

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

M-FIL/06-Dottorato di Ricerca in Filosofia

Genesi e sviluppo della teoria della Lotta per il
riconoscimento nella prospettiva di Axel Honneth.

Tra Hegel e la Teoria critica della società

Tutor:

Ch.ma Prof.ssa Francesca Di Lorenzo Ajello

Coordinatore:

Ch.mo Prof.re Leonardo Samonà

Dottoranda:

Chiara Giovenco

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

M-FIL/06-Dottorato di Ricerca in Filosofia

Genesi e sviluppo della teoria della Lotta per il
riconoscimento nella prospettiva di Axel Honneth.

Tra Hegel e la Teoria critica della società

Tutor:

Ch.ma Prof.ssa Francesca Di Lorenzo Ajello

Coordinatore:

Ch.mo Prof.re Leonardo Samonà

Dottoranda:

Chiara Giovenco

Ciclo XXI, A.A. 2006/2007

Ciclo XXIII, A.A. 2009/2010 - A.A. 2010/2011

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO 1	10
1. Prima del '92: la genesi del concetto di “lotta per il riconoscimento” in Honneth tra Marx e Habermas	10
2. La lotta per il riconoscimento nel testo omonimo del '92	25
3. Reificazione come oblio del riconoscimento	38
4. Redistribuzione e/o Riconoscimento: il prevalere del Riconoscimento	50
CAPITOLO 2	66
1. Per una riattualizzazione “indiretta” della <i>Rechtsphilosophie</i>	69
2. Hobbes e il necessario esercizio dell'offesa	71
3. Dinamizzazione del modello fichtiano di riconoscimento	74
4. Honneth in dialogo con alcuni interpreti contemporanei di Hegel	82
CAPITOLO 3	86
1. A partire da Dialettica dell'Illuminismo: l'irrigidimento di una visione della società ancorata al dominio sulla natura	86
2. Adorno: dalla “definitiva rimozione del sociale” al ruolo ermeneutico degli Scritti sociologici	91
3. Foucault e la riscoperta del sociale	104
4. Foucault incontra Adorno o Adorno incontra Foucault?	110
5. La Teoria critica in Habermas: il limite di un approccio teorico-comunicativo	116
CONCLUSIONE	121
BIBLIOGRAFIA	128

a Riccardo

Introduzione

La mia ricerca sul pensiero di Axel Honneth ha voluto ricostruire l'itinerario della riproposizione honnethiana di una lotta per il riconoscimento, che se da un lato ha riportato all'attenzione del dibattito internazionale il pensiero jenesi di Hegel, altresì ha riproposto un ripensamento dell'*Anerkennung* come categoria indispensabile per la comprensione dell'attuale fase storica del capitalismo globale.

L'indagine condotta mi ha portato a far emergere il primato della “modalità esistenziale”¹ del riconoscimento, intesa da Honneth come “una forma di riconoscimento più elementare di quella di cui si è occupato nei lavori precedenti”². Tale modalità con cui Honneth intende il riconoscimento “sta alla base di tutte le altre modalità più sostanziali, nelle quali è in gioco l'accettazione delle determinate caratteristiche o capacità di altre persone”³. Questa “forma

¹ A. Honneth, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005; trad. it. di C.Sandrelli in *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007, cap. 3, nota 5, p. 50.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

elementare di attività intersoggettiva”⁴ che reca per Honneth i tratti della “cura” heideggeriana o del “coinvolgimento” di Dewey serve al nostro Autore per “rendere comprensibile la tesi secondo cui il comportamento partecipativo precede la percezione neutrale della realtà” e dunque per mostrare che “il riconoscimento viene prima della conoscenza”⁵, ipotesi che Honneth vuole avvalorare sia da un punto di vista genetico rifacendosi agli studi di psicologia evolutiva di George Hebert Mead e a Donald Davidson, che da un punto di vista categoriale attraverso le riflessioni di Stanley Cavell sul rapporto tra conoscenza e riconoscimento. Tale prospettiva che considera il tessuto dell’interazione sociale non costituito a partire da atti di conoscenza, ma dal materiale delle disposizioni al riconoscimento sta ad indicare per Honneth “qualcosa di più o qualcosa di diverso rispetto a ciò che s’intende abitualmente con la nozione di atteggiamento comunicativo o di adozione della prospettiva dell’altro”⁶, ma nasconde “un momento di partecipazione affettiva, di precedente identificazione”⁷. In esso può trovare spazio, può abitare per Honneth la reale possibilità di

⁴ *Ivi*, p. 50.

