



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

CHIARA GIOVENCO

Honneth prima del '92

Il percorso verso *Lotta per il riconoscimento*

EPEKEINA, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 209-226

Social Ontology

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v5i1.121

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Honneth prima del '92

Il percorso verso *Lotta per il riconoscimento*

Chiara Giovenco

Le analisi filosofico-sociali presenti in *Lotta per il riconoscimento*, ovvero l'idea che le società progrediscano attraverso lotte per il riconoscimento che si susseguono nella storia, che esistano tre sfere del riconoscimento e che il misconoscimento sia la forza originaria dei conflitti sociali sono già presenti sotto forma di bozze in alcuni articoli¹ che Honneth pubblica tra il 1979 e il 1989 e che attestano il faticoso percorso verso la formulazione di un'ontologia sociale imperniata sul concetto di riconoscimento.²

Ripercorrere il contenuto filosofico-intellettuale di queste prime analisi significa ritrovare in nuce alcuni dei nuclei concettuali caratterizzanti l'ontologia sociale honnethiana, poi compiutamente enucleata nel '92 in *Lotta per il riconoscimento*.

Questi contributi risentono moltissimo dell'interesse honnethiano nei confronti di ricerche prettamente sociologiche come, ad esempio, gli studi di Barrington Moore sulla disobbedienza sociale o alcune analisi empiriche riguardanti il consenso morale; presentano la continuità con temi di ascendenza più spiccatamente marxisti relativi alla cultura di classe e ai conflitti sociali, nonché rivelano la fatica del rapporto/confronto con Habermas, di cui Honneth diverrà assistente nel 1983. A partire da questi primi testi honnethiani, in questa sede presenteremo queste tre macro aree tematiche di cui Honneth si è occupato, ripercorrendo le argomentazioni che egli stesso ha promosso.

1. Honneth e la sociologia empirica

L'idea che esista un potenziale da sviluppare in ogni sfera del riconoscimento ha una genesi lontana rispetto al testo del '92: infatti, già in un articolo apparso nel '79 a Berlino, dal titolo *La "biografia latente" dei giovani della classe lavoratrice*, Honneth intende esaminare «il problema dell'identità collettiva della classe lavoratrice, nella prospettiva

1. HONNETH 2011.

2. HONNETH 2002b.

di uno studio delle potenzialità d'azione politica di tale classe».³ L'idea è che la storia degli individui non sia plasmata unicamente da fattori inerenti la personalità e le strutture sociali, ma da modelli tramandati attraverso la cultura di classe. Honneth chiama «biografia latente»⁴ il processo in cui alcune forme di autoaffermazione vengono trasmesse attraverso la cultura di classe, condizionandone così la biografia individuale. Il metodo biografico non vuole dare adito a rischi di relativismo, come per altro Honneth tiene a precisare, ma va inteso nel senso che «la costruzione sociale di percorsi di vita diventi spiegabile a partire dal suo interno: le strutture di personalità determinate in base alla cultura di classe si conservano nell'autocomprensione biografica dei soggetti e orientano in questo modo, oggettivamente, la realizzazione delle loro storie di vita».⁵ La vita culturale di una specifica classe costituisce per Honneth una «memoria collettiva»: ⁶ per sostenere ciò, egli si avvale di alcune analisi di sociologia culturale sviluppatesi in Inghilterra tra gli anni 60' e '70.⁷ Conclude Honneth che «i contenuti di critica sociale, iscritti nel modello della cultura di classe che contribuisce a costituire la biografia dei singoli lavoratori, rimangono latenti fintanto che i soggetti d'azione, in maniera autoriflessiva, non li assumono come parametri della loro azione».⁸

L'interesse per la sociologia empirica viene portato avanti anche in *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore "Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta"* del 1984 in cui Honneth analizza l'importanza delle analisi di Moore. Queste ultime gli appaiono fondamentali per capire soprattutto quali siano i motivi per i quali un

3. HONNETH 2011, 33.

4. HONNETH 2011, 34: «*Biografia*, in quanto i modelli di autoaffermazione acquisiti nel corso della socializzazione vengono assimilati nell'autocomprensione biografica del singolo e, in questo modo, plasmati soggettivamente in conformità con la storia individuale; *latente*, poiché [...] è alle spalle, per così dire, dei soggetti, che la costruzione delle biografie individuali viene strutturata da modelli di personalità dotati di una specifica classe».

5. HONNETH 2011, 36.

6. HONNETH 2011, 36.

7. HONNETH 2011, 37, nota 3: Il riferimento di Honneth sono gli studi di R. Williams sulla cultura e la rivoluzione industriale in Inghilterra tra il 1780 e il 1959, ma anche gli studi di Clarke, Hall, Jefferson, Roberts sulle subculture e la cultura di classe nella Gran Bretagna post-bellica.

8. HONNETH 2011, 42.

gruppo sociale decide di accettare o meno un determinato ordinamento sociale. Infatti, Moore indaga le relazioni interne alla società e indica come origine della obbedienza o della rivolta non beni o interessi materiali, ma sentimenti morali, prendendo in considerazione le classi lavoratrici tedesche dal 1848 al 1920.

