁰. Ciò che Honneth cerca di realizzare attraverso questo procedimento, per cui «sul filo conduttore di una determinazione generale di ciò che soggetti razionali potrebbero razionalmente desiderare, vanno distillati dai rapporti socialmente dati quegli obiettivi che, al minor possibile grado di approssimazione, conseguono dall'ideale elaborato in forma concettuale», è «un equilibrio riflessivo tra concettualità e realtà storica»²¹. A partire da questo confronto tra concettualità ed empiria Honneth enuclea quindi il principio di libertà individuale, al quale riconducono tutti gli altri principi che, come vedremo, costituiscono le varie sfere di normatività del moderno. Che proprio il principio di libertà sia alla base della normatività nelle nostre società, e che gli altri principi si dispongano come conferme e derivazioni intorno a esso, Honneth intende esporlo e dimostrarlo attraverso il procedere della ricerca e della ricostruzione storica, dalla quale dovrà anche delinearsi la teoria della giustizia che egli pone in alternativa alle concezioni ricavate con approcci costruttivisti.

Prima di intraprendere questi passaggi, però, egli presenta le argomentazioni che lo hanno portato a ipotizzare che proprio l'autodeterminazione individuale rappresenti il principio chiave della modernità; che si possa, cioè, plausibilmente ritenere che i soggetti si siano razionalmente orientati ad esso nelle proprie rivendicazioni e realizzazioni normative. L'autodeterminazione soggettiva ha questo ruolo, afferma Honneth nelle sue considerazioni introduttive a tale principio, poiché «la capacità individuale di mettere in discussione gli ordinamenti sociali e di esigere la loro legittimazione dal punto di vista morale è un portato del medium in cui si origina la struttura stessa della prospettiva della giustizia»²²: essa è cioè alla base dell'idea moderna di giustizia, in quanto fondamento della possibilità dei soggetti sociali «di contribuire a definire a quali regole normative la comune vita associata dovrebbe conformarsi»²³. A livello concettuale preliminare, quindi, il principio fondamentale viene identificato nella libertà individuale come capacità e possibilità di avere voce sui problemi

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, p. 39.

²³ *Ibid.*

collettivi e di esigere giustificazioni riguardo alle decisioni di interesse comune. Questa definizione – dai toni habermasiani –, se viene considerata in isolamento dal modo in cui il concetto di libertà è stato teorizzato, rivendicato e realizzato nel corso della storia e della contemporaneità, rimane però, nota Honneth, puramente «vuota»²⁴ e formale: sarà compito della ricostruzione normativa specificare in base a quali articolazioni concrete e secondo quali condizioni di possibilità tale idea è stata e può essere perseguita nella prassi.

Qui l'autore deve compiere un'altra importante precisazione, che sembra tuttavia mettere allo scoperto un'aporia nel percorso argomentativo seguito finora: una simile definizione di libertà individuale, infatti, richiama a partire da sé un altro principio, quello di eguaglianza (anche Honneth parla di necessaria «validità universale» dell'idea moderna di autodeterminazione individuale²⁵); tale definizione di libertà può venir formulata e avere un contenuto normativo solo in quanto *ciascun soggetto ha eguale diritto* all'autodeterminazione così intesa, altrimenti si tratterebbe di mero privilegio. E allora, se va enucleato il principio chiave della modernità, perché la libertà, e non (anche) l'eguaglianza?²⁶ Che lo stesso Honneth sia consapevole del problema relativo alla collocazione dell'eguaglianza ce lo rivela un chiarimento che egli inserisce in nota: «in quanto segue, io considero l'idea di 'eguaglianza' [...] come un valore non dotato di esistenza indipendente; essa infatti può essere compresa solo nei termini di una precisazione al valore della libertà individuale: ossia che il godimento di quest'ultima spetta nella stessa misura a tutti gli appartenenti alle società moderne»²⁷. L'argomentazione di Honneth può tuttavia facilmente essere rovesciata: anche la libertà individuale, se considerata in quanto principio normativo (quindi dal necessario contenuto universalistico), non può fare a meno dell'eguaglianza – e non rappresenta quindi un principio indipendente. Egli, non potendo seguire Hegel sul terreno metafisico, non esplicita il proprio evidente riferimento al principio di libertà che si trova alla base della *Filosofia del diritto* hegeliana, il quale richiamerebbe la fondazione che di esso viene data nella *Scienza della logica*; al contempo non compare nessun'altra argomentazione, al di là del riferimento alla prassi sociale, che possa motivare la scelta relativa al principio fondamentale della teoria o chiarire le implicazioni di esso.

A rafforzare le basi della scelta di Honneth non contribuisce neanche ciò che egli, portando avanti il successivo passaggio del metodo della ricostruzione normativa, afferma riguardo

²⁴ *Ibid.*, nota 6.

²⁵ *Ivi*, p. 40.

²⁶ Sul rapporto tra questi due principi nelle teorie della giustizia contemporanee cfr. ad es. W. KYMLICKA, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1996, in particolare le pp. 9-17.

²⁷ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 35, nota.

all'esistenza fattuale del principio normativo della libertà individuale. Certamente è sotto gli occhi di tutti come, nella storia della modernità, il principio di libertà (o autodeterminazione) individuale sia spesso stato al centro delle rivendicazioni dei soggetti e dei movimenti sociali²⁸; lo stesso, tuttavia, può dirsi anche per il principio di eguaglianza; e quando Honneth formula questa stessa argomentazione in riferimento alle teorizzazioni filosofico-concettuali dell'idea di libertà individuale che, nella moderna storia delle idee, hanno fatto di tale principio un elemento centrale nell'autocomprensione normativa della modernità²⁹, sullo stesso piano di generalità ciò può essere affermato per l'eguaglianza³⁰.

Nella loro triangolazione con l'idea di giustizia, i due principi sembrano quindi richiamarsi a vicenda: come affermato a partire dalla rivoluzione francese anche sul piano politico, la libertà individuale considerata in senso normativo richiede l'eguaglianza, in quanto senza questa necessaria condizione non potrebbe esservi giustizia; l'eguaglianza, da parte sua, se disgiunta dall'idea di libertà e autodeterminazione individuale, lascia insoddisfatto un bisogno di individualizzazione che nella modernità si presenta come non più eludibile. Certamente, anche se il ruolo sovraordinato viene attribuito alla libertà, ciò non vuol dire che essa sia considerata, nel corso della ricerca di Honneth, in disgiunzione dall'eguaglianza; tutt'altro, e anzi nelle forme della «libertà sociale», come vedremo, tale legame sarà particolarmente stretto. Nell'ambito di un discorso relativo all'architettura del sistema teorico honnethiano va però notato che, già a partire dalla delineazione del principio fondamentale di quest'ultimo, le basi della teoria presentata in *Das Recht der Freiheit* non sembrano poter vantare un fondato carattere di univocità. Più avanti emergerà in modo più chiaro come l'origine di questa indeterminatezza nella delineazione dei nuclei centrali della concezione honnethiana, che si espliciterà su vari livelli, sia probabilmente da attribuirsi alle difficoltà connesse al «procedimento di fondazione alternativo»³¹ che Honneth adotta in questo testo.

Prima di affrontare questo punto, è però il caso di continuare a seguire la delineazione che Honneth compie del suo «sistema della libertà». Seppure in maniera non completamente priva di aspetti aporetici, l'autore è infatti giunto a enucleare dalla prassi sociale il principio

²⁸ Ivi, pp. 37-38.

²⁹ Ivi, p. 37.

³⁰ In *Redistribuzione o riconoscimento?* era, per di più, lo stesso Honneth a porre l'eguaglianza come principio normativo fondamentale della modernità, a farne discendere l'idea di autonomia individuale. Lì Honneth affermava infatti: «sia Fraser che io procediamo dall'idea che, nelle condizioni delle società moderne, ogni concezione della giustizia debba possedere sin dall'inizio un carattere egualitario, nel senso che tutti i membri della società si considerano reciprocamente come portatori di eguali diritti, garantendo perciò a ognuno eguale autonomia» (N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 214). Anche nel saggio del 2004 *Giustizia e libertà comunicativa*, che può essere considerato, quanto a contenuti, il più diretto precursore di *Das Recht der Freiheit*, al principio dell'«autonomia individuale» è affiancato quello dell'eguaglianza (ivi, p. 52).

³¹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 105.

normativo della libertà individuale. Adesso, attraverso il riferimento alla storia della società e delle idee della modernità, si tratta di esaminare in che modo questo principio sia andato articolandosi nel corso dei secoli, quali altri valori incarnati nella società facciano capo ad esso, e quindi, in questo percorso di ricostruzione, confermare e precisare l'idea che la normatività, nelle società moderne, si sia svolta sotto il segno della libertà individuale, per poter poi ricavare una teoria della giustizia basata su questo principio. Il filo conduttore di tale indagine ricostruttiva è il «diritto della libertà»: come già ne *Il dolore dell'indeterminato*, la tesi di Honneth è che, nella sua *Filosofia del diritto*, con il concetto di «diritto», definito al § 29 come «esserci della libera volontà», Hegel indicasse la legittima pretesa d'esistenza, il «diritto all'esserci» spettante alle istituzioni che realizzano la normatività nella prassi³².

Vediamo quali sono le forme che questo principio prende nelle moderne società occidentali: se Honneth, nell'attribuire all'idea di libertà il ruolo di valore sovraordinato alle diverse sfere della sua teoria, non faceva diretto riferimento a Hegel, bensì unicamente alle lotte e alle rivendicazioni normative dell'era moderna, la determinazione delle sfere avviene invece sul modello della *Filosofia del diritto*. Abbiamo quindi una tripartizione che Honneth determina come: I. libertà giuridica (o libertà negativa del diritto); II. libertà morale (o libertà riflessiva della moralità), e III., libertà sociale (o eticità, che corrisponde all'ambito del riconoscimento). Quest'ultimo si articola a sua volta in tre sfere, sempre secondo l'esempio hegeliano di famiglia, società civile e Stato: il «noi» delle relazioni affettive personali; il «noi» dell'azione economica; e il «noi» della democrazia. Mentre nella prima sezione Honneth traccia una descrizione idealtipico-concettuale di queste sfere, anche in riferimento alle teorizzazioni filosofiche datene da coloro che, nel pensiero occidentale, possono essere considerati i capostipiti intellettuali di esse, nella seconda sezione l'analisi viene calata nelle istituzioni attraverso cui tali sfere hanno storicamente preso forma e nella ricostruzione del «diritto di esistenza» di esse, che, per quanto riguarda le prime due sfere della libertà (diritto e moralità), è di ambito limitato e insidiato dal possibile determinarsi di «patologie sociali».

La prima sfera della libertà, che coincide con la libertà negativa e si incarna storico-istituzionalmente nei diritti di libertà individuale di origine liberale, viene ricostruita da Honneth, nelle sue linee principali, attraverso il riferimento al primo teorico di essa, Thomas Hobbes, ma anche agli sviluppi del liberalismo liberista di Robert Nozick. La caratteristica fondamentale di questa tipologia di libertà è il suo identificarsi con l'assenza di impedimenti

³² Ivi, p. 16.

esterni che ostacolino un soggetto nel perseguire la sua azione³³: ciò che essa rappresenta, quindi, è una sfera di non-interferenza in cui il singolo possa agire a suo piacimento. Già da questo emerge il carattere individualistico di tale forma di libertà: essa si basa sulla coesistenza, nella società, di ambiti di particolarità individuale la disposizione sui quali è rimessa alla scelta del singolo, fintantoché quest'ultima non vada a ledere la libertà di un altro soggetto. I fini che l'individuo può perseguire nel suo campo di non-interferenza non vengono, in questa forma di libertà, messi a tema: essa non prescrive né specifica alcunché sul contenuto degli obiettivi la cui realizzazione può aver luogo nelle sfere di non-impedimento. Non conta che essi rispondano a un interesse male o bene inteso, di lungo o di breve termine, che risultino dalla scelta ponderata e autonoma del singolo o siano in qualsiasi modo eterodiretti: ciò che tale forma di libertà mette a disposizione del singolo è uno spazio, delimitato, per la realizzazione della sua azione³⁴. Infine, tra i diversi ostacoli che possono interessare l'agire del singolo, in questa forma di libertà vengono considerate unicamente interferenze esterne, e non anche impedimenti di carattere interno «come paura, debolezza di volontà o mancanza di fiducia in sé»³⁵, o un'insufficiente chiarezza nella determinazione dei propri piani personali³⁶. Nella trattazione che Honneth compie nella seconda sezione del testo riguardo alla libertà del diritto astratto vengono evidenziati gli elementi che giustificano la validità e la pretesa d'esistenza di questa sfera nella prassi sociale: essa, che sotto forma di diritti soggettivi positivi ha costituito il nucleo delle prime concezioni giuridiche della modernità, è ancora oggi parte irrinunciabile del sistema del diritto moderno, in quanto fornisce uno spazio, giuridicamente difeso e garantito, per l'espressione della particolarità individuale³⁷. In essa ciascuno deve essere riconosciuto da ogni altro come persona giuridica avente diritto a un proprio spazio di azione autonoma, forma di riconoscimento che Honneth denomina «rispetto personale»³⁸.

Vi sono vari aspetti di questa sfera che per la concezione complessiva tracciata da Honneth si rivelano di notevole importanza: innanzitutto, nel tutelare un ambito in cui il singolo è unico padrone del proprio agire, la libertà negativa rende possibile l'esistenza di una società pluralistica; questo implica, per ogni soggetto, la disponibilità di un più ampio orizzonte di

³³ Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 343.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 347.

³⁵ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 45.

³⁶ Cfr. anche Ch. TAYLOR, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, trad. it. in *L'idea di libertà*, a cura di I. CARTER e M. RICCIARDI, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 75-99.

³⁷ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 129.

³⁸ *Ivi*, p. 149.

autodefinizione e autorealizzazione³⁹. La sfera del diritto astratto inoltre, come Honneth già notava ne *Il dolore dell'indeterminato*, costituisce uno spazio nel quale il singolo si può temporaneamente ritirare, distogliendosi dalla partecipazione al più vasto ambito delle relazioni comunicative e intersoggettive, per perseguire, sì, i propri fini individuali, ma anche per riflettere sulle alternative di autorealizzazione disponibili nel più ampio spazio sociale e per ragionare sulla propria prassi quotidiana. Honneth definisce la sfera della libertà giuridica astratta come uno «spazio di autointerrogazione etica»⁴⁰: va però specificato che questa sfera fornisce unicamente lo *spazio* di non-interferenza e di ritiro dalla prassi comunicativa in cui la suddetta autointerrogazione può essere condotta, e non anche i requisiti di riflessività e di relazionalità che solo le altre due sfere di libertà possono provvedere. Per potersi porre dei fini che non siano puramente monologici e razionali rispetto allo scopo, ogni soggetto deve prospettarsi il contesto relazionale e comunicativo in cui andrà a realizzare tali fini, e fare quindi uso di condizioni che, a partire da sé, la sfera della libertà negativa non è in grado di fornire: la riflessione sui progetti di autorealizzazione personale non necessita, infatti, solo di uno spazio di temporaneo ritiro individuale dalla prassi, ma anche della capacità riflessiva di identificare gli obiettivi che veramente vogliamo perseguire e il confronto, immaginato e poi reale, con i partner dell'interazione. La sfera della libertà negativa richiede quindi di essere collocata in un più ampio sistema di libertà, al quale, in base alla sua stessa natura di sfera di non-interferenza da parte dell'esterno, deve il proprio diritto di esistenza⁴¹.

Nel caso questa sfera venga assolutizzata dai soggetti, trascurando le limitazioni a essa intrinseche che la rimandano al suo necessario rapporto con le altre sfere, si generano, come già veniva sostenuto da Honneth ne *Il dolore dell'indeterminato*, patologie sociali. Qui, però, egli non si limita a definire queste ultime con l'espressione «soffrire d'indeterminatezza», bensì determina con più precisione le caratteristiche di tali patologie – anche attraverso il riferimento a fonti letterarie e cinematografiche, le quali, come già Honneth affermava in *Reificazione*, si rivelano spesso in grado di cogliere i mutamenti del comportamento sociale con più esattezza e incisività della ricerca sociologica. Le patologie sociali vengono da Honneth definite in *Das Recht der Freiheit* come «irrigidimenti del comportamento sociale»⁴² che hanno luogo quando le pratiche e i principi di un determinato sistema d'azione, conosciuti

³⁹ Qui il riferimento di Honneth è a J. S. MILL, *La libertà*, trad. it. Rizzoli, Milano 2009, ed a quanto affermato in proposito da I. BERLIN in *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in ID., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 242-276.

⁴⁰ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 139.

⁴¹ Ivi, p. 221.

⁴² Ivi, p. 158.

intuitivamente dai soggetti, vengono interpretati e praticati in maniera unilateralizzata, a discapito di ogni altra forma di agire⁴³.

Per quanto riguarda le patologie sociali che possono prodursi nella sfera del diritto, Honneth ne distingue due tipologie: nella prima di esse⁴⁴, la libertà negativa, che dovrebbe rappresentare un mezzo, viene concepita come unico centro dell'azione individuale, al punto che essa subentra alla comunicazione per quanto riguarda la risoluzione dei conflitti, tanto nella vita privata quanto in quella pubblica; l'altro soggetto viene considerato niente di più che un impedimento alla propria libera azione (concepita a prescindere da ogni riferimento a un'intersoggettività comunicativa e relazionale e quindi ridotta a un agire razionale rispetto allo scopo), e il posto della comunicazione e dell'intesa intersoggettiva viene preso dalla rivendicazione dei propri spazi di autonomia giuridicamente garantita. Al contempo sempre più ambiti della vita pubblica, prima rimessi alla flessibilità di pratiche comunicative, vengono sottoposti a giuridificazione. L'altra patologia che può originarsi in relazione all'unilateralizzazione della libertà negativa è quella che ne *Il dolore dell'indeterminato* veniva concettualizzata come «indeterminatezza»: un soggetto che, assolutizzando la sfera della propria libertà negativa, faccia di questa l'unico ideale della propria autocomprensione personale e condotta di vita, sostituendo con l'insieme dei diritti soggettivi da essa garantiti gli orientamenti d'azione intersoggettivamente mediati di cui potrebbe altrimenti disporre, si troverebbe a mancare di punti di riferimento sovraordinati in base ai quali assegnare maggiore o minor valore ai fini da perseguire. Le diverse finalità che egli potrebbe prospettarsi giungerebbero a equivalersi, privandolo della possibilità di prendere decisioni determinanti e profondamente motivate.

L'origine sociale che Honneth ravvisa per tali sviluppi patologici è la medesima: ossia la colonizzazione da parte del medium del diritto di spazi della vita sociale che erano originariamente di tipo comunicativo, e nei quali, quindi, era l'intesa intersoggettiva o la considerazione di legami relazionali a regolare i rapporti tra i soggetti. I tipi umani tratteggiati da Honneth nell'esposizione di queste tendenze patologiche delle società contemporanee, sebbene privi di sfumature nella loro caratterizzazione «idealtipica», rendono chiaro, però, quel che egli vuole stabilire riguardo alla sfera della libertà giuridica negativa: si tratta di una forma di libertà che, se nel suo ambito limitato rende possibile l'espressione della particolarità individuale e può altresì assicurare ai soggetti uno spazio di «autointerrogazione etica», d'altra parte si fonda su una concezione individualistica e monologica che non può includere le

⁴³ Cfr. Ch. ZURN, *Social Pathologies as Second-Order Disorders*, in Axel Honneth: *Critical Essays*, cit., a cura di D. PETHERBRIDGE, pp. 345-370.

⁴⁴ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 161.

condizioni per la determinazione ponderata e la realizzazione in ambito sociale di quegli stessi fini individuali che essa, attraverso i diritti soggettivi, intende garantire. È a partire dalla sue mancanze interne, quindi, che la libertà negativa richiama altre forme di libertà; innanzitutto la libertà riflessiva, o morale.

Quest'ultima è oggetto, in *Das Recht der Freiheit*, di una trattazione di grande chiarezza e completezza, che a causa della sua densità ed estensione è qui possibile ripercorrere solo a grandi linee. A livello di ricostruzione concettuale, Honneth traccia un percorso che da Rousseau, primo teorico della libertà riflessiva in quanto basata sulla distinzione tra azione autonoma e azione eteronoma, tra ragione e passioni, porta da un lato a Kant, capostipite del modello di libertà morale come autolegislazione della volontà, e dall'altro ai romantici, propositori di una libertà riflessiva concepita come autoscoperta, da parte del soggetto, dei suoi desideri autentici. Filosoficamente si evidenziano quindi due correnti principali in questa forma di libertà: una, kantiana, incentrata sui concetti di autodeterminazione, autolegislazione e autonomia⁴⁵, e l'altra, che Honneth riferisce principalmente a Herder, basata sulle idee di autenticità, autorealizzazione e scoperta di sé. La prima viene portata avanti, successivamente, da Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, da una parte, che ne danno una rideterminazione in chiave empirica: le dotazioni riflessive relative alla razionalità e all'autonomia morale vengono comprese come il risultato di un processo pratico di socializzazione, attraverso il quale il soggetto, nel corso della propria crescita nelle istituzioni della società, sviluppa gradualmente le sue capacità di responsabilità morale.

La linea di pensiero kantiana è proseguita anche, in senso intersoggettivistico, nell'approccio discorsivista sviluppato da Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel: in esso, alla libertà riflessiva compresa da Kant in senso monologico e trascendentale viene data una determinazione comunicativa, ancorandola fattualmente nel mondo della vita, e «l'io» dell'autolegislazione viene così ampliato al «noi»⁴⁶ della deliberazione discorsiva. Questa concezione, afferma Honneth, si situa in una posizione intermedia tra la libertà riflessiva e la libertà sociale: da una parte essa mantiene il contatto con l'esistenza concreta delle pratiche discorsive fattuali, rimettendo i contenuti sostanziali di giustizia al risultato dei processi deliberativi, e si configura così come una concezione il cui nucleo normativo, la deliberazione democratica, ha esistenza fattuale e sociale; d'altra parte, però, non solo la fondazione di essa viene compiuta a livello trascendentale (o quasi-trascendentale), e la teoria viene quindi disgiunta dal piano della realtà sociale, ma oltretutto l'istanza del discorso sembra, in alcune

⁴⁵ Cfr. in particolare I. KANT, *La metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. VIDARI, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁴⁶ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 69.

formulazioni di Habermas, essere considerata una metaistituzione anch'essa di carattere trascendentale⁴⁷; piuttosto che venir concepito come una concreta risorsa di normatività nel fattuale, dotata di effettività storico-pratica, il discorso sembra venir compreso primariamente come un principio astorico e puramente razionale, configurante un modello ideale e formale di simmetria e reciprocità normativa⁴⁸. In ultima istanza, quindi, anche l'etica del discorso presenta, per Honneth, le caratteristiche e le limitazioni che egli associa alla libertà riflessiva.

La più notevole di tali caratteristiche, che configura un superamento della libertà negativa – nella quale gli obiettivi dell'azione del soggetto restavano non indagati – è l'idea dell'orientamento delle finalità dei soggetti in base alla riflessione della volontà autonoma e razionale, non eterodiretta. Possiamo quindi dire di star agendo secondo libertà riflessiva quando, applicando le nostre facoltà di autonomo giudizio morale, riflettiamo sulla moralità degli obiettivi del nostro agire, che escono pertanto dal ristretto ambito dell'azione razionale rispetto allo scopo, l'unico che, a partire da sé, la libertà negativa consentisse. Non basta, però, che le finalità della nostra azione siano ritenute morali in base a criteri personali e soggettivi: esse devono poter essere giustificate, almeno in via di principio, di fronte ad ogni altro individuo, che ciò avvenga per via monologico-razionale (Kant) o attraverso un requisito di universalizzabilità effettivamente calato nella prassi (approccio discorsivista di Apel e Habermas).

A livello concettuale e storico, questa concezione ha quindi segnato due importanti punti di progresso morale: ha dato vita a un concetto di «dignità umana», corrispondente all'idea di trattare ogni soggetto come un fine in sé a prescindere da differenze di status economico, sociale ecc., ed ha costituito il fondamento filosofico della possibilità di mettere in questione, sulla base del criterio della loro giustificabilità morale davanti a ciascuno, norme e aspettative sociali⁴⁹. Essa quindi, in base a questa seconda caratteristica, rende possibile il processo di «autointerrogazione etica» per il quale la libertà negativa forniva unicamente uno spazio di temporaneo ritiro dalla prassi intersoggettiva: attraverso le facoltà di giudizio morale che Honneth colloca nell'ambito della libertà riflessiva il soggetto può, in caso di conflitti morali, fare un passo indietro rispetto alla sua quotidiana prassi sociale e ai suoi legami etici per considerare la questione in oggetto solo in rapporto al principio di universalizzabilità. Si tratta quindi di uscire temporaneamente dall'alveo della propria quotidianità etica al fine di una presa di distanza critica da essa, senza però astrarre dall'esistenza pratica degli altri soggetti dell'interazione: essi, infatti, vanno considerati come coloro rispetto ai quali l'azione morale

⁴⁷ Cfr. anche N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 292.

⁴⁸ Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 82.

⁴⁹ Ivi, pp. 180-181.

deve poter essere giustificata. Nell'approccio discorsivistico di Apel e Habermas questo elemento di intersoggettività ottiene consistenza fattuale, dal momento che il test di universalizzazione non può essere eseguito da un soggetto pensante in solitudine, bensì deve avere luogo attraverso concreti processi discorsivi.

Come la libertà negativa, anche questa sfera implica pratiche di riconoscimento: essa infatti costituisce un ambito di riflessione morale intersoggettivamente garantito, nel quale a ogni soggetto va attribuito lo status di «autonoma persona morale»: ossia di persona capace di prendere decisioni che, ricavate in un contesto monologico o collettivo, si orientino a tenere paritariamente conto, secondo il principio di universalizzabilità, dell'interesse di ogni altro partner dell'interazione. A questa forma di riconoscimento si associa, per ogni soggetto, la forma di autorelazione personale corrispondente al potersi considerare una persona capace di agire secondo giustizia, tenendo cioè in eguale considerazione la volontà degli altri e trattandoli, quindi, come «fini in sé»⁵⁰.

Nella sua determinazione concettuale della libertà riflessiva Honneth si basa prevalentemente su quella che, nella sua ricostruzione preliminare della storia di questo concetto nel pensiero filosofico occidentale, descriveva come la corrente kantiana, sviluppata poi in senso intersoggettivistico nell'impostazione discorsivista: egli, cioè, non approfondisce gli elementi di validità che inizialmente metteva in luce in riferimento a Herder e alla linea «romantica», incentrata sul concetto di «interesse autentico» della ragione come interesse di lungo periodo e bene inteso. Questo sviluppo dell'idea di libertà riflessiva viene da Honneth ripercorso attraverso le teorie di Harry Frankfurt, Alasdair MacIntyre, Hannah Arendt e Michel Sandel. La trattazione concettuale della libertà riflessiva e le limitazioni che egli ravvisa in questa sfera sembrano, però, riferirsi prevalentemente alla versione kantiana di essa, e solo con opportune precisazioni⁵¹ alle varianti comunitariste o formulate nell'ambito del repubblicanesimo.

Il limite principale che Honneth attribuisce alla libertà riflessiva è il suo comportare, nel processo di riflessione morale, un'astrazione (in ultima istanza impossibile) da legami personali e prassi riconoscitive⁵². Il criterio dell'universalizzabilità prescrive infatti che il soggetto, nelle sue decisioni morali, si lasci condurre solo da esso, mettendo tra parentesi rapporti particolari, affiliazioni privilegiate e altre componenti del proprio mondo della vita etico. Tuttavia in ogni riflessione morale incontriamo di continuo questi elementi, che costituiscono il contorno irrinunciabile di essa e sono costitutivi, sotto forma di prassi di

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 194-195.

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 77-78.

⁵² *Ivi*, p. 200-205.

riconoscimento, della società in cui viviamo. Una reale astrazione da questi legami etici e riconoscitivi, che nella nostra società si concretizzano in norme sociali formali o informali, spesso non è possibile, in quanto siamo già sempre in essi inseriti, e da essi a vari livelli condizionati; né in molti casi è auspicabile, in quanto ciò che spesso viene richiesto dalle regole informali della prassi etica non è un giudizio morale imparziale e inflessibile, ma la sottile capacità di considerare il contesto, le aspettative morali dei partner dell'interazione e i legami riconoscitivi che, nel mondo della vita, si articolano secondo più forme.

Le concezioni di libertà riflessiva, quindi, sono accomunate dal fatto che esse *prima* definiscono l'idea di libertà come giudizio morale autonomo e imparziale, e solo *in seguito* considerano le condizioni di realizzazione e l'ambito concreto di applicazione di tale pura autonomia morale; queste condizioni vengono concepite come attributi secondari del modello ideale di libertà, e in tal modo la teoria, elaborata in scissione dalla prassi, finisce per dover far affidamento su presupposti (quelli della sua applicabilità e conciliabilità con il mondo esterno) che non può garantire, e che rimangono a essa esterni e indisponibili. Il mondo ideale dell'azione morale va quindi a scontrarsi con l'oggettività del reale, concepita come totalmente eteronoma da parte di una teoria che, non volendo vedere le forme di normatività già incarnate nella fattualità, dalle quali la sua applicazione è pur sempre immancabilmente condizionata, si autocomprende come l'unica origine di moralità⁵³.

Da queste limitazioni intrinseche alla libertà riflessiva discende la necessità, che valeva anche per la libertà negativa, di non assolutizzare tale modello: nel caso venga fatto ciò, si generano patologie sociali la cui origine è radicata nel non comprendere, da parte del soggetto, in che misura la determinazione morale dei suoi orientamenti d'azione sia legata a fondamenti di normatività già esistenti nel sociale; essi hanno realtà concreta in norme d'azione collettive e informali sulle quali il singolo individuo, a partire da sé, non ha il potere di disporre, e da cui, in ogni sua azione sociale, è costantemente confrontato. A questo punto, come già aveva fatto in relazione alla sfera della libertà negativa, Honneth descrive due «tipi di personalità»⁵⁴ che, in una sorta di riproposizione della caratterologia elaborata dalla prima generazione della Scuola di Francoforte, rappresentano tendenze patologiche presenti nelle società

⁵³ Honneth nota come da questa limitazione, comunque tracciata per mezzo di una tipizzazione concettuale, l'approccio discorsivista vada parzialmente assente: in esso, infatti, la deliberazione su questioni di giustizia viene calata nella prassi della discussione intersoggettiva, riducendo così la distanza tra i puri criteri di giudizio morale e la realtà fattuale; gli stessi processi discorsivi sono da essa considerati componente sociale e risorsa della libertà intrinseca al reale. Tuttavia, come messo in luce da Honneth già a partire dal 1986, nello scritto *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, l'etica comunicativa di Habermas richiede condizioni sostantive di giustizia che la portano al di là dell'approccio procedurale e formale che essa vorrebbe rappresentare.

⁵⁴ Ivi, p. 207.

contemporanee. Il primo di essi, che Honneth chiama del «moralista sradicato»⁵⁵, è un soggetto che assume la moralità come sorgente unica della sua autocomprensione e dell'orientamento della sua azione; per esso ha valore unicamente il criterio dell'universalizzazione morale, a prescindere dal contesto di applicazione e dalle regole normative già consolidate nella prassi. Da un siffatto tipo individuale ogni questione viene considerata dalla prospettiva astratta dell'universalizzabilità di fronte a un ipotetico genere umano, eliminando dal quadro, senza esitazione, ogni tipo di legame privilegiato o di relazione personale, anche quando il contesto stesso lo richieda. Honneth è attento a specificare come il rigido e cieco moralismo che qui si delinea non derivi, di per sé, dai requisiti di imparzialità e di giustificabilità del giudizio morale⁵⁶, bensì dall'applicazione di essi in maniera decontestualizzata e totalizzante. L'esito di questa distorsione interpretativa della moralità è quello per cui, nella riflessione morale, il soggetto dimentica ogni implicito dovere di carattere personale e ogni legame concreto, fino a comportarsi in ogni situazione, e ad autocomprendersi, come un essere non-situato e privo di relazioni con altre persone: essa conduce quindi a un'«auto-privazione di identità personale»⁵⁷ che può costituire terreno fertile per un «autoritarismo della morale convenzionale»⁵⁸, in cui all'emancipativa autonomia della ragione teorizzata da Kant si sostituisce l'acritico conformarsi, privo di domande e di riflessione, a quanto comunemente accettato come «dovere morale».

Il secondo profilo di personalità patologica che Honneth ravvisa in relazione alla sfera della libertà riflessiva è riferito alla categoria del «terrorismo moralistico»⁵⁹. Il soggetto di questa patologia sociale non è un singolo individuo, bensì un gruppo di persone politicamente orientato a produrre mutamenti sociali nella collettività di appartenenza. Si tratta di uno sviluppo patologico che può interessare le convinzioni e l'azione di chi, anche in maniera giustificata, prenda le mosse dalla finalità di modificare l'ordine sociale in quanto esso, a suo parere, sotto determinati aspetti offende il criterio di universalizzazione morale. La patologia descritta da Honneth si manifesta nel caso in cui, nel perseguire obiettivi di cambiamento sociale con intenzioni emancipative, i gruppi in questione assolutizzano la propria prospettiva morale di partenza fino a privare di validità ogni istituzione e norma sociale, finendo dunque per ergersi a unici legislatori e depositari di una «moralità» da imporre con violenza sulle teste degli altri soggetti. I movimenti terroristici a ispirazione morale, costituiti da persone che

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 210.

⁵⁷ *Ivi*, p. 211.

⁵⁸ *Ivi*, p. 214.

⁵⁹ *Ivi*, p. 207.

avrebbero voluto rendere più giusta la società, nel delegittimare ogni aspetto di quest'ultima a partire da una rigida e totalizzante applicazione di tale criterio negano dunque, nei fatti, l'emancipazione che si erano proposti.

Con le sfere della libertà negativa e della libertà riflessiva abbiamo due ambiti d'azione (il primo positivamente garantito a livello giuridico, il secondo riconosciuto a livello intersoggettivo informale attraverso la considerazione di ogni soggetto come autonoma persona morale) dotati di esistenza concreta nelle istituzioni e nelle pratiche «delle società occidentali sviluppate»⁶⁰. Essi però, precisa Honneth, rappresentano unicamente la «possibilità della libertà», e non già il «compimento [*Wirklichkeit*] della libertà»: la libertà negativa e quella riflessiva, cioè, trovano la loro condizione di esistenza in un'ulteriore forma di libertà, la libertà sociale, rispetto alla quale si pongono, «in un certo senso, in maniera parassitaria»⁶¹. Con questa formulazione così netta Honneth intende dire che l'una e l'altra possono essere concepite ed esercitate solo in relazione alla più ampia sfera dell'eticità: solo in rapporto a quest'ultima, infatti, la libertà negativa può costituire uno spazio di monologica presa di distanza protetto da interferenze esterne; anche la libertà riflessiva, riguardante la possibilità di formulare giudizi morali e di prendere decisioni in base al criterio di universalizzabilità, richiede necessariamente una più vasta prassi sociale da cui trarre l'oggetto dei giudizi morali e nella quale realizzare le disposizioni da questi derivanti.