⁵ *Ivi*, p. 39.

⁶ *Ivi*, p. 49.

⁷ *Ibidem*.

ripensare noi stessi e il nostro rapporto con l'altro: “noi dobbiamo accettare il valore dell'altro nella disposizione al riconoscimento, anche se un attimo dopo lo malediremo o lo odieremo”⁸.

Volendo ricostruire la genesi del pensiero di Honneth inoltre abbiamo mirato a confrontare il paradigma del riconoscimento nell'interpretazione honnethiana con il paradigma dell'intesa di Habermas⁹, di cui Honneth fu assistente per diversi anni. Infatti è a partire dalla sostanziale diversità tra consenso e riconoscimento¹⁰ che si è giocata la pretesa di Honneth di “superare il deficit proprio di una motivazione unicamente teoretico-linguistica della morale”¹¹ e di completare il paradigma linguistico habermasiano “cercando di integrare il conflitto all'interno della teoria della comunicazione, in modo che si possa parlare di un progresso nel conflitto al posto di un progresso a dispetto del conflitto”¹².

Dal punto di vista della rivalutazione della lotta sociale abbiamo

⁸ *Ibidem.*

⁹ A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Surhkamp, Frankfurt/M. 1986; trad. it. di M. T. Sciacca in *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, cap. 7-8-9.

¹⁰ Cfr. L. Cortella, *Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, in (a cura di) C. Vigna, *Libertà, giustizia sociale e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 225-248.

¹¹ Italo Testa, *Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di Axel Honneth e la Regola d'oro*, in C. Vigna-S. Zanardo, *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 401.

¹² C. Caiano, *La terza fase della scuola di Francoforte*, in “Rivista di Filosofia”, vol. 88, n. 3 (1997), p. 484.

altresì tentato di identificare lo specifico contributo derivato ad Honneth da un confronto con l'idea di lotta in Foucault¹³. Ma dove in Foucault il conflitto tra i soggetti viene però pensato nella sua indipendenza da tutti gli accordi normativi (e ciò costituisce un limite secondo Honneth), per il nostro Autore invece esistono ben tre sfere del riconoscimento sottostanti ad una determinata logica del conflitto: è qui però che vorremmo avanzare il dubbio che forse il tentativo honnethiano di “sistematizzare” le modalità di riconoscimento finisca per far perdere quel lato “soggettivo” che si manifesta nel contributo di ciascuno alla modalità di espletamento della lotta stessa e che costituiva l'antica accusa di Honneth al giovane Marx di aver ridotto, cioè, l'idea di una lotta per il riconoscimento ad una “concezione estetizzante dell'attività produttiva”¹⁴.

La prima parte della nostra tesi si propone di rintracciare la genesi del percorso teorico di Honneth tramite una ricostruzione storico-genealogica che permetta di risalire alla formazione del concetto di lotta per il riconoscimento nei primi testi honnethiani. Intendiamo

¹³ A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit., cap. 4-5-6.

¹⁴ A tal proposito rimandiamo alla raccolta di saggi di A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

proporre un confronto di tale concetto sia con il concetto marxiano di “lotta di classe” che con il concetto di interazione linguistica di Habermas, che sono i concetti da cui esso ha avuto origine. Intendiamo inoltre mettere in evidenza come Honneth si sia ispirato esplicitamente alla filosofia jense di Hegel per presentare la centralità e l'imprescindibilità tematica del riconoscimento, nonché la sua suddivisione teorica in tre sfere nel testo del '92. Ci soffermeremo, altresì, sul peso della reinterpretazione honnethiana della categoria marxiana e lukácsiana della *Verdinglichung* come “oblio del riconoscimento”¹⁵ e sulla centralità che il concetto di riconoscimento ha nella prospettiva honnethiana per l'analisi delle patologie sociali nel mondo contemporaneo. Esamineremo, infine, il paradigma honnethiano del riconoscimento nel confronto con il paradigma marxiano della redistribuzione riattualizzato da Nancy Fraser nel recente dibattito con Honneth e tenteremo una valutazione critica della legittimità della pretesa avanzata da Honneth che il suo paradigma, quello del riconoscimento appunto, sia una versione modificata del paradigma della redistribuzione.