Le esperienze e i sentimenti morali sono fondamentali per il processo d'integrazione e costituiscono quello che Moore chiama il «contratto sociale implicito». Ciò consente di concentrare l'attenzione sul potenziale normativo che hanno le azioni quotidiane e che, secondo Honneth, la tradizione marxista non ha seriamente preso in considerazione, rimanendo così vittima di quel «pregiudizio»⁹ che spiega tutte le mancate rivoluzioni del proletariato come incomprensione dei suoi interessi razionali. Invece, l'approccio di Moore va oltre la «cornice utilitaristica del marxismo»,¹⁰ convergendo così con il materialismo storico di Gramsci, sebbene questa sia l'opinione di Honneth e non di Moore. Il merito dell'approccio di Moore è quello di non limitarsi «ad affermare astrattamente il processo di uniformazione morale [...] bensì di averlo anche dimostrato empiricamente attraverso le analisi delle istituzioni politiche».¹¹

Ciò che affascina di più Honneth è che il contratto sociale («serie di accordi reciproci non verbalizzati»), basato su un consenso fragile e sempre aperto alla possibilità di rielaborazione, implichi che alla sua origine sia posto il confronto, il conflitto tra gli attori in gioco sulla legittimità o meno del consenso perseguito. Infatti, secondo Moore, esistono «alcune forme di violazione di questo contratto generalmente in grado di suscitare collera morale e senso di ingiustizia tra coloro che sono sottoposti ad una autorità»: ¹² egli si sforza nel suo testo di fornire dati empirici a riprova di ciò.

Secondo Honneth, il più importante limite nelle analisi di Moore è il non aver preso in considerazione come origine di resistenza e di lotta la volontà di progettare da parte delle classi sociali un futuro migliore, ma l'esser rimasto a considerare le azioni di lotta collettive come rottura del contratto sociale implicito o, in altre parole, lottare per «mantenere

9. HONNETH 2011, 114.

10. HONNETH 2011, 115.

11. HONNETH 2011, 115.

12. MOORE 1983, 42; cfr. HONNETH 2011, 116, nota 10.

in vita un contratto sociale che si era originariamente esperito come giusto». ¹³ Per Honneth, ciò che Moore non prende in considerazione è la “creatività morale” ¹⁴ che appartiene ai gruppi sociali. Infatti, «le utopie di giustizia che sorgono spontaneamente sono anche in grado di segnare il modo in cui la realtà sociale è percepita, e di privare di validità morale, in un sol colpo, un consenso morale». ¹⁵

La riflessione sulle forme quotidiane dell’esperienza morale viene ripresa nel testo *L’onore ferito - forme quotidiane dell’esperienza morale* scritto da Honneth nel 1985. Contro le teorie morali comuni (nella fattispecie, il post-strutturalismo francese, il marxismo tradizionale) che intendono la moralità come una «sovrastruttura delle relazioni morali di potere» ¹⁶ in cui i rapporti sociali sono costruiti in vista del perseguimento del proprio utile, Honneth parla, invece, del «contenuto cognitivo» ¹⁷ e della forza emancipativa già presente nelle nostre esperienze morali quotidiane. Come tipico della sua modalità argomentativa, nella prima parte di questo testo, Honneth indicherà la strada sbagliata che molte delle teorie morali imboccano a proposito della moralità quotidiana. Infatti, queste teorie mostrano una certa “neutralità” rispetto ai sentimenti morali; inoltre, considerano la coscienza morale quotidiana come caratterizzata da una “coerenza normativa” come se si trattasse di teorie morali già strutturate; ed infine, ritengono le azioni quotidiane come «costituite da giudizi positivi, ossia da indicazioni dell’azione moralmente giusta». ¹⁸

Ma ciò è facilmente confutabile: infatti, attraverso il riferimento alla teoria della personalità, Honneth sottolinea come il soggetto d’azione sia troppo coinvolto nell’azione morale stessa da poter aver coscienza della coerenza normativa dell’azione; inoltre, il soggetto d’azione solo raramente riesce a verbalizzare discorsivamente in positivo ciò che sta vivendo; semmai, è attraverso un sentimento d’ingiustizia subita che possono essere messe in luce le convinzioni e le aspettative normative. Come sostiene Honneth, richiamandosi anche al già citato testo dedi-

13. HONNETH 2011, 118

14. HONNETH 2011, 120.

15. HONNETH 2011, 120.

16. HONNETH 2011, 121.

17. HONNETH 2011, 125.

18. HONNETH 2011, 122.

cato a Moore, la coscienza morale quotidiana «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».¹⁹ Occorre, perciò, «un'ermeneutica»²⁰ che possa portare alla luce il contenuto cognitivo e morale dei sentimenti d'ingiustizia subita: questa sarà la strada che verrà portata avanti in *Lotta per il riconoscimento* attraverso l'approfondimento della logica morale dei conflitti sociali.²¹ I sentimenti morali come la vergogna, il senso di colpa, l'indignazione e il risentimento fanno implicitamente riferimento ad aspettative normative considerate giuste dal soggetto d'azione. Infatti, conclude Honneth, le nostre rappresentazioni morali quotidiane «possiedono in prima istanza la forma di uno sfondo di sapere implicito»;²² e, inoltre, richiamandosi ad Habermas, esse riguardano soprattutto l'inviolabilità della dignità umana in un duplice senso: «mettere in luce l'intangibilità degli individui richiedendo uguale considerazione per la dignità di ciascuno; proteggere, nella stessa misura, anche le relazioni intersoggettive di riconoscimento reciproco grazie alle quali gli individui si mantengono come appartenenti ad una comunità».²³ «L'attenzione solidale»²⁴ cui le nostre norme morali fanno riferimento costituirà la base a partire dalla quale in *Lotta per il riconoscimento* Honneth tenterà di giungere alla formulazione di un concetto formale di eticità.²⁵