Se da una parte queste due sfere, quindi, possiedono un loro «diritto d'esistenza» in quanto condizioni necessarie al «compimento della libertà», esse non costituiscono già questa realtà, né possono vantare un diritto d'esistenza autonomo: la sfera della libertà negativa e riflessiva presuppongono la sfera della libertà sociale, e le intrinseche limitazioni che le caratterizzano, insieme agli sviluppi patologici che hanno luogo se tali limiti vengono ignorati, parlano chiaro riguardo alla loro intrinseca incompletezza. A differenza di queste due sfere, in cui l'agire può svilupparsi su base monologica (pur implicando necessariamente una prassi sociale a esse esterna), la sfera dell'eticità è l'unica in cui le finalità del singolo soggetto richiedono, per loro stessa essenza, l'azione intersoggettiva e la relazione con l'altro in quanto aspetto immanente alla prassi stessa che il soggetto intende realizzare. Come vedremo meglio trattando questo ambito, per Honneth solo le azioni portate avanti nella sfera della libertà sociale sono autenticamente e completamente libere: solo in essa, infatti, tanto gli altri soggetti quanto l'oggettività complessiva del reale non rappresentano, per il singolo, ostacoli o elementi di

⁶⁰ Ivi, p. 221.

⁶¹ *Ibid.*

estraneità al proprio agire, bensì tale agire ottiene valore e realizzazione unicamente nello «spirito oggettivo» del reciproco riconoscimento⁶², dando luogo a una «conciliazione non solo tra i soggetti, ma anche tra la libertà soggettiva e l'oggettività»⁶³.

7.3. *Il principio di libertà individuale e l'«esserci del libero volere». Osservazioni critiche*

Prima di dedicarci all'analisi della sfera della libertà sociale, dalla quale risulterà chiaro in che modo Honneth comprenda lo sviluppo storico e la conformazione attuale dei rapporti di riconoscimento, è il caso di svolgere alcune considerazioni sulle modifiche che, in *Das Recht der Freiheit*, interessano la fondazione della teoria honnethiana. Nei suoi scritti precedenti a quest'opera, Honneth era esplicito nel dare alla propria concezione la forma di una teoria della vita buona antropologicamente fondata. Il riconoscimento, principio cardine di essa, poteva ancorare la sua pretesa di legittimità alla fondazione antropologica che, ricavata a partire dal confronto con la teoria sociale e con ricerche empiriche di sociologia, storia e psicologia morale, lo giustificava in quanto bisogno primario degli esseri umani. Esso, dunque, era esplicitamente teorizzato come condizione necessaria di una buona vita umana: sulla base delle riflessioni antropologiche e psicologico-morali che costituivano uno dei principali nuclei concettuali della teoria, si dimostrava come la partecipazione a rapporti di reciproco riconoscimento mettesse i soggetti al riparo dalle forme di sofferenza emotiva connesse alla mancanza di esso e perché il riconoscimento costituisse per i soggetti la base di una riuscita autorealizzazione nella società.

Mentre altri elementi della teoria, e soprattutto il riferimento alla sociologia e alla storia, in *Das Recht der Freiheit* vengono messi a tema con più approfondimento e documentazione di quanto prima non avvenisse, considerazioni relative alla psicologia morale e al tema dello sviluppo dell'identità personale sono presenti in modo tutt'al più episodico; esse, nei rari luoghi in cui ancora compaiono, non contribuiscono comunque a comporre il percorso di giustificazione della teoria, che viene condotto esclusivamente sul piano dell'analisi sociale e

⁶² In altre parole, nelle sfere della libertà negativa e riflessiva i rapporti di riconoscimento legati allo status di «persona giuridica» o di «autonomo soggetto morale» semplicemente *regolano* l'azione dei soggetti, che può però essere condotta in maniera monologica; nell'ambito della libertà sociale, invece, le forme di riconoscimento corrispondenti alle relazioni affettive, ai rapporti economici e all'esercizio della volontà democratica *costituiscono* intrinsecamente tale agire, che solo attraverso di esse può avere luogo (A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., pp. 224-225).

⁶³ Ivi, p. 91.

in riferimento al concetto di «diritto all'esistenza»⁶⁴. Quanto al richiamo all'antropologia, esso sembra essere stato completamente lasciato da parte. Se però la precedente fondazione di tipo antropologico è effettivamente stata abbandonata, questo potrebbe a nostro avviso originare alcuni problemi.

Nella teoria delineata in *Das Recht der Freiheit*, come abbiamo visto, al principio di libertà individuale pertiene un ruolo sovraordinato rispetto alle diverse sfere di cui il sistema si compone; questa scelta teorica viene da Honneth motivata in base all'idea che si possa dimostrare, a partire dall'analisi della società, che tale principio costituisce l'ideale normativo che più di ogni altro ha contraddistinto il moderno, del quale i principi delle singole sfere rappresentano articolazioni e derivazioni. Manca, tuttavia, l'impianto argomentativo attraverso cui andrebbe chiarito in virtù di quali caratteristiche, al di là della sua esistenza pratica, proprio tale principio debba costituire per la teoria il «bene» e il «giusto»: le considerazioni di Honneth si attestano sul piano del fattuale. Nelle opere precedenti, la fondazione antropologica permetteva di spiegare perché il riconoscimento costituisse una necessaria condizione di giustizia e di vita buona, definendo, al contempo, il significato e l'ambito della normatività: una buona vita umana veniva teorizzata in base al fondamentale requisito relazionale della partecipazione a rapporti di reciproco riconoscimento, i quali, oltre a costituire il «bene», rappresentavano sul piano del «giusto» condizioni irrinunciabili dell'autorealizzazione personale, estese, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, anche all'aspetto relativo alla garanzia di risorse materiali. I riferimenti alla psicologia morale e all'antropologia, nel comporre la fondazione della teoria, permettevano inoltre di tracciare un quadro, delineato in chiave fallibilista, delle motivazioni profonde per le quali i soggetti perseguono determinati obiettivi normativi nella prassi; questa istanza teorica, in *Das Recht der Freiheit*, perde di rilevanza. Come Honneth imputava a Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?* gli individui sociali restano in questo modo, per la teoria, «esseri sconosciuti e senza volto»⁶⁵, dal momento che i moventi generali della loro azione non vengono indagati.

La giustificazione condotta a partire dalla fattualità, in *Das Recht der Freiheit*, viene applicata anche alle singole istituzioni e pratiche sociali: riproponendo un'argomentazione che compariva in *Redistribuzione o riconoscimento?*, Honneth afferma che «fintantoché i soggetti attivamente conservano e riproducono, nella loro azione sociale, le istituzioni che garantiscono

⁶⁴ In *Redistribuzione o riconoscimento?* Honneth era invece attento nel precisare come la sua teoria venisse sviluppata a partire tanto da considerazioni di analisi sociale, quanto di psicologia morale e antropologia. Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 305.

⁶⁵ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 156.

la libertà, ciò deve valere come prova, nella teoria, del valore storicamente dato di esse»⁶⁶. A ciò si può obiettare, tuttavia, che una teoria della giustizia provvista di intenzioni critiche dovrebbe avere la possibilità di elevarsi al di sopra delle convinzioni e delle azioni soggettive, potenzialmente fallaci, che strutturano la prassi sociale. Honneth precisa altresì che le istituzioni della libertà sociale, per poter essere considerate nella teoria come concretizzazioni del principio di libertà e quindi valutate come legittime, dovrebbero necessariamente godere non solo di esistenza pratica, ma anche dell'approvazione dei componenti della società esercitata tramite la facoltà di giudizio morale relativa alla libertà riflessiva⁶⁷. Anche così, tuttavia, la teoria fa proprie in modo immediato le valutazioni della prassi formulate dai soggetti sociali, le quali risultano vulnerabili alle distorsioni che possono interessare l'esperienza di questi ultimi: un'istituzione può essere mantenuta in vita, o conservare una determinata forma, a causa dell'imporsi nella società di visioni ideologiche che nascondano, agli occhi degli interessati, il carattere oppressivo di essa.

La precedente fondazione antropologica permetteva, da parte sua, di estendere la capacità diagnostica della teoria fino alla rilevazione delle violazioni del riconoscimento ancora non riflessivamente comprese, dai soggetti, come tali; prestando attenzione alle forme di sofferenza sociale presenti nella prassi diveniva possibile, ad esempio, individuare le applicazioni ideologiche del principio del merito, tanto più insidiose in considerazione del fatto che esse sono accettate dagli individui nella loro prassi lavorativa quotidiana e, per di più, da questi ritenute giustificate attraverso argomentazioni dall'apparente carattere universalistico. Pratiche sociali come quelle che Honneth, nei suoi studi sulle nuove forme del mercato del lavoro, riconduce al fenomeno dell'«autorealizzazione organizzata» o alla promozione della figura degli «imprenditori-forza-lavoro»⁶⁸ potevano essere ipoteticamente rilevate dalla teoria come forme di negazione della «vita buona», e, a partire da questo, sottoposte ad analisi critica riguardo alla loro effettiva conformità ai principi normativi di autenticità, merito e responsabilità personale che esse, con l'appoggio degli stessi soggetti interessati, proclamano di incarnare. Come diverrà più chiaro con l'analisi della sfera economica, la strategia giustificativa adottata in *Das Recht der Freiheit* non permette invece una critica stringente a sviluppi regressivi che possano contare sul consenso ideologico dei soggetti sociali; questa limitazione della teoria risulta particolarmente grave in quanto, secondo la diagnosi di

⁶⁶ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 112.

⁶⁷ Ivi, p. 226.

⁶⁸ Cfr. A. HONNETH, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, trad. it. in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 39-54; *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, (con M. HARTMANN), ivi, pp. 55-76, e *Riconoscimento come ideologia*, ivi, pp. 77-99.

Honneth, sono proprio mutamenti di questo genere a minacciare, oggi, la normatività di tale sfera.

Uno degli aspetti più notevoli di *Das Recht der Freiheit* è l'attenzione con cui Honneth mette a fuoco l'idea, presente già da *Lotta per il riconoscimento*, di un processo di apprendimento normativo in atto nelle società moderne: a rendere particolarmente affascinante la trattazione che di questo percorso orientato viene compiuta nel volume del 2011 è la congruenza che Honneth stabilisce tra i superamenti a livello logico-concettuale e quelli a livello storico-sociale che, dalla libertà puramente negativa, conducono alla libertà riflessiva e, di lì, alla «libertà sociale» o eticità. La prima, infatti, individualistica, monologica e non implicante una riflessione sui fini dell'agire soggettivo, viene colmata nelle sue mancanze concettuali, e quindi integrata e superata, dalla libertà riflessiva, la quale sul piano storico-fattuale è all'origine dei diritti politici, che vanno a integrare i diritti di libertà individuale derivanti dalla prima. La libertà sociale rappresenta poi il completamento e il fondamento stesso dell'esistenza delle altre due: solo nella prassi etica da essa rappresentata, e rispetto a quest'ultima, le possibilità implicate dalle altre due sfere possono essere realizzate; inoltre, nello Stato di diritto democratico (che costituisce la terza componente di essa), il moderno sistema giuridico è riferito all'autolegislazione democratica dei membri della società, alla quale esso deve la propria legittimità ed esistenza pratica. Un simile processo di apprendimento, in cui le istituzioni della modernità sembrano gradualmente realizzare la propria «promessa di libertà»⁶⁹ attraverso l'azione rivendicativa e conflittuale dei soggetti sociali, può rappresentare una giustificazione della forma di libertà che si colloca all'apice rispetto alle due forme precedenti, ma non del principio generale di libertà individuale sotto il cui segno tale percorso viene da Honneth ricostruito.

Forse, però, l'idea honnethiana che nella modernità abbia luogo un processo di apprendimento culminante con la libertà sociale è la chiave per comprendere ciò che l'autore potrebbe aver lasciato implicito, o quantomeno per proporre una via d'uscita ai problemi finora evidenziati. Quella che in *Das Recht der Freiheit* viene chiamata libertà sociale, infatti, altro non è che ciò che nelle opere precedenti veniva denominato riconoscimento, il quale veniva fondato antropologicamente. Per quanto non siano ravvisabili, nell'ultimo libro di Honneth, riferimenti alla precedente fondazione antropologica, tale fondazione potrebbe (se non di fatto, almeno in via di principio) essere ancora vigente. Innanzitutto, quest'ultima sarebbe compatibile con la critica al costruttivismo e con la contrapposizione alla «dicotomia di fondazione e applicazione» che sono tra i motivi ispiratori di *Das Recht der Freiheit* e della

⁶⁹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 11.

metodologia della ricostruzione normativa. La fondazione antropologica, nel giustificare il riconoscimento come principio di base di una buona vita umana e requisito centrale di giustizia, permette infatti di non ingenerare la tanto avversata scissione tra la teoria e il piano della prassi sociale: non si tratta di una fondazione in senso trascendentale e aprioristico, essa discende bensì dalla confluenza argomentata dei risultati di un complesso di ricerche condotte sulla storia e sulla fattualità sociale. In questo modo il legame con la prassi sociale e istituzionale viene preservato, mentre la teoria può fare appoggio su una serie di nuclei concettuali alla cui validità può essere attribuito uno status sovraordinato rispetto alla semplice prassi sociale contingente.

Una possibile ipotesi è che Honneth, in quest'opera, abbia inteso soprattutto enunciare e dimostrare un metodo, quello della ricostruzione normativa, in relazione all'ambito di pertinenza di esso, l'analisi sociale; se così stessero le cose, egli avrebbe volutamente messo da parte la fondazione antropologica del riconoscimento, senza per questo abbandonarla. Del resto, la permanenza di alcuni accenni al linguaggio della psicologia morale⁷⁰ e a concetti a essa orientati, specialmente nella trattazione della sfera del mercato, rafforza quest'ipotesi. La fondazione antropologica presente nelle opere precedenti sarebbe quindi ancora vigente in *Das Recht der Freiheit*, per quanto non esplicitamente tematizzata. Se così fosse, si può però obiettare che risulterebbe in tal modo (implicitamente) fondato solo il principio del riconoscimento con le tre sfere in cui esso si articola, come nella teoria originaria, e non il più ampio principio di libertà individuale, il quale comprende non solo la libertà sociale, ma anche il diritto astratto e la moralità. Per uscire da questa *impasse* ci viene in aiuto l'idea del processo di apprendimento orientato, che attribuisce alla libertà sociale uno status normativo sovraordinato rispetto alle altre due. Come abbiamo visto, esse sono infatti da Honneth considerate come forme di libertà «parassitarie», che devono il proprio «diritto di esistenza» alla sfera della libertà sociale, senza la quale non potrebbero sussistere nella prassi né essere concepibili concettualmente. Quindi, una volta che la libertà sociale (il riconoscimento) viene fondato, queste due sfere possono beneficiare anch'esse di tale fondazione, in quanto ambiti privi di status autonomo, che godono di esistenza solo in riferimento alla prassi etica e relazionale della sfera principale.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, ad es., pp. 38-40, 359, 367, 458.

7.4. La libertà sociale

La preliminare determinazione concettuale dell'ambito della libertà sociale è una delle parti, nell'economia complessiva della nuova opera di Honneth, in cui è più frequente e costante il riferimento a Hegel ed a *Il dolore dell'indeterminato*. La libertà sociale emerge, attraverso quello che Honneth denomina «dispositivo eliminatorio»⁷¹, a partire dalle carenze e dalle aporie degli altri due modelli di libertà: nella libertà negativa né il rapporto del soggetto con gli altri individui, né i contenuti dell'azione personale possono essere concepiti come autenticamente «liberi», mentre nella libertà riflessiva l'azione viene determinata come «libera» dal soggetto, in quanto risultato della sua autonomia morale, ma va a scontrarsi con una realtà oggettiva concepita come eteronoma, rivelando come, nemmeno in questa sfera, la libertà possa dirsi realizzata. Qual è, allora, l'azione veramente libera, la «realtà della libertà»?

Essa trova realizzazione in tutte quelle azioni le cui finalità, autonomamente determinate dal soggetto, nel costituire i fini personali di esso si pongono però in accordo con il più ampio universale della collettività etica in cui egli agisce, e richiedono pertanto, per essere perseguite, che l'azione del singolo si integri, nelle istituzioni, con quella degli altri soggetti sociali. In altre parole, la libertà sociale⁷² del riconoscimento si determina là dove un individuo, nel realizzare il proprio bene, contribuisce al bene di ogni altro, proponendosi finalità il cui valore, oltre a essere individuale, è però anche condiviso; esse necessitano dell'azione cooperativa di ciascuno per essere realizzate. Tali azioni si possono descrivere come libere, spiega Honneth in riferimento a Hegel, perché in esse ogni individuo è «presso di sé nell'altro»⁷³: i partner dell'interazione non vengono concepiti dal soggetto come elementi ostili dai quali sia necessario difendersi (libertà negativa), né come momenti di eteronomia contrapposti alla sua azione morale astrattamente determinata (libertà riflessiva).

Ogni individuo è veramente libero quando trova i propri desideri e obiettivi confermati nell'oggettività sociale e nell'azione dell'altro, e può riconoscere se stesso nel desiderio dell'altro soggetto di realizzare le proprie finalità, le quali necessitano anch'esse dell'integrazione [*Ergänzungsbedürftigkeit*]⁷⁴ da parte dell'azione cooperativa altrui. Ciascuno è veramente libero, dunque, nelle pratiche di riconoscimento⁷⁵. Nel concetto di libertà sociale,

⁷¹ Ivi, p. 42.

⁷² Nella denominazione di questa forma di libertà Honneth si riallaccia a F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000.

⁷³ Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 85.

⁷⁴ Ivi, p. 86.

⁷⁵ Cfr. ivi, p. 89.

«soggettività e oggettività, particolare e universale sono concepiti in un rapporto di conciliazione»⁷⁶. Le sfere di riconoscimento si identificano quindi con ambiti di libertà in quanto la cooperazione che in esse avviene è spontanea, non implica tensione tra il soggetto e l'esterno né forme di costrizione: l'«autolimitazione»⁷⁷ in favore dell'altro che ognuno opera sulla propria tendenza all'autoaffermazione individualistica non è un qualcosa che l'individuo si imponga esercitando uno sforzo su se stesso, bensì è componente costitutiva dei rapporti di reciproco riconoscimento nei quali ogni soggetto realizza i propri fini e compie il suo processo di socializzazione. In *Das Recht der Freiheit* Honneth ritorna sul legame tra prassi di riconoscimento, autorealizzazione e *Bildung* che aveva precedentemente messo a tema ne *Il dolore dell'indeterminato*: nel corso del loro processo di socializzazione all'interno delle istituzioni principali della società i soggetti imparano a realizzare le finalità cooperative che costituiscono necessarie condizioni di realizzazione dei loro piani individuali, e, al contempo, prendono parte a pratiche sociali che danno loro modo di godere del bene del reciproco riconoscimento⁷⁸.

Un modello di cooperazione sociale riconoscitiva, in cui ogni individuo possa autorealizzarsi esprimendo la propria individualità nel rapporto con gli altri soggetti mentre al contempo collabora alla riproduzione dell'universale, è presente non solo in Hegel, ma anche in Marx. È Marx, pertanto, il secondo riferimento teorico in base al quale Honneth traccia il suo concetto di libertà sociale. Questo aspetto è particolarmente interessante in quanto l'autore di *Das Recht der Freiheit* torna qui a sostenere alcune tesi che egli, riguardo alla sua interpretazione del pensiero marxiano, aveva svolto nei suoi primi scritti e successivamente, a partire da *Lotta per il riconoscimento*, rigettato – al punto che Marx, nei volumi posteriori a quest'ultimo, era uscito dal novero dei principali autori di riferimento per l'elaborazione della teoria del riconoscimento di Honneth. Nelle sue prime opere, ricordiamo tra di esse l'articolo *Geschichte und Interaktionsverhältnisse* (1977) e il volume *Soziales Handeln und menschliche Natur* (1980), Honneth analizzava la filosofia del giovane Marx al fine di mettere in luce, in essa, gli aspetti riconoscitivi connessi alla produzione materiale. Come in *Das Recht der Freiheit*, egli concentrava la propria attenzione sul concetto marxiano di lavoro non-alienato: in esso, il soggetto è libero di esprimere le sue capacità trovandole riconosciute all'esterno e potendole egli stesso riconoscere nel prodotto del suo lavoro, realizzato a partire dalla considerazione per i bisogni dei suoi partner nell'interazione. La cooperazione sociale si configura quindi normativamente, in Marx, come un nesso di interazioni in cui, attraverso

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ivi*, p. 227.

⁷⁸ Su questo aspetto, cfr. anche A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, cit.

l'esercizio di capacità socialmente apprese in un processo di *Bildung*, l'individuo può esprimere se stesso e ottenere riconoscimento dagli altri soggetti, autorealizzandosi nella prassi e contribuendo, al contempo, alle finalità comuni. Nei suoi primi testi Honneth sosteneva che questo paradigma, basato su un'idea di interazione riconoscitiva dispiegantesi attraverso la produzione materiale e fondato in una concezione antropologica, rimanesse presente fin nei più tardi scritti marxiani di critica dell'economia politica; in tali opere, sebbene questo modello sembri esser stato messo da parte e l'attenzione di Marx paia essere rivolta unicamente a delineare le condizioni del lavoro alienato e la dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione, esso permanerebbe implicitamente sullo sfondo, come concezione normativa contro la quale far risaltare la realtà oppressiva e alienata dei rapporti capitalistici.

Pochi anni più tardi, nei quali però Honneth va in misura crescente avvicinandosi alla proposta teorica di Habermas, l'interpretazione dell'opera marxiana cambia in maniera piuttosto radicale. In *Lotta per il riconoscimento* egli sostiene infatti che Marx, nei suoi scritti della maturità, abbandona la «concezione estetizzante dell'attività produttiva»⁷⁹ che caratterizzava le prime opere, recidendo così il legame precedentemente stipulato tra lavoro sociale e riconoscimento: nei testi di critica dell'economia politica di Marx «l'autorealizzazione individuale nel lavoro non implica più automaticamente il riferimento riconoscitivo ad altri soggetti»⁸⁰ e, messo da parte il tema del riconoscimento, il filosofo di Treviri «nell'analisi del capitale illustra la legge dinamica dello scontro fra le diverse classi [esclusivamente] mediante l'antagonismo degli interessi economici»⁸¹. In questo modo, lo scontro di classe non è più pensato da Marx sul modello della lotta per il riconoscimento, come avveniva in precedenza, ma solo come «una lotta per l'autoaffermazione (economica)»⁸². Questo, unito al fatto che in *Lotta per il riconoscimento* Honneth, sulla scorta dell'interpretazione di Marx presentata da Habermas in *Conoscenza e interesse*, avesse iniziato a considerare il paradigma marxiano della produzione come una concezione teorica riduzionistica, faceva sì che pressoché ogni riferimento in positivo all'opera di Marx venisse meno nella teoria honnethiana.

In *Das Recht der Freiheit* Honneth sembra però essere tornato sui suoi passi: non solo egli ripropone il modello marxiano della produzione come un esempio di concezione fondata sulla libertà sociale, ma oltretutto va nuovamente a sostenere che le implicazioni di essa relative al

⁷⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 174.

⁸⁰ Ivi, p. 175.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

riconoscimento vengono conservate fin nei più tardi scritti di Marx, rimanendo «fondamentalmente intatte»⁸³, come elemento di sfondo, anche nel *Capitale*. Nella sfera di riconoscimento corrispondente alla cooperazione lavorativa, inoltre, Honneth riprenderà un tema tipicamente marxiano che, collocato in posizione centrale nei suoi primi scritti, era poi scivolato in secondo piano dietro alla questione del riconoscimento del merito individuale: quello della possibilità, per i soggetti, di vedersi garantito il diritto a un'esecuzione materiale non-alienata della propria attività lavorativa⁸⁴.

7.4.1. La sfera delle relazioni affettive personali

Come già avveniva a partire dal 1992, Honneth identifica la prima sfera di riconoscimento, ossia di libertà sociale, con l'ambito delle relazioni affettive personali. In *Das Recht der Freiheit* essa viene ulteriormente suddivisa dall'autore in tre partizioni, corrispondenti all'ambito dell'amicizia, del legame di coppia e della famiglia. Rispetto alle opere precedenti, dunque, l'ambito di estensione di questa sfera non cambia, ma la trattazione si fa più precisa e analitica. Come sarà anche il caso della sfera del mercato e di quella della democrazia, la sfera delle relazioni personali viene delineata da Honneth attraverso una ricostruzione storica mirante a definire il percorso evolutivo da essa attraversato nella modernità e la sua conformazione attuale, sulla base dei quali l'autore conduce poi riflessioni e valutazioni di carattere più strettamente filosofico e concettuale.

Honneth inizia la sua ricostruzione dell'ambito relazionale dell'amicizia⁸⁵ affermando che solo per quanto riguarda la modernità, e non per il mondo antico o per il medioevo, è possibile parlare di una reale diffusione di rapporti di «amicizia» nel senso in cui oggi intendiamo questa espressione: ossia a significare un legame tra soggetti basato unicamente sull'affinità personale e sull'affetto che essi provano gli uni per gli altri, e non, per sua stessa definizione, cementato in prima istanza da interessi politici o d'affari. Precedentemente all'epoca moderna, l'idea e la pratica dell'amicizia avrebbero abitualmente contenuto in sé anche un forte orientamento al perseguimento di interessi personali di tipo materiale, e, in questa sua forma preponderante, l'amicizia sarebbe stata pressoché prerogativa esclusiva dei soggetti di sesso

⁸³ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 97.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 439.

⁸⁵ Cfr. G. D. SUTTLES, *Friendship as a Social Institution*, in *Social Relationships*, a cura di G. MCCALL, Aldine, Chicago 1970, pp. 95-135; M. ARGYLE, M. HENDERSON, *The Rules of Friendship*, in «Journal of Social and Personal Relationships», I (1984), pp. 211-237.

maschile, in quanto le donne erano tradizionalmente relegate nella sfera domestica. Sebbene Honneth specifichi, quasi di passaggio, che questo era soprattutto il caso delle classi di status più elevato, e non possa mancare di fare riferimento alla teorizzazione, profondamente diversa dalla propria, che Aristotele fornisce dell'amicizia nell'*Etica nicomachea*, egli conclude che «fino alla prima modernità, il mondo delle amicizie tra uomini era fortemente attraversato da riflessioni orientate all'utile»⁸⁶. L'amicizia disinteressata viene in questo modo determinata da Honneth come un'istituzione (informale) propria del mondo moderno, e presente in epoche precedenti solo in modo «sporadico»⁸⁷ e nei ceti più bassi. Sarebbe stato con l'avvento del mercato capitalistico e con le forme di agire economico ad esso legate che, insieme alla distinzione tra mondo «pubblico» dei doveri personali e mondo «privato» degli affetti, avrebbero preso piede i rapporti di amicizia come oggi li intendiamo.

Honneth ripercorre poi le evoluzioni interne a questo ambito, che si sono concretizzate, fino ad oggi, in una sempre maggiore importanza della comunicazione, interna al rapporto di amicizia, di stati emotivi e aspetti della vita personale. Non solo la concezione di «vero» legame di amicizia è andata delineandosi, in misura crescente, su criteri di profonda confidenza e fiducia reciproca tra i soggetti, ma anche l'ambito relazionale da essa coperto si è allargato; hanno goduto di sempre più vasta accettazione sociale legami di amicizia tra persone di sesso e di ceto diverso, al punto che oggi tali differenze non costituiscono un elemento che i soggetti siano portati a considerare determinante nello stringere rapporti di amicizia. In conclusione della sua ricostruzione storica, che qui abbiamo ripercorso solo a grandi linee, Honneth nota come l'istituzione informale dell'amicizia sia ancora oggi un aspetto fondamentale della vita degli individui nelle società e come essa goda in queste di buona salute, nonostante tendenze imposte nel mondo del lavoro che, sfocando il confine tra vita professionale e vita privata, promuovono una concezione strumentale di essa⁸⁸. Nel complesso, tali tendenze rimangono senza grande seguito, e l'amicizia, intesa come un rapporto in cui «l'altro non costituisce un ostacolo, bensì una condizione della libertà individuale»⁸⁹, rappresenta ancora oggi «la base più elementare di tutta l'eticità democratica»⁹⁰.

La trattazione honnethiana della sfera delle relazioni personali prosegue poi con l'analisi dell'ambito dei rapporti di coppia; come già in *Lotta per il riconoscimento*, a livello di

⁸⁶ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 240. Cfr. A. SILVER, *Friendship in Commercial Society: Eighteenth Century Social Theory and Modern Sociology*, in «American Journal of Sociology», 95 (1990), n. 6, pp. 1474-1504.

⁸⁷ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 241.

⁸⁸ Cfr. A. J. VETLESEN, *Freundschaft in der Ära des Individualismus*, in *Vom Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, a cura di A. HONNETH, B. RÖSSLER, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 168-207.

⁸⁹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 250.

⁹⁰ Ivi, p. 252.

categorizzazione concettuale Honneth evidenzia come il principio dell'amore, relativo a questo ambito, non implichi solo un'affinità di tipo mentale e una dedizione affettiva all'altra persona, come può essere nel caso dell'amicizia, ma anche un'attrazione di tipo corporeo. L'ambito dei rapporti di coppia viene ricostruito dall'autore innanzitutto delineando la sua forma moderna di legame non più determinato o condizionato da considerazioni d'interesse materiale, ma solo dalla propensione affettiva per l'altra persona: la nascita del legame di coppia «in senso moderno» si può far quindi risalire alla fine del XVIII secolo, anche se naturalmente questo dato varia in funzione delle classi sociali e delle aree geografiche. Solo in riferimento alla modernità, comunque, il principio normativo della dedizione affettiva per l'altro soggetto nella sua particolarità, qui inteso come «amore», può essere riferito a questo ambito.

Successivamente, Honneth passa a delineare le evoluzioni e i mutamenti che, sulla base di tale principio (ma anche di quello di eguaglianza giuridica) la concezione e la realtà fattuale dei legami di coppia ha attraversato nella modernità. In particolare, egli concentra la sua attenzione sul processo di «democratizzazione»⁹¹, tanto a livello di pratiche informali quanto in senso giuridico positivo, che a partire dagli anni '60 e '70 del XX secolo ha modificato in maniera radicale la precedente conformazione di questa sfera. Per effetto di una serie di rivendicazioni e lotte sociali che in quegli anni trovano confluenza nell'azione del movimento studentesco, si giunge infatti all'istituzionalizzazione in essa di nuove norme, e di una nuova mentalità, più favorevoli all'articolazione dei bisogni e delle esigenze dei soggetti, nonché più egualitarie: dalla parificazione giuridica delle donne, associata alla loro sempre maggiore integrazione del mondo del lavoro, che modifica gradualmente anche la precedente ripartizione dei compiti domestici nella coppia, alla minore rigidità dei comportamenti e dei ruoli associati all'appartenenza di genere, alla legalizzazione del divorzio e della contraccezione, al superamento della proibizione giuridica di avere relazioni omosessuali, al mutamento in senso meno autoritario degli stili educativi nella famiglia e nella scuola. Questa serie di evoluzioni normative, che peraltro non si limitano a quelle che abbiamo qui elencato, segnano un punto di svolta nella percezione sociale e nella regolazione giuridica dei rapporti di coppia, mettendo in moto un processo per cui il contenuto universalistico dei principi e delle norme che in questo modo vengono istituzionalizzati richiede, a partire da sé, una ancor più completa realizzazione. Ad essere in primo piano nelle rivendicazioni dei primi anni del XXI secolo nelle società occidentali sono, dunque, i motivi della effettiva e reale eguaglianza

⁹¹ Ivi, p. 257.

di opportunità delle donne, sia nel mondo del lavoro⁹² che in ambito domestico, e di una parificazione giuridica dei diritti delle coppie eterosessuali e omosessuali; aspetti che non riguardano solo il principio dell'eguaglianza giuridica, ma, nel primo caso, la percezione sociale del concetto di «cura» e il superamento della sua naturalistica attribuzione solo al genere femminile, e nel secondo la liberazione dalle forme di pregiudizio che portano a riferire il principio di «amore» solo alle unioni eterosessuali.

La trattazione di questo ambito viene da Honneth conclusa su toni piuttosto ottimistici: le suddette rivendicazioni, già dotate di visibilità sociale, sembrano avviate sulla strada della realizzazione, e, nel complesso, nella storia recente dell'ambito delle relazioni di coppia si evidenzia un'evoluzione verso una sempre più completa attuazione dei contenuti di universalismo del principio di amore e di un approfondimento nell'interpretazione di esso; anche l'aumento dei divorzi potrebbe essere interpretato non come sintomo di una crisi di quest'ambito, ma come un indicatore che in esso, ora più che in passato, è unicamente il sentimento che lega i due partner a far sì che l'unione tra di essi continui, e non considerazioni esterne basate su interessi materiali o su una morale tradizionale. Le richieste del mondo del lavoro relative alla mobilità professionale e geografica⁹³, nota Honneth, costituiscono invece effettivi ostacoli alla pianificazione di obiettivi e legami relazionali di lungo termine; pur minacciando questa sfera (e dovendo quindi essere più fortemente regolamentate) esse non hanno però ancora intaccato il ruolo di «colonna portante»⁹⁴ che l'ambito delle relazioni di coppia assume nell'eticità; quest'ultimo deve la sua importanza al fatto che, in esso, gli appartenenti alla società possono «sentirsi istituzionalmente tutelati per quanto riguarda i loro bisogni naturali, e, a partire da questa specifica esperienza di riconoscimento reciproco, ricavare un'elementare fiducia in sé»⁹⁵.

La famiglia, che costituisce l'ultimo ambito in cui si articola la sfera delle relazioni affettive personali, è definita da Honneth innanzitutto come relazione a tre (o più) termini, a differenza della coppia. Tali termini sono costituiti dai partner (che possono essere sposati o meno, eterosessuali od omosessuali) e da almeno un figlio (loro figlio biologico o adottato): ciò che importa, ai fini della definizione di una data relazione affettiva come famiglia, è per Honneth «che in essa il rapporto tra due adulti affettivamente legati tra loro sia mediato attraverso l'ulteriore relazione a un terzo componente, e cioè il figlio – o i figli»⁹⁶. È chiaro che si tratta

⁹² Cfr. quanto Honneth afferma a riguardo anche in *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 180.

⁹³ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 272.

⁹⁴ Ivi, p. 276.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Ivi, pp. 277-278.

di una determinazione della famiglia connotata in senso normativo, che in quanto tale sopravanza il corrente stato del diritto matrimoniale e di famiglia in molte società occidentali. Ciò che nello specifico contraddistingue anche la forma normativamente minimale di famiglia moderna (coppia eterosessuale con figlio biologico) è l'idea di un rapporto, tra i due genitori e di questi con il figlio, libero da costrizioni e interessi di carattere materiale o sociale, e cementato in prima istanza dai sentimenti di amore e di affetto che ogni membro prova per gli altri. È solo verso la fine del XVIII secolo che la famiglia comincia a presentare i caratteri che permettono ad autori come Hegel o Schleiermacher di ravvisare in essa un'istituzione di libertà sociale, in cui cioè «la libertà di un membro della famiglia debba trovare conferma e compimento nella libertà degli altri componenti di essa»⁹⁷. Inizia a nascere e a diffondersi in quegli anni, infatti, pur sempre con differenze relative all'area geografica, il modello della «famiglia nucleare borghese», in cui i motivi dell'affetto tra madre, padre e figlio risultano avanzare in primo piano rispetto a considerazioni e legami, di coppia e allargati, in vario modo finalizzati alla sussistenza economica⁹⁸. Il tipo di istituzione che così si determina è però ancora lontano dalla parità tra i membri e dalla libertà nell'espressione dei reciproci sentimenti che sono state ottenute nelle successive fasi della storia della famiglia moderna.