La seconda parte della nostra tesi indaga il peso che ha avuto la

¹⁵ A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, op. cit., in particolare il cap. 4, pp. 51-62.

rivalutazione honnethiana delle riflessioni sviluppate da Hegel nel *Sistema dell'eticità* alla luce del confronto con le acquisizioni successive dei *Lineamenti di Filosofia del diritto* sia per la formulazione in Honneth delle tre sfere del riconoscimento, sia per la proposta di un concetto di eticità inteso come spazio in cui la ragione sociale può trovare piena espressione. Ma il concetto di eticità (derivato dall'approccio di teoria del riconoscimento) deve avere per Honneth 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, deve avere sufficiente concretezza materiale e determinazione di contenuto”¹⁶. Infatti, concordiamo con Siep che sottolinea come, fin già dalle riflessioni di *Kampf um Anerkennung*, corroborate anche dalle acquisizioni di *Leiden an Unbestimmtheit*¹⁷, attraverso la sua *anererkennungstheoretische Konzept der Sittlichkeit*, Honneth vede (*sehen*) sì l'ambivalenza¹⁸ presente nel concetto di eticità (“*ob*

¹⁶ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992; trad. it. a cura di C. Sandrelli in *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 202.

¹⁷ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; trad. it. a cura di A. Carnevale in *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003.

¹⁸ È proprio Siep che parla della “[...] unsere These: dass der Begriff der Sittlichkeit bei Honneth ambivalent ist” nel suo *Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit*, in C. Halbig/M. Quante, *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik*

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*”¹⁹. Inoltre, in questa seconda parte della tesi abbiamo ripercorso l’interpretazione honnethiana del modo in cui Hegel, soprattutto a partire dal *Sistema dell’eticità* del 1802, ha archiviato e superato Hobbes da un lato e, dall’altro lato, ha operato una dinamizzazione del modello fichtiano di riconoscimento nei termini di una teoria del conflitto.

La parte finale della tesi ripercorre l’evoluzione della reinterpretazione critica del pensiero francofortese che Honneth è venuto proponendo da *Critica del potere* a *Fisionomia della forma capitalistica di vita*: partendo dall’incapacità della teoria francofortese “di comprendere le reali modalità di organizzazione

und Anerkennung, LIT Verlag, Münster 2004, p. 61.

¹⁹ cfr. L. Siep, *Ivi*, parte n. 4 del suo contributo a p. 65. Abbiamo riportato le parole che Siep stesso utilizza per spiegare l’ambivalenza a proposito del concetto di eticità in Honneth. Aggiungiamo noi che quest’ “ambivalenza” insita nel concetto di eticità honnethiano è evidente non appena si guardi al reale funzionamento delle tre sfere nel mondo sociale, così come sottolineato dalle recenti 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: si veda N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003; trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola in *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi editore, Roma 2007, pp. 267-268.

sociale delle società”,²⁰ giungendo alla successiva rivalutazione degli *Scritti sociologici* adorniani per il loro contributo ad una fisionomia della realtà sociale e all’identificazione del legame tra reificazione e patologie della ragione.

La ricostruzione del punto di vista di Honneth sulla prospettiva dei teorici francofortesi ci ha consentito di identificare nel limite dell’irrigidimento di una visione della società ancorata al dominio sulla natura in *Dialettica dell’Illuminismo* ciò che secondo Honneth avrebbe impedito ad Horkheimer ed Adorno “di esplicitare concettualmente quella sfera sociale della vita culturale quotidiana e delle lotte sociali a cui *avevano* tentato di ricondurre la *loro* stessa teoria”²¹; ed inoltre, ci ha consentito di far emergere come, nella convinzione di Adorno espressa negli *Scritti Sociologici* che il passaggio ad un capitalismo organizzato in modo centralizzato abbia fatto perdere alla società la sua interna socialità, si sia venuta consumando secondo Honneth l’opportunità di considerare l’agire prestatore e gli orizzonti culturali come espressione di una pratica interpretativa di gruppi sociali.

Ci soffermeremo, infine, sul rapporto di Honneth con Foucault e

²⁰ A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit., p. 159.