19. HONNETH 2011, 123.

20. HONNETH 2011, 124.

21. HONNETH 2002b, cap. 8, 188-199.

22. HONNETH 2011, 125.

23. HABERMAS 1994a, 12.

24. HONNETH 2011, 127.

25. HONNETH 2002b, 202: egli sostiene che tale concetto, derivato dall'approccio di teoria del riconoscimento, dovrà avere da una parte «determinazioni tanto formali o astratte da non suscitare il sospetto che si tratti di mere deduzioni da interpretazioni concrete di vita buona; d'altra parte, dovrà avere sufficiente concretezza materiale e determinazione di contenuto». Cfr. SIEP 2004, 61 e 65, in cui quest'ultimo afferma come, fin già dalle riflessioni di *Lotta per il riconoscimento*, corroborate anche dalle acquisizioni di HONNETH 2003, attraverso il suo concetto di eticità, Honneth vede (*sehen*) sì l'ambivalenza presente in tale concetto (*ob Sittlichkeit formal oder eher material zu verstehen ist*), ma non la risolve (*auflösen*); e soprattutto Honneth non discute «ob die Sphäre der Sittlichkeit nur Bedingung des gutes Lebens oder schon dessen Ziel ist». Una tale ambiguità appare inoltre evidente non appena si guardi al reale funzionamento delle tre sfere del riconoscimento nel mondo sociale, così come

2. Honneth e la rivalutazione del concetto di lavoro in Marx

Se in *Lotta per il riconoscimento*, nell'ambito della filosofia sociale, la teoria di Marx costituisce uno degli «esempi più significativi di una corrente di pensiero che collega i conflitti sociali a esigenze di riconoscimento la cui infrastruttura morale non ha però mai potuto essere davvero compresa fino in fondo»,²⁶ tuttavia il rapporto con il pensiero di Marx va delineandosi già in testi come *Lavoro e azione strumentale* e *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo*, attraverso la rivalutazione del concetto di lavoro.

Scritto da Honneth nel 1980 con l'esplicito ringraziamento ai suggerimenti di Birgit Mahnkopf e Hans Joas,²⁷ *Lavoro e azione strumentale* ripercorre lo stretto rapporto che vi è in Marx tra il concetto di lavoro e il suo contenuto emancipativo. La tesi di Honneth è che Marx non sia sempre riuscito a comprendere il processo lavorativo direttamente come un processo di formazione in grado di liberare motivi pratico-morali, ma, «al contrario per attribuire anche nei suoi scritti economici un carattere rivoluzionario al processo lavorativo, egli passa ad un modello argomentativo strumentalistico, nel quale al processo di produzione nel capitalismo rimane unicamente il ruolo di medium di organizzazione e disciplinamento del proletariato».²⁸

Come argomenta Honneth, all'interno della storia del marxismo c'è stata una linea teorica che cerca di risolvere la questione del rapporto tra lavoro ed emancipazione attraverso argomentazioni di filosofia pratica. Ma paradossalmente questa linea teorica non ha fatto altro che rimuovere ogni contenuto emancipativo dall'atto del lavorare: per Honneth, due esempi sono la filosofia fenomenologica di Max Scheler e il pensiero di Hannah Arendt²⁹ in *Vita Activa*. All'interno di un tale mutamento di prospettiva sul ruolo sociale del lavoro, si

sottolineato dalle obiezioni che Nancy Fraser ha mosso ad Honneth di fronte ad alcuni problemi suscitati dalla relazione tra giustizia sociale e distribuzione di risorse sul pianeta: cfr. FRASER e HONNETH 2007, 267-268.

26. HONNETH 2002b, 170; per un quadro più completo sul ruolo di Marx si veda nello stesso testo inoltre il capitolo 7, 171- 187.

27. Honneth nello stesso anno pubblica con Joas il testo dal titolo *Soziales Handeln und menschliche Natur*.

28. HONNETH 2011, 54.

29. Per un maggior approfondimento cfr. HONNETH 2011, 64-68.

delinea il contesto teorico in cui il marxismo critico cerca di dare risposta alla questione lasciata insoluta da Marx, ovvero, quella di «adattare la teoria dell'azione su cui si basa la teoria dell'emancipazione marxiana alla realtà del lavoro industriale capitalistico, la cui forma è venuta, nel frattempo, facendosi più chiara».³⁰ Per Honneth, due sono le principali strategie messe in atto dal marxismo critico per proporre una soluzione a tale questione: la prima, rappresentata da pensatori come Lukács, Marcuse e Sartre che «trasferiscono ad una sorta di azione collettiva concepita come lavoro»,³¹ il contenuto emancipativo che Marx attribuiva al lavoro stesso; la seconda, rappresentata da Adorno e Horkheimer, per cui «il lavoro perde lo status di prassi emancipativa» per diventare «il fondamento pratico del dominio».³² Tuttavia, in questo modo, però, dal concetto di lavoro sarebbero state rimosse tutte le caratteristiche che la tradizione marxista attribuiva alla costruzione della soggettività.