Honneth ricostruisce quindi, in maniera dettagliata, il lungo processo di democratizzazione di questa istituzione, mettendo in luce come essa abbia preso la forma che oggi possiede a partire dall'intreccio di molteplici istanze emancipative: la lotta per la condizione femminile, il mutamento dei metodi educativi applicati nei confronti dei figli, la perdita di rigidità nei ruoli familiari, il recedere delle idee naturalistiche su di essi, e, nel complesso, una maggiore libertà nell'espressione e nell'articolazione dei sentimenti reciproci e dei bisogni personali. Naturalmente questo percorso di lotte sociali e rivendicazioni normative ha attraversato fasi di regresso o di stallo, ed è tuttora suscettibile di essere ulteriormente portato avanti; l'ottimistica conclusione di Honneth è però che, nell'ambito della famiglia, l'istituzionalizzazione di stili relazionali improntati al reciproco riconoscimento sia sostanzialmente compiuta. Essa è quindi una sfera in cui è oggi possibile vedere realizzata la «promessa di libertà» del principio normativo alla sua base; i conflitti interni ed esterni che la hanno caratterizzata sembrano giunti a positiva conclusione. I rapporti e gli stili di comunicazione tra genitori e figli si orientano all'ascolto e alla reciproca dimostrazione di affetto, e, venuto meno il tradizionale modello patriarcale-autoritario, il figlio è considerato come un componente della famiglia i cui bisogni ed esigenze contano quanto quelli dei genitori, i quali considerano loro compito

⁹⁷ Ivi, p. 280.

⁹⁸ Cfr. E. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, trad. it. Rizzoli, Milano 1978.

principale garantire il benessere del figlio: «tutti e tre i componenti della famiglia [...] stanno oggi gli uni di fronte agli altri, secondo il principio normativo di questa sfera, come partner dell'interazione dotati degli stessi diritti, e che hanno ragione di aspettarsi il grado di partecipazione, attenzione e cura che le loro necessità temporalmente determinate richiedono»⁹⁹. Anche i rapporti tra i due partner per quanto riguarda la divisione dei compiti e dei doveri domestici si stanno orientando a criteri di parità; i legami affettivi che caratterizzano la famiglia, grazie all'aumento dell'aspettativa di vita, si articolano adesso attraverso più generazioni, senza che essi perdano di intensità. Honneth dedica più pagine, non prive di trasporto emotivo, a determinare come infondate quelle ricerche sociologiche che affermano, per quanto riguarda le famiglie contemporanee, una mancanza di cura da parte dei figli, ormai adulti, verso i genitori anziani; questa cura, aggiunge inoltre Honneth, oggi più che in passato deriva da reali sentimenti di affetto più di quanto non si origini da semplice senso del dovere.

La disamina di questo ambito svolta da Honneth acquista in portata critica là dove egli nota che il sostegno dato dallo Stato alle famiglie è spesso insufficiente¹⁰⁰; ciò rappresenta una grave carenza normativa nelle odierne società, in quanto ricevere adeguato riconoscimento all'interno della propria famiglia è una condizione necessaria di vita buona e costituisce inoltre la base di una società democratica: dunque, al di là dei progressi normativi interni che in questa istituzione si sono prodotti, è necessario che a tutti i soggetti vengano garantiti i servizi e le risorse, in termini materiali e di tempo libero dal lavoro, per poter progettare una famiglia e per poter interagire con i figli una volta che questi siano nati. Ai fini dell'enucleazione di una teoria della giustizia, è proprio questo aspetto di critica e determinazione normativa che, a nostro parere, avrebbe dovuto essere ulteriormente approfondito e prevalere sulla fenomenologia che Honneth traccia dei rapporti affettivi da persona a persona nella famiglia (la quale ha invece il sopravvento nella trattazione honnethiana): quello che normativamente può essere garantito nella società, infatti, sono le condizioni sociali, culturali, materiali e giuridiche più complete possibile affinché ogni soggetto possa sviluppare un'identità personale non vulnerata e sia in grado di svolgere al meglio il proprio ruolo nella coppia e nella famiglia; ciò che nel saggio del 2004 *Giustizia e libertà comunicativa* Honneth determina, insomma, come «la garanzia statuale dei presupposti sociali del reciproco riconoscimento»¹⁰¹. Se non si pone l'accento su questo aspetto, le appassionante descrizioni compiute da Honneth riguardo a una fenomenologia dell'amore, della reciproca considerazione e dell'affettuoso

⁹⁹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 296.

¹⁰⁰ Ivi, p. 311.

¹⁰¹ A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, cit., p. 62; cfr. anche p. 63.

rispetto per l'individualità dell'altro all'interno di questa sfera restano limitate al livello dell'interazione tra un «io» e un «tu» particolari e idealizzati, senza che vengano adeguatamente sottolineate le condizioni sociali, istituzionali e formalmente garantite di tale normatività relazionale¹⁰².

L'aspetto più propriamente critico assume importanza ancor maggiore in quanto ciò che Honneth mira a rimarcare con particolare attenzione è come si dia uno stretto collegamento tra l'istituzione della famiglia e la qualità della vita democratica di una società; il grado di evoluzione normativa a cui la famiglia oggi è giunta, afferma l'autore, fa sì che essa possa costituire una scuola di «individualismo cooperativo»¹⁰³ per le nuove generazioni: queste ultime, «attraverso l'internalizzazione delle regole di riconoscimento interne alla famiglia, imparano a mettere in secondo piano i propri interessi egocentrici quando un componente della famiglia ha bisogno di aiuto e di sostegno»¹⁰⁴, sapendo di poter contare sullo stesso comportamento da parte dei loro familiari in caso di bisogno, e si formano in un ambiente basato sulla fiducia, sull'affetto e sul confronto, nel quale le loro capacità e qualità sono riconosciute e valorizzate. Perciò, è questa la conclusione di Honneth, «ogni società democratica dovrebbe avere un interesse vitale nel provvedere condizioni socio-economiche nelle quali tutte le famiglie possano effettivamente godere delle pratiche che, a livello istituzionale, oggi sono disponibili»¹⁰⁵, di modo che le nuove generazioni, senza differenze sociali e di classe, abbiano l'opportunità di crescere in modalità relazionali che già, in sé, possono essere considerate «incarnazioni delle virtù democratiche»¹⁰⁶.

L'impressione che può derivare a partire dalla trattazione di questa prima sfera di riconoscimento è che la teoria di Honneth sia marcatamente connotata in senso sostantivo, per quanto il riferimento a istituzioni immanenti al sociale miri a tutelarne la formalità; questo, se da una parte può acuire la profondità critica e descrittiva della concezione in oggetto, dall'altra comporta il sorgere di alcune obiezioni. La famiglia, infatti, è certamente una componente necessaria alla vita sociale complessiva, per le sue funzioni materiali, psicologico-riconoscitive e relative alla socializzazione dei soggetti. Per quanto riguarda il «terzo

¹⁰² Come già ne *Il dolore dell'indeterminato*, la famiglia sembra inoltre, per Honneth, rispondere a una logica d'azione immancabilmente e invariabilmente affettiva e oblativa; non viene quindi dato spazio a tutte quelle istanze, di carattere informale ma soprattutto giuridico-positivo, miranti alla protezione dell'individuo all'interno di essa e alla garanzia della possibilità, per il singolo componente, di distanziarsi temporaneamente dalla logica d'azione improntata alla cura e all'altruistica dedizione, che caratterizza la famiglia in senso idealtipico, per dedicarsi alla propria singolarità. In controtendenza a questo, cfr. *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 207, e l'articolo del 1995 *La famiglia tra giustizia e legame affettivo*, cit.

¹⁰³ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 316.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 316-317.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 317.

componente», il figlio, la famiglia – che costituisce l'istituzione più importante per la sua formazione personale – non è qualcosa su cui esso possa esercitare una scelta, bensì un prodotto della «lotteria sociale». È dimostrato che, venendo a mancare la possibilità di crescere in un contesto affettivo adeguato alle proprie necessità, molto probabilmente la propria percezione psicologica di sé e del mondo risulterà danneggiata, e la capacità di vivere una vita buona, in cui si sia in grado di determinare e realizzare i propri piani autonomamente scelti, sarà ugualmente compromessa. In base a questo, si può sostenere che la famiglia abbia un ruolo basilare nella vita associata e che, in base a questo suo valore etico, sia una delle istituzioni che, in una teoria della giustizia, vanno tutelate, promosse e dotate di status sovraordinato rispetto ad altre. La famiglia, però, per quanto riguarda i soggetti adulti individualmente considerati, nelle società contemporanee è solitamente anche il risultato di una libera scelta personale: con uguale legittimità si può progettare di costruire una famiglia o non averne intenzione, desiderare di avere figli o non volerne. E allora, ci si potrebbe chiedere, per una teoria della giustizia che, come quella di Honneth, assegni un particolare status etico alla famiglia, le scelte di chi decidesse di non voler costituire una propria famiglia sarebbero forse dotate di minor valore? Honneth potrebbe rispondere che, attraverso la libertà negativa, che dà al singolo l'opportunità di agire come preferisca nella sua sfera personale, la libertà riflessiva, che ne teorizza il riconoscimento come autonoma persona morale capace di scelte giustificate, e la terza sfera della libertà sociale, relativa al diritto nello Stato democratico, la sua teoria prevede ben tre livelli che salvaguardano la possibilità di una simile decisione. Con essi, anche un certo grado di formalità risulta preservato nella concezione honnethiana – più di quanto non avvenisse nelle precedenti versioni di essa, che non includevano, in quanto sfere specifiche, la libertà negativa e quella riflessiva, bensì assommavano entrambi gli aspetti nella sfera del diritto. Nonostante questo, resta il fatto che viene sostanzialmente attribuito valore privilegiato a una particolare istituzione sociale, la cui riproduzione attiva è il risultato di una decisione personale del singolo soggetto: ci sono casi in cui, sebbene un'istituzione sia immanente alla prassi sociale, includere quell'istituzione tra le componenti strutturali della teoria non significa al contempo garantire la formalità di quest'ultima.

Un altro aspetto che può essere notato nella teorizzazione honnethiana della famiglia è il modo in cui essa, nella sua forma contemporanea, viene dipinta come un ambito al suo interno perfettamente irenico e conciliato. Il raggiungimento, in essa, di una sostanziale realizzazione del principio del riconoscimento, sembra comportare l'assenza di ogni conflitto o tensione – per quanto, va rilevato, sono più d'uno i passaggi in cui non è chiaro se Honneth stia *descrivendo* l'attuale situazione dell'istituzione della famiglia o *prescrivendo* come essa

dovrebbe articolarsi a partire dagli elementi di normatività già realizzati nel reale. In *Lotta per il riconoscimento*, comunque, la delineazione concettuale dei rapporti di riconoscimento relativi a questa sfera si presentava più ricca di sfumature e più rispondente alla realtà empirica rispetto a quella svolta in *Das Recht der Freiheit*. La sfera delle relazioni personali, nel volume del 1992, attraverso il riferimento alla teoria delle relazioni oggettuali e ai lavori di Jessica Benjamin¹⁰⁷, era descritta come un ambito intrinsecamente attraversato da ambivalenze, da conflitti e dalla tensione tra il desiderio di fusione e quello di autoaffermazione che sempre caratterizza i rapporti affettivi umani. In *Lotta per il riconoscimento* il conflitto aveva un ruolo positivo, o comunque fisiologico, non solo in quanto lotta per il riconoscimento, ma anche come tensione *interna* ai rapporti di riconoscimento; essa agiva pur sempre da elemento di ulteriore progresso normativo, poiché permetteva la scoperta, da parte dei soggetti, di nuove dimensioni della propria individualizzazione o universalizzazione ancora non riconosciute.

Anche qualora si concordi con la descrizione honnethiana dell'ambito familiare come un territorio essenzialmente pacificato, sembra lecito chiedersi, sulla base dell'idea che una certa misura di conflitto sia fisiologicamente legata all'individualizzazione dei componenti all'interno della famiglia, se una siffatta assenza di tensioni interne sia necessariamente sintomo di salute di tale istituzione, o se non celi invece problemi più profondi – come una carenza delle spinte all'individualizzazione e all'autonomia, peraltro non difficile da ravvisare nelle società di oggi, affette da una sorta di «finto individualismo»¹⁰⁸ e da comportamenti massificati, piuttosto che caratterizzate dall'«individualismo cooperativo» e democratico di cui Honneth vorrebbe trovare le forme più elementari proprio nella famiglia.

7.4.2. La sfera dell'economia di mercato

Coerentemente con il modello hegeliano della *Filosofia del diritto*, in *Das Recht der Freiheit* la seconda sfera di riconoscimento viene da Honneth individuata nel complesso di pratiche di interazione relative all'azione economica nel sistema di mercato capitalistico. Questa rappresenta una prima, grande differenza rispetto a *Redistribuzione o riconoscimento?* e alle precedenti versioni della teoria honnethiana, in cui la seconda sfera coincideva con l'ambito del riconoscimento giuridico, mentre la cooperazione lavorativa costituiva la terza sfera. L'altra differenza che può essere immediatamente notata è che tale ambito viene ora da

¹⁰⁷ Cfr. in particolare J. BENJAMIN, *Legami d'amore*, cit., e D. W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, cit.

¹⁰⁸ Cfr. ad es. A. HONNETH, *Autorealizzazione organizzata*, cit.

Honneth riferito non più al principio del merito, come avveniva in *Redistribuzione o riconoscimento?*, bensì a quello della cooperazione solidale tra soggetti che possano sviluppare ognuno capacità personali con le quali contribuire all'impresa sociale comune, in una sorta di più puntuale e approfondita riproposizione del principio di solidarietà già associato a questa sfera in *Lotta per il riconoscimento*. L'abbandono del principio del merito viene da Honneth motivato in un suo recente scritto, dal titolo *Verwilderungen des sozialen Konflikts*¹⁰⁹:

il principio di prestazione, che per Parsons era la garanzia normativa di un'equa concorrenza per il riconoscimento professionale e per lo status sociale, è stato, per mezzo dell'usurpazione da parte dei ceti giunti rapidamente al successo nel sistema di mercato capitalistico, distorto ideologicamente fino all'irriconecibilità. Lo stesso lavoro sociale, nei settori più bassi e meno qualificati, ha perduto sempre più il suo carattere di fonte di reddito contrattualmente e stabilmente garantita in seguito al processo di *deregulation* e de-professionalizzazione; la cifra dei disoccupati di lungo termine sfonda un nuovo livello a ogni momento di tensione congiunturale della situazione economica, cosicché in generale il circolo di coloro che, in prima istanza, possono prendere parte a una concorrenza normativamente regolata per la stima della prestazione lavorativa inizia a diventare sempre più ridotto¹¹⁰.

Le esigenze che dal punto di vista morale risultano adesso porsi in primo piano sono quelle di una ri-regolazione e vincolamento dei processi economici in strutture normative e dispositivi giuridici; tali esigenze avevano un ruolo centrale già nella trattazione che dell'ambito economico veniva svolta in *Redistribuzione e riconoscimento?*, ma ora, attraverso l'assegnazione del principio di cooperazione solidale alla sfera del mercato capitalistico, esse vengono più profondamente integrate nella teoria. È vero che il principio del merito comprendeva comunque questo tipo di istanze, a livello implicito, come condizioni di possibilità di una sua determinazione in senso normativo; in *Das Recht der Freiheit*, attraverso la riproposizione del principio di solidarietà, viene però esplicitamente in primo piano l'idea che «gli attori economici devono essersi preliminarmente riconosciuti come componenti di una comunità di cooperazione prima che essi possano reciprocamente accordarsi il diritto alla massimizzazione dell'utile individuale sul mercato»¹¹¹. In tal modo sparisce finalmente dal quadro teorico il problema messo in luce da Fraser riguardo all'indeterminatezza del principio del merito, come anche le altre difficoltà legate a questo principio da noi evidenziate nel quinto capitolo del presente lavoro.

¹⁰⁹ A. HONNETH, *Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, in «Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung – Working Papers», 2011, n. 4, pp. III-18.

¹¹⁰ Ivi, p. 11.

¹¹¹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 349.

Per quanto riguarda i suoi ulteriori elementi fondamentali, la teorizzazione della relazione tra riconoscimento ed economia capitalistica segue le linee già tracciate da Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?*: nelle società contemporanee l'azione comunicativo-riconoscitiva si pone in un intreccio con quella razionale rispetto allo scopo, mirante alla massimizzazione del profitto. Non è quindi pensabile l'istituzione del mercato capitalistico nei termini di una sfera regolata unicamente dall'integrazione di sistema, che faccia astrazione dagli orientamenti morali che sono interni alla sua stessa struttura¹¹²: a partire dalle pretese di legittimità normativa che una tale istituzione deve poter soddisfare come proprie condizioni d'esistenza (aspetto che anche le teorizzazioni più economicistiche devono tenere in conto, e che cercano di ricomprendere in forma ideologico-tecnocratica), fino al livello della concreta e quotidiana applicazione da parte dei soggetti delle logiche del mercato capitalistico, le quali necessitano dell'interpenetrazione con nessi comunicativi, istituzioni propriamente sociali, convinzioni di validità e modelli d'azione abituale normativamente determinati per poter sussistere.

Dal punto di vista della sua teoria della giustizia, che egli intende elaborare a partire dalle forme di normatività realizzate nella prassi, Honneth si propone di far risaltare la struttura morale implicita nel sistema dell'economia capitalistica: la sua ricostruzione normativa di questa sfera, come già avveniva nella teorizzazione presentata in *Redistribuzione o riconoscimento?*, si concentra pertanto «sui meccanismi discorsivi e riforme giuridiche»¹¹³ che hanno dato corpo al principio di solidarietà cooperativa nella prassi. Egli segue qui due binari paralleli: quello delle teorizzazioni e determinazioni concettuali che nel corso della modernità sono state presentate, da autori diversi, al fine di portare in primo piano le componenti normative intrinseche alla sfera dell'azione economica, e quello delle forme che, nella prassi, gli orientamenti morali interni a essa ed i vincoli giuridici pensati a sua regolazione hanno storicamente assunto.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Honneth si ricollega a Durkheim (*Sulla divisione del lavoro sociale*¹¹⁴) ma soprattutto a Hegel e al modo in cui questi descrive la sfera della società civile nella *Filosofia del diritto*. Qui possiamo evidenziare come, a venire in primo piano nel testo di Honneth, siano adesso proprio quegli elementi di carattere normativo che, ne *Il dolore dell'indeterminato*, venivano lasciati da parte per effetto della ricostruzione incentrata sulla logica dell'azione strumentale rispetto allo scopo che l'autore lì compiva rispetto alla società civile. Le corporazioni e la polizia sono quindi messe in evidenza come istituzioni di

¹¹² Cfr. J. BECKERT, *Die soziale Ordnung von Märkten*, cit.

¹¹³ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 360.

¹¹⁴ É. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1962.

regolazione normativa all'interno di una sfera che, di per sé, è comunque necessariamente attraversata «da norme d'azione pre-mercantili orientate alla reciproca considerazione morale da parte dei soggetti»¹¹⁵. In altre parole, nel partecipare all'azione economica nell'ambito della società civile essi devono sempre essersi precedentemente riconosciuti come componenti di una cooperazione sociale in cui la massimizzazione dell'interesse individuale deve, e può necessariamente avvenire, solo entro i limiti delle responsabilità che ciascuno ha nei confronti della collettività generale¹¹⁶. Honneth, distanziandosi da quanto affermato nello scritto del 2008 *Lavoro e riconoscimento*¹¹⁷, ravvisa ora anche in Karl Polanyi un difensore del vincolamento sociale dei mercati; ne *La grande trasformazione*¹¹⁸ «l'autore cerca di mostrare, in riferimento alla storia, come nelle società capitalistiche si determinino reazioni di rigetto da parte del mondo della vita, e quindi sentimenti collettivi di malcontento, ogniquale volta vengono messe da parte le regole politico-normative riguardanti i diversi mercati che si intrecciano gli uni agli altri»¹¹⁹. In particolare, Honneth evidenzia in Polanyi la difesa della necessità di regolazione statuale-giuridica dei flussi di lavoro e capitale: quando una tale regolazione non ha luogo, si determinano squilibri economici e occupazionali che provocano il venir meno delle condizioni di legittimità del sistema capitalistico agli occhi dei soggetti sociali, i quali nutrono, rispetto ad esso, aspettative morali riguardanti la propria sicurezza di vita; affinché il funzionamento del sistema sia ripristinato e le sue condizioni di legittimità presso i soggetti sociali siano ricostituite, devono aver luogo interventi statali di limitazione dei mercati. Ciò implica che le finalità economiche, pena il rivoltarsi contro di esse del mondo della vita, devono necessariamente rimanere nei vincoli determinati dagli orientamenti morali collettivi condivisi dai soggetti sociali, e quindi, a livello giuridico-normativo, esse andrebbero subordinate «alle decisioni di una società democratica»¹²⁰.

Se in Polanyi Honneth ravvisa un difensore della tesi del vincolamento giuridico e democratico dei mercati, è a Talcott Parsons che egli si riferisce come esempio teorico in

¹¹⁵ Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 331.

¹¹⁶ Ivi, p. 350.

¹¹⁷ Cfr. *Lavoro e riconoscimento*, cit., pp. 30-31; nel 2008 Honneth affermava che «contro Hegel, Polanyi ritiene che con l'imposizione di un mercato generale del lavoro e dei beni viene creato un 'meccanismo autoregolato' che, in assoluto, non ammette alcuna forma di limitazione morale», con la conseguenza che se, «come sostiene Polanyi, anche l'organizzazione del lavoro venisse subordinata completamente alle leggi del mercato, allora non si potrebbe parlare di nessun tipo di normatività di questo nuovo modello di socializzazione del lavoro – e non vi sarebbe perciò più alcuna possibilità di ancorare una critica dei rapporti di lavoro esistenti ai principi morali dell'organizzazione del lavoro capitalistica». La lettura de *La grande trasformazione* presentata in *Das Recht der Freiheit* è sicuramente più fedele di questa, per quanto in essa Honneth tenda ad enfatizzare in special modo, più di quanto non avvenga nel testo di Polanyi, l'elemento delle convinzioni di legittimità dei soggetti sociali e della loro azione normativa e conflittuale nel richiedere, allo Stato, protezione dalle dinamiche capitalistiche.

¹¹⁸ K. POLANYI, *La grande trasformazione*, trad. it. Einaudi, Torino 1974.

¹¹⁹ Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 337.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*

grado di evidenziare soprattutto la normatività quotidiana implicita nelle istituzioni dell'economia capitalistica. Il contratto di lavoro, in particolare, viene da Parsons concepito non semplicemente come un'istituzione relativa al riconoscimento dei soggetti in quanto «persone giuridiche», bensì come prima concretizzazione della pretesa di riconoscimento che il lavoratore può avanzare riguardo alla sua attività; esso rappresenta inoltre un impegno da parte del datore di lavoro a provvedere una fonte di reddito durevole al lavoratore, in cambio di una prestazione lavorativa rispettosa delle capacità di quest'ultimo, mentre da parte del lavoratore il contratto di lavoro costituisce un impegno all'onestà e al senso di responsabilità nello svolgimento del suo compito. Il contratto di lavoro riguarda quindi da vicino l'«onore» delle due parti, e obbliga entrambe a orientarsi a un agire moralmente conforme ad esso. Anche il concetto parsoniano di «ruolo professionale» è caratterizzato da forti implicazioni normative: le qualità di responsabilità morale e considerazione per gli altri soggetti che ogni individuo dovrebbe poter sviluppare nel suo processo di socializzazione costituiscono le basi dell'etica professionale che gli si troverà poi a esercitare in relazione al suo specifico ruolo nel mondo del lavoro; essa richiede al datore di lavoro di garantire ai propri dipendenti adeguata sicurezza sul posto di lavoro, tutele in caso di malattia, un'attività lavorativa soddisfacente e un reddito stabile.

I più recenti rappresentanti teorici dell'idea secondo cui il mercato capitalistico, per potersi riprodurre come istituzione, necessita di soddisfare imperativi di carattere non economico, bensì morale, vengono invece da Honneth individuati in Amitai Etzioni e Fred Hirsch¹²¹. Essi, il primo prevalentemente in riferimento a tesi di sociologia delle organizzazioni, il secondo alla teoria economica, mirano a dimostrare come l'orientamento delle scelte di mercato a criteri di responsabilità sociale non solo renda tali scelte più legittime e condivise dal punto di vista normativo, ma possa anche far crescere l'efficienza economica di esse.

Dal punto di vista della ricostruzione storica, Honneth suddivide la sfera dell'azione relativa all'economia capitalistica in due ambiti: la sfera dei consumi (in senso marxiano, la circolazione) e il mercato del lavoro (la produzione). Tanto nel primo quanto nel secondo ambito, l'idea normativa che orienta la sua rassegna storica è quella dell'«economia morale»: una concezione radicata già nelle società pre-capitalistiche, e messa in luce soprattutto nelle ricerche storiche di E. P. Thompson, secondo la quale il mercato andrebbe pensato come un'istituzione finalizzata in prima istanza al bene di tutti i soggetti e non all'egoistico

¹²¹ A. ETZIONI, *The Moral Dimension. Towards a New Economics*, Free Press, New York 1988; F. HIRSCH, *I limiti sociali dello sviluppo*, trad. it. Bompiani, Milano 1981. Su A. Etzioni, cfr. anche A. HONNETH, *Die Gefährdungen des Wir. Zu den Risiken des ökonomischen Liberalismus*, in *Übers Ego zum Wir*, a cura di A. ETZIONI, J. Kamphausen Verlag, Bielefeld 2010, pp. 33-58.

perseguimento dell'utile individuale. Le rivendicazioni e le lotte compiute in base a quest'idea normativa vengono da Honneth ripercorse, tanto in relazione alla sfera dei consumi quanto a quella del lavoro, tracciando una panoramica che va dalle rivolte per il pane alle proteste contro gli incettatori, dagli scioperi di fabbrica, agli appelli morali delle istituzioni caritatevoli in favore delle classi più povere, all'istituzione delle prime cooperative di consumatori, delle prime associazioni di mutuo soccorso e dei primi sindacati, alle lotte per la rivendicazione dei diritti sul lavoro e per lo Stato sociale.

Sarebbe impossibile ripercorrere dettagliatamente la vastissima e complessa ricostruzione storica compiuta da Honneth in questa parte del suo libro, che fa riferimento a un'ampia bibliografia e riesce a mostrare come nella storia dei movimenti sociali interagiscano una grande varietà di componenti. In tale ricostruzione della «grammatica morale di fondo»¹²² delle società capitalistiche moderne egli considera, per entrambi gli ambiti in cui suddivide la seconda sfera, sia l'elemento degli orientamenti normativi interni all'azione quotidiana dei soggetti che quello dei vincoli morali posti in maniera giuridico-positiva o informale ai meccanismi economici di tipo sistemico e all'interesse privato acquisitivo. Nel complesso, egli nota come nella storia del moderno sistema capitalistico possa essere evidenziato l'interagire e lo scontrarsi di due diverse concezioni di come esso dovrebbe essere inteso e organizzato¹²³: la prima, che attraverso una notevole generalizzazione può essere attribuita ai sostenitori del capitalismo individualistico e acquisitivo, mira a comprendere il sistema di mercato come basato sul perseguimento, più efficace possibile, dell'utile personale; la seconda, che prende corpo nei movimenti sociali e di protesta che combattono per una regolamentazione normativa del mercato, intende quest'ultimo come un'istituzione cooperativa che dovrebbe promuovere il benessere comune. In vari punti della ricostruzione compiuta da Honneth viene mostrato come il capitalismo abbia potuto conservare se stesso solo includendo istanze di tipo normativo, che permettessero il mantenersi delle sue condizioni di legittimità, o venendo efficacemente delimitato dalle istituzioni dello Stato.

Prima di esaminare in che modo Honneth valuti l'attuale situazione della sfera dell'economia capitalistica dal punto di vista della sua teoria del riconoscimento (quindi in relazione alla realizzazione del principio di cooperazione solidale), è il caso di soffermarci su quello che può essere considerato un limite della pur dettagliatissima e interessante ricostruzione storica che viene presentata in *Das Recht der Freiheit*. In essa, come in *Redistribuzione o riconoscimento?* (in cui Honneth specificava come la sua analisi riguardasse

¹²² A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 421.

¹²³ Cfr. *ibid.*

solamente la «struttura morale»¹²⁴ sottostante alla sfera economica), egli afferma che la propria trattazione «mira a ripercorrere la storia di sviluppo della sfera [...] capitalistica seguendo il filo conduttore della possibile concretizzazione della libertà sociale»¹²⁵. Ciò su cui Honneth intende concentrarsi, dunque, sono esclusivamente le strutture e gli orientamenti normativi realizzati (o realizzabili) nella prassi dell'economia capitalistica; l'integrazione sociale, non l'integrazione di sistema. Il problema, in questo, è che gli aspetti sistemici e di azione razionale rispetto allo scopo, i quali essendo intrecciati alle componenti morali fanno pur sempre parte della sfera del capitalismo, non vengono minimamente messi a tema e indagati nelle loro possibili logiche generative e di sviluppo. Più che la sfera del «mercato» intesa nel suo significato abituale, la trattazione di Honneth riguarda le relazioni di cooperazione che in tale sfera hanno o dovrebbero avere luogo in base a una concezione di «economia morale». Di conseguenza, nella ricostruzione storica, tutte le vicende relative al prevalere di dinamiche sistemiche o di orientamenti strategici all'interesse privato sembrano generarsi da un ambito indeterminato e inesplicito. Honneth nella sua trattazione incontra fasi storiche in cui, ad esempio, si verificano processi di liberalizzazione del mercato¹²⁶ o si determina una contrazione dei diritti sociali; ma questi fenomeni non vengono indagati né nelle loro cause più vicine né, tantomeno, nelle loro motivazioni profonde. Non si spiega come potrebbero articolarsi le componenti sistemiche che si intrecciano a quelle normative, se esse (come per Habermas) siano dotate di una spinta endogena all'autoespansione illimitata, se rispondano a particolari meccanismi (come quello che Habermas delineava teorizzando l'interazione tra quadro istituzionale e sottosistemi), e così via.

Certo, l'ambito di riflessione che così giungerebbe ad aprirsi è molto ampio e complesso, e Honneth già in *Redistribuzione o riconoscimento?* aveva precisato: «il mio tentativo di ricostruire il sistema di riconoscimento della moderne società capitalistiche non aveva finalità esplicative; non riguardava l'elaborazione di un quadro categoriale fondamentale per spiegare adeguatamente i processi di sviluppo nelle società. Ho cercato solo di rivelare i 'vincoli' morali alla base dell'interazione sociale su diversi livelli»¹²⁷. Contrariamente al volume del 2003, adesso abbiamo però a che fare con una ricostruzione storica, non con un'esposizione teorica: gli aspetti sistemici entrano quindi prepotentemente e inevitabilmente nel quadro, sotto forma di avvenimenti che, con gli strumenti categoriali a disposizione, non possono

¹²⁴ Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 294-295.

¹²⁵ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 441.

¹²⁶ Cfr. ad es. ivi, p. 373.

¹²⁷ N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 294.

essere adeguatamente inquadrati né chiariti, e rispetto ai quali anche le affermazioni normative sembrano, di conseguenza, poter far presa solo limitatamente¹²⁸.

Il problema presente sul piano sistemico si ripropone anche su quello relativo all'agire sociale dei singoli soggetti: a differenza che nella sfera delle relazioni affettive, in quella dell'economia è lo stesso Honneth a notare come nell'azione e nelle convinzioni dei soggetti operino due tendenze di segno opposto, quella alla cooperazione solidale e quella all'individualismo acquisitivo. Se le motivazioni interne che spingono gli individui alla cooperazione intersoggettiva sono diffusamente chiarite nell'opera di Honneth, lo stesso non può certo dirsi per quelle individualistiche ed egoistiche. Come nei volumi precedenti, l'aspetto del «negativo» è poco indagato nelle sue dinamiche generative; in *Das Recht der Freiheit* una tematizzazione di esso si imporrebbe però in special misura, in quanto il cammino della normatività nella società moderna viene descritto come continuamente ostacolato, ma anche involontariamente sempre di nuovo spronato, proprio dagli aspetti che negano questa normatività. Manca insomma, in Honneth, una chiave di spiegazione sistematica della negazione della giustizia, una «teoria dell'errore» che vada oltre la descrizione fenomenica delle varie forme di misconoscimento, e che renda anche possibile determinare con più esattezza come possa articolarsi la strada verso l'emancipazione.

La concezione del riconoscimento che emerge da *Das Recht der Freiheit* sembra inoltre basarsi su una diversa considerazione degli elementi del negativo, del conflitto e dell'emancipazione rispetto alle opere precedenti. In queste ultime sembrava che le lotte per il riconoscimento non avrebbero mai avuto fine e con esse le potenzialità di evoluzione morale della società, in quanto, anche in una collettività sostanzialmente caratterizzata da rapporti riconoscitivi, i soggetti avrebbero potuto scoprire e sperimentare sempre nuovi aspetti della propria identità per i quali rivendicare riconoscimento. Ora, come notato anche prima, il raggiungimento della realizzazione pratica del riconoscimento si identifica per Honneth con la completa conciliazione e con la fine dei conflitti volti a ottenerlo. Per quanto riguarda la sfera dell'economia di mercato la questione è però più complessa, poiché in *Das Recht der Freiheit* la realizzazione del principio di cooperazione solidale sembra essere prospettata secondo due modalità diverse e reciprocamente incompatibili. La prima di esse risulta più vicina alla concezione del riconoscimento come incessante evoluzione normativa presente nelle

¹²⁸ È il caso, qui, di richiamare l'obiezione che Nicholas H. SMITH formula nei confronti di Honneth: quest'ultimo, non analizzando l'aspetto più propriamente sistemico dell'economia capitalistica (per quanto esso si intrecci immancabilmente con l'integrazione sociale), non può escludere che il modo in cui essa si determina abbia in sé una tendenza inerente e costitutiva a minare i rapporti di riconoscimento. Cfr. N. H. SMITH, *Recognition, Culture and Economy: Honneth's Debate with Fraser*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. PETHERBRIDGE, cit., pp. 321-344; cfr. in particolare pp. 339-343.

precedenti opere di Honneth, l'altra a quella del riconoscimento come conciliazione, così come esso viene definito in via generale in *Das Recht der Freiheit*.

Dalla ricostruzione storica, nella quale l'elemento più evidente è la continua lotta dei movimenti sociali su base normativa contro le dinamiche sistemiche e le tendenze individualistiche che ostacolano il principio di cooperazione, emerge un modello secondo il quale una società che sia riuscita a realizzare tale principio normativo sarà innanzitutto una società che abbia efficacemente vincolato il mercato¹²⁹. L'integrazione sistemica è suscettibile di controllo tramite l'integrazione sociale, ma affinché questo avvenga è necessario un sistema di vincoli che impediscano ai meccanismi sistemici del mercato di travalicare gli argini della loro legittimità. Il mercato appare quindi come un ambito costitutivamente caratterizzato anche da componenti non normative, bisognose di regolazione, sebbene Honneth, come abbiamo notato in precedenza, non metta specificamente a tema le dinamiche dell'integrazione sistemica.