²¹ *Ivi*, p. 36.

ritorneremo su quello di Honneth con Habermas. Riguardo a Foucault evidenzieremo come, secondo Honneth, egli pur “giungendo ad un'inedita analisi produttiva della sfera delle interazioni e dei conflitti sociali, cerca sì di ricondurre la nascita del dominio sociale ad un processo di conflitto strategico tra soggetti” ma pensa un tale conflitto “nella sua indipendenza da tutti gli accordi normativi ed incentivi morali”²². Ad Habermas, invece, Honneth riconosce senz'altro il merito di aver mostrato come “le strutture del dominio sociale *possano* essere spiegate come risultati di processi di intesa comunicativa”²³, cui rimprovera però di aver ridotto la spiegazione dello sviluppo sociale “ad una logica della razionalizzazione”, perdendo di vista, invece, la dinamica delle lotte sociali, strutturalmente fondata nella tensione morale delle interazioni sociali.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

CAPITOLO 1

1. Prima del '92: la genesi del concetto di “lotta per il riconoscimento” in Honneth tra Marx e Habermas

Volendo ripercorrere le principali fasi del percorso intellettuale che porterà Honneth all'elaborazione della teoria del riconoscimento, cominceremo a soffermarci sulle sue prime tappe caratterizzate da un confronto diretto con temi di ascendenza spiccatamente marxisti, relativi alla cultura di classe e ai conflitti sociali da un lato, nonché con quel mutamento paradigmatico che Habermas con il concetto di interazione e con la svolta linguistica stava operando in seno alla Teoria critica.

Le analisi filosofico-sociali presenti in *Lotta per il riconoscimento* sostanziate nel fatto che le società possano progredire normativamente attraverso lotte per il riconoscimento che si susseguono nella storia, l'approfondimento dei rapporti riconoscitivi presenti in una società analizzati attraverso la formulazione delle tre sfere di riconoscimento, nonché l'attenzione dedicata al misconoscimento come forza vitale dei conflitti sociali sono già

presenti nella forma di bozze nei primi articoli²⁴ che Honneth pubblica e che attestano il pensiero teorico che conduce il nostro Autore verso la formulazione del concetto di riconoscimento. Fin già da *La "biografia latente" dei giovani della classe lavoratrice* (1979), analizzando la capacità delle classi lavoratrici di dar vita ad una specifica "cultura di classe", Honneth sottolinea l'importanza degli ambiti di elaborazione subculturale come sorgenti di riconoscimento e l'importanza della "moralità nascosta" presente nelle classi subordinate che permette a quest'ultime di giungere ad una presa di "coscienza dell'ingiustizia" subita. Honneth vuole determinare una "fenomenologia della subordinazione sociale" che, *mutatis mutandis*, ritroveremo sostanzialmente in *Lotta per il riconoscimento* nel suo tentativo di definire una "*Grammatik sozialer Konflikte*": infatti, egli è interessato a studiare gli effetti che la subordinazione delle classi sociali può avere sull'identità individuale e collettiva. Alla fine degli anni '70, sotto la guida di Urs Jaeggi²⁵, Honneth si confronta con alcune ricerche sociologiche sulla struttura di classe in Germania, l'organizzazione dell'attività

²⁴ I testi di Honneth cui ci riferiamo sono quelli che vanno dal 1979 al 1989 pubblicati nella raccolta di saggi, *Riconoscimento e conflitto di classe*, op. cit.

²⁵ È di quegli anni la curatela insieme a U. Jaeggi dei due volumi *Theorien des Historischen Materialismus*, Campus, Frankfurt/M. 1977 ed, in particolare, il suo contributo ivi contenuto *Geschichte und Interaktionverhältnisse*, pp. 405-449.

industriale, nonché la cultura giovanile. È in quest'ambito che matura il rifiuto di guardare le classi lavoratrici come una massa non in grado di interpretare la propria condizione e il diniego di assegnare ai soli rapporti di produzione la responsabilità di determinare la forma della lotta di classe. Invece, per Honneth occorre considerare sì l'oggettiva influenza della cultura di classe sulla classe lavoratrice stessa, ma è necessario anche considerare l'aspetto soggettivo costituito dalla capacità di elaborazione normativa che va riconosciuta ed attribuita ai gruppi sociali, in grado così di intervenire sul mutamento della realtà. In *Coscienza morale e dominio di classe* (1981), rifacendosi all'ambito del marxismo critico, utilizzando le ricerche di Edward Palmer Thompson e di Barrington Moore, nonché le analisi di *Hidden Injuries of Class* di Richard Sennett e Jonathan Cobb, Honneth compie il passo successivo: è intenzionato ad indagare empiricamente le forme della moralità quotidiana delle classi lavoratrici (estendendo negli anni seguenti questa riflessione a tutte le classi sociali) per trovare se esista uno strato di aspettative morali accessibile agli uomini a livello intuitivo che possa fungere però da base ad una teoria che voglia essere normativa. Così come spiega