In *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo* del 1989 assistiamo ad un'ulteriore evoluzione del rapporto tra Honneth e il pensiero marxista. Infatti, egli sostiene che Marx, nella sua opera, sia riuscito a sviluppare contemporaneamente una teoria dell'emancipazione e un'analisi della società e ciò proprio grazie al concetto di lavoro. Tale concetto gli ha permesso di trattare come un unico processo «la formazione dell'ordine sociale e l'emancipazione».³³

È l'aver considerato il lavoro come un'attività creatrice, come un evento formativo e, dunque, come processo di autorealizzazione, ciò che consente a Marx di parlare di emancipazione legata all'attività lavorativa: così facendo, egli «ottiene la possibilità di concepire l'azione strumentale al contempo anche come evento espressivo dotato di unicità».³⁴ Infatti, l'analisi della società di Marx si fonda proprio sull'idea che il conflitto di classe, espressione della relazione conflittuale tra capitale e lavoro, sia *medium* dell'autorealizzazione: in questo modo,

30. HONNETH 2011, 69.

31. HONNETH 2011, 70.

32. HONNETH 2011, 72.

33. HONNETH 2011, 148.

34. HONNETH 2011, 149; cfr. anche HONNETH 2011, 148 in cui, rifacendosi esplicitamente alle analisi di Taylor su Hegel e di Berlin su Herder, Honneth afferma che a guidare Marx in quest'analisi «erano gli aspetti centrali di quell'antropologia fondamentale dell'ala romantica, riferita a Herder, dell'Illuminismo tedesco».

la teoria del capitalismo può rappresentare contemporaneamente «la diagnosi storico-filosofica di un rapporto di alienazione e la prognosi sperimentale di un rovesciamento rivoluzionario». ³⁵ Tale prospettiva permette a Marx di considerare il processo storico come intriso di una razionalità che si esplica come conflitto tra gruppi. Quest'ultima considerazione è quella che più affascina Honneth e che, come già accennato, si troverà più sistematicamente descritta in *Lotta per il riconoscimento*.

Secondo Honneth, rifiutare un tale quadro di teoria dell'azione ricavato dal concetto di lavoro ³⁶ in Marx significa non rendersi conto della possibilità data da esso di coniugare insieme analisi della società e teoria dell'emancipazione: occorre per questo poter parlare semmai dei compiti di una riattualizzazione del marxismo. ³⁷ Ma «in che modo il concetto di emancipazione e l'analisi del capitalismo possono essere nuovamente riuniti in un'unica teoria sociale, nel momento in cui il paradigma del lavoro marxiano non è più in grado di servire da legame categoriale tra i due?». ³⁸ Dato che per la contemporaneità il pensiero di Marx non può più essere considerato «un metodo specifico», né «rappresentare un insieme definito di premesse sociologiche», tuttavia esso può conservare la sua validità in quanto «prospettiva storico-filosofica», ³⁹ provando a riformulare cioè le intuizioni marxiane «ad un livello più astratto». ⁴⁰ Tale prospettiva storico-filosofica così rivisitata considera lo sviluppo sociale non derivato dalla logica del lavoro, ma da quella del riconoscimento: «sotto le condizioni economiche imposte dal capitalismo, il processo di un reciproco riconoscimento

35. HONNETH 2011, 149.

36. Honneth parla di tre forme di una critica riparatrice del marxismo: il marxismo in chiave di teoria dei giochi, il marxismo teorico-culturale, il marxismo in chiave di teoria del potere. Tuttavia, distaccandosi dal modello del lavoro sociale, tutti e tre questi tentativi di riabilitazione del marxismo non si rendono conto delle gravi conseguenze cui una teoria dell'azione va incontro quando perde la possibilità di legare insieme teoria dell'emancipazione e analisi della società. «Invece, ognuna di esse pone come concetto di base della propria analisi della società il tipo di prassi caratteristico della sfera d'azione che sceglie di privilegiare», perdendo del tutto la possibilità «di soddisfare, al contempo, i requisiti di una teoria dell'emancipazione e quelli di un'analisi della società» (rispettivamente HONNETH 2011, 151 e 152).

37. Ovviamente la riattualizzazione di cui parla Honneth è situata negli anni '80.

38. HONNETH 2011, 143.

39. HONNETH 2011, 155.

40. HONNETH 2011, 153.

tra i soggetti risulta interrotto, in quanto un particolare gruppo sociale viene privato proprio di quei presupposti sociali necessari al raggiungimento del rispetto di sé». ⁴¹ Tale prospettiva intersoggettiva rimane celata nell'opera di Marx poiché egli «restringe in senso produttivistico il suo concetto di identità umana [...] considerando presupposto del rispetto di sé unicamente l'esperienza di un'attività lavorativa unitaria». ⁴²