A fianco di questo modello basato sui vincoli (in particolare giuridici) al mercato, trova posto nella trattazione di Honneth un secondo modello, nel quale il mercato capitalistico sembra inteso come un'istituzione che, nella sua più interna struttura, segue la logica normativa della cooperazione solidale: esso non sarebbe più, quindi, un ambito da sottoporre a costante regolazione a causa del costitutivo operare in esso non solo di aspetti normativi, ma anche di dinamiche estranee al riconoscimento, bensì verrebbe considerato innanzitutto come una sfera *intrinsecamente* e propriamente normativa. Le lotte sociali rappresentano il fattore che, sgrossando tale sfera dagli elementi di egoismo particolaristico (concepiti come concrezioni estranee alla sua logica profonda) e facendo venire in primo piano la sottostante moralità della reciproca, paritaria e spontanea soddisfazione dei bisogni dei soggetti cooperanti, dovrebbero portare alla luce il nucleo morale di essa. Secondo questa visione l'ambito del mercato dei consumi capitalistico «può essere concepito, nella tradizione dell'economia morale, come una relazione istituzionalizzata di reciproco riconoscimento, in cui gli imprenditori offerenti e i consumatori sono legati gli uni agli altri nel senso che essi contribuiscono, in maniera complementare, alla realizzazione degli interessi legittimi dell'altra parte»¹³⁰. In un modello, a venire in primo piano sono gli aspetti sistemici sovraindividuali e le tendenze acquisitive che, contrapponendosi al principio della cooperazione solidale, paiono anch'essi inerire a questa sfera, e vanno quindi regolati e vincolati dal punto di vista normativo; nel secondo, ad essere evidenziata è invece l'intrinseca normatività di essa, fondata nell'azione

¹²⁹ Per questo modello, cfr. ad es. le pp. 348 e 371 di *Das Recht der Freiheit*.

¹³⁰ Ivi, p. 380.

individuale quotidiana dei soggetti e teorizzata, sul modello di una società/comunità di cooperazione, come internamente trasparente ai soggetti stessi, i quali attraverso il loro agire routinario potrebbero scegliere se continuare a riprodurre le istituzioni dell'economia capitalistica o meno.

Nel primo caso, che sembra meglio cogliere come l'economia globale contemporanea sia contraddistinta in misura sempre maggiore da processi di carattere sovraindividuale e sistemico, e come in essa il margine d'azione dei singoli soggetti spesso non comprenda l'immediata possibilità di cessare la riproduzione di istituzioni considerate illegittime, una pur ampia realizzazione del principio di cooperazione solidale non eliminerebbe la tensione tra orientamenti normativi e processi di mercato sistemici: questi ultimi potrebbero essere efficacemente vincolati, ma continuerebbero a porsi come elemento antagonistico rispetto alla normatività. Nel secondo caso, invece, a un'ipotetica (e vedremo quanto, a parere dello stesso Honneth, difficile) realizzazione del riconoscimento in questa sfera corrisponderebbe un'irrealistica cessazione dei conflitti e degli attriti, tanto di quelli tra concezioni normative e interesse individualistico quanto di quelli tra integrazione sistemica e integrazione sociale; con l'emergere, per mezzo di evoluzioni normative, del nucleo normativo profondo dell'agire economico, si giungerebbe a un'armonica comunità di cooperazione, a una conciliazione tra i soggetti e di essi con l'oggettività. La presenza di un simile modello di riconoscimento armonicistico è notata anche da Siep nella sua recensione a *Das Recht der Freiheit*:

A differenza di quello hegeliano, il riconoscimento, per Honneth, è stranamente privo di conflitti. Certo, ci sono lotte per ottenerlo, ma esso, in sé, sembra in ultima analisi costituire un'armonica cooperazione e un completamento reciproco. Lo stesso Hegel [in riferimento alla sfera del mercato capitalistico] aveva parlato in maggior misura di crisi necessarie che di una moralità ad essa immanente. Crisi, queste, che possono essere solamente mitigate dall'esterno, attraverso i provvedimenti presi dalle organizzazioni professionali e dalla politica. [...] Honneth ha spostato la concezione hegeliana di riconoscimento di un bel tratto nella direzione del primo Marx e della sua idea di una cooperativa, completa realizzazione dell' 'essere generico'¹³¹.

In riferimento al modello armonicistico che emerge da alcuni passi dell'opera di Honneth, ci si può domandare quanto la prospettiva di una simile comunità di cooperazione possa essere ritenuta praticabile in relazione alle condizioni strutturali del capitalismo nelle società contemporanee. Lo stesso Honneth sembra farsi poche illusioni in proposito: che il prendere piede di un modello di cooperazione riconoscitiva comunque inteso, o più semplicemente un miglioramento generalizzato nello stato fattuale di questa sfera, siano oggi obiettivi di difficile,

¹³¹ L. SIEP, recensione a *Das Recht der Freiheit: Wir sind dreifach frei*, in «Die Zeit», 18.08.2011.

quasi impossibile realizzazione, è ciò che emerge con più chiarezza dalla trattazione honnethiana. Essa, nelle sue conclusioni, sembra scivolare in un pessimismo che ricorda la diagnosi adorniana di un «mondo totalmente amministrato». Per quanto riguarda l'ambito dei consumi, Honneth nota come «oggi non si possa più parlare in senso proprio di una reciprocità istituzionalizzata della soddisfazione di interessi o bisogni»¹³²: chi offre beni o servizi sembra disporre di ogni possibilità di perseguire il proprio utile in maniera egoistica, senza considerazione per le necessità di chi deve usufruire di essi. Da una parte le istituzioni statali hanno in larga misura abdicato alla loro funzione di intervento normativo sull'economia, la quale, tra gli altri aspetti, era tesa a una regolazione dei prezzi dei beni di prima necessità e all'assicurazione di servizi di carattere pubblico accessibili a tutti. Dall'altra, anche la capacità dei consumatori di auto-organizzarsi per dar voce alle proprie esigenze e diritti sembra in gran parte venuta meno: pressoché sparite le tradizionali cooperative di consumo, le associazioni dei consumatori sono divenute organismi burocratici lontani dalla base, mentre tra i consumatori stessi vige una frammentazione di carattere economico in diversi gruppi i quali perseguono finalità differenti. Al contempo, «buone pratiche» come il consumo etico e sostenibile sono presenti nelle fasce sociali più istruite e benestanti, ma nel complesso la loro diffusione è troppo limitata per esercitare un impatto significativo su questa sfera. Essa, quindi, «manca oggi di tutti i presupposti istituzionali che potrebbero fare di essa un ambito di libertà sociale»¹³³.

Riguardo alla sfera della produzione e del mercato del lavoro, l'analisi di Honneth assume toni ancora più critici. Gli organismi statali colludono spesso con i motivi dell'interesse capitalistico privato e finanziario¹³⁴ nel venir meno alla loro attività normativa di controllo e regolazione dei mercati, i sindacati hanno perso il loro potere di co-determinazione delle politiche economiche e aziendali, e una crescente polarizzazione del mercato lavorativo ha diviso quest'ultimo in un'élite ristretta di lavoratori professionalizzati e specializzati, che godono di relative tutele, e una massa dequalificata e precarizzata, priva del potere e delle capacità per far udire le proprie rivendicazioni¹³⁵. In particolare quest'ultima categoria di lavoratori, in crescita costante, è perennemente soggetta a diminuzione delle retribuzioni e delle garanzie giuridiche, pressata dalla minaccia della disoccupazione ad accettare condizioni di lavoro totalmente svantaggiose, e contraddistinta, per effetto di questa perdurante

¹³² A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 408.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ M. L. DEVAULT, a cura di, *People at Work. Life, Power and Social Inclusion in the New Economy*, New York University Press, New York 2008.

¹³⁵ R. CASTEL, *La metamorfosi della questione sociale*, cit.

insicurezza sulla vita lavorativa, da atteggiamenti di atomizzazione, tendenza alla manipolabilità, fatalismo e rassegnazione¹³⁶. In verità, fino a un certo punto della sua trattazione, Honneth cerca di dimostrare come pratiche di contrapposizione e di resistenza a questo stato di fatto siano ancora ravvisabili presso i lavoratori, per quanto in forma residuale e poco appariscente. Attraverso un'implicita riproposizione di alcune tesi formulate nei suoi primi scritti (ad esempio *Lavoro e azione strumentale* e *Coscienza morale e dominio di classe*), egli afferma che le odierne condizioni lavorative suscitino nei soggetti indignazione, desiderio di protesta e disposizione al rifiuto, tutti elementi di opposizione che però restano confinati nella dimensione individuale e si concretizzano sotto forma di violazioni delle regole sul luogo di lavoro, di giudizi morali negativi, di silenziose pratiche di resistenza e sabotaggio¹³⁷.

Questa «coscienza dell'ingiustizia inespressa», per usare la definizione che Honneth nei suoi primi scritti dava di questo fenomeno, dimostra che le violazioni al riconoscimento che avvengono nella sfera economica vengono dai soggetti esattamente percepite come tali; essa lascerebbe ipotizzare, a chi abbia seguito Honneth fin qui, che le forme individualizzate di contrapposizione e resistenza con le quali i lavoratori reagiscono alla *deregulation* possano in futuro trovare una più ampia dimensione collettiva e guadagnare quindi una maggiore incisività. Egli afferma che, fino a un certo punto della storia della modernità, «sembra possibile comprendere i gradualisti processi di riforma del mercato del lavoro, i quali hanno portato all'imporsi di una visione dell'economia capitalistica che tenesse conto anche principi morali e sociali, sul modello di una linea ascendente, certamente discontinua, ma ben riconoscibile lungo il susseguirsi delle generazioni»¹³⁸. Da qui in poi riflessioni di Honneth compiono però un'improvvisa svolta pessimistica. Questa linea di progresso normativo sembra in tempi recenti essersi interrotta, senza visibili possibilità di ripresa. Come a ridimensionare l'idea, poco prima tracciata, relativa alla sopravvivenza nell'ambito del lavoro di una «moralità sotterranea» di tipo conflittuale, Honneth afferma ora che, nel complesso, non è ormai più riscontrabile alcuna visibile indignazione e disposizione oppositiva dei lavoratori; e questo sarebbe dovuto a un motivo ben preciso. Negli ultimi anni, per effetto del diffondersi nella società di una mentalità aziendalistica fondata sulla concorrenza, sull'individualismo e sul successo personale, sarebbe venuta a cambiare la concezione comune della responsabilità del singolo soggetto sul lavoro: a livello collettivo, il mercato capitalistico non è più compreso

¹³⁶ Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., pp. 455-458. Cfr. anche U. BRINKMANN, K. DÖRRE, S. RÖBENACK, *Prekäre Arbeit: Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjektive Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse*, FES, Bonn 2006.

¹³⁷ Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., pp. 458-461. Cfr. anche L. DODSON, *The Moral Underground. How Ordinary Americans Subvert an Unfair Economy*, New Press, New York 2009.

¹³⁸ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 464.

come un'istituzione che debba conformarsi a quantomeno basilari criteri di reciprocità, bensì come una lotta tra singoli per il perseguimento del proprio utile individuale, nella quale ognuno è il solo e unico artefice del proprio successo o fallimento. All'indignazione per condizioni di lavoro normativamente inadeguate si sarebbe quindi sostituita, in tutte le fasce di lavoratori, l'autocolpevolizzazione per quello che viene concepito come un fallimento personale nel «farsi strada nella vita»: «non è più un “noi” cooperativo, bensì il singolo o i singoli soggetti ad avere la responsabilità del (proprio) benessere economico»¹³⁹. Tra le due concezioni morali in reciproca contrapposizione nella storia della società capitalista inizialmente tracciate da Honneth, avrebbe quindi prevalso, anche tra i soggetti più svantaggiati, quella basata sull'utile individuale, e non quella solidale e cooperativa. L'indignazione per le proprie condizioni di vita e di lavoro viene, da individui manipolati, atomizzati e soggetti a perenne insicurezza esistenziale, rivolta verso la propria interiorità, sicché ogni possibilità che si sviluppi un movimento di opposizione collettiva orientato a fini emancipativi muore sul nascere. Se non sono sentimenti di autocolpevolizzazione e vergogna personale a rivelare questo paradossale far propria, da parte degli oppressi, l'ideologia degli oppressori, ciò si manifesta attraverso i tentativi di automercificazione messi in atto dagli individui¹⁴⁰: i soggetti cercano di modificare strategicamente la propria individualità in base ai requisiti che il mercato del lavoro impone loro, in una corsa al successo i cui traguardi vengono spostati sempre più lontano, fino al punto in cui si riesce a ottenere piena conformità, da parte del lavoratore, agli obiettivi e ai dettami dell'azienda. È chiaro che neanche in questo caso può svilupparsi una seppur elementare coscienza oppositiva.

L'immagine honnethiana del «sistema totalmente amministrato» di adornoiana memoria, al quale lo stesso Honneth aveva rivolto anni prima critiche molto nette¹⁴¹, è così completa: una massa indistinta di lavoratori dequalificati e sfruttati, a tal punto inermi davanti alla manipolazione della loro emotività e delle loro convinzioni da non riuscire nemmeno a rendersi conto della propria situazione e a provare l'indignazione che dovrebbe risultare dalla loro sofferenza sociale. Vittime del sistema che diventano, senza possibili vie di scampo, i primi complici e sostenitori di esso. Honneth ha ben chiaro che, con l'idea secondo cui nel capitalismo odierno non si può più contare su movimenti di opposizione normativamente orientati, la concezione di «eticità democratica» che costituisce al contempo la base di

¹³⁹ Ivi, p. 465.

¹⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 466-467. Queste dinamiche di autocolpevolizzazione e automercificazione sono descritte anche in K. GÜNTHER, *Zwischen Ermächtigung und Disziplinierung. Verantwortung im gegenwärtigen Kapitalismus*, in *Befreiung aus der Mündigkeit*, a cura di A. HONNETH, cit., pp. 117-139.

¹⁴¹ Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere*, cit., pp. 115-158.

immanenza e l'obiettivo ideale della teoria proposta in *Das Recht der Freiheit* «viene a mancare di uno dei suoi elementi fondamentali»¹⁴². Una volta che persino la capacità di indignazione morale viene tolta ai soggetti, che dovrebbero essere coloro che, in prima persona, realizzano l'emancipazione, la possibilità di quest'ultima sparisce definitivamente dalla vista.

Le pessimistiche conclusioni di Honneth, oltre a poter essere messe in discussione dal punto di vista empirico (questo punto lo affronteremo a breve), hanno serie ripercussioni anche sulla struttura generale del sistema teorico. Se la normatività immanente della sfera dell'economia di mercato non è infatti più ravvisabile nemmeno al livello minimale delle autentiche convinzioni di giustizia dei soggetti, i quali si basano ormai su un'interpretazione ideologica e individualistica del principio del merito, in base a cosa poter affermare che tale sfera ha diritto a rientrare nella teoria come sfera di realizzazione della libertà?¹⁴³ L'obiettivo della ricostruzione storica delle varie sfere era far emergere il carattere normativo di esse, legittimando quindi il loro «diritto di esistenza» in quanto ambiti di libertà sociale e, attraverso questo, dare conferma all'idea che la storia della modernità avvenga nel segno del principio sovraordinato della libertà.

Il sistema che Honneth presenta in *Das Recht der Freiheit* si regge su questo complesso interrelarsi di giustificazioni. Le singole sfere devono evidenziare la loro normatività immanente, e giustificare, così, il loro «diritto di esistenza», per mezzo di una ricostruzione normativa che dimostri l'avvenuta e perdurante realizzazione, nella prassi, dei loro specifici principi normativi (libertà negativa, libertà riflessiva, amore, solidarietà, autolegislazione democratica), i quali costituiscono articolazioni storico-sociali del principio sovraordinato di libertà individuale; quest'ultimo può ricevere la giustificazione del suo ruolo di principio fondamentale della teoria, al contempo, dal fatto che i principi delle suddette sfere normative, a esso riconducibili in quanto forme di libertà negativa, riflessiva o sociale, risultino realizzati nella fattualità, ed esso, attraverso l'analisi storica, emerga quindi in primo piano nella prassi e nell'autocomprensione normativa del moderno. Addirittura, la seconda premessa alla metodologia della ricostruzione normativa da Honneth enumerata all'inizio del volume stabiliva chiaramente che «come punti di riferimento di una teoria della giustizia devono poter essere impiegati solo quei valori o ideali che, in quanto pretese normative, costituiscono al

¹⁴² A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 468.

¹⁴³ Su questo punto, cfr. anche la recensione di Christoph MÖLLERS a *Das Recht der Freiheit* dal titolo *Frei macht, was ohnehin geschieht*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 24.08.2011, e quella di Thomas MEYER, *Mit Hegel in die vernünftige Wirklichkeit*, in «Süddeutsche Zeitung», 29.08.2011.

contempo *condizioni di riproduzione* della società data»¹⁴⁴. Il principio di cooperazione solidale nella sfera dell'economia, quindi, sarebbe condizione di riproduzione di tale sfera. Esso però, come Honneth ha affermato finora, è divenuto controfattuale nella contemporaneità; in altre parole, se la diagnosi empirica di Honneth fosse corretta, la sfera dell'economia si starebbe adesso riproducendo a prescindere dai suoi presupposti normativi di solidarietà tra soggetti. Se si vuol rimanere fedeli alle premesse inizialmente delineate, la sfera dell'economia di mercato capitalistica non è più un ambito di libertà sociale: e allora, perché mantiene il suo posto nella teoria? Se il «diritto di esistenza» di una componente della teoria all'interno della teoria stessa va giustificato in base al prodursi dell'evidenza, attraverso la ricostruzione normativa, dei caratteri di giustizia a tale ambito immanenti, non si può dire che nel caso della sfera dell'economia la «prova» sia riuscita.

Ma, a partire da questo, possono essere messi in luce due problemi ancor più gravi: lo stesso principio-cardine di libertà individuale, ossia il principio sovraordinato a tutte le sfere enucleate da Honneth, con il venir meno della normatività in una di queste sfere, deve rinunciare a una delle conferme in base alle quali si potrebbe sostenere che è *proprio quello* il principio normativo sotto il quale si può categorizzare l'evoluzione morale della modernità. Esso infatti dovrebbe ricevere la prova del suo «diritto di esistenza» a partire dal «diritto di esistenza» delle sue articolazioni nella modernità, di cui la cooperazione solidale nell'economia costituisce una variante; ma una volta che si mostri che quest'ultimo principio non è più vigente nella contemporaneità, nemmeno in quanto convinzione normativa condivisa dai soggetti sociali, anche il «diritto di esistenza» del principio di libertà risulta in parte non confermato. In base alle premesse di Honneth, quindi, la sfera dell'economia di mercato ha perso il suo «diritto di esistenza» in quanto sfera normativa (e addirittura dovrebbe aver perso le sue stesse condizioni di riproduzione pratica), mentre il principio di libertà individuale esce indebolito dall'applicazione della metodologia della ricostruzione normativa. Ma soprattutto, cosa può dirci la teoria della giustizia honnethiana su ciò che andrebbe fatto per ricostituire la normatività in ambito economico? Honneth, nonostante la sua pessimistica diagnosi, afferma comunque che, sulla base del principio di cooperazione solidale, bisognerebbe «ricquistare un terreno che una volta era stato vittoriosamente conquistato»¹⁴⁵, quello dei diritti e delle tutele normative nell'ambito del lavoro. Da una parte, però, dato lo stato di profonda e inconsapevole oppressione dei soggetti sociali, sembrano mancare le risorse pratiche e ideali che sarebbero necessarie a questo compito (il ben noto problema degli scritti sociologici di

¹⁴⁴ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 20.

¹⁴⁵ Ivi, p. 470.

Adorno, in cui egli continuava ad auspicare mutamenti normativi avendo al contempo, a livello teorico, recisamente escluso la possibilità di essi, per mezzo di stringenti argomentazioni a partire da una diagnosi empirica radicalmente pessimistica); dall'altra parte, a differenza che in Adorno, è lo stesso edificio teorico di Honneth a mostrare delle crepe. Nella teoria di Honneth non solo il principio che si vorrebbe continuare ad affermare, quello della cooperazione solidale, viene al contempo descritto come smentito dalla storia e abbandonato dai soggetti, ma oltretutto sembra mancare un criterio normativo univoco e fondato per affermare, in maniera solida e argomentata, che determinati sviluppi della contemporaneità rappresentino *Fehlentwicklungen*, sviluppi distorti.

Se ci manteniamo sulla lettera del testo di Honneth, e non presupponiamo quindi alcuna implicita fondazione antropologica (o varianti «fondazionaliste» di altro tipo), la prova principale del «diritto di esistenza» di una determinata sfera normativa nella fattualità sociale è, da una parte, il suo essere attivamente riprodotta dai soggetti, e, dall'altra, il suo poter essere categorizzata in base al principio normativo sovraordinato di libertà, che a sua volta deve provare il suo «diritto di esistenza» a partire dalle forme di prassi realizzate nelle diverse sfere. Se fosse vero quanto Honneth sostiene sul fatto che oggi l'interpretazione collettiva del ruolo sociale del mercato è mutata, in quanto tra i soggetti sociali ha prevalso l'idea che il fine di esso è la massimizzazione del proprio utile individuale e che ciascuno è l'unico responsabile del proprio successo o insuccesso in questa sfera, ne risulterebbe che questa sfera non rientra più nell'ambito della libertà sociale, è bensì ideologicamente riconducibile alla libertà negativa dell'agire strategico e strumentale. La riproduzione attiva dell'economia capitalista, contrariamente alla premessa inizialmente tracciata da Honneth, non è messa in forse; essa può confidare su una legittimazione ideologica. Come, del resto, non è venuta meno la possibilità di riferire questa sfera al principio di libertà: gli individui più svantaggiati diranno di sentirsi in colpa per il proprio insuccesso, ma non certo di non aver partecipato della libertà (formale) di attori economici; chi invece riesce a trionfare nell'ambito economico, dirà di aver fatto buon uso della propria libertà. È chiaro che Honneth, da un punto di vista normativo, intende far rientrare questa sfera nell'ambito della libertà sociale; tuttavia, in mancanza di più solide basi fondative, la ricostruzione storica che doveva provare l'intrinseca normatività sostantiva dell'ambito economico, e motivarne quindi l'appartenenza di diritto all'ambito dell'eticità, è la stessa che con altrettanta forza può smentire questa appartenenza, come di fatto accade. L'azione e le convinzioni dei soggetti, che, come la storia ci insegna, non sono a essi immancabilmente trasparenti, assumono nella teoria di Honneth valenza legittimante nei confronti di una vasta gamma di pratiche e sviluppi sociali, i quali non tutti rappresentano

progressi normativi. Se quanto finora detto è giusto, la concezione presentata da Honneth in *Das Recht der Freiheit* sembra quindi trovarsi a combattere con armi spuntate nel caso in cui un determinato sviluppo storico, anche di carattere regressivo, possa dimostrare di avere basi di accettazione nell'azione e nelle convinzioni dei soggetti sociali, per quanto queste convinzioni possano essere deviate in senso ideologico.

In *Das Recht der Freiheit* Honneth pone la condizione, riguardante le forme dell'eticità, che esse possano contare sul consenso dei soggetti sociali anche dal punto di vista riflessivo. I sistemi d'azione istituzionalizzati nell'ambito dell'eticità, cioè, «costituiscono sfere di libertà sociale solo quando le relative aspettative di ruolo vengono concepite dai soggetti come degne di approvazione riflessiva»¹⁴⁶, ossia quando gli individui, ritirandosi temporaneamente dalla propria quotidiana prassi etica, possono esaminare le pratiche sociali in questa presenti dal punto di vista dell'universalizzabilità morale e ritenerle giustificate. Neanche questo dispositivo di giustificazione può tuttavia completamente soddisfare gli esigenti requisiti che lo stesso Honneth impone alla sua teoria, combinati alla diagnosi estremamente negativa che egli formula rispetto alla sfera economica. Il contenuto della moralità, come Honneth afferma hegelianamente nella sua trattazione della libertà riflessiva, può essere determinato solo in base a una concreta prassi di riferimento, altrimenti resterebbe astratto e ineffettuale; nello specifico, in una sfera ormai categorizzata dai soggetti stessi unicamente in base alla libertà negativa, alla domanda «quali sono i beni e il tipo di libertà di cui tutti dovrebbero godere?» difficilmente si risponderebbe richiamando il valore della libertà sociale. Neanche la messa in atto di prestazioni riflessive di «autointerrogazione etica» potrebbe quindi portare alla ricostituzione del contenuto di libertà sociale di quella sfera, occultato dal velo ideologico. Dal punto di vista dell'universalizzabilità morale, qualora non ci si limitasse unicamente ad assicurare a ciascuno i suoi diritti di libertà negativa connessi all'agire nel mercato, si potrebbe tutt'al più cercare di realizzare una politica liberale delle eguali opportunità economiche, di modo che ognuno possa perseguire il proprio interesse individuale senza iniziali svantaggi contingenti – ma, nell'ambito dell'economia, la concezione normativa di Honneth sottintende contenuti ben più sostantivi, riguardanti l'istituzionalizzazione di valori di solidarietà intersoggettiva, di cooperazione e di riconoscimento, che non possono sorgere su un terreno caratterizzato da una visione fondamentalmente individualistica della libertà.

La precedente fondazione antropologica permetteva di riconoscere le patologie sociali della contemporaneità, in quanto rendeva possibile porre l'attenzione sulla sofferenza emotiva che

¹⁴⁶ Ivi, p. 226.

esse originano nei soggetti e identificarle quindi come negazioni della vita buona: l'economia di mercato, secondo questa visione, non può essere regolata unicamente dalla libertà negativa, in quanto questo comporta ripercussioni in termini di malessere e sofferenza sociali, e si evidenzia dunque come una deviazione dai requisiti della vita buona. Tanto a livello teorico quanto a livello pratico, è necessario un collegamento tra il mero fatto della sofferenza sociale esperita in questa sfera da soggetti che si autocolpevolizzano per il proprio insuccesso, o che si plasmano a strumenti disumanizzati della propria riuscita economica, e l'idea normativa secondo cui essa andrebbe regolata in base a forme di cooperazione solidale. Questo collegamento, presente nelle precedenti versioni della teoria honnethiana, è il bisogno di riconoscimento che le pratiche di un'economia capitalistica basata sull'individualismo acquisitivo lasciano inappagato. Se in questa, esattamente come nelle altre sfere, i soggetti soffrono per effetto di determinate modalità d'azione, è perché essi aspirano, costitutivamente, a una prassi diversa, che rappresenta per loro una necessità primaria; solo a partire da questa sofferenza sociale può nascere l'«autointerrogazione etica» che porti a mettere in questione specifici aspetti del nostro vivere sociale e a riscoprire la «vera prassi» radicata nelle nostre necessità di esseri umani, che Honneth, in maniera argomentata, ha descritto secondo i caratteri del riconoscimento. Se però una tale fondazione non viene presupposta alla teoria, non solo ci si trova privi di criteri indipendenti per giudicare normativamente gli sviluppi storici (come il definitivo prendere piede, nella sfera del mercato, di una concezione di libertà negativa al posto della libertà sociale), ma oltretutto diviene difficile spiegare perché i soggetti dovrebbero mirare a forme di libertà sociale e come, da una condizione di vita alienata, possano ritrovare la strada verso di essa.

Anche dal punto di vista della rispondenza empirica la diagnosi di Honneth appare problematica, sebbene essa colga alcune tendenze negative sicuramente reali. Che nell'attuale mondo del lavoro i soggetti siano portati a mettere in atto forme di automercificazione e ad autocolpevolizzarsi per insuccessi nei quali hanno ben poca responsabilità diretta è stato dimostrato da più parti, e anche lo stesso Honneth ha dedicato alcuni scritti a questi temi¹⁴⁷. In *Das Recht der Freiheit*, però, quelle che in precedenza venivano descritte come *tendenze* negative e da arginare, ma comunque limitate, vengono elevate a *norma* dell'azione sociale nella sfera economica. La conseguenza di ciò, che Honneth trae coerentemente (per quanto dopo alcune oscillazioni), è che nella quotidianità delle società contemporanee non vi sia più alcun tipo di opposizione normativa riguardante il mondo del lavoro. Di certo, l'opposizione

¹⁴⁷ Cfr. A. HONNETH, *Autorealizzazione organizzata*, cit.; *Paradossi del capitalismo* (con M. HARTMANN), cit., e *Riconoscimento come ideologia*, cit.

sociale a dinamiche economiche miranti unicamente al profitto di pochi è andata scemando rispetto a pochi decenni fa, e necessita oltretutto di cambiare linguaggio e forme, così come è andato cambiando il sistema capitalistico. Essa, però, contrariamente a quanto Honneth afferma, non si è esaurita: la privazione di diritti e la deregolamentazione dell'economia vengono ancora percepite correttamente come tali, e non cessano di suscitare nei diretti interessati disapprovazione morale e atti di opposizione. Honneth manca di notare un aspetto verso il quale, precedentemente, aveva al contrario mostrato grande sensibilità teorica¹⁴⁸: come, cioè, nella vita quotidiana dei soggetti ancora sia presente una coscienza oppositiva nell'ambito dell'economia capitalistica, che talvolta permane sotto la soglia dell'espressione articolata ma che spesso si esplicita altresì in coraggiose forme di aperta protesta e contrapposizione.

Egli, così, passa a riporre ogni sua speranza nei movimenti sociali transnazionali. Con un'altra improvvisa svolta, Honneth nelle ultime due pagine della sua trattazione della sfera del mercato afferma infatti che una via d'uscita dalla situazione apparentemente senza sbocchi delineata poco prima può oggi essere ravvisata nei movimenti sociali oppositivi che operano a livello transnazionale. Essi, richiedendo una nuova regolamentazione normativa dell'economia, certificazioni relative alla qualità delle condizioni di lavoro, organizzando campagne di informazione e mobilitazione pubblica, possono dare impulso alla «riconquista di un territorio che una volta era già stato vittoriosamente conquistato»¹⁴⁹, quello dei diritti e delle tutele in ambito lavorativo. Honneth sembra quindi scartare il livello locale, quotidiano, dell'opposizione normativa dei soggetti alle attuali dinamiche del mondo del lavoro, la quale sarebbe ormai stata completamente battuta, per rivolgere lo sguardo ai grandi network di protesta, i quali riescono in specifiche occasioni a far convergere su di sé una notevole quantità di attenzione pubblica¹⁵⁰. Naturalmente, negli ultimi anni, il volto del capitalismo è cambiato con grande rapidità: forme di opposizione significativa non possono prescindere dal livello globale e sovranazionale, a partire dal quale si determinano gli «imperativi economici» della nuova concorrenza economica mondiale le cui ripercussioni vengono poi esperite dai soggetti sociali sotto forma di instabilità occupazionale, compressione dei diritti e dei servizi sociali, deregolamentazione del mercato del lavoro. Nella trattazione di Honneth i movimenti

¹⁴⁸ Cfr. anche la recensione a *Das Recht der Freiheit*, dal titolo *Respekt muss sein*, di Angelika BRAUER; in «Der Tagesspiegel», 30.07.2011.

¹⁴⁹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 470.

¹⁵⁰ Questa mossa di Honneth è paradossale, in quanto egli sembra adesso riproporre, nella sua teoria, lo stesso modo di procedere che in *Redistribuzione o riconoscimento?* criticava in Fraser, la quale avrebbe focalizzato la sua attenzione unicamente sui «nuovi movimenti sociali», trascurando il livello dei conflitti su base normativa quotidiani e situati. Cfr. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 151-152.

transnazionali sembrano però avere quasi il ruolo di un *deus ex machina* che debba trarre fuori la teoria dall'*impasse* derivante dall'aver, fino a quel momento, escluso il darsi di ogni opposizione di tipo normativo nella quotidianità dei soggetti all'interno della sfera economica. Se davvero non vi fosse nessuna forma di quotidiana e situata coscienza oppositiva e alcun appiglio a livello locale, nemmeno l'azione degli attivisti che operano a livello transnazionale potrebbe tuttavia portare a risultati di qualche peso: essa rimarrebbe scissa sia dalle esperienze di negazione dei diritti che i soggetti vivono sul luogo di lavoro, sia dalle possibilità di opposizione che ancora rimangono per quanto concerne le politiche economiche nazionali. Si tratterebbe di un'azione destinata a cadere nel vuoto, che sembra oltretutto, in Honneth, sorgere dal nulla.

7.4.3. La sfera della democrazia

La terza e ultima sfera del sistema teorico che Honneth delinea in *Das Recht der Freiheit* è quella che egli mette in relazione al «“noi” della formazione della volontà democratica»¹⁵¹. Anche questo ambito presenta suddivisioni interne. Honneth tratta dapprima l'istituzione della sfera pubblica informale, di cui ripercorre lo sviluppo storico a partire dai circoli di discussione intellettuali e borghesi del XVIII secolo, fino alle espansioni e ai problemi attuali; successivamente viene analizzato ciò che egli indica con l'espressione «Stato di diritto democratico», ossia il complesso istituzionale della politica formalizzata, basato sulla separazione dei poteri e comprendente l'ambito del diritto positivo, statualmente tutelato e garantito. Prima di intraprendere la ricostruzione storica della terza sfera, Honneth, tornando su un tema tracciato per la prima volta nel saggio del 1986 *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, precisa però come essa vada compresa all'interno di un fitto nesso di interrelazioni con le altre due sfere, in quanto, se intesa in senso strettamente formale e procedurale, la deliberazione democratica manca di alcune sue fondamentali condizioni di possibilità; una partecipazione ai processi democratici egualitaria e priva di rapporti di dominio non necessita solo di essere supportata e assicurata da un adeguato sistema di diritti, ma anche di radicarsi in un tessuto relazionale in cui i soggetti, godendo nel corso della loro socializzazione di differenziati rapporti di riconoscimento reciproco, diano vita a una cultura democratica in cui ognuno possa sentirsi parte integrante della società, vedere il proprio

¹⁵¹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 470.

contribuito a essa giustamente apprezzato, e sviluppare sufficiente stima di sé per poter partecipare, senza blocchi e impedimenti di origina interna, alle discussioni democratiche.