A partire da tali riflessioni, Honneth in *Lotta per il riconoscimento* porterà avanti le sue riflessioni sulla filosofia marxista, corroborandole dell'«esistenza di una moralità storicamente effettiva» e dell'identificazione «delle condizioni sociali che comportano una lesione del rispetto di sé». ⁴³ Egli sottolinea come già nelle opere giovanili Marx avrebbe ridotto l'idea di una lotta per il riconoscimento ad una «concezione estetizzante dell'attività produttiva» e così facendo avrebbe eliminato «dallo spettro morale delle lotte sociali del suo tempo tutti gli aspetti non direttamente riconducibili al processo del lavoro cooperativo e autogestito, vincolando segretamente quelle lotte al fine dell'autorealizzazione produttiva». ⁴⁴ Se infatti occorre riconoscere a Marx di aver per primo considerato «il lavoro sociale come un *medium* del riconoscimento e, corrispondentemente, di considerarlo come una dimensione del possibile misconoscimento», tuttavia la sua visione estetico-produttivistica del modello di conflitto ha proibito, contemporaneamente, «di localizzare adeguatamente l'alienazione diagnosticata, cioè di situarla nel tessuto relazionale del riconoscimento intersoggettivo, in modo tale da metterne in luce l'importanza morale nelle lotte sociali del suo tempo». ⁴⁵ Quando Marx inizia l'analisi del capitale so-

41. HONNETH 2011, 154.

42. HONNETH 2011, 154; cfr. HONNETH 2002a, 349-358: già in *Critica del potere* Honneth aveva tracciato una dicotomia paradigmatica tra il modello teorico marxista basato sul lavoro sociale, la lotta di classe e l'azione sociale e quello incentrato sulla dialettica sovraindividuale e sistemica tra le forme produttive e i rapporti di produzione. Inoltre, egli aveva sottolineato che, se tale contrapposizione tra i due modelli teorici di Marx era ravvisabile all'interno del pensiero habermasiano (il riferimento di Honneth era a *Conoscenza ed Interesse* per la predilezione del primo modello teorico marxista), tuttavia successivamente Habermas abbandonerà la possibilità di formulare una dialettica morale a partire dall'antagonismo di classe.

43. HONNETH 2011, 155.

44. HONNETH 2002b, 174.

45. HONNETH 2002b, 174.

stituisce la sua concezione estetizzante dell'attività produttiva con una, per così dire, "utilitaristica": adesso, infatti, la lotta di classe non è più dovuta alla distruzione delle condizioni del riconoscimento reciproco, ma alla concorrenza degli interessi economici; così facendo ha ridotto i fini della lotta esclusivamente alle sole istanze che dipendono immediatamente dall'organizzazione del lavoro sociale e non riguardano più le pretese morali precedentemente lese. L'idea dell'esperienza morale cui è legata la delusione di pretese d'identità è ormai scomparsa dalla filosofia marxiana: Marx non è riuscito ad «ancorare le finalità normative del suo progetto a quel processo sociale a cui si è costantemente riferito con la categoria della lotta di classe».⁴⁶

3. Honneth e il paradigma dell'intesa habermasiano

In *Lotta per il riconoscimento* Honneth ha già operato la sostituzione del paradigma argomentativo-consensuale di origine habermasiana con quello fondato sul riconoscimento⁴⁷ e ha tentato di «superare il deficit proprio di una motivazione unicamente teoretico-linguistica della morale»: ⁴⁸ infatti, l'esperienza dell'ingiustizia morale qui non è più attribuibile alla violazione di regole linguistiche riguardanti la comunicazione, ma a «violazioni d'affermazioni di identità acquisite tramite la socializzazione».⁴⁹

Tale posizione nei confronti del pensiero habermasiano è venuta costruendosi nel tempo: testimonianza di questo faticoso confronto sono alcuni contributi honnethiani come, il su citato *Lavoro e azione strumentale*, *Coscienza morale e dominio di classe*, nonché *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*.

Honneth sostiene che Habermas in *Lavoro ed interazione* ha tratto le conseguenze più estreme dalla riduzione del concetto di lavoro operata dalla filosofia del ventesimo secolo: infatti, Habermas ha attribuito all'intesa intersoggettiva il ruolo che aveva il lavoro sociale in Marx, accantonando concetti come quelli di resistenza ed emancipazione.

46. HONNETH 2002b, 178.

47. Ci si riferisce soprattutto alle argomentazioni presentate in CORTELLA 2003, 225-248.

48. TESTA 2005, 401.

49. HONNETH 1994, 257.

In *Coscienza morale e dominio di classe* scritto nel 1981, sebbene sotto forma di riflessioni non sostanziate dalla ricerca empirica e tracciate a scopo illustrativo,⁵⁰ Honneth sostiene che, dopo la fine dell'illusione nella rivoluzione marxista e il fallimento del tentativo della Teoria critica di mediare tra norme eticamente fondate e moralità storicamente effettiva, la teoria habermasiana nonostante si sforzi di parlare ancora in un'era capitalista di una coscienza morale, tuttavia esclude al suo interno importanti ambiti della lotta morale, a meno che non ci si riferisca alle opinioni pubbliche politicamente egemoni. Il ragionamento sulla filosofia habermasiana occupa solo la prima parte di questo testo. Infatti, Honneth costruisce la sua tesi attraverso tre passaggi: in primo luogo, come già detto, in maniera indiretta, cerca di dimostrare come Habermas perda di vista alcune forme di moralità specifiche di alcune classi sociali e, dunque, anche la possibilità di una loro formulazione; in secondo luogo, tenta di illustrare come i sentimenti di ingiustizia trovino espressione anche dipendentemente dal grado del controllo sociale; infine, perviene alla conclusione che dietro l'apparente pacificazione di lotte pratico-morali in età capitalista si celino in realtà conflitti che hanno bisogno di essere portati alla luce.

Per argomentare il primo punto, Honneth sostiene che «Habermas debba implicitamente ignorare tutti quei 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”». ⁵¹ L'idea di Honneth è che parte delle rivendicazioni morali presenti in una società, soprattutto quelle riguardanti le classi dominate, non siano espresse in positivo, ma in negativo, sotto forma di coscienza dell'ingiustizia e che siano non esprimibili attraverso idee collettive di giustizia. Tale «coscienza dell'ingiustizia», che egli deriva esplicitamente dalle analisi di storia sociale delle classi

50. HONNETH 2011, 110.

51. HONNETH 2011, 94; specifichiamo che Honneth parla di «disapprovazione morale» ispirandosi esplicitamente a Weber, il quale per Honneth indicherebbe con questo termine «l'intenzionale limitazione della prestazione lavorativa da parte degli operai dell'industria».

dominate e del proletariato industriale di Barrington Moore e George Rudé, può essere colta solo indirettamente.⁵²

È vero anche che la manifestazione dell'ingiustizia subita, caratterizzata dall'assenza di una struttura formale e dall'elaborazione di convinzioni normative, dipenda anche dall'organizzazione dei gruppi sociali e dal controllo sociale imposto a tali gruppi. Il controllo sociale attuato dai meccanismi di dominio determina il modo in cui i sentimenti d'ingiustizia vengono espressi: «l'obiettivo comune a questi processi di controllo della coscienza morale è di bloccare sul nascere la manifestazione di sentimenti di ingiustizia sociale, in modo che il consenso su cui si regge il dominio sociale non venga intaccato».⁵³

Per Honneth, due sono i meccanismi di controllo sociale più diffusi: i «processi di esclusione culturale» e i «processi di individualizzazione istituzionale».⁵⁴ Rifacendosi agli studi di Barrington Moore, il primo meccanismo indica quelle strategie che non permettono alle classi dominate la formalizzazione dei sentimenti d'ingiustizia, attraverso l'uso di mezzi linguistici e simbolici. Con il secondo meccanismo, invece, Honneth vuole indicare quelle strategie messe in atto dallo Stato o dalle istituzioni che cercano di limitare l'intesa comunicativa tra le persone rispetto alla coscienza dell'ingiustizia subita, così da limitarne la cooperazione.

Infine, siamo al terzo punto dell'argomentazione honnethiana, nelle forme nascoste di disapprovazione sociale e nei conflitti legati alla struttura di classe, è presente una lotta per il riconoscimento sociale che contiene un potenziale che deve essere utilizzato per costruire rivendicazioni sociali universalizzabili: ciò è quello che «un'analisi sociale in senso marxista dovrebbe porsi».⁵⁵ Infatti, come argomenta Honneth, il problema non è il fatto che nella nostra società contemporanea non esista più la lotta di classe o che il conflitto di classe sia bloccato o ancora che si determini esclusivamente come richieste non materiali fatte dai soli gruppi socialmente privilegiati, ma che tale inter-

52. Qui indiretto va inteso nel senso che la «coscienza dell'ingiustizia» da parte delle classi dominate vada considerata come un «sensore altamente sensibile» e non come «una rappresentazione di un ordine morale generale» (HONNETH 2011, 96).

53. HONNETH 2011, 100.

54. HONNETH 2011, 101-102.

55. HONNETH 2011, 104.

pretazione appaia riduttiva se si vuole restituire il grado d'integrazione delle società del tardo capitalismo o indicare i conflitti normativi legati alla struttura di classe. Infatti, il problema della lotta di classe ormai si è spostato sul terreno di un'asimmetrica distribuzione di beni materiali che determina un'asimmetria nella opportunità di vita culturale e psicologica: così è esclusa la possibilità del rispetto di sé e di poter essere definiti socialmente sulla base della dignità umana.⁵⁶

L'altro testo che vorrei ripercorrere è *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia* scritto da Honneth nel 1986. Attraverso un'apparente critica all'etica del discorso habermasiana, Honneth di fatto ne mette in luce alcune implicazioni che si riveleranno fondamentali per la fondazione della sua proposta di un'etica del conflitto e, di cui, a parere di Honneth neanche la filosofia habermasiana avrebbe preso coscienza fino in fondo.

«L'incongruenza di non poco conto» in cui incappa l'etica del discorso sarebbe quella di «fare un uso poco convinto del contenuto normativo dei presupposti dell'argomentazione che pure pone a suo fondamento: questi fornirebbero la base quasi-trascendentale di giustificazione della procedura discorsiva, ma non anche la base per verificare le precondizioni sociali di tale procedura».⁵⁷ Secondo Honneth, questa incongruenza in cui cade Habermas per «evitare di ravvisare nell'etica comunicativa qualcosa di più che una semplice fondazione del principio di universalizzazione»,⁵⁸ principio che però viene fatto dipendere da discorsi reali, semmai metterebbe in luce come l'etica del discorso rinvii necessariamente «ad un concetto di giustizia sostantiva ampliato in senso di teoria dell'intersoggettività».⁵⁹ Infatti, prosegue Honneth, l'etica del discorso, «in quanto considera il principio di universalizzazione come il dispositivo normativo che regola i discorsi da condurre fattualmente, non può sfuggire a tali implicazioni sostanziali».⁶⁰

56. HONNETH 2011, 109: qui il riferimento di Honneth è alle analisi di Sennett e Cobb sull'ingiustizia nascosta delle classi subordinate. Inoltre, sulla questione del rapporto tra riconoscimento e distribuzione delle risorse materiali cfr. FRASER e HONNETH 2007.