La sfera pubblica democratica viene ricostruita da Honneth a partire dal XVIII secolo. Egli specifica che, sebbene allora non si potesse parlare in senso proprio di sfera pubblica, in quanto – essendo ancora lontani i sistemi parlamentari nazionali – mancavano i diritti democratici che sono alla sua base, proprio in quel periodo presso i ceti borghesi delle società occidentali cominciano però a diffondersi pratiche informali di discussione pubblica fondate sullo scambio di opinioni personali e riguardanti problemi di attualità, di cultura e di politica. Nel seguire lo sviluppo storico che da questi circoli di discussione porta, attraverso la formazione degli Stati nazionali e delle prime monarchie parlamentari, passando per l'ottenimento dei diritti liberali e politici, alla formazione di un'opinione pubblica democratica propriamente detta, Honneth assume come suo primario testo di riferimento *Storia e critica dell'opinione pubblica*¹⁵² di Jürgen Habermas; egli, tuttavia, nella ricostruzione di questa fase embrionale della terza sfera, si riallaccia anche a un altro genere di fonti, che contribuisce senza dubbio ad arricchire la prospettiva presentata. Basandosi sugli scritti di E. P. Thompson e di Andreas Griebinger¹⁵³, Honneth mette in luce, infatti, come a fianco dell'iniziale determinarsi della «sfera pubblica borghese» si possa parlare anche del sorgere di una «sfera pubblica proletaria»¹⁵⁴, che non si raccoglieva intorno a caffè, circoli intellettuali e negozi, bensì trovava i suoi luoghi di aggregazione presso banchi di mutuo soccorso, casse di sostegno e organizzazioni benefiche; in sedi, quindi, nelle quali i lavoratori confluivano inizialmente per scopi di necessità economica, ma che offrivano poi anche occasioni di dibattito, di socializzazione e costruzione di una sottocultura operaia, contribuendo alla crescita del rispetto di sé individuale e collettivo dei partecipanti e alla formazione delle loro capacità di auto-organizzazione.

È verso la metà del XIX secolo, con il conferimento dei diritti politici di voto, unione, associazione ed espressione, che si può datare, secondo Honneth, la nascita della sfera pubblica democratica, intesa come ambito ideale di discussione politica che esercita costitutivamente un peso e un'influenza sullo Stato¹⁵⁵. Con il sistema dei diritti democratici «vengono poste le condizioni comunicative nelle quali un pubblico di cittadini può discutere, in associazioni libere, su quali dovrebbero essere i fondamentali principi pratico-politici che

¹⁵² J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. Laterza, Bari 1974.

¹⁵³ A. GRIEBINGER, *Das symbolische Kapital der Ehre*, Ullstein, Frankfurt a. M. 1981.

¹⁵⁴ Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., pp. 477-478.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 483.

andrebbero portati a esistenza dagli organi rappresentativi della legislazione parlamentare»¹⁵⁶. L'istituzionalizzazione della sfera pubblica democratica, avente le sue basi nel sistema giuridico moderno, sottintende anche uno specifico tipo di riconoscimento: «tutti i componenti della società adulti (inizialmente solo di sesso maschile) devono potersi riconoscere reciprocamente come cittadini di uno Stato nazionale dotati degli stessi diritti, dal momento che, nella formazione di una volontà democratica, la voce di uno ha lo stesso peso di quella di ogni altro»¹⁵⁷.

A questo punto si origina anche la prima delle tre grandi contrapposizioni interne che, stando alla trattazione di Honneth, caratterizzano storicamente l'ambito della democrazia. La sfera pubblica democratica sorge a partire dallo Stato nazionale; l'appartenenza a essa e i valori lì affermati, almeno fino alla prima metà del XX secolo, sembrano venire riferiti dai soggetti a due ideali-cardine contrapposti¹⁵⁸: il primo, di tipo esclusivo ed escludente, è l'ideale nazionalistico, basato su una logica di autoaffermazione nazionale e di contrapposizione verso l'esterno; l'altro, il cui carattere è invece inclusivo, coincide con l'universalismo democratico di soggetti che concepiscono la loro partecipazione a processi discorsivi nella sfera pubblica innanzitutto secondo il valore universalistico dei diritti e dell'azione deliberativa che stanno esercitando. Attraverso la sua ricostruzione storica Honneth mostra come a prevalere sia stato il secondo ideale, di tipo riconoscitivo e riflettente il surplus di validità del principio di partecipazione e autolegislazione democratica (ossia il principio che egli associa a questa sfera, basato a sua volta sull'idea di eguaglianza che già veniva messa in relazione alla sfera del diritto nelle precedenti versioni della teoria). Se nelle opere pubblicate prima di *Das Recht der Freiheit* il diritto coincideva con la seconda sfera e incarnava il principio di eguaglianza, ora esso, in quanto istituzione positiva, è inserito all'interno della più vasta sfera della democrazia, comprendente anche la sfera pubblica informale, che dà realizzazione al principio di autolegislazione democratica radicato nell'eguaglianza di tutti i soggetti.

La seconda contrapposizione interna a questa sfera che emerge dalla ricostruzione di Honneth è quella relativa ai mezzi di comunicazione e di informazione: attraverso la storia dello sviluppo di tali media, a partire da giornali e riviste fino al ruolo oggi giocato da internet, egli mette in luce come essi abbiano avuto una doppia funzione, positiva e negativa, sulla formazione dell'opinione pubblica. È il ben noto tema dell'uso dei mezzi di comunicazione come strumenti di manipolazione delle masse, da una parte, e come vettori di informazione e

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Ivi, p. 484.

¹⁵⁸ Cfr. ivi, pp. 491-492.

di diffusione di coscienza critica, dall'altra. Non solo la ricostruzione storica, ma anche l'analisi honnethiana degli attuali problemi della sfera pubblica è in gran parte focalizzata sul ruolo dei media nelle nostre società: la costruzione mediatica della realtà, la spettacolarizzazione di questioni scelte non in base a considerazioni normative ma alla loro capacità di impatto sull'audience, la collusione dei media con poteri politici ed economici, l'uso strumentale dell'informazione, volto a distogliere l'attenzione del pubblico dai problemi sociali che si vuole sottrarre all'esame di esso, la carenza di approfondimento e la sottrazione di spazi alle voci critiche. In particolare Honneth sottolinea una tendenza alla polarizzazione dell'offerta mediatica¹⁵⁹: assistiamo infatti, già da tempo, da una parte al crescere della proposta di un intrattenimento di bassa qualità, soprattutto televisivo, fondato su concetti semplici e ripetuti, su stimoli visuali e su messaggi funzionali a un appiattimento del senso critico, e dall'altra al crearsi di nicchie di informazione e di approfondimento per la fruizione delle quali è richiesto un livello di conoscenze e di specializzazione che va facendosi sempre più alto¹⁶⁰.

Questo combinarsi di massificazione ed élitizzazione fa sì che si crei una sorta di «piramide dell'informazione»: al vertice di essa «vi è la piccola cerchia dei ceti a formazione universitaria e interessati alla politica, che possono mantenersi aggiornati sui problemi della società con l'aiuto di resoconti relativamente affidabili, mentre le classi che si collocano alla larga base della piramide non riescono quasi più ad essere rese partecipi nemmeno delle informazioni più importanti»¹⁶¹. La distanza tra le classi colte e informate, da una parte, e la massa disinformata e manipolata, dall'altra, cresce sempre di più, anche per effetto dell'intervento di interessi di carattere politico ed economico che compromettono la libertà e l'imparzialità dell'informazione. Anche in questi passaggi, nel mostrare una pressoché inesistente fiducia nella capacità delle masse di sviluppare forme di scetticismo e di presa di distanza critica dalla pseudorealtà che viene loro ammannita dai media (e che così tanto si distanzia dalla loro vita quotidiana), Honneth sembra ricalcare, cosa per lui nuova rispetto alle opere precedenti, le orme di Adorno.

A differenza della diagnosi estremamente pessimistica che egli formulava riguardo alla sfera del mercato, però, nella sua disamina dell'ambito della democrazia Honneth è sì, critico, ma un certo numero di riflessioni fanno trapelare un cauto ottimismo: in particolare le considerazioni rivolte al ruolo di internet, in quanto strumento di organizzazione politica e

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 557-558.

¹⁶⁰ Cfr. B. J. PAGE, *Who Deliberates? Mass Media in Modern Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

¹⁶¹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 559.

fonte di informazione alternativa a quelle centralizzate rappresentate dai media tradizionali¹⁶², e le osservazioni relative all'emergere di nuovi attori collettivi, come i già ricordati movimenti transnazionali. Egli compie accenni positivi anche al panorama di editori indipendenti che continuano a pubblicare testi e ricerche connotati da impegno civile e alle grandi organizzazioni non governative come *Greenpeace*, *Amnesty International* e *Medici senza frontiere* che operano a livello globale¹⁶³. Anche in queste considerazioni di Honneth sembra però riproporsi il problema, già messo in luce, relativo al fatto che l'autore distoglie la sua attenzione dall'ambito quotidiano e situato dell'esperienza dei soggetti (forse a causa della percezione di esso come ormai in gran parte carente di elementi normativi realizzati nella prassi) e si rivolge in maniera immediata a ciò che di più evidente appare a livello sovranazionale, il quale resta però, così, disgiunto dai vissuti e dalle pratiche abituali dei soggetti. Per trovare riflessioni riferite all'esperienza concreta e quotidiana dei soggetti nelle società democratiche occidentali bisogna andare ad alcune annotazioni che Honneth compie trattando l'ambito dello Stato di diritto. Nel suo esame di questa sotto-partizione della terza sfera Honneth ripercorre in via generale lo sviluppo delle istituzioni democratiche formali a partire dal XIX secolo, facendo spesso intersecare la sua ricostruzione con quella relativa allo sviluppo della sfera pubblica informale e dei diritti politici dei cittadini. L'immagine normativa, ma sempre parzialmente immanente, che egli mantiene alla base della sua disamina di questo ambito, e che usa come filo conduttore per valutare il grado di realizzazione della libertà sociale in esso, è quella che richiede di concepire «lo Stato moderno, sulla base delle sue condizioni di legittimazione, come un 'organo' o come un corpo internamente differenziato, avente il compito di portare ad applicazione le decisioni concordate nell'ambito della volontà democratica»¹⁶⁴. Egli segue quindi «l'idea normativa di un radicamento dello Stato di diritto nei processi di formazione della volontà comunicativa dei cittadini e delle cittadine»¹⁶⁵.

Nella tematizzazione honnethiana dello Stato di diritto viene in primo piano il problema della disaffiliazione dei cittadini dalla politica, del «malcontento»¹⁶⁶ che porta i soggetti a ritirarsi nel proprio ambito privato e a disinteressarsi delle questioni pubbliche – e questo non a causa di un semplice disinteresse o di «apatia», bensì per la sfiducia risultante dalla percezione che le decisioni prese nelle sfere della politica formalmente istituzionalizzate non

¹⁶² Cfr. *ivi*, pp. 561-566.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 560.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 571.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 570.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 607.

tengono conto dei bisogni e dell'opinione dei cittadini, bensì si orientano spesso a garantire gli interessi della «casta politica» o di lobbies economiche, ormai scatenati per effetto di una carenza di regolazione giuridico-normativa in questo ambito¹⁶⁷. È proprio il ruolo dello Stato democratico rispetto agli interessi del capitale il terzo fattore di tensione interna a questa sfera, dopo le tendenze nazionalistiche che in essa inizialmente si evidenziavano e l'ambivalente ruolo dei mezzi di comunicazione. Nella sfera democratica, complessivamente, si nota uno scollamento tra il sistema politico e il principio di autolegislazione collettiva, il quale non può non avere effetti sulla vitalità della sfera pubblica informale (sebbene essi da Honneth non vengano specificatamente messi a tema nella disamina di essa). Al di là, quindi, del comunque misurato ottimismo con cui si riferiva ad alcuni degli sviluppi democratici degli ultimi anni, l'autore di *Das Recht der Freiheit* deve apertamente parlare di «crisi dello Stato di diritto democratico»¹⁶⁸. In questo ambito però, a differenza che per la sfera economica, una via d'uscita viene da Honneth trovata «nelle associazioni, nei movimenti sociali e nelle organizzazioni civili»¹⁶⁹, i quali dovrebbero unire le proprie forze per esercitare pressione sugli organi legislativi al fine di una più stringente regolamentazione degli interessi che minano la libertà sociale, in prima istanza quelli del capitale.

Che questo auspicio di Honneth si concili con il deserto di normatività e di opposizione sociale che egli denunciava rispetto alla sfera della cooperazione lavorativa appare, però, quantomeno problematico. Sembra che nella teoria presentata da Honneth in *Das Recht der Freiheit* tanto la sfera della famiglia, quanto (sebbene in misura minore) quella della democrazia abbiano in sé elementi di «eticità democratica», ma che il filo che collega queste due sfere si interrompa nel mezzo, in corrispondenza dell'ambito dell'economia. Ma se è davvero così, come pensare che anche le potenzialità di evoluzione normativa presenti nella famiglia e nello Stato democratico non escano vanificate al contatto con la sfera del lavoro nella loro possibilità di produrre lo sviluppo dell'«eticità democratica» al quale Honneth aspira? Può determinarsi una società fondata sul riconoscimento se l'intero ambito della cooperazione lavorativa costituisce un «buco nero» della normatività, nel quale ogni possibilità di emancipazione sparisce? Quanto la prospettiva di Honneth sia negli anni andata cambiando, per ciò che riguarda l'ambito economico e il suo legame con la democrazia, ce lo rivela il confronto con il saggio del 1998 *Democrazia come cooperazione riflessiva*. In esso, ricollegandosi al pensiero di Dewey, Honneth affermava che

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 606.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 608.

¹⁶⁹ *Ibid.*

le procedure democratiche per la formazione della volontà e la giusta organizzazione del lavoro si richiedono a vicenda: solo una forma della divisione del lavoro che assicuri a ogni membro della società, a misura delle sue doti e talenti autonomamente scoperti, un'equa opportunità nell'assunzione di attività socialmente desiderate, fa sorgere quel senso individuale di cooperazione comunitaria, alla luce del quale le procedure democratiche acquistano valore, in quanto rappresentano lo strumento migliore per la soluzione razionale di problemi condivisi¹⁷⁰.

L'idea di una democrazia che non sia solo un ideale politico, ma anche e soprattutto un ideale sociale, permane anche in *Das Recht der Freiheit*; sono le risorse attraverso cui ciò potrebbe venire realizzato, in particolare per quanto riguarda le possibilità di resistenza e contrapposizione normativa, a non essere più dall'autore ritenute disponibili. Da qui deriva probabilmente il fatto che, nell'ultimo volume di Honneth, l'ambito della democrazia viene fatto confluire nella stessa sfera di quello del diritto, che nelle precedenti opere era a sé stante, e non, come l'articolo appena citato lasciava presagire, in quello della cooperazione lavorativa. Il collegamento stabilito nel 1998 tra le due sfere, tuttavia, con le argomentazioni che in favore di esso Honneth aveva prodotto, lascia intendere alla perfezione come il progetto di un'eticità democratica non possa prescindere dalla necessità, per i soggetti, di vivere concrete esperienze di carattere riconoscitivo e normativo nell'ambito della cooperazione lavorativa, che questa sia connessa alla sfera del diritto o a quella della democrazia; la prospettiva dell'eticità democratica, a meno di non essere ritenuta irrealizzabile (e in questo caso il tentativo di Honneth di enucleare una teoria della giustizia a partire dagli elementi di normatività presenti nella prassi sociale perderebbe ogni significato), deve quindi poggiare su una diagnosi meno pessimistica circa le rimanenti potenzialità di resistenza e di emancipazione dei soggetti sociali nella sfera economica, e ravvisare dette potenzialità anche al livello in cui ha luogo l'azione sociale quotidiana di essi.

Le riflessioni conclusive di Honneth, relative alle possibilità di sviluppo di una cultura politica democratica, si attestano però di nuovo sul piano sovranazionale, e, per i motivi che abbiamo appena considerato, pur essendo dotate di contenuti di verità, mantengono un carattere astratto, quasi generico. Se l'ambito sovranazionale era singolarmente assente nelle precedenti opere di Honneth, a rappresentare un aspetto che nella prospettiva honnethiana rimaneva ancora indeterminato e richiedeva sicuramente una messa a punto, ora questo livello, in rapporto alla realizzazione del surplus di validità delle diverse sfere, sembra prendere il sopravvento su tutti gli altri, anche quando essi costituirebbero un necessario passaggio intermedio. Dopo aver infatti tracciato un quadro ben poco confortante tanto della sfera economica quanto delle democrazie statali, dal quale le uniche vie d'uscita in cui egli sembra

¹⁷⁰ A. HONNETH, *Democrazia come cooperazione riflessiva*, cit., p. 23.

riporre speranza sono i movimenti transnazionali e le organizzazioni non governative che operano in ambito globale, Honneth passa a considerare la questione di come potrebbe svilupparsi nelle attuali società occidentali una più forte cultura politica democratica. Sentimenti di solidarietà collettiva basati sull'appartenenza a uno Stato nazionale vengono da Honneth giudicati un residuo di epoche passate, giustamente destinato a cadere, e pertanto egli, ancora una volta, trasferisce il suo discorso direttamente sul piano sovranazionale, nello specifico cercando di rispondere alla domanda «da dove potrebbero scaturire le risorse per una cultura europea della formazione della volontà democratica?»¹⁷¹.

Le sue riflessioni finali sono quindi dedicate al problema del superamento del deficit di democrazia delle istituzioni dell'Unione Europea, al fine di trasformare quest'ultima in «un'unione non solo economica, ma anche democratica»¹⁷². La spinta per fare ciò dovrebbe venire dal basso, dalla sfera pubblica e dalla società civile, ma ciò che sembra mancare è esattamente la consapevolezza condivisa di una storia comune di conquiste nel campo della democrazia e della libertà sociale. Qui Honneth fa appello al fatto che una tale coscienza comune europea si è però manifestata in varie fasi storiche, tanto che la storia dell'Europa può essere anch'essa ricostruita, per quanto non secondo una linea immancabilmente progressiva e ininterrotta, come storia di interazioni di eventi politici e sociali al di là dei confini dei singoli Stati nazionali e come avvicinarsi di processi di circolazione di idee normative¹⁷³. A questo proposito egli cita, come esempi più notevoli, la rivoluzione francese, la Comune di Parigi e l'opposizione alla dittatura di Francisco Franco: si tratta di eventi che, lungi dall'essere riferibili unicamente alla storia nazionale di un singolo Paese, sono parte della cultura democratica europea, e che, già all'epoca del loro manifestarsi, hanno prodotto un sentire comune tra i cittadini democratici al di là dei confini territoriali. Che quello che Honneth descrive come «l'archivio europeo delle aspirazioni collettive alla libertà»¹⁷⁴ possa rappresentare una base sufficientemente solida per accomunare i cittadini dei diversi Paesi europei nel segno di una più forte coscienza storica e democratica, costituisce però, per l'autore del volume, «poco più di una speranza»¹⁷⁵ di fronte ai problemi e alle minacce che ostacolano oggi il cammino della giustizia; su questa considerazione, rivelatrice di un disincanto che aleggia per tutto il corso dell'opera – ma che non si spinge mai fino al punto di

¹⁷¹ A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 621.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 622-623.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 624.

¹⁷⁵ *Ibid.*

dichiarare irrealizzabile la «promessa di libertà» della modernità – si chiude *Das Recht der Freiheit*.

7.5. Conclusioni

Das Recht der Freiheit è un testo che propone importanti rideterminazioni di un paradigma ormai consolidato; come può accadere a un'opera di questo tipo, nella quale l'autore intende inoltre perseguire obiettivi teorici particolarmente ampi e ambiziosi, il nuovo volume di Honneth presenta al contempo nodi irrisolti e acquisizioni positive. Al di là delle difficoltà notate nel presente capitolo, che comunque non privano di validità gli elementi principali della teoria, il nuovo volume ha indubbiamente il merito di rendere più solidi alcuni aspetti di essa – a partire dall'ampio riferimento alla storia e alla sociologia. La ricostruzione storica svolta da Honneth in *Das Recht der Freiheit* si evidenzia infatti per la sua grande complessità e per l'alto livello di documentazione su cui è condotta, e contribuisce a rendere più motivate le affermazioni riguardanti l'idea di evoluzione normativa delle società moderne che l'autore compie a partire da *Lotta per il riconoscimento*. In *Das Recht der Freiheit*, inoltre, la problematica tensione relativa all'esatta definizione della terza sfera di riconoscimento, finora alternativamente identificata con la cooperazione sociale o lavorativa e con lo Stato democratico, viene finalmente risolta collocando l'ambito della cooperazione lavorativa nella seconda sfera e facendo confluire il diritto nella terza.

La riorganizzazione dell'architettura generale del sistema teorico comporta alcuni vantaggi anche per quanto riguarda i requisiti di formalità ai quali la «teoria della giustizia» di Honneth, la quale continua comunque a essere incentrata sul bene relazionale del riconoscimento, intende conformarsi: l'aver assegnato una specifica collocazione alla libertà negativa e alla libertà riflessiva, che prima erano considerate solo in quanto elementi incardinati nel diritto positivo della seconda sfera, enfatizza infatti gli aspetti di formalità del sistema honnethiano, in quanto evidenzia la possibilità di un volontario, temporaneo ritiro dei soggetti dalle sfere etiche. Anche il ruolo che in esso gioca il sistema dei diritti positivi è da Honneth tematizzato con grande precisione: insistendo infatti su un'idea che era già presente nelle opere precedenti, egli specifica come l'ambito del diritto goda di uno status normativamente sovraordinato nei confronti delle altre sfere, in quanto, grazie al monopolio statale della forza legittima, questo ambito può esercitare un'effettiva azione di regolazione su tutti gli altri, al fine di garantire che

le norme in esso positivamente stabilite, e le tutele normative da esso previste, vengano applicate secondo il principio di eguaglianza alla sua base¹⁷⁶.

La tensione forse più grande all'interno del nuovo testo di Honneth non è, però, quella tra le aspirazioni sostantive della teoria e i requisiti di formalità che essa deve evidenziare al proprio interno, tensione che comunque viene smorzata dal fatto che, in base al metodo della ricostruzione normativa, si cerca di dimostrare come i principi sostantivi che si vorrebbero realizzare siano già in parte radicati nella prassi sociale. La vera contrapposizione, e si potrebbe parlare quasi di contraddizione, è tra la finalità di enucleare i principi normativi della teoria a partire dalla fattualità, secondo l'idea della «promessa di libertà» del moderno, e la diagnosi estremamente pessimistica che di basilari aspetti di questa fattualità, per quanto riguarda il presente, viene effettuata. Si potrebbe senz'altro dire che la contraddizione è nella realtà, e non nella teoria – in una realtà in cui le differenze economiche e sociali si fanno più acute, cresce l'antagonismo capitalistico e i soggetti sociali si vedono strappar via garanzie di giustizia conquistate in secoli di lotte.

È dalla stessa ricostruzione storica compiuta da Honneth, tuttavia, che emerge una prospettiva la quale permette di guardare al presente e al futuro con maggiore speranza di quanta non ne comunichino le riflessioni dell'autore sulla mancanza di quotidiana resistenza normativa nella sfera dell'economia e sulla crisi della partecipazione politica democratica. Proprio quella ricostruzione storica, infatti, ci mostra come i progressi in termini di giustizia sociale non seguano un procedere lineare e continuo, uno sviluppo ininterrotto e privo di arretramenti. Vi sono fasi di sconfitta, in cui ogni tendenza all'opposizione normativa sembra debellata o pare sopravvivere solo grazie a ristretti gruppi di attivisti; salvo constatare successivamente, con il senno di poi, che essa covava sotto la cenere e si sarebbe manifestata di lì a poco, riemergendo dal livello della «moralità sotterranea» nel quale era precedentemente confinata, fatto di silenziosa indignazione morale e di pratiche di resistenza informali. Che ogni volta sia così, e che lo sia per strati significativi della società e non solo per gruppi militanti in cui la coscienza politica è più tenace e radicata, ogni volta è certamente «poco più che una speranza». Ma, e forse questa è una delle maggiori acquisizioni teoriche dell'impresa ricostruttiva compiuta in *Das Recht der Freiheit*, la consapevolezza dei soggetti di dover lottare per riaffermare le proprie rivendicazioni normative è sempre tornata a farsi sentire nella modernità; anche quando, come è vecchia storia nella ricerca sociologica e nelle teorizzazioni filosofico-politiche, essa era stata definitivamente data per persa.

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 616-617.

VIII. Bibliografia

8.1. Scritti di Axel Honneth

I. Monografie

Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, (con Hans JOAS), Campus, Frankfurt a. M. 1980.

Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985. Trad. it. di M. T. SCIACCA, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.

Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992. Trad. it. di C. SANDRELLI, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right, Assen, Amsterdam 1999. Ed. ted. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001. Trad. it. di A. CARNEVALE, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003.

Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, (con Nancy FRASER), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003. Trad. it. di E. MORELLI e M. BOCCHIOLA, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005. Trad. it. di C. SANDRELLI, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch, raccolta di interviste a cura di M. BASAURE, J. Ph. REEMTSMA, R. WILLIG, Campus, Frankfurt a. M.-New York 2009.

Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2011.

II. Raccolte di articoli e saggi brevi

Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990. Edizione ampliata, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Fischer, Frankfurt a. M. 1994.

Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.

Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.

Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010.

III. Libri curati

Theorien des Historischen Materialismus, vol. I, (con U. JAEGGI), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.

Jugendkultur als Widerstand. Milieus, Rituale, Provokationen, (con H. BERGER, R. LINDNER, U. MAAS, J. PAECH e R. PARIS), Syndikat, Frankfurt a. M. 1979.

Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus, vol. II, (con U. JAEGGI), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980.

Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, (con W. BONß), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982.

Die Frankfurter Schule und die Folgen, (con A. WELLMER), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986.

Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns», (con H. JOAS), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986. Edizione ampliata e aggiornata, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, (con Th. MCCARTHY, C. OFFE, A. WELLMER), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, (con E. ERDMANN e R. FORST), Campus, Frankfurt a. M. 1990.

Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften,

Campus, Frankfurt a. M. 1993.

Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Fischer, Frankfurt a. M. 1994.

Die Diskontinuität der Moderne. Zur Theorie des sozialen Wandels, di K. IMHOF e G. ROMANO, (curato con H. JOAS e C. OFFE), Campus, Frankfurt a. M. 1996.

Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, vol. I, Campus, Frankfurt a. M. 2002.

Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, (con M. SAAR), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005.

Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, VS Verlag, Wiesbaden 2006.

Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, (con Ch. MENKE), Akademie Verlag, Berlin 2006.

Bob Dylan. Ein Kongreß, (con P. KEMPER e R. KLEIN), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.

Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen, (con B. RÖSSLER), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008.

IV. Articoli e saggi brevi

Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus, in *Theorien des Historischen Materialismus*, vol. I, a cura di U. JAEGGI e A. HONNETH, Frankfurt a. M. 1977, pp. 405-449.

Michael Th. Greven: Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse, in «Neue Politische Hefte», 1977, n. 1.

Reproduktion und Interaktion. Grundfragen einer materialistischen Sozialisationstheorie – und wie man sie nicht beantwortet, (con R. PARIS), in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», V (1977), n. 3, pp. 424-440.

Wolfgang Wurm: Abschaffung der Soziologie, in «Das Argument», IXX (1977), pp. 120 e segg.

A. Söllner: Geschichte und Herrschaft, in «Das Argument», XXI (1979).

Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno, in «Telos», XXXIX (1979), pp. 45-61. Edizione tedesca abbreviata *Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie*, in «Merkur», 1979, pp. 648-665. Edizione integrale in *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, a cura di W. BONß e A. HONNETH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, pp.

- 87-126. Trad. it. *Da Adorno ad Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società*, in J. HABERMAS, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. AGAZZI, Unicopli, Milano 1983, pp. 355-386.
- H. Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, in «Das Argument», XXI (1979).
- Zur «latenten Biographie» von Arbeiterjugendlichen (con B. MAHNKOPF e R. PARIS), in *Soziologische Analysen. Referate des 19. Deutschen Soziologentages*, Berlin 1979, pp. 930-939. Trad. it. *La «biografia latente» dei giovani della classe lavoratrice*, in A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 33-42.
- Zur Interaktionsanalyse von Politik, (con R. PARIS), in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», VII (1979), n. 1, pp. 138-142.
- Arbeit und instrumentales Handeln*, in *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, a cura di A. HONNETH e U. JAEGGI, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, pp. 185-233. Trad. it. *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 43-90.
- Ein unabgeschlossenes Kapitel kritischer Gesellschaftstheorie. Zu McCarthys «Kritik der Verständigungsverhältnisse»*, in «Ästhetik und Kommunikation», 1981, pp. 162-170.
- Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft*, in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», IX (1981), n. 3-4, pp. 556-570. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 110-129. Trad. it. *Coscienza morale e dominio di classe*, in A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 91-110.
- Strange Encounter with a Familiar Ghost*, (con Otto Kallscheuer), in «Telos», LVI (1983), pp. 146-149.
- «L'esprit et son objet». Parentés anthropologiques entre la «dialectique de la raison» et la critique de la civilisation dans la philosophie de la vie, in *Weimar, ou l'explosion de la modernité*, a cura di G. RAULET, Paris 1984, pp. 97-112.
- Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne*, in «Merkur», 1984, pp. 893-902. Trad. it. *L'avversione contro l'universale. Sulla concezione del «postmoderno» in Lyotard*, in «Marx centouno», 1986, n. 4, pp. 79-87.
- Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursociologischen Werk Pierre Bourdieus*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XXXVI (1984),

pp. 147-164. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 177-202.

Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung «Ungerechtigkeit», in *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm*, Almanach, Frankfurt a. M. 1984, pp. 108-114. Trad. it. *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore «Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta»*, in A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 111-120.

Strukturalismus, in *Handbuch Soziologie*, a cura di H. KERBER e A. SCHMIEDER, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984, pp. 582-586.

Die verletzte Ehre – zur Alltagsform moralischer Erfahrungen, in «Literaturmagazin», XVI (1985), pp. 84-90. Trad. it. *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale*, in A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 121-127.

Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis, in «Merkur», 1985, pp. 807-821. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 144-164.

La planète Lévi-Strauss-Allemagne, in «Le magazine littéraire», 1985, n. 223, pp. 63 e segg.

Otto tesi sull'individuazione dei presupposti di teoria dell'azione sociale per un'attualizzazione del marxismo, in «Marx centouno», 1985, n. 1-2, pp. 103-110.

Adorno et Foucault. Deux formes d'une critique de la modernité, in «Critique», 1986, pp. 800-815. Edizione tedesca *Foucault und Adorno: zwei Formen einer Kritik der Moderne*, in «Postmoderne» oder der Kampf um die Zukunft, a cura di P. KEMPER, Fischer, Frankfurt a. M. 1988, pp. 127-144. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 73-92. Trad. it. *Foucault e Adorno. Due forme per una critica*, in «Fenomenologia e Società», XII (1989), n. 1, pp. 39-56.

Barry Smart, Foucault, Marxism and Critique, in «American Journal of Sociology», XCI (1986), n. 5, pp. 1242-1244.

Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept, in *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, a cura di W. KUHLMANN, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 183-193. Edizione ridotta in *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, a cura di E. ANGEHRN e G. LOHMANN, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 268-274. Trad. it. *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, in A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 129-138.

- Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk*, in Georg Lukács – *Jenseits der Polemiken*, a cura di R. DANNEMANN, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 39-52. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 9-24.
- In der Grauzone zwischen Therapie und Theorie. Richard Sennetts Studie über «Autorität»*, in «Merkur», 1986, pp. 511-515.
- Leibgebundene Vernunft. Zur Wiederentdeckung von Maurice Merleau-Ponty*, in «Merkur», 1986, pp. 1052-1058. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 134-143.
- Ein strukturalistischer Rousseau. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, in «Merkur», 1987, pp. 819-833. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 114-133.
- Enlightenment and Rationality*, in «Journal of Philosophy», XI (1987), pp. 692-699.
- Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre*, in «Babylon. Zeitschrift für jüdische Gegenwart», II (1987), pp. 82-88.
- War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus*, (con H. JOAS), in *Karl Marx und Friedrich Engels. Ihr Einfluß und ihre Wirksamkeit in der Geschichte und Gegenwart der soziologischen Theorie*, a cura di H. STEINER, Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1987, pp. 148-161.
- Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, in *Sartre-Konferenz*, a cura di E. KÖNIG e E. C. TRAUGOTT, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1988, pp. 73-83. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 165-176.
- Nachwort*, in Ch. TAYLOR, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, pp. 295-314. Trad. it. *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in «Fenomenologia e società», XIX (1996), n. 1-2, pp. 25-41.
- Atomisierung und Sittlichkeit. Über Hegels Kritik der Französischen Revolution*, in *Die Ideen von 1789*, a cura di FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 174-185.
- Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XLI (1989), n. 1, pp. 1-32. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 25-72.
- Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels*, in *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60.*

Geburtstag, a cura di A. HONNETH, Th. MCCARTHY, C. OFFE, A. WELLMER, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 549-573.

Zur Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus, in *Wege ins Reich der Freiheit. Andre Gorz zum 65. Geburtstag*, a cura di H. L. KRÄMER e C. LEGGEWIE, Rotbuchverlag, Berlin 1989, pp. 86-106. Trad. it. *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo*, in A. HONNETH, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. PIROMALLI, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 139-156.

Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung, in «Merkur», 1990, pp. 1043-1054. Trad. it. abbreviata *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*, in «Fenomenologia e società», 1991, n. 2, pp. 125-137. Edizione it. integrale *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1993.

Späte Versuchungen des Idealismus. Vittorio Hösles Rückkehr zur «prima philosophia», in «Frankfurter Rundschau», 15.10.1990.

Ein «gerechter» Krieg hat keine Legitimationsgrundlage, in «Die Tageszeitung», 23.2.1991, p. 16.

Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus, in «Philosophische Rundschau», 1991, pp. 83-102.

Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien, in «Merkur», 1991, pp. 624-629. Edizione abbreviata in A. HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994. Trad. it. parziale *Libertà o conformismo estetico?*, in «MicroMega», V (1997), pp. 148-155.

Rüdiger Kramme, Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine Fallstudie zum Verhältnis zwischen Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XLIII (1991), n. 1, pp. 155-158. Ristampato come *Plessner und Schmitt. Ein Kommentar zur Entdeckung ihrer Affinität*, in *Plessners «Grenzen der Gemeinschaft»*, a cura di W. ESSBACH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, pp. 21-28.

Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzers Modell der Gesellschaftskritik, in «Merkur», 1991, pp. 1049-1055.

Die Herausforderung des Kommunitarismus. Eine Nachbemerkung, in *Kommunitarismus in der Diskussion*, a cura di Ch. ZAHLMANN, Rotbuchverlag, Berlin 1992, pp. 118-124.

Individualisierung und Gemeinschaft, in *Kommunitarismus in der Diskussion*, a cura di Ch. ZAHLMANN, Rotbuchverlag, Berlin 1992, pp. 16-24.

- Leuchtfener der Katastrophe. Emile Zola und die Sozialforschung*, in *Avanti Dilettanti. Über die Kunst Experten zu widersprechen*. Urs Jaeggi zum 60. Geburtstag, a cura di G. ALTHAUS, H. BERKING, U. EVERS, R. THIESSEN, Metropol, Berlin 1992, pp. 131-138.
- Soziologie. Eine Kolumne. Ästhetisierung der Lebenswelt*, in «Merkur», XLVI (1992), n. 6, pp. 522-527. Ristampato in A. HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 29-38.
- Soziologie. Eine Kolumne. Konzeptionen der «Civil society»*, in «Merkur», XLVI (1992), n. 1, pp. 61-66.
- Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik*, in *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, a cura di Ch. MENKE, M. SEEL, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, pp. 149-164. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 237-251.
- Einleitung*, in *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, a cura di A. HONNETH, Campus, Frankfurt a. M. 1993, pp. 7-18.
- Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1993, pp. 3-20. Ristampato in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 93-113.
- Max Horkheimer and the Sociological Deficit of Critical Theory*, in *On Max Horkheimer: New Perspectives*, a cura di S. BENHABIB, W. BONß, J. MCCOLE, MIT Press, Cambridge 1993, pp. 187-214.
- Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag*, in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a cura di M. BRUMLIK e H. BRUNKHORST, Fischer, Frankfurt a. M. 1993, pp. 260-273. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 328-338.
- Soziologie. Eine Kolumne. Die Wiederkehr der Armut*, in «Merkur», XLVII (1993), n. 6, pp. 518-524. Ristampato in A. HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 100-110.
- Soziologie. Eine Kolumne. Zum Wandel familialer Lebensformen*, in «Merkur», XLVII (1993), n. 1, pp. 59-64. Ristampato come *Strukturwandel der Familie* in A. HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 90-99.
- Aspekte der Individualisierung*, in A. HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 20-28.

- Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLII (1994), n. 2, pp. 195-220. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 237-254. Trad. it. *L'altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmoderno*, in «Fenomenologia e Società», 1995, pp. 83-114.
- Diagnose der Postmoderne*, in A. HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 11-19.
- Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», XXII (1994), n. 1, pp. 78- 93. Edizione ampliata in *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*, a cura di C. GÖRG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, pp. 44-62. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 88-109. Trad. it. *La dinamica sociale del misconoscimento. Sul ruolo della teoria critica oggi*, in «Teoria Politica», X (1994), n. 3, pp. 75-91.
- Fragen der Zivilgesellschaft*, in A. HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 80-89.
- Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, a cura di A. HONNETH, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 9-69. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 11-69. Trad. it. *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XVIII (1996), pp. 295-328. Edizione it. abbreviata *Diagnosi epocali per la filosofia sociale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XXXIX (2003), 319-330.
- Universalismus als moralische Falle. Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte*, in «Merkur», IX-X (1994), pp. 867-883. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 268-274. Trad. it. *I nemici dei diritti umani*, in «MicroMega», V (1994), pp. 104-115.
- Die Stimme der Gerechtigkeit. Jenseits von Individuum und Gemeinschaft: die politische Philosophie muß sozialwissenschaftlich erweitert werden*, in «Frankfurter Rundschau», 8.8.1995, p. 7.
- Die unendliche Perpetuierung des Naturzustandes. Zum theoretischen Erkenntnisgehalt von Canettis «Masse und Macht»*, in «Sinn und Form», III (1995), pp. 401-416. Ristampato in A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp,

- Frankfurt a. M. 1999, pp. 203-226. Trad. it. *La perpetuazione infinita dello stato di natura: la portata teorica di «Massa e potere» di Elias Canetti*, in «Filosofia politica», X (1996), n. 1, pp. 73-90.
- Nachruf auf Hinrich Fink-Eitel*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLIII (1995), n. 3, pp. 535-538.
- Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», VI (1995), pp. 989-1004. Ristampato in A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 193-215. Trad. it. *La famiglia tra giustizia e legame affettivo*, in «La società degli individui», II (1999), n. 5, pp. 5-24.
- Communauté*, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, a cura di M. CANTO-SPERBER, PUF, Paris 1996, pp. 270-274. Trad. it. *Comunità: storia concettuale in compendio*, in «Filosofia Politica», XIII (1999), n. 1, pp. 5-13.
- Critical Theory in Germany Today*, intervista in *A Critical Sense. Interviews with Intellectuals*, a cura di P. OSBORNE, Routledge, London-New York 1996, pp. 89-106.
- Kommentar zu Erich Wulf*, in *Psyche im Streit der Theorien*, a cura di M. HEINZE, Würzburg 1996, pp. 69-73.
- «Die Kreativität des Sozialen» – *Nachruf auf Cornelius Castoriadis*, in «Frankfurter Rundschau», 30.12.1997.
- A Society Without Humiliation? On Avishai Margalit's Draft of a «Decent Society»*, in «European Journal of Philosophy», V (1997), n. 3, pp. 306-324. Edizione tedesca *Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer «Politik der Würde»*, in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, pp. 248-277.
- Anerkennung und moralische Verpflichtung*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LI (1997), n. 1, pp. 25-41. Ristampato come *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 171-192. Trad. it. *Riconoscimento e obbligo morale*, in «Filosofia e questioni pubbliche», IV (1998), n. 1, pp. 5-18. Trad. it. parziale *Etica del riconoscimento*, in «MicroMega», 1997, pp. 106-115.
- Das Recht auf kulturelle Zugehörigkeit. Isaiah Berlin und Avishai Margalit – eine intellektuelle Freundschaft im Geiste des liberalen Zionismus*, in «Frankfurter Rundschau», 6.12.1997.
- Der Wunsch, aufrecht gehen zu können. «Politik der Würde»: Avishai Margalit umreißt die Bedingungen einer Gesellschaft ohne Demütigung*, in «Frankfurter Rundschau»,

15.10.1997.

Literarische Phantasie und Moral: Eine bescheidene Rückfrage an einen unbescheidenen Vorschlag, in *Das Heisse und das Kalte: Kunst und Gesellschaft. Symposiumsbeiträge für Urs Jaeggi*, a cura di P. TRÜBNER, Peter Lang, Bern 1997, pp. 85-92.

Maeve Cooke: Language and Reason. A Study of Habermas' Pragmatics, in «International Journal of Philosophical Studies», V (1997), n. 3, pp. 449-497.

Democracy as Reflexive Cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today, in «Political Theory», XXVI (1998), n. 6, pp. 763-783. Edizione tedesca *Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart*, in *Das Recht der Republik*, a cura di H. BRUNKHORST e P. NIESEN, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, pp. 35-65. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 282-309. Trad. it. *Democrazia come cooperazione riflessiva. John Dewey e l'odierna teoria della democrazia*, in «Fenomenologia e Società», XXI (1998), pp. 4-27.

La «Dialettica dell'illuminismo» nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale, in «Paradigmi. Rivista di cultura filosofica», XVI (1998), n. 48, pp. 501-514. Edizione tedesca *Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik: Die «Dialektik der Aufklärung» im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik*, in *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 70-87.

Philosophie. Eine Kolumne. Liebe, in «Merkur», LII (1998), n. 6, pp. 519-525.

Philosophie. Eine Kolumne. Liebe und Moral, in «Merkur», LII (1998), n. 8, pp. 1155-1161. Ristampato in A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 216-236.

Philosophy in Germany, (con S. CRITCHLEY), in «Radical Philosophy», 1998, n. 89, pp. 27-39.

Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor, in A. HONNETH, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, pp. 227-247.

Einleitung, in *Konzepte der Moderne*, a cura di G. von GRAEVENITZ, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1999, pp. 491-496.

Jürgen Habermas, in *Klassiker der Soziologie*, Bd. 2, *Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu*, a cura di D. KAESLER, C. H. Beck, München 1999, pp. 230-251.

Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin, in «Social Research», LXVI (1999), n. 4, pp. 1063-1077.

Pathologien der individuellen Freiheit: Hegels Zeitdiagnose und die Gegenwart, in *Darstellung, Korrespondenz, Interventionen*, a cura di J. HUBER, Voldemeer, Zürich 1999,

pp. 215-232.

Philosophie. Eine Kolumne. Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption, in «Merkur», LIII (1999), pp. 643-652.

Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis, in «Philosophical Explorations», (1999), n. 3, pp. 225-242. Edizione tedesca *Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Verhalten der Psychoanalyse*, in «Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen», LIV (2000), pp. 1087-1107. Ristampato in A. HONNETH, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 138-161. Trad. it. *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna. Sulla presunta obsolescenza della psicoanalisi*, in «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», X (2002), n. 1, pp. 13-30.

Reply to Andreas Kalyvas, «Critical Theory at the Crossroads: Comments on Axel Honneth's Theorie of Recognition», in «European Journal of Social Theory», II (1999), n. 2, pp. 249-252.

Unser Kritiker. Jürgen Habermas wird siebzig: eine Ideenbiographie, in «Die Zeit», 17.06.1999, p. 37.

Verschüttete Traditionen – Michel Foucaults Vorlesungen am Collège de France, in «Frankfurter Rundschau», 24.11.1999.

Wozu Philosophie? Antworten des 20. Jahrhunderts in der Diskussion, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», ILVII (1999), n. 3, pp. 479-480.

Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1999, n. 1, pp. 59-74. Ristampato in *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, a cura di H. JOAS, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 116-138.

Anerkennung oder Umverteilung? Veränderte Perspektiven einer Gesellschaftsmoral, in *Die Wirtschaft in der Gesellschaft – Perspektiven an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*, vol. 27, a cura di P. ULRICH e Th. MAAK, St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bern-Stuttgart-Wien 2000, pp. 131-150.

Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik, in *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, a cura di R. BRUNNER e P. KELBEL, Campus, Frankfurt a. M. 2000, pp. 101-111.

Fast ein Bildungsroman. Michael Ignatieff erzählt die intellektuelle Biografie Isaiah Berlins, in «Frankfurter Rundschau», 22.03.2000, p. 13.

- Jürgen Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns*, in *Hauptwerke der Soziologie*, a cura di D. KAESLER e L. VOGT, Kröner Verlag, Stuttgart 2000, pp. 186-192.
- Logik des Fanatismus. Dewey Archäologie der deutschen Mentalität*, «Einführung» in *Deutsche Philosophie und Deutsche Politik*, a cura di J. DEWEY, Philo-Verlagsgesellschaft, Berlin-Wien 2000, pp. 7-35.
- Philosophie. Eine Kolumne. Zwischen den Generationen*, in «Merkur», LIV (2000), pp. 147-152.
- Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der «Kritik» in der Frankfurter Schule*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLVIII (2000), n. 5, pp. 729-737. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 57-69.
- Schwerpunkt: Die Rationalität der zweiten Natur. John McDowell's «Geist und Welt» in der Diskussion*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLVIII (2000), n. 6, pp. 889-890.
- Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers*, in *Hermeneutische Wege – Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, a cura di G. FIGAL, J. GRODIN, D. J. SCHMIDT, J. C. B. Mohr, Tübingen 2000, pp. 307-324. Ristampato in A. HONNETH, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 49-70.
- Wie ist eine gute Gesellschaft denkbar und gestaltbar? Thesen zu einer unübersichtlichen Diskussionslandschaft*, in *Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, a cura di J. ALLMENDINGER, Leske & Budrich, Köln 2000, pp. 1322-1329.
- Arbeit an der Freiheit. Zu Peter Bieri «Das Handwerk der Freiheit»*, in «Frankfurter Rundschau», 27.11.2001, p. 11.
- Das Revolutionszeitalter von 1789 bis 1989. Zur Einführung in das Kolloquium VIII*, in *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999*, a cura di R. BUBNER e W. MESCH, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 425-428.
- Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie*, in *Die Gegenwart der Psychoanalyse – Die Psychoanalyse der Gegenwart*, a cura di W. BOHLEBER e S. DREWS, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 238-245. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 251-260.
- Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung*, in *Reihe «Klassiker auslegen»: J. G. Fichtes «Grundlage des Naturrechts»*, a cura di J.-C. MERLE, Akademie, Berlin 2001, pp. 63-80. Ristampato in A.

- HONNETH, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 28-48. Trad. it. *La necessità trascendentale dell'intersoggettività: sul secondo teorema del saggio sul diritto naturale di Fichte*, in «Rivista di Filosofia», LXXXIX (1998), n. 2, pp. 213-237.
- Die Tugenden der menschlichen Kreatur. Eine philosophische Würdigung der Fürsorge. Über Alasdair MacIntyres «Die Anerkennung der Abhängigkeit»*, in «Die Zeit», 19.07.2001, p. 45.
- Ein materialistischer Wittgenstein. Macht, Wissen, Subjekt, Michel Foucault und die Humanwissenschaften*, in «Frankfurt Rundschau», 09.10.2001.
- Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook*, in «Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen», LV (2001), n. 8, pp. 790-802. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 280-297.
- Identitätsfindung durch einen erweiterten Gerechtigkeitsbegriff. Sozialphilosophische Überlegungen zum Grundsatzprogramm der Grünen*, in «Kommune», IV (2001), pp. 6-12. Ristampato in *Zukunft der Programmpartei*, a cura di P. SILLER e G. PITZ, Nomos-Verlag, Baden-Baden 2002, pp. 197-210.
- Invisibility: On the Epistemology of «Recognition»*, in «The Aristotelian Society. Supplementary volume LXXV», 2001, pp. 111-126. Edizione tedesca *Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von «Anerkennung»*, in A. HONNETH, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 10-27.
- Rassismus als Wahrnehmungsdeformation. Über Unsinnigkeiten der Toleranzforderung*, in «Neue Rundschau», 2001, n. 3, pp. 159-165.
- Sphären reziproker Anerkennung. Grosse und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre*, in «Sats – Nordic Journal of Philosophy», II (2001), n. 1, pp. 5-36.
- Tigersprung in die Vorgeschichte der Arbeit. Zu Robert Castels grundlegendem Werk «Metamorphosen der sozialen Frage»*, in «Literaturen», II (2001), n. 1, pp. 58-59. Ristampato come *Eine Archäologie der Lohnarbeitsgesellschaft*, in «Journal Arbeit», I (2001), n. 2, pp. 39-40.
- Universalismus aus dem Geist eines demokratischen Patriotismus. Jürgen Habermas als politischer Intellektueller*, in «Forschung Frankfurt», IXX (2001), n. 4, pp. 4-9.
- Zur Zukunft des Instituts für Sozialforschung*, in *Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung*, XII (2001), pp. 54-63.
- Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus: John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus*, in *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der*

Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas, a cura di L. WINGERT e K. GÜNTHER, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 372-402. Ristampato in A. HONNETH, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 106-137. Trad. it. *Tra ermeneutica e hegelismo: John McDowell e la sfida del realismo morale*, in «Filosofia e questioni pubbliche», 2002, n. 1, pp. 209-232.

«Angst und Politik» – *Stärken und Schwächen der Pathologiediagnose von Franz Neumann*, in *Kritische Theorie der Politik. Franz Neumann – eine Bilanz*, a cura di M. ISER e D. STRECKER, Nomos, Baden-Baden 2002, pp. 200-207. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 180-191.

Die Chance, neu beginnen zu können. Der Frankfurter Philosoph Axel Honneth über Hannah Arendt und die Bedeutung ihres Werks für das 20. und 21. Jahrhundert, in «Literaturen», IX (2002), pp. 44-45.

Einleitung, in *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, a cura di A. HONNETH, Campus, Frankfurt a. M. 2002, pp. 7-12.

Einleitung, (con M. SEEL), in J. MCDOWELL, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, pp. 7-29.

Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», ILV (2002), n. 4, pp. 499-519.

Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in *Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung: Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert. Festschrift zum 80. Geburtstag von Iring Fetscher*, a cura di H. MÜNKLER, Akademie, Berlin 2002, pp. 241-252. Ristampato in *Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden*, a cura di U. J. WENZEL, Fischer, Frankfurt a. M. 2002, pp. 61-79. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 219-233.

Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, in *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, a cura di A. HONNETH, Campus, Frankfurt a. M. 2002, pp. 141-158. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 202-221. Trad. it. *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in «Post-Filosofie», I (2005), n. 1, pp. 27-44. Nuova traduzione in A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. SOLINAS, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 39-54.

Reconnaissance et justice. Esquisse d'une théorie pluraliste de la justice, in «Passant Ordinaire», XXXVIII (2002), pp. 39-44.

- Schwerpunkt: Gesellschaftstheorie und Sozialkritik. Michael Walzer in der Diskussion*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L (2002), n. 4, pp. 549-550.
- Schwerpunkt: Marx in der Diskussion*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L (2002), n. 3, pp. 393-394.
- Schwerpunkt: Michel Foucault. Was ist Kritik?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L (2002), n. 2, pp. 247-248.
- Schwerpunkt: Zur Moralphilosophie von Jürgen Habermas*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L (2002), n. 1, p. 38.
- Une synthèse de Georg Simmel et de Max Weber*, in «Le Monde», 06.02.2002, p. 8.
- Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von Gruppen*, in «Jahrbuch für Gruppenanalyse», IX (2003), pp. 5-22. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 261-279.
- Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, in Jean-Paul Sarte, *Das Sein und das Nichts*, a cura di B. SCHUMACHER, Akademie, Berlin 2003, pp. 135-158. Edizione ampliata *Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, in A. HONNETH, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 71-105.
- Einleitung: Genealogie als Kritik*, in Michel Foucault, *Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, a cura di A. HONNETH e M. SAAR, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 117-121.
- Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption*, in Michel Foucault, *Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, a cura di A. HONNETH e M. SAAR, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 15-26.
- Halbierte Rationalität. Erkenntnisanthropologische Motive der Frankfurter Schule*, in Kunst, Macht und Institution. *Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne*, a cura di J. FISCHER e H. JOAS, Campus, Frankfurt a. M. 2003, pp. 58-74.
- Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule*, in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», XXXI (2003), n. 4, pp. 496-504.
- Kapriolen der Wirkungsgeschichte. Tendenzen einer Reaktualisierung Adornos*, in «Forschung Frankfurt», 2003, pp. 32-36.
- La reconnaissance: une piste pour la théorie sociale contemporaine*, in *Identités et Démocratie. Diversité culturelle et mondialisation: repenser la démocratie*, a cura di R. LE COADIC, Ch. DEMEURÉ-VALLÉE, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pp. 205-223.

Vorwort, in E. ILLOUZ, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Campus, Frankfurt a. M. 2003, pp. VII-XXI.

Anerkennung als Ideologie, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», 2004, n. 1, pp. 51-70. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 103-130. Trad. it. *Riconoscimento come ideologia*, in A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. SOLINAS, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 77-99.

Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer, in *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di C. HALBIG e M. QUANTE, LIT, Münster 2004, pp. 99-121.

Considerations on Alessandro Ferrara's Reflective Authenticity, in «Philosophy and Social Criticism», XXX (2004), n. 1, pp. 11-16.

Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte, in *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, a cura di H. NAGL-DOCEKAL e R. LANGTHALER, Akademie, Berlin 2004, pp. 85-98. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 9-27.

Ein Glücksfall. Ludwig von Friedeburg zum 80. Geburtstag, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», 2004, n. 1, pp. 159-161.

Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, a cura di C. HALBIG e M. QUANTE, LIT, Münster 2004, pp. 9-32. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 28-56.

Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel, in *Subjektivität und Anerkennung*, a cura di B. MERKER, G. MOHR, M. QUANTE, Mentis, Paderborn 2004, pp. 213-227. Trad. it. *Giustizia e libertà comunicativa. Riflessioni a partire da Hegel*, in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. BONAN, C. VIGNA, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 51-68.

Intellektueller Glücksfall. Zum 80. Geburtstag des Frankfurter Soziologen und früheren Hessischen Kultusministers Ludwig von Friedeburg, in «Frankfurter Rundschau», 21.05.2004, p. 17.

Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm, (con M. HARTMANN), in «Berliner Debatte Initial», XV (2004), n. 1, pp. 4-17. Ristampato come *Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm* in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 4-17. Trad. it.

- Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. SOLINAS, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 55-76.
- Rede zur Eröffnung der Autorenbuchhandlung Marx & Co*, in *Bücher sind unser Kapital. Autorenbuchhandlung Marx & Co., 25 Jahre (1979-2004). Eine Firmengeschichte*, a cura di H. KULESSA, Frankfurt a. M. 2004, pp. 39-46.
- Vom Schreibtisch*, in *Für Frankfurt leben. Begegnungen – Erfahrungen – Perspektiven. Petra Roth zum 60. Geburtstag*, a cura di C. R. KÖPER, Fischer, Frankfurt a. M. 2004, pp. 174-177.
- Vorwort*, in A. EHRENBURG, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Campus, Frankfurt a. M. 2004, pp. VII-IX.
- Vorwort*, in R. REICHE, *Triebchicksal der Gesellschaft. Über den Strukturwandel der Psyche*, Campus, Frankfurt a. M. 2004, pp. VII-XI.
- Adorno und Hannah Arendt – Zwei Formen der Bewältigung des Totalitarismus*, in *Diktatur und Diskurs. Zur Rezeption des Totalitarismus in den Geisteswissenschaften*, a cura di S. POGGI, E. RUDOLPH, Orell Füssli, Zürich 2005, pp. 189-196. Trad. it. parziale *Dialettiche del totalitarismo*, in «Il Sole-24 Ore», 02.03.2003, p. 36.
- Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, a cura di J. CHRISTMAN e J. ANDERSON, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 127-149.
- Buchstabengitter. Eine Interpretation der Wandinstallation im Institut für Sozialforschung*, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», II (2005), p. 146.
- Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos*, in *Dialektik der Freiheit*, a cura di A. HONNETH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, pp. 165-187. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 70-92. Trad. it. *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società in Adorno*, in *Adorno e Heidegger: soggettività, arte, esistenza*, a cura di L. CORTELLA, M. RUGGENINI, A. BELLAN, Donzelli, Roma 2005, pp. 243-263. Trad. it. parziale *Da dove viene la sua arte dell'esagerazione*, in «Reset. Un mese di idee», n. 81 (2004), n. 1, pp. 8-13.
- Nachwort*, in R. G. COLLINGWOOD, *Die Idee der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, pp. 215-232.
- Vorwort*, in Th. BIEBRICHER, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Campus, Frankfurt a. M. 2005, pp. IX-XI.
- Vorwort*, in R. JAEGGI, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt a. M. 2005, pp. 7-10.

- Vorwort*, (con H. JOAS), in R. PIPPIN, *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*, Campus, Frankfurt a. M. 2005, pp. 7-14.
- «*Zur Kritik der Gewalt*». *Ein Kommentar*, in *Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, a cura di B. LINDNER, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2006, pp. 193-210.
- Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung*, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», III (2006), n. 2, pp. 32-47. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 157-179.
- Demokratie und innere Freiheit. Alexander Mitscherlichs Beitrag zur kritischen Gesellschaftstheorie*, in *Freud in der Gegenwart. Alexander Mitscherlichs Gesellschaftskritik*, a cura di S. DREWS, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M. 2006, pp. 94-102. Ristampato in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 192-200.
- Die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, in *Zeitgenössische Urteilskraft. Vorträge, Essays, Diskussionen*, a cura di V. BOEHNISCH, Verlag der Autoren, Frankfurt a. M. 2006, pp. 73-84.
- Eredità e rinnovamento della teoria critica: Axel Honneth a colloquio con l'Internationale Studiengruppe zur Kritischen Theorie*, a cura di M. SALONIA e Th. FATH, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», ILVII (2006), pp. 25-55.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, in *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, a cura di M. BROCKER, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, pp. 403-418. Ristampato con il titolo *Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer Rechtsphilosophie*, in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 33-48.
- Schwerpunkt: Der Philosoph Richard Wollheim*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIV (2006), n. 5, pp. 731-732.
- Vorwort*, in Th. LEMKE, *Die Polizei der Gene. Formen und Felder genetischer Diskriminierung*, Campus, Frankfurt a. M. 2006, pp. 9-11.
- Walter Benjamin als religiöser Dezisionist*, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», 2006, n. 3, pp. 121-130.
- Zur Einführung*, (con Ch. MENKE), in Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, a cura di A. HONNETH e Ch. MENKE, Akademie, Berlin 2006, pp. 1-9. Ristampato come *Gerechtigkeit im Vollzug. «Adornos Einleitung» in die «Negative Dialektik»*, in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 93-111.

- Zwischen Kulturindustrie und autonomer Kunst – Das Subversive im Werk Bob Dylans*, (con R. KLEIN), in «Forschung Frankfurt», 2006, n. 1, pp. 48-52.
- Dissonanzen der kommunikativen Vernunft. Albrecht Wellmer und die Kritische Theorie*, in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 201-218.
- Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamins «Kritik der Gewalt»*, in A. HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 112-156.
- Nachwort*, in A. KOLNAI, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 143-175.
- Verwicklungen von Freiheit. Bob Dylan und seine Zeit*, in *Bob Dylan. Ein Kongreß*, a cura di A. HONNETH, P. KEMPER, R. KLEIN, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 15-28.
- Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVI (2008), n. 3, pp. 327-341. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 78-102. Trad. it. *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione*, in A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. SOLINAS, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 19-38.
- Einleitung: Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, (con B. RÖSSLER), in *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, a cura di B. RÖSSLER e A. HONNETH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 9-25.
- Einführung (I. Liebe)*, (con B. RÖSSLER), in *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, a cura di B. RÖSSLER e A. HONNETH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 55-59.
- Einführung (II. Freundschaft)*, (con B. RÖSSLER), in *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, a cura di B. RÖSSLER e A. HONNETH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 143-147.
- Das moderne Frankfurt der 1920er-Jahre*, in *Dem Flor der hiesigen Handlung. 200 Jahre Industrie- und Handelskammer Frankfurt am Main*, a cura di W. PLUMPE e D. REBENTISCH, IHK Frankfurt am Main Societäts-Verlag, Frankfurt a. M. 2008, pp. 226-231.
- Ermächtigungen der Realität. Säkulare Formen des Trostes*, in *Über den Trost. Für Johann Baptist Metz*, a cura di T. R. PETERS e C. URBAN, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2008, pp. 30-37. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 298-306.
- Ethos der Illusionslosigkeit. Jan Philipp Reemtsma als Intellektueller*, in «Neue Rundschau», n. 119 (2008), pp. 257-273.

Geschichte der Gegenwart. Michel Foucaults Philosophie der Kritik, (con M. SAAR), Nachwort in *Michel Foucault: Die Hauptwerke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 1651-1682.

Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller, prefazione a D. MILLER, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Campus, Frankfurt a. M.-New York 2008, pp. 7-25. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 158-178.

Reconnaissance et reproduction sociale, in *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socioanthropologiques*, a cura di J.-P. PAYET e A. BATTEGAY, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2008, pp. 45-58.

Réification, connaissance, reconnaissance: quelques malentendus, in «Esprit», n. 346 (2008), pp. 96-107.

Verflüssigungen des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», V (2008), n. 2, pp. 84-103. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 131-157.

Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einer Schlüsselwerk der Moderne*, a cura di K. VIEWEG e W. WELSCH, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 187-204. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 15-32. Trad. it. *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», LII (2007), pp. 573-583.

Vorwort, (con K. GÜNTHER), in D. GARLAND, *Kultur der Kontrolle. Verbrechensbekämpfung und soziale Ordnung in der Gegenwart*, Campus, Frankfurt a. M.-New York 2008, pp. 7-18.

An der Peripherie unserer Lebensform. Zur Erinnerung an Andreas Kuhlmann, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», VI (2009), n. 1, pp. 3-12. Ristampato in A. KUHLMANN, *An den Grenzen unserer Lebensform. Texte zur Bioethik und Anthropologie*, Campus, Frankfurt a. M.-New York, pp. 7-18.

Axel Honneth intervistato da Ilenya Camozzi, in «Il Mulino», 2009, n. 6, pp. 1023-1030.

Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», VI (2009), n. 2, pp. 3-22. Ristampato in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 51-77. Trad. it. *Qual è la stoffa della giustizia? Sui limiti del proceduralismo contemporaneo*, in A. HONNETH, *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*, a cura di C. CAIANO, Trauben, Torino 2010, pp. 7-37.

- Der Antiquar als Befreier. Laudatio auf Quentin Skinner*, in «Mittelweg», XVIII (2009), pp. 35-46.
- Justice as Institutionalized Freedom. A Hegelian Perspective*, in *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition: The Hegelian Legacy*, a cura di A. SØRENSEN, M. RAFFNSNØE-MØLLER, A. GRØN, NSU, Uppsala 2009, pp. 171-200.
- Problems of Ethical Pluralism. Arnold Gehlen's Anthropological Ethics*, in «Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate», I (2009), pp. 187-194.
- Sublimierungen des Marxschen Erbes – eine Richtigstellung aus gegebenem Anlass*, in «Blätter für deutsche und internationale Politik», XI (2009), n. 6, pp. 53-56. Trad. it. *Quelle che Horkheimer non comprese*, in «Reset. Un mese di idee», n. 114 (2009), pp. 31-32.
- Vorwort*, in R. CELIKATES, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Campus, Frankfurt a. M. 2009, pp. 9-13.
- Anerkennung zwischen Staaten. Zum moralischen Untergrund zwischenstaatlicher Beziehungen*, in A. HONNETH, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 181-201. Trad. it. *Il riconoscimento degli Stati. Sul fondamento morale delle relazioni interstatali*, in A. HONNETH, *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*, a cura di C. CAIANO, Trauben, Torino 2010, pp. 39-63.
- Blasen der Gegenaufklärung. Zum jüngeren Schrifttum von Peter Sloterdijk*, in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, a cura di J. Rehmann, Th. Wagner, Argument, Hamburg 2010, pp. 52-62.
- Die Gefährdungen des Wir. Zu den Risiken des ökonomischen Liberalismus*, in *Übers Ego zum Wir*, a cura di A. ETZIONI, J. Kamphausen Verlag, Bielefeld 2010, pp. 33-58.
- Ein intellektueller Glücksfall der deutschen Nachkriegsgeschichte. Nachruf auf Ludwig von Friedeburg*, in «Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», VII (2010), n. 2, p. 155.
- Jenseits der Verteilungsgerechtigkeit: Anerkennung und sozialer Fortschritt*, (con T. STAHL), in «Forschung Frankfurt», 2010, n. 2, pp. 16-20.
- Marxisme, philosophie sociale et théorie critique*, intervista a cura di E. RENAULT, in «Actuel Marx», XLVII (2010), n. 1, pp. 188-195.
- Nachwort*, in F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, a cura di F. LACHMANN, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 556-582.
- Schwerpunkt: Marx in der Diskussion*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVIII (2010), n. 2, pp. 193-194.
- The Place of Aversive Emotions: The Philosophical Legacy of Aurel Kolnai*, in «Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly», 2010, n. 59, pp. 66-86.

Una teoria normativa del lavoro. Intervista ad Axel Honneth, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», V (2010), n. 2-3, pp. 299-304.

Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in «Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung – Working Papers», 2011, n. 4, pp. III-18. Versione abbreviata *Verwilderungen. Kampf um Anerkennung im frühen 21. Jahrhundert*, in «APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte», 2011, n. 1-2, pp. 37-45.

8.2. Scritti su Axel Honneth

I. Opere monografiche

HEIDEGREN Carl-Goran; IKÄHEIMO Heikki; LAITINEN Arto; KAUPPINEN Antti, *Symposium on Axel Honneth and Recognition*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», numero monografico, XLV (2002), n. 4.

HALBIG Christoph; QUANTE Michael (a cura di), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, LIT, Münster 2004.

VAN DEN BRINK Bert; OWEN David (a cura di), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

MENKE Christoph; REBENTISCH Juliane (a cura di), *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft*, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2008.

FORST Rainer; HARTMANN Martin; JAEggi Rahel; SAAR Martin (a cura di), *Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2009.

DERANTY Jean-Philippe, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2009.

PETHERBRIDGE Danielle (a cura di), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden-Boston 2011.

II. Articoli in riviste e libri

AA.VV., *Review Symposium: «Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie»*, in «Soziologische Revue», X (1987), n. 1, pp. 13-17.

- ACOSTA LÓPEZ, María del Rosario, *From Eumenides to Antigone. Developing Hegel's Notion of Recognition. Responding to Honneth*, in «Philosophy Today», LIII (2009), Supplement, pp. 190-200.
- ALEXANDER, Jeffrey C.; LARA, Maria Pia, *Honneth's New Critical Theory of Recognition*, in «New Left Review», 1996, n. 220, pp. 126-136.
- ALLEN, Amy, *Recognising Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory*, in «Journal of Power», I (2010), n. 3, pp. 21-32.
- ALLEN, Jonathan, *Decency and the Struggle for Recognition*, in «Social Theory and Practice», XXIV (1998), n. 3, pp. 449-469.
- , *The Place of Negative Morality in Critical Theory*, in «Political Theory», XXIX (2001), n. 3, pp. 337-363.
- ALMARZA MENICA, Juan Manuel, *Cosmovision y reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth*, in «Estudios Filosóficos», LIX (2010), pp. 5-24.
- ALTMAYER, Martin, *Narzißmus, Perspektivenübernahme und Anerkennung: Selbstachtung durch Anerkennung*, in ID., *Narzißmus und Objekt: Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 145-166.
- ARMSTRONG, Chris; THOMPSON, Simon, *Parity of Participation and the Politics of Status*, in «European Journal of Political Theory» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 109-122.
- AVILA HERNANDEZ, Flor Maria; MARTINEZ DE CORREA, Luz Maria, *Reconocimiento e Identidad: Dialogo Intercultural*, in «Utopia y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y teoría Social», XIV (2009), pp. 45-64.
- BALDWIN, Thomas, *Recognition: personal and political*, in «Politics Philosophy Economics», VIII (2009), n. 3, pp. 311-328.
- BANKOVSKY, Miriam, *La justice sociale: défendre Rawls contre les objections de Honneth*, in «Le temps philosophique», XIII (2009), pp. 275-300.
- BASAURE, Mauro, *Réification et pathologies sociales. Sur la réactualisation d'un concept clef par Axel Honneth et la troisième génération de l'Ecole de Francfort*, in *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, a cura di Ch. LAZZERI e S. NOUR, Presses Universitaires de Paris Ouest, Paris 2009, pp. 63-84.
- , *In the Epicenter of Politics: Axel Honneth's Theory of the Struggles for Recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot's Moral and Political Sociology*, in «European Journal of Social Theory», XIV (2011), n. 3, pp. 263-281.
- BAYNES, Kenneth, *Review of «Social Action and Human Nature»*, «The Philosophical

Review», CI (1992), n. 2, pp. 436-438.

BAZZOCCHI, Claudio, *La «notte della conservazione». Antropologia hegeliana e riconoscimento*, Aracne, Roma 2010.

BEDORF, Thomas, *Zu Zweit oder zu Dritt? Intersubjectivität, Anti-Sozialität und die Whitebook-Honneth Kontroverse*, in «Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen», 2004, n. 58, pp. 1-19.

BEILHARZ, Peter, *Axel Honneth, «The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Thesis Eleven», 1994, n. 1, pp. 128-131.

BERENDZEN, J. C., *Sartre and the Communicative Paradigm in Critical Theory*, in «Philosophy Today», L (2006), n. 2, pp. 190-197.

BERNSTEIN, Martin Jay, *Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory*, in «International Journal of Philosophical Studies», XIII (2005), n. 3, pp. 303-324.

BERNSTEIN, Richard Jay, *Review of «The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Political Theory», XX (1992), n. 3, pp. 523-527.

BJERRE, Henrik Joker, *Recognition of an Independent Self-Consciousness*, in *Dialectics, Self-Consciousness, and Recognition: The Hegelian Legacy*, a cura di A. SØRENSEN, M. RAFFNSØE-MOLLER, A. GRØN, NSU, Uppsala 2009, pp. 228-251.

BLUHM, Harald, *Axel Honneth: «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»*, in «Politische Vierteljahresschrift», XXXIV (1993), n. 2, p. 346.

BOHMEYER, Axel, *Von der Diskursethik zur Anerkennungstheorie?*, in *Profile: Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, a cura di A. BOHMEYER, J. J. FRÜHBAUER, LIT, Münster 2005, pp. 67-81.

BONNEMANN, Jens, *Anerkennende Erkenntnis: Erkenntnistheoretische und ethische Überlegungen zur Fremderfahrung im Ausgang von Levinas, Adorno und Sartre*, in «Phänomenologische Forschungen/Phenomenological Studies», 2006, pp. 189-221.

BORMAN, David A., *Labour, Exchange and Recognition. Marx contra Honneth*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXV (2009), n. 8, pp. 935-959.