57. HONNETH 2011, 133.

58. HONNETH 2011, 132.

59. HONNETH 2011, 134.

60. HONNETH 2011, 135.

Per Honneth, assumendo come metro del giudizio morale il fatto che il dialogo deve realmente aver luogo, rispetto a tutte le altre etiche procedurali, l'etica del discorso perde quella presunta "innocenza" d'atteggiamento e, quindi, non può che superare il puro «formalismo etico in direzione di un concetto di giustizia sostantivo, che ne determini le forme organizzative della società in grado di assicurare una partecipazione egualitaria a processi discorsivi liberi da dominio». ⁶¹

Infatti, l'etica del discorso rimanda ad un concetto di giustizia sociale in senso intersoggettivistico. Come afferma Honneth:

Nell'idea di un'intesa da raggiungere attraverso l'argomentazione, l'etica discorsiva fa cioè affidamento su soggetti morali dell'azione che, innanzitutto attraverso un percorso di reciproco riconoscimento, pervengono al grado di autonomia individuale che consente loro di prendere liberamente posizione su norme controverse dal punto di vista morale. Solo in ragione del fatto che un processo di socializzazione comunicativa viene presupposto al discorso morale, il risultato di quest'ultimo può essere in prima istanza concepito come un atto di accordo normativo, e non va quindi compreso, in maniera pregiudiziale, come il raggiungimento di un compromesso. L'etica del discorso intende il dialogo normativo sull'universalizzabilità delle norme come una procedura in cui giunge ad esprimersi una comunità di comunicazione alla quale tutti i partecipanti alla discussione, in quanto soggetti socializzati, già appartengono; il modello attraverso cui viene pensato il soggetto morale non è, quindi, quello della persona atomizzata, tesa al calcolo del suo interesse, bensì quello dell'individuo che raggiunge l'autonomia attraverso la comunicazione. ⁶²

Secondo l'interpretazione che Honneth ne dà, l'etica del discorso, ponendo alla base della giustizia sociale il riconoscimento reciproco, ci presenta una teoria della giustizia non legata alla distribuzione dei beni materiali, ma interessata semmai ad un'equa ripartizione delle dimensioni culturali e simboliche.

Un tale concetto di giustizia sociale implicito nell'etica del discorso avrebbe anche un'intenzione normativa: quella di mettere a fuoco quali siano le ingiustizie sociali che non permettono l'accesso ad una libertà uguale per tutti. Solo così reinterpretata, «l'etica del discorso

61. HONNETH 2011, 135.

62. HONNETH 2011, 135-136.

può portare avanti l'intenzione marxiana di una critica della società di classe». ⁶³

Come peraltro Honneth ribadirà in *Critica del potere*, pubblicato sempre nel 1986, pur avendo il merito di aver rimesso l'interazione sociale al centro della propria impostazione filosofica, Habermas preferisce imboccare la via di una giustificazione antropologico-trascendentale della critica sociale, invece, che la strada emancipativa di una lotta tra attori sociali rivali.

Il concetto di interazione mediata simbolicamente designa la posizione particolare che l'impostazione habermasiana assume nella tradizione di una teoria critica risalente a Marx; in una svolta stimolata dall'esperienza dell'ermeneutica, Habermas assume le intenzioni delle correnti normative e linguistiche all'interno del pensiero sociologico e, per la prima volta nella storia del marxismo, l'intesa linguistica diventa paradigma del sociale.

Habermas, tuttavia, non è riuscito a portare sino in fondo la costruzione di una teoria critica basata sul conflitto come istanza morale di formazione della società stessa: egli è rimasto troppo legato all'idea diagnostico-temporale di una tecnica autonomizzata e troppo influenzato dalla diagnosi sociologica di un conflitto di classe in via di dissoluzione. In Habermas si sarebbe perso il potenziale teorico dato dalla possibilità di concepire «una comprensione dell'ordine sociale come rapporto comunicativo, mediato istituzionalmente, tra gruppi integrati culturalmente, il quale rapporto, fin quando i poteri sociali sono distribuiti asimmetricamente, non può che compiersi attraverso il *medium* del conflitto sociale». ⁶⁴

Habermas è il primo che considera la comprensione del senso come elemento primario della pratica di vita sociale: così alla base delle scienze empirico-analitiche c'è sì un interesse tecnico, pratico, ma quest'ultimo è teso a garantire il processo dell'intesa comunicativa all'interno di una società.

Ma se l'interesse pratico è orientato allo scopo di conservazione di un consenso tra i membri di una società, il problema si è spostato su come si possa dimostrare lo scopo emancipativo di una teoria così im-

63. HONNETH 2011, 138.

64. HONNETH 2002a, 388.

postata. Per giustificare la pretesa emancipativa, Habermas riconduce la prestazione specifica della critica sociale ad una particolarità della razionalità umana che consiste nella possibilità che hanno gli uomini di una discussione libera dal dominio:

quella critica che non può essere definita poiché i criteri della razionalità si lasciano spiegare solo all'interno di essa, noi possiamo intenderla come processo che comprende una progressiva eliminazione del dissenso attraverso una discussione libera da dominio.⁶⁵

Questa capacità della ragione di un processo emancipativo Habermas la chiama «movimento della riflessione», richiamandosi ad Hegel, ma non intendendo più con ciò un atto monologico del pensiero, ma l'autoriflessione derivante dal dialogo intersoggettivo che permette di liberarsi da illusioni autoprodotte. Ciò costituisce la base emancipativa della Teoria critica habermasiana e ne diviene anche il criterio morale.

Giunto alle soglie della pubblicazione di *Lotta per il riconoscimento*, Honneth ha preso posizione nei confronti del pensiero habermasiano: la sua proposta di un'etica del conflitto non potrà prescindere dalla prospettiva comunicativa di Habermas, a patto però che vengano considerate condizioni di realizzazione dell'etica stessa non soltanto l'assenza di dominio e di deprivazione materiale, ma soprattutto le stesse relazioni di riconoscimento.⁶⁶

65. HABERMAS 1972, 247.

66. Sulla differenza tra il paradigma linguistico-discorsivo habermasiano e quello del riconoscimento, a partire dalla sostanziale diversità tra consenso e riconoscimento, cfr. CAIANO 1997, 483-487; CAIANO 2003, 45-78; CORTELLA 2003; TESTA 2005. Cortella ha sottolineato come il consenso implichi sempre una certa concordanza esplicita delle opinioni, laddove invece il riconoscimento, essendo l'implicito presupposto di ogni incontro con l'altro, «anche quando questo incontro non fa che attestare la nostra reciproca lontananza nelle idee e nei comportamenti» (CORTELLA 2003, 240), non ci obbliga ad alcun tipo di accordo. La cosa paradossale è che se il riconoscimento non implica consenso, né ci induce o obbliga a cercarlo, «ogni consenso presuppone necessariamente un riconoscimento, un'implicita intesa comunicativa» (CORTELLA 2003, 240). Nel tentativo di «superare il deficit proprio di una motivazione unicamente teoretico-linguistica della morale» (TESTA 2005, 401), Honneth trova nelle relazioni di reciprocità quell'elemento universale su cui si basa il carattere trascendentale della logica del riconoscimento (ribadito anche da Cortella). Secondo Caiano, Honneth ha tentato di completare il paradigma linguistico habermasiano «cercando di integrare il conflitto all'interno della teoria della comunicazione, in modo che si possa parlare di

Riferimenti bibliografici

- CAIANO, C. 1997, «La terza fase della Scuola di Francoforte», in *Rivista di Filosofia*, vol. 88, 3, p. 483-487.
- 2003, «È ancora viva la tradizione francofortese? Axel Honneth e la teoria del riconoscimento», in *Quaderni di teoria sociale*, vol. 3, p. 45-78.
- CORTELLA, L. 2003, «Etica del discorso ed etica del riconoscimento», in *Libertà, giustizia sociale e bene in una società plurale*, a cura di C. VIGNA, Vita e Pensiero, Milano.
- FRASER, N. e A. HONNETH 2007, *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. di E. MORELLI e M. BOCCHIOLA, Meltemi, Roma.
- HABERMAS, J. 1972, «Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti», in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. MAUS e F. FURSTENBERG, trad. di A. MARIETTI SOLMI, Einaudi, Torino.
- 1994a, «Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?», in HABERMAS 1994b.
- 1994b, *Teoria della morale*, trad. di VINCI e E. TOTA, Laterza, Roma-Bari.
- HONNETH, A. 1994, «The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today», in *Constellations*, vol. 1.
- 2002a, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. di M. T. SCIACCA, Dedalo, Bari.
- 2002b, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. di C. SANDRELLI, Il Saggiatore, Milano.
- 2003, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. di A. CARNEVALE, Manifestolibri, Roma.
- 2011, *Riconoscimento e conflitto di classe*, trad. di E. PIROMALLI, Mimesis, Milano-Udine.

un progresso nel conflitto al posto di un progresso a dispetto del conflitto» (CAIANO 1997, 484); ed aggiunge che se per Habermas il conflitto è «mero fattore di disturbo [...], è fraintendimento che impedisce il raggiungimento dell'intesa» (CAIANO 2003, 51), in Honneth esso è invece elemento costitutivo e progressivo della realtà sociale. Infine, «con ciò verrebbe superato quel dualismo tra discorso e conflitto, comunicazione libera dal potere e potere privo di normatività che è proprio del dualismo habermasiano» (TESTA 2005, 402), lasciando così il posto alla «considerazione della lotta sociale non come contrapposizione strategica per il raggiungimento di un bene, ma come contrapposizione pratica per la legittimazione di norme valide» (CAIANO 2003, 53).

- MOORE, B. 1983, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, trad. di R. CAMBIAGHI e R. MUSSAPI, Edizioni di comunità, Milano.
- SIEP, L. 2004, „Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit“, in *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, hrsg. von C. HALBIG und M. QUANTE, LIT, Münster.
- TESTA, I. 2005, «Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di Axel Honneth e la Regola d'oro», in *La regola d'oro come etica universale*, a cura di C. VIGNA e S. ZANARDO, Vita e Pensiero, Milano.