BRAUER, Angelika, recensione a *Das Recht der Freiheit: Respekt muss sein*, in «Der Tagesspiel», 30.07.2011.

BRINCAT, Shannon K., *Two New Interpretations of Adorno: Pippin and Honneth*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», XVII (2010), n. 1, pp. 167-174.

BROWNE, Craig, *Hope, Critique, and Utopia*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», VI (2005), pp. 63-86.

- , *Pragmatism and Radical Democracy*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», X (2009), n. 1, pp. 54-75.
- BRUMLIK, Micha, *Contexts of Recognition: Comments on Axel Honneth's Moral Perspective Beyond Aristotle and Kant*, in *Morality in Context*, a cura di W. EDELSTEIN e G. NUNNER-WINKLER, Elsevier, Amsterdam 2005, pp. 57-60.
- BUCHWALTER, Andrew, *Thompson, Participatory Parity and Self-Realisation*, in «The Good Society», XVIII (2009), n. 1, pp. 76-79.
- BURDEWICK, Ingrid, *Liebe, Recht und Solidarität: Anerkennungsformen in der Konzeption Axel Honneths*, in ID., *Jugend – Politik – Anerkennung. Eine qualitative empirische Studie zur politischen Partizipation 11- bis 18-Jähriger*, VS Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 210-217.
- BUSCH, Hans-Joachim, *Intersubjektivität als Kampf und die Anerkennung des Nicht-Intersubjektiven. Kommentar zur Honneth-Whitebook Kontroverse*, in «Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen», LVII (2003), n. 3, pp. 262-274.
- CAIANO, Cristina, *È ancora viva la tradizione francofortese? Axel Honneth e la teoria del riconoscimento*, in «Quaderni di teoria sociale», 2003, n. 3, pp. 45-78.
- CATON, Steven C., *Review of «Social Action and Human Nature»*, in «American Ethnologist», XVIII (1991), n. 2, pp. 374-375.
- CESARALE, Giorgio, *Axel Honneth e la Filosofia del diritto hegeliana*, in «Pólemos», I (2006), pp. 272-287.
- CHARI, Anita, *Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory*, in «Philosophy & Social Criticism», XXXVI (2010), n. 5, pp. 587-606.
- CHAUMONT, Jean-Michel; POURTOIS, Hervé, *Souffrance sociale et attente de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth*, in «Recherches sociologiques», XXX (1999), n. 2, pp. 23-42.
- CHAVEL, Solange, *Quelle critique pour la société? À propos de deux livres de Axel Honneth: «La société du mépris» et «La Reification»*, in «Raison publique: éthique, politique et société», VII (2007), pp. 263-269.
- CHENG, Sinkwan, *The Object and Minorities' Struggle for Recognition: Jacques Lacan, Charles Taylor, and Axel Honneth*, in «The Journal of Culture and the Unconscious», II (2002), n. 2, pp. 46-50.
- CLAASSEN, Rutger, *The Status Struggle. A Recognition-based Interpretation of Positional Economy*, in «Philosophy and Social Criticism», n. 34, 2008, pp. 1021-1049.
- CLAUSSEN, Bernhard, *Honneth - Joas, «Soziales Handeln und menschliche Natur»*, in «Neue politische Literatur», XXIX (1984), n. 2, p. 177.

- COHEN, Ira J., *Review of «Social Action and Human Nature»*, in «The American Journal of Sociology», XCV (1990), n. 4, pp. 1072-1074.
- COLLMER, Thomas, *Honneth, Axel: «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»*, in «Das Argument», XXXV (1993), p. 654.
- CONNOLLY, Julie, *Love in the Private: Axel Honneth, Feminism and the Politics of Recognition*, in «Contemporary Political Theory», IX (2010), n. 4, pp. 414-434.
- COOK, Deborah, *Influences and Impact*, in *Theodor Adorno: Key Concepts*, a cura di ID., Acumen Publishing, Stocksfield 2008, pp. 21-37.
- COOKE, Maeve, *Selfhood and Solidarity*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», I (1995), n. 3, pp. 337-357.
- , *Beyond Dignity and Difference: Revisiting the Politics of Recognition*, in «European Journal of Political Theory» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 76-95.
- CORTELLA, Lucio, *Il fondamento della normatività. Discutendo con Axel Honneth*, in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. BONAN e C. VIGNA, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 75-93.
- , *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di teoria sociale», VIII (2008), pp. 15-32.
- CORTES RODAS, Francisco, *La tensión entre las exigencias de la igualdad y la prioridad de la libertad: Consideraciones en torno a la concepción de justicia de John Rawls*, in «Estudios de Filosofía», XXX (2004), pp. 53-69.
- CRESPI, Franco, *Riconoscimento e relativizzazione delle identità*, in «Quaderni di teoria sociale», VIII (2008), pp. 33-43.
- CRITCHLEY, Simon, *Diskussion zu Axel Honneth «Das Andere der Gerechtigkeit»: Habermas und Derrida werden verheiratet*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLII (1994), n. 6, pp. 1025-1036.
- DANERMARK, Berth; CONIAVITIS GELLERSTEDT, Lotta, *Social Justice: Redistribution and Recognition – A Non-Reductionist Perspective on Disability*, in «Disability & Society», XIX (2004), n. 4, pp. 339-353.
- DELLAVALLE, Sergio; PIPPIN, Robert; TESTA, Italo, *Discutono: «Il dolore dell'indeterminato» di Axel Honneth*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XL (2003), n. 16, pp. 609-623.
- DE OLIVEIRA, Nythamar, *Affirmative Action, Recognition, Self-respect. Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory*, in «Civitas. Revista de Ciências Sociais», IX (2009), n. 3, pp. 369-385.

- DERANTY, Jean-Philippe, *Jacques Rancière's Contribution to The Ethics of Recognition*, in «Political Theory», 2003, XXXI, pp. 136-156.
- , *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière*, in *Où en est la théorie critique?*, a cura di E. RENAULT e Y. SINTOMER, La Découverte, Paris 2003, pp. 185-199.
- , *Injustice, Violence and Social Struggle. The Critical Potential of Honneth's Theory of Recognition*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», I-II (2004), pp. 297-322. Ristampato in J. RUNDELL, D. PETHERBRIDGE (a cura di), *Contemporary Perspectives in Social and Critical Philosophy*, Brill, Leiden 2005, pp. 297-322.
- , *Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance*, in «Actuel Marx», XXXVIII (2005), pp. 159-178.
- , *The Loss of Nature in Axel Honneth's Theory of Recognition. Rereading Mead with Merleau-Ponty*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», VI (2005), pp. 153-181.
- , *Droit et démocratie entre dissolution biopolitique et reconstruction normativiste: Agamben, Foucault, Habermas, Honneth*, in *Foucault/Habermas. Parcours croisés, confrontations critiques*, a cura di Y. CUSSET e S. HABER, CNRS Editions, Paris 2006, pp. 211-226.
- , *Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», VII (2006), pp. 113-140.
- , *Work and the Precarisation of Existence*, in «European Journal of Social Theory», XI (2008), n. 4, pp. 443-463.
- , *Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: a Defence of Honneth's Theory of Recognition*, in *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, a cura di H.-Ch. SCHMIDT AM BUSCH e Ch. ZURN, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 285-318.
- DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel, *Politicising Honneth's Ethics of Recognition*, in «Thesis Eleven», LXXXVIII (2007), pp. 99-111.
- ; —, *Democratic Agon: Striving for Distinction or Struggle Against Domination and Injustice?*, in *Law and Agnostic Politics*, a cura di A. SCHAAP, Ashgate, Edimburg 2009, pp. 43-56.
- DEWS, Peter, *Law, Solidarity and the Task of Philosophy*, in «The Belgrade Circle Journal», 1995, n. 3-4, pp. 84-101.

- , *Intersubjectivity and the «Space of Reasons»: Fichte in the Post-Analytic Context*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XXIX (2008), n. 1, pp. 133-159.
- DÜSING, Edith, *Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst*, in *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs; ein Symposium*, a cura di W. SCHILD, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 99-128.
- DÜTTMANN, Alexander G., *The Culture of Criticism. Recognition as Presupposition and Result*, in ID., *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*, Verso, London-New York 2000, pp. 137-166.
- ELLIOTT, Anthony, Axel Honneth, «*The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*», in «Radical Philosophy», LXII (1992), p. 42.
- ERMAN, Eva, *Reconciling Communicative Action with Recognition*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXII (2006), n. 3, pp. 377-400.
- FAZIO, Giorgio, *Die Grenzen der persönlichen Beziehungen: Karl Lowiths Phänomenologie des Individuums als Mitmensch*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVIII (2010), n. 2, pp. 175-192.
- FEENBERG, Andrew L., *The Technocracy Thesis Revisited: on «The Critique of Power»*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», XXXVII (1994), n. 1, pp. 85-102.
- FELDMAN, Leonard C., *Redistribution, Recognition, and the State: the Irreducibly Political Dimension of Injustice*, in «Political Theory», XXX (2002), n. 3, pp. 410-440.
- FERES, Joao, *Building a Typology of Forms of Misrecognition: Beyond the Republican-Hegelian Paradigm*, in «Contemporary Political Theory», V (2006), n. 3, pp. 259-277.
- FERRARA, Alessandro, *Democrazia e teoria sociale: un ponte ancora da costruire. Riflessioni sul saggio di Axel Honneth «Democrazia come cooperazione riflessiva. John Dewey e l'odierna teoria della democrazia»*, in «Fenomenologia e Società», XXI (1998), n. 3, pp. 28-36.
- , *Left Rawlsianism and Social Philosophy: A Response to «Philosophy in Germany»*, in «Radical Philosophy», XCI (1998), pp. 30-32.
- , *Riflessioni intorno a «Giustizia e libertà comunicativa»*, in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. BONAN, C. VIGNA, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 69-74.
- , *The Relation of Authenticity to Normativity: A Response to Larmore and Honneth*, in «Philosophy and Social Criticism», XXX (2004), n. 1, pp. 17-24.
- , *La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento*, in «Quaderni di teoria sociale», XIII (2008), pp. 45-68.

- FESSEN, B., *Axel Honneth: «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLI (1993), n. 3, p. 587.
- FILSINGER, Dieter, *Anerkennungstheoretische Reflexionen zur psychosozialen Praxis*, in «Psychiatrische Praxis», XXX (2003), Suppl. 1, pp. 21-27.
- FINLAYSON, James Gordon, *Morality and Critical Theory: On the Normative Problem of Frankfurt School Social Criticism*, in «Telos», 2009, n. 149, pp. 7-41.
- FISCHBACH, Franck, *Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme «autre de la justice»*, in *La justice*, a cura di P. WOTLING, Vrin, Paris 2007, pp. 173-192.
- FISHER, Pamela; OWEN, Jenny, *Empowering Interventions in Health and Social Care: Recognition Through «Ecologies of Practice»*, in «Social Science & Medicine», 2008, n. 67, n. 12, pp. 2063-2071.
- FISTETTI, Francesco, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, in «Postfilosofie», I (2005), pp. 95-121.
- FLANAGAN, Kieran, *Review of «Social Action and Human Nature»*, in «The British Journal of Sociology», XLII (1991), n. 1, pp. 142-143.
- FLEMING, Ted, *Recognition in the Work of Axel Honneth: Implications for Transformative Learning Theory*, in *Transformative Learning in Time of Crisis: Individual and Collective Challenges*, a cura di M. ALHADEFF-JONES, A. KOKKOS, Columbia University & The Hellenic Open University, New York-Athens 2011, pp. 95-101.
- FOSTER, Roger S., *Recognition and Resistance: Axel Honneth's Critical Social Theory*, in «Radical Philosophy», 1999, pp. 6-18.
- , *An Adornian Theory of Recognition? A Critical Response to Axel Honneth's «Reification: A New Look at an Old Idea»*, in «International Journal of Philosophical Studies», XIX (2011), n. 2, pp. 255-265.
- FOWLER, Bridget, *The Recognition/Redistribution Debate and Bourdieu's Theory of Practice: Problems of Interpretation*, in «Theory, Culture & Society», XXVI (2009), n. 1, pp. 144-156.
- FREEMAN, Lauren, *Recognition Reconsidered: A Re-Reading of Heidegger's «Being and Time»*, Section 26, in «Philosophy Today», LIII (2009), n. 1, pp. 85-99.
- FREUNDLIEB, Dieter, *Rethinking Critical Theory: Weaknesses and New Directions*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», VII (2000), n. 1, pp. 80-99.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta, *Respect as Recognition: Some Political Implications*, in *The*

Plural States of Recognition, a cura di M. SEYMOUR, Palgrave MacMillan, New York 2010, pp. 78-97.

GARRAU, Marie; LE GOFF, Alice, *Le renouveau philosophique des théories de la reconnaissance. L'apport de Axel Honneth en question*, in «Le Temps philosophique», XIII (2009), pp. 9-45.

GARRETT, Paul Michael, *Recognizing the Limitations of the Political Theory of Recognition: Axel Honneth, Nancy Fraser and Social Work*, in «The British Journal of Social Work», 2009, pp. 1517-1533.

GENARD, Jean-Louis, *Droit, reconnaissance et reconciliation. À propos de la typologie d'Axel Honneth*, in «Recherches Sociologiques», XXX (1999), n. 2, pp. 183-196.

GERGEN, Kenneth J., *Honneth Axel, «The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», XXX (1994), n. 1, pp. 56-59.

GERHARDT, Volker, *Zwischen Kant und Hegel. Paradigmenwechsel in der Frankfurter Schule – Axel Honneths Sozialkritik aus dem Geist der Hoffnung*, in «Die Welt», 15.10.2011.

GREGG, Benjamin, *Review of Axel Honneth, «Kritik der Macht»*, in «New German Critique», XLVII (1989), pp. 183-188.

GROMPI, Alessandra, *Per un approccio postmoderno ai fondamenti etici del diritto, passando per Habermas, Apel, Honneth*, in «Fenomenologia e Società», XXX (2007), n. 4, pp. 73-97.

GROSS, Peter, *Der Kampf als Vater aller Dinge?*, in «Soziologische Revue», XVII (1994), n. 1, pp. 16-21.

GRUESO, Delfin Ignacio, *Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia*, in «Praxis Filosófica», XXVII (2008), pp. 49-71.

GUMBINGER, Hans-Walter, *Die Anerkennung beschädigter Subjektivität. Kritische Anmerkungen zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung*, in *Gegensätze: Elemente kritischer Theorie. Festschrift für Jürgen Ritsert*, a cura di H. BRENTTEL, Frankfurt 1996, pp. 125-141.

GÜNTHER, Klaus, *Axel Honneth: «Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie»*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLI (1987), n. 2, p. 323.

HAACKE, Jürgen, *The Frankfurt School and International Relations. On the Centrality of Recognition*, in «Review of International Studies», 2005, XXXI, n. 1, pp. 181-194.

HABER, Stéphane, *Hegel Seen from Recognition*, in «La Revue du MAUSS», XXIII (2004), pp. 70-87.

- , *Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth's Recent Writings*, in «Revista de Ciencia Política», XXVII (2007), n. 2, pp. 159-170.
- , *La problématique de la reconnaissance dans les écrits récents de Honneth*, in ID., *L'homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, CNRS, Paris 2009, pp. 181-200.
- HAMMERSHØJ, Lars Geer, *The Social Pathologies of Self-Realization: A Diagnosis of the Consequences of the Shift in Individualization*, in «Educational Philosophy and Theory», XLI (2009), n. 5, pp. 507-526.
- HANSEN, Ejvind, *Recognition as a Reference Point for a Concept of Progress in Critical Theory*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», X (2009), n. 1, pp. 99-117.
- , *The Hegelian Notion of Progress and Its Applicability in Critical Philosophy*, in *Dialectics, Self-Consciousness, and Recognition: The Hegelian Legacy*, a cura di A. SØRENSEN, M. RAFFNSØE-MOLLER, A. GRØN, NSU, Uppsala 2009, pp. 201-227.
- HARDIMON, Michael O., *Review of «The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts»*, in «The Journal of Philosophy», XCIV (1997), n. 1, pp. 46-54.
- HARTMANN, Hans Peter, *Psychoanalytic Self-Psychology and Its Conceptual Development in the Light of Developmental Psychology, Attachment Theory, and Neuroscience*, in «Self and Systems», 2009, pp. 86-105.
- HEIDEGREN, Carl-Göran, *Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» (*Symposium on Axel Honneth and Recognition*), XLV (2002), n. 4, pp. 433-436.
- , *Recognition and Social Theory*, in «Acta Sociologica», XLVII (2004), n. 4, pp. 365-373.
- HEINS, Volker, *Realizing Honneth: Redistribution, Recognition, and Global Justice*, in «Journal of Global Ethics», IV (2008), n. 2, pp. 141-153.
- , *Of Persons and Peoples: Internationalizing the Critical Theory of Recognition*, in «Contemporary Political Theory», IX (2010), n. 2, pp. 149-170.
- HELD, Jacob M., *Axel Honneth and the Future of Critical Theory: A Survey Concerning Critical Theory's Continued Dialogue with Liberalism*, in «Radical Philosophy Review», XI (2008), n. 2, pp. 175-186.
- HENRY, Barbara; PIRNI, Alberto, *Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre*, in «Postfilosofie», I (2006), n. 2, pp. 93-109.
- HESMONDHALGH, David, *Musique, émotion et individualisation*, in «Reseaux», XXV (2007), pp. 203-230.

- HILL, Elizabeth, *Women in the Indian Informal Economy: Collective Strategies for Work Life Improvement and Development*, in «Work, Employment and Society», XV (2001), n. 3, pp. 443-464.
- HOLDSWORTH, Chris, *Axel Honneth and Hans Joas*, «Social Action and Human Nature», in «Journal of the Anthropological Society of Oxford», XXI (1990), n. 3, pp. 335-336.
- HOLMES, Pablo, *Recognition and Normativity: Hermeneutical Transformation of the Critical Theory*, in «Revista Brasileira de Ciencias Sociais», XXIV (2009), pp. 129-145.
- HOLY, Ladislav, *Review of «Social Action and Human Nature»*, in «Man», New Series, XXV (1990), n. 3, pp. 554-555.
- HORSTER, Detlef, *Soziale und individuelle Moral. Eine Kritik an Axel Honneth*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LI (1997), n. 4, pp. 621-626.
- HOUSTON, Stan; DOLAN, Pat, *Conceptualising Child and Family Support: The Contribution of Honneth's Critical Theory of Recognition*, in «Children & Society», XXII (2008), n. 6, pp. 458-469.
- , *Transcending Ethnoreligious Identities in Northern Ireland: Social Work's Role in the Struggle for Recognition*, in «Australian Social Work», LXI (2008), n. 1, pp. 25-41.
- , *Communication, Recognition and Social Work: Aligning the Ethical Theories of Habermas and Honneth*, in «British Journal of Social Work», XXXIX (2009), n. 7, pp. 1274-1290.
- , *Beyond Homo Economicus: Recognition, Self-realization and Social Work*, in «British Journal of Social Work», XL (2010), n. 3, pp. 841-857.
- HUTTUNEN, Rauno, *Critical Adult Education and the Political-Philosophical Debate Between Nancy Fraser and Axel Honneth*, in «Educational Theory», LXXII (2007), n. 4, pp. 423-433.
- , *Habermas, Honneth and Education: The Significance of Jürgen Habermas's and Axel Honneth's Critical Theories to Education*, Lambert Academic Publishing, Köln 2009.
- IKÄHEIMO, Heikki, *On the Genus and Species of Recognition*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» (*Symposium on Axel Honneth and Recognition*), XLV (2002), n. 4, pp. 447-462.
- , *A Vital Human Need: Recognition as Inclusion in Personhood*, in «European Journal of Political Theory» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 31-45.
- ; LAITINEN, Arto, *Esteem for Contributions to the Common Good: The Role of Personifying Attitudes and Instrumental Value*, in *The Plural States of Recognition*, a cura di M. SEYMOUR, Palgrave MacMillan, New York 2010, pp. 98-121.

- JONES, Peter, *Toleration, Recognition and Identity*, in «The Journal of Political Philosophy», XIV (2006), n. 2, pp. 123-143.
- JÖRKE, Dirk, *Sozialphilosophische Anthropologien: Taylor und Honneth*, in ID., *Politische Anthropologie*, VS Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 109-126.
- JUNGE, Matthias, *Honneth Axel, «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»*, in «Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de sociologie», XX (1994), n. 1, pp. 266-268.
- JURIST, Elliott, *Review of «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikt»*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», I (1994), n. 1, pp. 171-180.
- JÜTTEN, Timo, *What Is Reification? A Critique of Axel Honneth*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», LIII (2010), n. 3, pp. 235-256.
- KALYVAS, Andreas, *Critical Theory at the Crossroads. Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition*, in «European Journal of Social Theory», II (1992), n. 1, pp. 99-108.
- KAUPPINEN, Antti, *Reason, Recognition, and Internal Critique*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» (*Symposium on Axel Honneth and Recognition*), XLV (2002), n. 4, pp. 479-498.
- KLOC-KONKOLOWICZ, Jakub, *Kampf um Anerkennung als Triebkraft gesellschaftlichen Entwicklung. Hegels Realphilosophie: Bemerkungen zur Interpretation Axel Honneths*, in *Hegels politische Philosophie: Zweiter Teil*, a cura di A. ARNDT, P. CRUYSBERGHS, A. PRZYLEBSKI, Oldenbourg Akademieverlag, München 2009, pp. 274-279.
- KNIPPENBERG, Joseph M., *Review of «The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Perspectives on Political Science», XXIII (1994), n. 3, p. 156.
- KÖHLER, Thomas, *Unbedingte Affirmation, Anerkennung und Rechtsverhältnis*, in *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs; ein Symposium*, a cura di W. SCHILD, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 91-98.
- , *Die Konflikttheorie der Anerkennungstheorie*, in *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien*, a cura di Th. BONACKER, VS Verlag, Wiesbaden 2002, pp. 319-334.
- KOMPRIDIS, Nikolas, *On the Task of Social Philosophy: A Reply to Axel Honneth*, in «Social Philosophy Today», XVII (2003), pp. 235-251.
- , *From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the «Ethical Turn» in Critical Theory*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», V (2004), n. 1, pp. 323-360.
- LAITINEN, Arto, *Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of*

- Personhood?*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» (*Symposium on Axel Honneth and Recognition*), XLV (2002), n. 4, pp. 463-478.
- , *Recognition, Needs and Wrongness: Two Approaches*, in «European Journal of Political Theory» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 13-30.
- LAZZERI, Christian; LE GOFF, Alice; O'HARA, Stephanie, *Recognition and Redistribution: Rethinking Nancy Fraser's Dualistic Model*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», X (2009), n. 3, pp. 307-340.
- LEET, Martin, *Recovering the Individual: Subjectivity or Intersubjectivity As a Framework for Critical Theory?*, in «Contemporary Political Theory», I (2002), n. 1, pp. 19-38.
- LEIST, Anton, *The Long Goodbye: On the Development of Critical Theory*, in «Analyse & Kritik», XXX (2008), n. 2, pp. 331-354.
- LEONARD, Stephen T., *Critical Theory's Problematic «Social»: Review of Axel Honneth's «Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Review of Politics», LV (1993), n. 1, p. 183.
- LEVINE, Andrew, *Review of Axel Honneth, «The Struggle for Recognition»*, in «Ethics», 1998, n. 108, pp. 619-622.
- L'UBOMIR, Dunaj, *Reflections on Justice Under the Conditions of Globalisation*, in «Human Affairs: A Postdisciplinary Journal for Humanities and Social Sciences», XX (2010), n. 2, pp. 124-134.
- MAGALA, Slawomir, *History and the Ways Out of It: Reflections on Axel Honneth*, «Kritik der Macht», in «Thesis Eleven», I (1988), n. 20, pp. 119-128.
- MAHONEY, John, *Axel Honneth's Ethical Theory of Recognition*, in «International Studies in Philosophy», XXXI (1999), n. 1, pp. 97-110.
- MANCHEV, Boyan, *The Fall Before the Subject*, in «Critique and Humanism Journal», XXII (2006), pp. 65-72.
- MARZOCCHI, Virginio, *Democrazia politica, democrazia sociale e riconoscimento*, in «Fenomenologia e Società», XXII (1999), n. 3, pp. 124-142.
- MCBRIDE, Cillian, *Deliberative Democracy and the Politics of Recognition*, in «Political Studies», LIII (2005), n. 3, pp. 497-515.
- , *Demanding Recognition: Equality, Respect, and Esteem*, in «European Journal of Political Theory» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 96-108.
- MCCARTHY, Thomas, *Review of Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical*

- Exchange*, in «Ethics», CXV (2005), n. 2, pp. 397-402.
- MCNAY, Lois, *Recognition and Redistribution*, in ID., *Against Recognition*, Polity Press, Cambridge 2007, pp. 126-161.
- , *The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency*, in «Sociological Theory», XXVI (2008), n. 3, pp. 271-296.
- MEEHAN, Johanna, *Autonomy, Recognition and Respect: Habermas, Benjamin, Honneth*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», I (1994), n. 2, pp. 270-285.
- MENNELL, Stephen, *Review of «Social Action and Human Nature»*, in «History of the Human Sciences», III (1990), n. 2, p. 296.
- MESCH, Walter, *Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie: Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIII (2005), n. 3, pp. 349-364.
- MESSELKEN, Karlheinz, *Besprechungssatz: Befreiung vom Bann der kritischen Theorie?*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XXIX (1987), n. 1, pp. 156-160.
- MEWES, Horst, *Review of Axel Honneth, «The Struggle for Recognition»*, in «The American Political Science Review», XC (1996), n. 4, pp. 892-894.
- MEYER, Thomas, recensione a *Das Recht der Freiheit: Mit Hegel in die vernünftige Wirklichkeit*, in «Süddeutsche Zeitung», 29.08.2011.
- MICHALAKIS, Andreas, *Hegel and Honneth: Recognition and the Justification of the Moral Point of View*, in *Hegels politische Philosophie: Zweiter Teil*, a cura di A. ARNDT, P. CRUYSSBERGHS, A. PRZYLEBSKI, Oldenbourg Akademieverlag, München 2009, pp. 268-273.
- MÖLLERS, Christoph, recensione a *Das Recht der Freiheit: Frei macht, was ohnehin geschieht*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 24.08.2011.
- MOON Sunghoon, *Selbstpraktik, Anerkennung und kommunikative Rationalität: Versuch zur Vermittlung von Foucault, Honneth und Habermas*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2005.
- MOYAERT, Marianne, *Religion in the Public Arena: Recognition, Vulnerability and Tragedy*, in «Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network», XVI (2009), n. 3, pp. 283-309.
- NAGL-DOCEKAL, Herta, *Diskussion zu Axel Honneth «Das Andere der Gerechtigkeit»: Ist Fürsorglichkeit mit Gleichbehandlung unvereinbar?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLII (1994), n. 6, pp. 1045-1050.
- NULLMEIER, Frank, *Auf dem Weg zu einem kulturelle Sozialstaatverständnis?*, in *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe: Historische und aktuelle Diskurse*, a cura di S.

- LASSENICH, Campus, Frankfurt a. M. 2003, pp. 395-418.
- NUNNER-WINKLER, Gertrud, *Axel Honneth, «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XLVI (1994), n. 1, p. 140.
- O'NEILL, Shane; WALSH, Caroline, *Recognition and Redistribution in Theories of Justice Beyond the State*, in «European Journal of Political Theory» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 123-135.
- OLIVER, Kelly, *Beyond Recognition: Witnessing Ethics*, in «Philosophy Today», XLIV (2000), n. 1, pp. 31-43.
- ONG-VAN-CUNG, Kim-Sang, *Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler*, in «Archives de Philosophie», LXXIII (2010), n. 1, pp. 119-141.
- OSBORNE, Peter, *Review of «Struggle for Recognition»*, in «Radical Philosophy», LXXX (1996), pp. 34-37.
- OUTHWAITE, William, *Recognition, Reification and (dis)respect*, in «Economy & Society», 2009, n. 38, pp. 360-367.
- OWEN, David, *Recognition, Reification and Value* (recensione di *Disrespect* e *Reification*), in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», XV (2008), n. 4, pp. 576-586.
- PAUER-STUDER, Herlinde, *Justice As a Precondition of Affection and Care: A Comment on Axel Honneth*, in *Privacies: Philosophical Evaluations*, a cura di B. RÖSSLER, Stanford University Press, Stanford 2004, pp. 163-167.
- PETERSEN, Anders; WILLIG, Rasmus, *Work and Recognition: Reviewing New Forms of Pathological Developments*, in «Acta Sociologica», XLVII (2004), n. 4, pp. 338-350.
- PETRUCCIANI, Stefano, *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, in «Archivio di filosofia», LXXVII (2009), n. 2-3, pp. 199-207.
- , *Il buon uso del conflitto: conflitto, riconoscimento, democrazia*, in «Giornale di Metafisica», XXXII (2010), pp. 297-314.
- PILAPIL, Renate, *Psychologization of Injustice? On Axel Honneth's Theory of Recognitive Injustice*, in «Ethical Perspectives», XVIII (2011), n. 1, pp. 79-106.
- PIROMALLI, Eleonora, *Honneth e Adorno. Ricostruzione, discussione, prospettive*, in «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», XLIX (2011), n. 1, pp. 89-110.
- , *La contrastata promessa di libertà del moderno. Considerazioni su «Das Recht der Freiheit» di Axel Honneth*, in «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», L (2012), n. 1, pp. 133-156.

- , *Recensione ad Axel Honneth, «Das Recht der Freiheit»*, in «Politica & Società», I (2012), pp. 113-115.
- , *Marxism and Cultural Studies in the Development of Axel Honneth's Theory of Recognition*, «Culture, Theory and Critique», 52 (2012), n. 3.
- PRESBEY, Gail M., *Maasai Concepts of Personhood: The Roles of Recognition, Community, and Individuality*, in «International Studies in Philosophy», XXXVI (2002), n. 2, pp. 57-82.
- , *The Struggle for Recognition in the Philosophy of Axel Honneth, Applied to the Current South African Situation and Its Call for an «African Renaissance»*, in «Philosophy and Social Criticism», XXIX (2003), n. 5, pp. 537-561.
- PULCINI, Elena, *Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?*, in «Quaderni di teoria sociale», VIII (2008), pp. 137-157.
- RAFFNSOE-MOLLER, Morten, *Grossen und Grenzen moderner Freiheitsbegriffe. Einführende Bemerkungen zu Axel Honneths «Sphären reziproker Anerkennung»*, in «Sats – Nordic Journal of Philosophy», II (2001), n. 1, pp. 145-151.
- RANKE, Wolfgang, *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth*, in «Monatshefte», XCVII (2005), pp. 168-183.
- RENAULT, Emmanuel, *Entre Libéralisme et Communautarisme: une Troisième Voie?*, in *Où en est la théorie critique?*, a cura di E. RENAULT e Y. SINTOMER, La Découverte, Paris 2003, pp. 251-268.
- , *Reconnaissance, institutions, injustice*, in «Revue du MAUSS», XXIII (2004), pp. 180-195.
- , *Radical Democracy and an Abolitionist Concept of Justice. A Critique of Habermas's Theory of Justice*, in «Critique Today», 2006, pp. 137-151.
- , *From Fordism to Postfordism: Beyond or Back to Alienation?*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», VIII (2007), n. 2, pp. 205-220.
- RENSMANN, Lars, *Kommunikation, deliberative Demokratie und Anerkennung: Dimensionen politisch-kultureller Lebenswelt im Zeitalter der Globalisierung nach Habermas und Honneth*, in ID., *Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*, VS Verlag, Wiesbaden 2004, pp. 184-192.
- ROBERTS, Neil, *Recognition, Power, and Agency: The Recent Contributions of Axel Honneth to Critical Theory*, in «Political Theory», XXXVII (2009), n. 2, pp. 296-309.
- ROCHELEAU, Jordy, *Communication, Recognition and Politics: Reconciling the Critical Theories of Honneth and Habermas*, in «Social Philosophy Today», XVII (2003), pp. 253-263.
- ROGERS, Melvin L., *Rereading Honneth: Exodus Politics and the Paradox of Recognition*, in

- «European Journal of Political Theory», VIII (2009), n. 2, pp. 183-206.
- RÖSSLER, Beate, *Arbeit, Anerkennung, Emanzipation*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIII (2005), n. 3, pp. 389-413.
- ROTHER, Friederike, «Intersubjektivität» und «zwischenmenschliche Kommunikation» in der Konzeption von Axel Honneth, in ID., *Zwischenmenschliche Kommunikation: Eine interdisziplinäre Grundlegung*, DUV, Wiesbaden 2006, pp. 187-193.
- RUNDELL, John, *Imaginary Turns in Critical Theory: Imagining Subjects in Tension*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», II (2001), n. 1, pp. 61-92.
- SALONIA, Michele, *Suffering from Exclusion. On the Critical Impulse of the Theory of Recognition*, in «Civitas. Revista de Ciências Sociais», VIII (2008), n. 1, pp. 125-136.
- SANDRELLI, Carlo, *Axel Honneth, «Kampf um Anerkennung»*, in «Filosofia politica», VIII (1994), n. 2, p. 271.
- SAUERWALD, Gregor, *Liberación y reconocimiento: El problema de las relaciones entre ética y liberación*, in «Pensares Quehaceres: Revista de políticas de la filosofía», 2006, n. 2, pp. 25-41.
- , *Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano: por un dialogo entre Sur y el Norte*, in «Revista de Hispanismo Filosófico», XIV (2009), pp. 317-319.
- SAYERS, Sean, *Review of «Reification: A New Look at an Old Idea»*, in «Mind. A Quarterly Review of Philosophy», New Series, CXVIII (2009), n. 470, pp. 476-479.
- SCHAAP, Andrew, *Political Reconciliation Through a Struggle for Recognition?*, in «Social & Legal Studies», XIII (2004), n. 4, pp. 523-540.
- SCHAEFFER, John D., *Axel Honneth and Hans Joas, «Social Action and Human Nature»*, in «New Vico Studies», 1998, n. 8, p. 137.
- SCHLOSSBERGER, Matthias, *Mitgefühl und Anerkennung*, in ID., *Die Erfahrung des Anderen: Gefühle im menschlichen Miteinander*, Akademie, Berlin 2005, pp. 200-209.
- SCHLÜTER, Christian, *recensione a Das Recht der Freiheit: Es geht um die Würde*, in «Frankfurter Rundschau», 30.08.2011.
- SCHMIDT, James, *Offensive Critical Theory: Reply to Axel Honneth*, in «Telos», XXXIX (1979), pp. 62-70.
- SCHMIDT, Thomas M., *Honneth, Axel, «Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»*, in «Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte», 1993, p. 574.
- SCHÖFTHALER, Traugott, *Honneth, Axel, «Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften»*, in «Das Argument», XXIV (1982), pp. 117-118.

- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard, *Moral der wechselseitigen Anerkennung*, in ID., *Die Antinomie des Universalismus: zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 214-230.
- SCOTT, Alan, *Honneth Axel*, «*Social Action and Human Nature*», in «*Sociology*», XXIV (1990), n. 1, pp. 169-170.
- SEGLOW, Jonathan, *Rights, Contribution, Achievement and the World: Some Thoughts on Honneth's Recognitive Ideal*, in «*European Journal of Political Theory*» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 61-75.
- SEIBOLD, Jorge R., *Relecturas actuales de la doctrina hegeliana del «reconocimiento»: Axel Honneth, Charles Taylor y Paul Ricoeur*, in «*Stromata*», LXV (2009), n. 1-2, pp. 45-73.
- SIEP, Ludwig, *Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes*, in *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, a cura di D. KOHLER, Akademie, Berlin 1998, pp. 107-127.
- , *Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth*, in *Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag*, a cura di R. FORST, M. HARTMANN, R. JAEGGI, M. SAAR, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2009, pp. 179-201.
- , recensione a *Das Recht der Freiheit: Wir sind dreifach frei*, in «*Die Zeit*», 18.08.2011.
- SINNERBRINK, Robert, *Recognitive Freedom: Hegel and the Problem of Recognition*, in «*Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*», V (2004), pp. 271-295.
- SMITH, Nicholas H., *Social Power and the Domination of Nature*, in «*History of the Human Sciences*», VI (1993), n. 3, pp. 101-110.
- , *Work and the Struggle for Recognition*, in «*European Journal of Political Theory*» (numero monografico su *Recognition. Philosophy and Politics*), VIII (2009), n. 1, pp. 46-60.
- SPARTI, Davide, *L'imperativo del riconoscimento. Tre modi di problematizzare un concetto*, in «*Quaderni di teoria sociale*», VIII (2008), pp. 69-95.
- SPIESS, Christian, *Recognition and Social Justice: A Roman Catholic View of Christian Bioethics of Long-Term Care and Community Service*, in «*Christian Bioethics: Non-Eucumenical Studies in Medical Ethics*», XIII (2007), n. 3, pp. 287-301.
- STAGL, Justin, *Honneth Axel*, «*Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*», in «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*», XXXIV (1982), n. 1, pp. 144-145.
- STARK, Thomas, *Die Widerspenstigkeit des Subjekts. Zur «quasi-natürlichen Kraft des Negativen»*, in «*Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*», LIII (2009), n. 7, pp. 683-703.

- STOJANOV, Krassimir, *Intersubjective Recognition and the Development of Propositional Thinking*, in «Journal of Philosophy of Education», XLI (2007), n. 1, pp. 75-93.
- , *Overcoming Social Pathologies in Education: On the Concept of Respect in R. S. Peters and Axel Honneth*, in «Journal of Philosophy of Education», XLIII (2009), Supplement, pp. 161-172.
- STRAZZERI, Irene, *La differenza normativa. Traiettorie della giustizia sociale in Honneth, Fraser e Bourdieu*, in *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, a cura di A. DE SIMONE, D. LOSURDO, R. GATTI, Morlacchi, 2008, pp. 123-163.
- STRYDOM, Piet, *Towards a Cognitive Sociology for Our Time. Habermas and Honneth or Language and Recognition... and Beyond*, in «Irish Journal of Sociology», XIX (2011), n. 1, pp. 176-197.
- THOMPSON, Simon, *Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», VIII (2005), n. 1, pp. 85-102.
- , *Participatory Parity and Self-Realisation*, in «The Good Society», XVIII (2009), n. 1, pp. 57-67.
- , *Models of Democracy and the Politics of Recognition*, in *The Plural States of Recognition*, a cura di M. SEYMOUR, Palgrave MacMillan, New York 2010, pp. 122-140.
- THORP, Thomas R., *Review of «The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Ethics», CIV (1994), n. 2, pp. 412-413.
- TONIOLATTI, Edoardo, «Affari di Famiglia». *Axel Honneth e la prima generazione della scuola di Francoforte*, in «Fenomenologia e Società», XXII (2009), n. 3, pp. 127-154.
- , *From Critique to Reconstruction: On Axel Honneth's Theory of Recognition and its Critical Potential*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», X (2009), n. 3, pp. 371-390.
- TOPPINEN, Pilvi, *Critical Reflections on Social Justice and Recognition*, in «Res Publica. A Journal of Legal, Moral and Social Philosophy», XI (2005), n. 4, pp. 425-434.
- TREJO-MATHYS, Jonathan, «*Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*» by Axel Honneth (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2005), in «Philosophy and Social Criticism», XXXIII (2007), n. 6, pp. 779-784.
- TRONCA, Luigi, *Honneth Axel, «Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto»*, in «Sociologia e Politiche Sociali», XII (2009), n. 1, pp. 137-154.
- TULLY, James, *Struggles over Recognition and Distribution*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», VII (2000), n. 4, pp. 469-482.

- URIBE BOTERO, Angela, *Reconocimiento y humildad: lo que media en la inclusion del otro*, in «Revista Internacional de Filosofia Politica», XXVI (2005), pp. 89-105.
- VAN DEN BRINK, Bert, *Die anständige, die gerechte und die gute Gesellschaft*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLVII (1999), n. 2, pp. 271-289.
- VAN LEEUWEN, Bart, *Social Attachments as Condition for the Condition of the Good Life? A Critique of Will Kimlicka's Moral Monism*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXII (2006), n. 3, pp. 401-428.
- , *A Formal Recognition of Social Attachments: Expanding Axel Honneth's Theory of Recognition*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», L (2007), n. 2, pp. 180-205.
- VAN REIJEN, Willem, *Diskussion zu Axel Honneth «Das Andere der Gerechtigkeit»: Derrida – Ein unvollendeter Habermas?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLII (1994), n. 6, pp. 1037-1044.
- VARGA, Somogy, *Critical Theory and the Two-Level Account of Recognition – Towards a New Foundation?*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», XI (2010), n. 1, pp. 19-33.
- VIDIELLA, Graciela, *Autonomia y reconocimiento*, in «Revista Latinoamericana de Filosofia», XXV (1999), n. 2, pp. 227-233.
- VOIROL, Olivier, *Espace public et la lutte pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth*, in *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, a cura di C. BARRIL, M. CARREL, J.-C. GUERRERO, A. MARQUEZ, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 109-127.
- , *Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et théorie critique à l'épreuve de la recherche sociale*, in *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, a cura di A. CAILLE, La Découverte, Paris 2007, pp. 243-268.
- WARSITZ, Rolf-Peter, *Anerkennung als Problem der Psychoanalyse*, in *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs; ein Symposium*, a cura di W. SCHILD, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 129-156.
- , *Anerkennung und Begehren. Anmerkungen zur Intersubjektivitätstheorie des Subjekts*, in «Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen», LVII (2003), n. 4, pp. 343-359.
- WEBER, Bryce, *Negative Autonomy and the Intuitions of Democracy*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXII (2006), n. 3, pp. 325-346.
- WEBER, Martin, *On the Critique of the Subject of Development: Beyond Proprietary and Methodological Individualism*, in «Globalizations», IV (2007), n. 4, pp. 460-474.

- WETZ, Franz-Josef, *Axel Honneth: «Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLVIII (1994), n. 2, p. 311.
- WHITE, Stephen K., *Diskussion zu Axel Honneth «Das Andere der Gerechtigkeit»: Diskursethik, schwere Fürsorge und leichte Fürsorge*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLII (1994), n. 6, pp. 1051-1056.
- WHITEBOOK, Joel, *Mutual Recognition and the Work of the Negative*, in W. Rehg, J. Bohman, *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, MIT Press, Cambridge (MA) 2001, pp. 257-292. Trad. it. *Riconoscimento reciproco e lavoro del negativo*, in «Rivista di Psicoanalisi», XLVII (2002), pp. 604-635.
- , *Die Grenzen des «intersubjective turn». Eine Erwiderung auf Axel Honneth*, in «Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen», LVII (2003), n. 3, pp. 250-261.
- WILDE, Lawrence, *A Radical Humanist Approach to the Concept of Solidarity*, in «Political Studies», LII (2004), n. 1, pp. 162-178.
- WILDT, Andreas, *«Anerkennung» in der Psychoanalyse*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIII (2005), n. 3, pp. 461-478.
- WILLIG, Rasmus, *Self-Realization Options: Contemporary Marching Order in the Pursuit of Recognition*, in «Acta Sociologica», LII (2009), n. 4, pp. 350-364.
- WILSON, John, *Review of «The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Contemporary Sociology», XXI (1992), n. 4, pp. 540-541.
- WISCHKE, Mirko, *Die Institutionen der Freiheit und die Sprache der Politik: über mögliche Reaktualisierungspotentiale von Hegels Rechtsphilosophie*, in «Synthesis Philosophica», XIX (2004), n. 2, pp. 395-408.
- WURZER, Wilhelm S., *Review of «The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory»*, in «Social Science Quarterly», LXXIII (1992), n. 4, pp. 952-953.
- YAR, Majid, *Recognition and the Politics of Human(e) Desire*, in «Theory, Culture and Society», XVIII (2001), n. 2-3, pp. 57-76.
- , *Honneth and the Communitarians: Towards a Recognitive Critical Theory of Community*, in «Res Publica», IX (2003), n. 2, pp. 101-125.
- ZENKERT, Georg, *Ethos und Anerkennung. Honneths Theorie des sozialen Konflikts*, in «Philosophische Rundschau», XLI (1994), pp. 86-91.
- ZURN, Christopher, *The Normative Claims of Three Types of Feminist Struggles for Recognition*, in «Philosophy Today», XLI (1997), pp. 73-78.
- , *Anthropology and Normativity. A Critique of Axel Honneth's «Formal Conception of*

- Ethical Life*», in «Philosophy and Social Criticism», XXVI (2000), n. 1, pp. 115-124.
- , *Identity or Status? Struggles Over «Recognition» in Fraser, Honneth, and Taylor*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», X (2003), n. 4, pp. 519-537.
- , *Group Balkanization or Societal Homogenization: Is There a Dilemma Between Recognition and Distribution Struggles?*, in «Public Affairs Quarterly», XVIII (2004), n. 2, pp. 159-186.
- , *Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory*, in «European Journal of Philosophy», XIII (2005), n. 1, pp. 89-126.

8.3. Altre opere consultate

- ADORNO, Theodor W., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951. Trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1983.
- , *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda* (1951), in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 8, *Soziologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, pp. 408-433. Trad. it. *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, in ID., *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. PETRUCCIANI, Manifestolibri, Roma 1994, pp. 71-94.
- , *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966. Trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.
- ARGYLE, Michael; HENDERSON, Monika, *The Rules of Friendship*, in «Journal of Social and Personal Relationships», I (1984), pp. 211-237.
- AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, London 1972. Trad. it. *La teoria hegeliana dello stato*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- BAETHDGE, Martin, *Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit*, in «Soziale Welt», XLI (1991), n. 1, pp. 6-19.
- BECKERT, Jens, *Die soziale Ordnung von Märkten*, in *Märkte als soziale Strukturen*, a cura di J. BECKERT, R. DIAZ-BONE, H. GRANßMANN, Campus, Frankfurt a. M.-New York 2007.
- BENJAMIN, Jessica, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York 1988. Trad. it. *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

—, *The End of Internalization: Adorno's Social Psychology*, in «Telos», XXXII (1997), pp. 42-64.

BERLIN, Isaiah, *John Stuart Mill and the Ends of Life*, in ID., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 218-252. Trad. it. *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in ID., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 242-276.

BERNSTEIN, Martin Jay, *Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory*, in «International Journal of Philosophical Studies», XIII (2005), n. 3, pp. 303-324.

BERNSTEIN, Richard Jay, *The Retrieval of the Democratic Ethos*, in «Cardozo Law Review», XVII (1996), n. 4-5, pp. 1127-1146.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999.

BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les éditions de minuit, Paris 1979. Trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1988.

—, (a cura di), *La misère du monde*, Seuil, Paris 1993.

BOWLBY, John, *Attachment and Loss*, vol. I, *Attachment*, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London 1969. Trad. it. *Attaccamento e perdita*, vol. I, *L'attaccamento alla madre*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

—, *The Making and the Breaking of Affectional Bonds*, Tavistock, London 1979. Trad. it. *Costituzione e rottura dei legami affettivi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1982.

BRAVERMAN, Harry, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York-London 1974. Trad. it. *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, Einaudi, Torino 1978.

BRINKMANN, Ulrich; DÖRRE, Klaus; RÖBENACK, Stephan, *Prekäre Arbeit: Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjective Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse*, FES, Bonn 2006.

BUCK, Günther, *Selbsterhaltung und Historizität*, in R. KOSELLECK e W.-D. STEMPEL, *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1973, pp. 29-94.

BUSS, Sarah, *Autonomy Reconsidered*, in «Midwest Studies in Philosophy», IX (1994), pp. 95-121.

CASTEL, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Fayard, Paris 1995. Trad. it. *Le metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Elio Sellino Editore, Avellino 2007.

CESARALE, Giorgio, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.

CHRISTMAN, John, *Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of*

- Selves*, in «Philosophical Studies», CXVII (2004), pp. 143-164.
- COLBY, Anne; KOHLBERG, Lawrence, *The Measurement of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- CORTELLA, Lucio, *Il soggetto del riconoscimento. Hegel, l'intersoggettività e l'assoluto*, in ID., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 257-278.
- , *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, in «Giornale di Metafisica», XXVII (2005), pp. 145-156.
- , *Per una teoria politica del riconoscimento*, in *Che cos'è la politica?*, a cura di SEMINARIO DI TEORIA CRITICA, Meltemi, Roma 2008, pp. 79-98.
- , *L'etica della democrazia. Attualità della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011.
- COSER, Lewis Alfred, *The Functions of Social Conflict*, Routledge & Kegan Paul, London 1956. Trad. it. *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967.
- DEJOURS, Christophe, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Seuil, Paris 1998. Trad. it. *L'ingranaggio siamo noi. La sofferenza economica nella vita di ogni giorno*, Il Saggiatore, Milano 2000.
- DERANTY, Jean-Philippe, *Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition*, in «Political Theory», XXXI (2003), n. 1, pp. 136-156.
- , *Work and the Precarisation of Existence*, in «European Journal of Social Theory», XI (2008), n. 4, pp. 443-463.
- DEVAULT, Marjorie L., (a cura di), *People at Work. Life, Power and Social Inclusion in the New Economy*, New York University Press, New York 2008.
- DEWEY, John, *Affective Thought* (1926), in *The Later Works, 1925-1953*, vol. II, a cura di J. A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1981, pp. 104-110.
- , *The Public and its Problems* (1927), Swallow Press, Chicago 1954. Trad. it. *Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze 1971.
- , *Qualitative Thought* (1930), in *The Later Works, 1925-1953*, vol. V, a cura di J. A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1984, pp. 243-262.
- DODSON, Lisa, *The Moral Underground. How Ordinary Americans Subvert an Unfair Economy*, New Press, New York 2009.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982. Trad. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1982.

- DUBIEL, Helmut, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social* (1893), PUF, Paris 1973. Trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.
- EHRENBERG, Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris 1998. Trad. it. *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino 1999.
- ETZIONI, Amitai, *The Moral Dimension. Towards a New Economics*, Free Press, New York 1988.
- FEUERBACH, Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Klostermann, Frankfurt a. M. 1983. Trad. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. BOBBIO, Einaudi, Torino 1948.
- FINK-EITEL, Hinrich, *Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie*, in «Merkur», XLVII (1993), n. 2, pp. 237-245.
- FORNARO, Mauro, *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*, Vita e pensiero, Milano 1978.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966. Trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1970.
- , *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969. Trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1969.
- , *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975. Trad. it. *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- , *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil, Paris 1997. Trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, a cura di M. BERTANI e A. FONTANA, Feltrinelli, Milano 1998.
- , *Intervista a Michel Foucault* (1976), in ID., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. FONTANA e P. PASQUINO, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28.
- , *La philosophie analytique de la politique*, in ID., *Dits et Écrits*, vol. III, Gallimard, Paris 1994, pp. 540-554. Trad. it. *La filosofia analitica della politica*, in ID., *Archivio Foucault, vol. 3: 1978-1985, estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 98-113.
- , *Michel Foucault. Une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, in ID., *Dits et Écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994, pp. 735-746. Trad. it. *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in ID., *Archivio Foucault, vol. 3: 1978-1985, estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Feltrinelli, Milano 1998, pp.

295-306.

- , *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia. Revista internacional de filosofía», n. 6, luglio-dicembre 1984, pp. 99-116. Trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in ID., *Archivio Foucault*, vol. 3: 1978-1985, *estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273-297.
- , *Polémique, politique et problématisations*, in ID., *Dits et Écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994, pp. 591-598. Trad. it. *Polemica, politica e problematizzazioni*, in ID., *Archivio Foucault*, vol. 3: 1978-1985, *estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 240-247.
- , *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. GALEOTTI, Donzelli, Roma 1996.
- , *À propos de la généalogie de l'éthique: Un aperçu du travail en cours*, in ID., *Dits et Écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994, pp. 609-631. Trad. it. *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H. L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1982, pp. 257-281.
- FRASER, Nancy, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in «Praxis International. A Philosophical Journal», III (1981), n. 1, pp. 272-287.
- FREUD, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1921. Trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in ID., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 63-142.
- , *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1927. Trad. it. *L'avvenire di un'illusione*, in ID., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 143-196.
- , *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1930. Trad. it. *Il disagio della civiltà*, in ID., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 197-280.
- FREUNDLIEB, Dieter, *Rethinking Critical Theory: Weaknesses and New Directions*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», VII (2000), n. 1, pp. 80-99.
- FRIEDMANN, Georges, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris 1946. Trad. it. *Problemi umani del macchinismo industriale*, Einaudi, Torino 1972.
- GALLINO, Luciano, *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2005.
- , *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- GEHLEN, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und

Dünnhaupt, Berlin 1940. Trad. it. *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

GILDEMEISTER, Regine; WETTERER, Angelika, *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reflektierung in der Frauenforschung*, in G. KNAPP e A. WETTERER, *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Kore, Frankfurt a. M. 1992, pp. 201-254.

GOVIER, Trudy, *Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem*, in «Hypatia», VIII (1993), pp. 99-120.

GRANOVETTER, Mark, *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, in «American Journal of Sociology», XCI (1985), n. 3, pp. 481-510.

GRIEBINGER, Andreas, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*, Ullstein, Frankfurt a. M. 1981.

GÜNTHER, Klaus, *Zwischen Ermächtigung und Disziplinierung. Verantwortung im gegenwärtigen Kapitalismus*, in *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, a cura di A. HONNETH, Campus, Frankfurt a. M. 2002, pp. 117-139.

HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1962. Trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1974.

—, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik* (1963), in *Logik der Sozialwissenschaften*, a cura di E. TOPISCH, Kiepenheuer und Witsch, Köln-Berlin 1965, pp. 291-311. Trad. it. *Epistemologia analitica e dialettica*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. MAUS e F. FÜRSTERNBERG, Einaudi, Torino 1972, pp. 153-187.

—, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. Erwiderung eines Pamphlets*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XVI, 1964, pp. 636-659. Trad. it. *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. MAUS e F. FÜRSTERNBERG, Einaudi, Torino 1972, pp. 229-259.

—, *Erkenntnis und Interesse* (1965), in ID., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, pp. 146-155. Trad. it. *Conoscenza e interesse* (1965), in ID., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969, pp. 43-58.

—, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968. Trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.

—, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes»*, in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, a cura di H. BRAUN e M. RIEDEL, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 132-155. Trad. it. *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1975.

- , *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968. Trad. it. *Tecnica e scienza come ideologia*, in ID., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969, pp. 195-234.
- , *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976. Trad. it. parziale *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979.
- , *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bdd., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981. Trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986.
- , *Replik auf Einwände*, in ID., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 475-570.
- , *Dialektik der Rationalisierung* (intervista), in ID., *Dialektik der Rationalisierung*, a cura di E. AGAZZI, Unicopli, Milano 1983, pp. 355-386.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985. Trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- , *Individualisierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivierung*, in ID., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, pp. 187-241. Trad. it. *Individuazione tramite socializzazione: sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*, in ID., *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. CALLONI, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 184-236.
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992. Trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- , *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*, in ID., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, pp. 186-229. Trad. it. *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in ID., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 281-222.
- HARRIS, Henry Stilton, *Hegel's System of Ethical Life. An Interpretation by H. S. Harris*, in G. W. F. HEGEL, *Hegel's System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, SUNY Press, New York 1979, pp. 3-96.
- , *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- , *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, in «Hegel Studien», Beiheft 20 (1985), pp. 229-248.
- HAUSEN, Karin, *Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere»: Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, a cura di W. CONZE, Klett, Stuttgart 1976.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 1: Frühe Schriften, Teil 1*, 1989. Trad. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre Editore, L'Aquila 1970.
- , *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften*, 1968. Trad. it. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in ID., *Hegel: scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. NEGRI, Laterza, Bari 1971, pp. 25-160.
- , *System der Sittlichkeit* (1803), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 5: Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, 1998, pp. 279-361. Trad. it. *Sistema dell'eticità*, in ID., *Hegel: scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. NEGRI, Laterza, Bari 1971, pp. 163-301.
- , *Realphilosophie I* (1803-1804), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 6: Jenaer Systementwürfe I*, 1975. Trad. it. *Frammenti sulla Filosofia dello spirito (1803-1804)*, in ID., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. CANTILLO, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 3-65.
- , *Jenaer Realphilosophie* (1805-1806), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 8: Jenaer Systementwürfe III*, 1976. Trad. it. *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in ID., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. CANTILLO, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 67-175.
- , *Phänomenologie des Geistes* (1807), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 9*, 1980. Trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. CICERO, Bompiani, Milano 2000.
- , *Grundlinien des Philosophie des Rechts* (1821), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 14*, 2009. Trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. MARINI, Laterza, Roma-Bari 2004.

- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in ID., *Gesammelte Werke*, a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, *Bd. 20*, 1992. Trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. CROCE, Laterza, Roma-Bari 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 1967. Trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- HIRSCH, Fred, *Social Limits to Growth*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1976. Trad. it. *I limiti sociali dello sviluppo*, Bompiani, Milano 1981.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan* (1651), Blackwell, Oxford 1955. Trad. it. *Leviatano*, a cura di R. SANTI, Bompiani, Milano 2001.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Henry Holt, New York 1997.
- HOGGART, Richard, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life, with Special References to Publications and Entertainments*, Chatto and Windus, London 1967. Trad. it. *Proletariato e industria culturale. Aspetti di vita operaia inglese con particolare riferimento al mondo della stampa e dello spettacolo*, Officina Edizioni, Roma 1970.
- HORKHEIMER, Max, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (1931), in ID., *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, a cura di W. BREDE, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 33-46. Trad. it. *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in ID., *Studi di filosofia della società*, a cura di W. BREDE, Einaudi, Torino 1981, pp. 28-43.
- , *Geschichte und Psychologie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», I (1932), pp. 125-144. Trad. it. *Storia e psicologia*, in ID., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 10-30.
- , *Materialismus und Moral* (1933), in ID., *Kritische Theorie*, Fischer, Frankfurt a. M. 1968, pp. 71-109. Trad. it. *Materialismo e morale*, in ID., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 71-109.
- , *Zum Problem der Wahrheit* (1935), in ID., *Kritische Theorie*, Fischer, Frankfurt a. M. 1968, pp. 228-276. Trad. it. *Sul problema della verità*, in ID., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 224-270.
- , con la collaborazione di E. FROMM, H. MARCUSE, e altri, *Studien über Autorität und Familie*, Alcan, Paris 1936. Trad. it. *Studi sull'autorità e la famiglia*, UTET, Torino 1976.
- , *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), in «Zeitschrift für Sozialforschung», VI (1937), n. 2, pp. 245-294. Trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Filosofia e teoria critica*,

- a cura di S. PETRUCCIANI, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-56.
- , *Philosophie und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VI (1937), n. 3, pp. 625-647. Trad. it. *Filosofia e teoria critica*, in *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. PETRUCCIANI, Einaudi, Torino 2003, pp. 57-88.
- , *Vernunft und Selbsterhaltung*, in «Studies in Philosophy and Social Science», IX (1941-42), pp. 366-388. Trad. it. *Ragione e autoconservazione*, in *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. PETRUCCIANI, Einaudi, Torino 2003, pp. 89-119.
- ; ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947. Trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.
- ILLOUZ, Eva, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006. Trad. it. *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano 2007.
- ILTING, Karl-Heinz, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXI (1963-1964), pp. 38-58.
- JAEGGI, Rahel, *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt a. M.-New York 2005.
- JAGGER, Elizabeth, *Marketing the Self, Buying an Other: Dating in a Post-Modern Consumer Society*, in «Sociology. Journal of the British Sociological Association», XXXII (1998), n. 4, pp. 795-814.
- JOHNSON, Lesley, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, Routledge & Kegan Paul, London 1979.
- KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten* (1797), Fischer, Erlangen 1984. Trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. VIDARI, Laterza, Roma-Bari 2009.
- KIMMERLE, Heinz, *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena*, in «Hegel-Studien», 1968, Beiheft 4 (1967), pp. 33-48.
- KOCKA, Jürgen, *Erwerbsarbeit ist nur ein kulturelles Konstrukt*, in «Frankfurter Rundschau», 9.5.2000, p. 24.
- KOCYBA, Hermann, *Der Preis der Anerkennung. Von der tayloristischen Missachtung zur strategischen Instrumentalisierung der Subjectivität der Arbeitenden*, in *Anerkennung und Arbeit*, a cura di U. HOLTGREWE, A. VOSWINKEL, G. WAGNER, UVK, Konstanz 2000, pp. 127-140.
- KRAHL, Hans-Jürgen, *Der politische Widerspruch in der Kritischen Theorie Adornos*, in ID., *Konstitution und Klassenkampf*, Neue Kritik, Frankfurt a. M. 1971, pp. 285-288. Trad. it. *La contraddizione politica della Teoria Critica di Adorno*, in ID., *Costituzione e lotta di classe*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 311-314.

- , *Produktion und Klassenkampf*, in ID., *Konstitution und Klassenkampf*, Neue Kritik, Frankfurt a. M. 1971, pp. 387 e segg. Trad. it. *Produzione e lotta di classe*, in ID., *Costituzione e lotta di classe*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 415-438.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002. Trad. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996.
- LE GOFF, Jean-Pierre, *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, La Découverte, Paris 1999.
- LOCKWOOD, David, *Social Integration and System Integration*, in *Explorations in Social Change*, a cura di G. K. ZOLLSCHAN, W. HIRSCH, Routledge & Kegan, London 1964, pp. 244-257. Trad. it. *Integrazione sociale e integrazione sistemica*, in «Società e conflitto», n. 7-8, 1992, p. 88.
- LUKÁCS, György, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik, Berlin 1923. Trad. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967.
- MANCINA, Claudia, *Differenze nell'eticità. Amore famiglia società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1991.
- MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Theory*, The Humanities Press, New York 1954. Trad. it. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, Il Mulino, Bologna 1966.
- MARKELL, Patchen, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003.
- MARX, Karl, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Bd. 40, Dietz-Verlag, Berlin 1990, pp. 465-588. Trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Roma 2004.
- , *Thesen über Feuerbach* (1845), in K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Bd. 3, Dietz-Verlag, Berlin 1953, pp. 5-7. Trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, vol. V (1845-46), Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-5.
- ; ENGELS, Friedrich, *Die Deutsche Ideologie* (1846), in K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Bd. 3, Dietz-Verlag, Berlin 1953, pp. 5-530. Trad. it. *L'ideologia tedesca*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, vol. V (1845-46), Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-79.
- ; ENGELS, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Bd. 4, Dietz-Verlag, Berlin 1959, pp. 459-493. Trad. it. *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1962.
- , *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), in K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Bd. 13, Dietz-Verlag, Berlin 1964, pp. 7-11. Trad. it. *Prefazione del gennaio 1959*, in K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1979.

- , *Das Kapital*, Band I (1867), in K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Bd. 13, Dietz-Verlag, Berlin 1963. Trad. it. *Il Capitale*, Libro I, Editori Riuniti, Roma 1964.
- MARZOCCHI, Virginio, *Il «politico», la «politica» e il «sociale»*, in *Che cos'è la politica?*, a cura di SEMINARIO DI TEORIA CRITICA, Meltemi, Roma 2008, pp. 58-78.
- MASCAT, Jamila, *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2011.
- MCBRIDE, Cillian, *Deliberative Democracy and the Politics of Recognition*, in «Political Studies», LIII (2005), n. 3, pp. 497-515.
- MEAD, George Herbert, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934. Trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze-Milano 1966.
- MILL, John Stuart, *On Liberty* (1859), Penguin Books, Harmondworth 1985. Trad. it. *La libertà*, Rizzoli, Milano 2009.
- MOORE, Barrington Jr., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Sharpe, White Plains (NY), 1978. Trad. it. *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.
- MORGENROTH, Christine, *Arbeitsidentität und Arbeitslosigkeit – ein depressiver Zirkel*, in «Das Parlament. Aus Politik und Zeitgeschichte», 2003, n. 6-7, pp. 17-24.
- NEUHOUSER, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000.
- OLLE, Werner, *Zur Theorie des Staatskapitalismus*, in «Probleme des Klassenkampf», 1974, n. 11/12, pp. 91-144.
- PAGE, Benjamin, *Who Deliberates? Mass Media in Modern Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- PETRUCCIANI, Stefano, *Ragione e dominio: l'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma 1984.
- , *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma 1995.
- , *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- , *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- , *Categorie della politica: Giustizia, potere, conflitto*, in *Che cos'è la politica?*, a cura di SEMINARIO DI TEORIA CRITICA, Meltemi, Roma 2008, pp. 39-57.
- , *Marx*, Carocci, Roma 2009.
- PIAGET, Jean, *The Moral Judgement of the Child*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., London 1932. Trad. it. *Giudizio e ragionamento morale nel bambino*, La Nuova Italia,

- Firenze 1966.
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation* (1944), Beacon Press, Boston 2001. Trad. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.
- POPPER, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Basic Books, New York 1959. Trad. it. *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.
- PULCINI, Elena, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- RANCIERE, Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995. Trad. it. *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971. Trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008.
- REALE, Mario, *Note sul rapporto tra filosofia e tempo storico*, in «Quaderni della Rivista Trimestrale», XLIII (1975), pp. 17-54.
- , *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli «animali politici»: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- , *Da che nasce il conflitto nello stato di natura di Hobbes*, in «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», XXXII (1994), n. 2, pp. 251-281.
- REHMANN, Jan, *Einführung in die Ideologietheorie*, Argument, Hamburg 2005.
- ; Jan, WAGNER, Thomas, (a cura di), *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, Argument, Hamburg 2010.
- REINHARD, Wolfgang, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Beck, München 1999. Trad. it. *Storia del potere politico in Europa*, Il Mulino, Bologna 2001.
- RENAULT, Emmanuel, *Marx et l'idée de la critique*, PUF, Paris 1995. Trad. it. *Marx e l'idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999.
- , *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004.
- RIEDEL, Manfred, *Studien zu Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970. Trad. it. *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. TOTA, Laterza, Roma-Bari 1978.
- RITTER, Gerhard A., *Der Sozialstaat: Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 1991. Trad. it. *Storia dello Stato sociale*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- RUDÉ, George, *Ideology and Popular Protest*, Lawrence and Wishart, London 1980. Trad. it.

Ideologia e protesta popolare. Dal medioevo alla rivoluzione industriale, Editori Riuniti, Roma 1988.

SCHMUCKER, Joseph F., *Adorno – Logik des Zerfalls*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

SCOTT, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven 1985.

—, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, London-New Haven 1990. Trad. it. *Il dominio e l'arte della resistenza: i «verbali segreti» dietro la storia ufficiale*, Elèuthera, Milano 2006.

SENNETT, Richard; COBB, Jonathan, *The Hidden Injuries of Class*, Vintage Books, New York 1972.

SENNETT, Richard, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Company Inc., New York 1998. Trad. it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2001.

SHIELDS, Rob, (a cura di), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, Routledge, London 1992.

SHORTER, Edward, *The Making of the Modern Family*, Basic Books, New York 1977. Trad. it. *Famiglia e civiltà*, Rizzoli, Milano 1978.

SIEP, Ludwig, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in «Hegel-Studien», IX (1974), pp. 155-207.

—, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1979. Trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.

SILVER, Allan, *Friendship in Commercial Society: Eighteenth Century Social Theory and Modern Sociology*, in «American Journal of Sociology», 95 (1990), n. 6, pp. 1474-1504.

SORRENTINO, Vincenzo, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008.

STERN, Daniel N., *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985. Trad. it. *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

SUTTLES, Gerald D., *Friendship as a Social Institution*, in *Social Relationships*, a cura di G. MCCALL, Aldine, Chicago 1970, pp. 95-135.

TAYLOR, Charles, *What's Wrong with Negative Liberty*, in *The Idea of Freedom*, a cura di A. RYAN, Oxford University Press, London 1979, pp. 177-193. Trad. it. *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in *L'idea di libertà*, a cura di I. CARTER e M. RICCIARDI, Feltrinelli,

- Milano 1996, pp. 75-99.
- THOMPSON, Edward Palmer, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963. Trad. it. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1969.
- , *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century*, in «Past and Present», L (1971), n. 1, pp. 76-136. Trad. it. *L'economia morale delle classi popolari inglesi del secolo XVIII*, in ID., *Società patrizia, cultura plebea*, a cura di E. GRENDI, Einaudi, Torino 1981, pp. 57-136.
- , *Anthropology and the Discipline of Historical Context*, in «Midland History», I (1971), n. 3, pp. 41-55. Trad. it. *L'antropologia e la disciplina del contesto storico*, in ID., *Società patrizia, cultura plebea*, a cura di E. GRENDI, Einaudi, Torino 1981, pp. 251-273.
- , *Folklore, Anthropology and Social History*, in «Indian Historical Review», III (1978), n. 2, pp. 247-266. Trad. it. *Folclore, antropologia e storia sociale*, in ID., *Società patrizia, cultura plebea*, a cura di E. GRENDI, Einaudi, Torino 1981, pp. 309-338.
- THOMPSON, Simon, *The Political Theory of Recognition: a Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2006.
- TOURAINE, Alain, *La conscience ouvrière*, Seuil, Paris 1966. Trad. it. *La coscienza operaia*, Franco Angeli, Milano 1969.
- VETLESEN, Arne Johan, *Freundschaft in der Ära des Individualismus*, in *Vom Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, a cura di A. HONNETH, B. RÖSSLER, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 168-207.
- VINCI, Paolo, «Coscienza infelice» e «anima bella». *Commentario alla «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1999.
- , *Sapere assoluto come riconoscimento*, in «Archivio di filosofia», LXXVII (2009), n. 2-3, pp. 105-117.
- VOß, Günter G; PONGRATZ, Hans J., *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», L (1998), n. 1, pp. 131-158.
- , *Arbeitskraftunternehmer. Erwerbsorientierung in entgrenzten Arbeitsformen*, Sigma, Berlin 2003.
- YOUNG, Iris Marion, *Justice and The Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990. Trad. it. *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.
- , *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, New York 2000.
- WILDT, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner*

Fichte-Rezeption, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

WILLIAMS, Raymond, *Culture and Society: 1780-1950*, Chatto & Windus, London 1958. Trad. it. *Cultura e rivoluzione industriale: Inghilterra 1780-1950*, Einaudi, Torino 1968.

WINNICOTT, Donald W., *The Maturation Process and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London 1965. Trad. it. *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970.

—, *Playing and Reality*, Tavistock, London 1971. Trad. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1997.