bene in un suo testo del '95, *Coscienza morale e dominio di classe* nasce anche dalle “riserve critiche” sicuramente ancora “vaghe e poco articolate”²⁶ che Honneth ha nei confronti della pragmatica universale delle regole dell'intesa di Habermas²⁷. Infatti, egli è convinto che considerare quest'ultima come base per giustificare la dimensione normativa ci faccia allontanare dall'ambito empirico e situato delle esperienze morali dei soggetti e ci impedisca di “rapportare la giustificazione filosofica della moralità ad affermazioni che si riferiscono concretamente alle reazioni morali e ai sentimenti provati dai soggetti nell'interazione quotidiana”²⁸. Honneth è convinto, infatti, che le classi subordinate abbiano una moralità dipendente dal contesto e che essa non possa essere giustificata in base ad idee universalistiche e fondata da un sistema di norme. È per questo che nella “ricostruzione habermasiana del materialismo storico [...]”, secondo Honneth, “il concetto usato da Habermas per indicare le concezioni morali empiricamente attive

²⁶ A. Honneth, *The Fragmented World of the Social*, State University of New York Press, Albany 1995, p. XIV; si guardi in particolare da p. VI a p. XXXV.

²⁷ È giusto considerare che il confronto con Habermas avviene in Honneth spesso all'interno di un ripensamento dell'intera tradizione critica francofortese. Cfr, *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, in “Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, XLI (1989), n. 1, pp. 1-32; *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit.; *Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno*, in “Telos”, XXXIX (1979), pp. 45-61.

²⁸ A. Honneth, *The Fragmented World of the Social*, op. cit., p. XIV.

nella società non è abbastanza attento alle forme di espressione della moralità specifiche delle diverse classi sociali e alle condizioni della loro formulazione”; ciò ha comportato che “al di sotto della facciata di integrazione tardo-capitalistica, potrebbe nascondersi un ambito di conflitti pratico-morali nel quale i vecchi scontri di classe continuano a riprodursi in nuove forme, socialmente controllate o altamente individualizzate”²⁹.

Il vero nodo problematico teorico-pratico in cui, da qui in avanti, consisterà forse lo sforzo più significativo per il pensiero del nostro Autore sarà decidere quali rivendicazioni sociali possano essere condivise socialmente tanto da poter fondare un'etica del conflitto universalmente accettata. Come Honneth ribadisce nel testo dell'86 *Etica del discorso e concetto di giustizia implicito*, il tentativo di formulare una proposta di etica del conflitto non può prescindere dalla prospettiva comunicativa habermasiana, a patto però che vengano considerate condizioni di realizzazione dell'etica stessa non soltanto l'assenza di condizioni di dominio e di deprivazione materiale (così come nell'etica comunicativa hebermasiana), ma

²⁹ A. Honneth, *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Eine Schwierigkeiten in der Analyse normative Handlungspotentiale*, in “Leviathan”, IX (1981), n. 3-4, pp. 556-570; trad. it. di E. Piromalli in *Coscienza morale e dominio di classe*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, op. cit., pp. 92-93.

anche il riconoscimento sociale stesso³⁰.

A suffragare quest'idea di Honneth che esgli stesso sta tentando di fondare in questi primi testi, ha contribuito sicuramente il confronto soprattutto con il concetto di “controcultura del rispetto compensatorio”³¹ di Sennett e Cobb e di “contratto sociale implicito”³² di Barrington Moore. Infatti, da un lato, attraverso le

³⁰ Sulla differenza tra il paradigma linguistico-discorsivo habermasiano e quello del riconoscimento, a partire dalla sostanziale diversità tra consenso e riconoscimento, segnaliamo alcuni articoli che si occupano proprio di tale questione: Lucio Cortella, *Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, op. cit.; Italo Testa, *Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di Axel Honneth e la Regola d'oro*, op. cit.; C. Caiano, *La terza fase della Scuola di Francoforte*, op. cit., ed anche *È ancora viva la tradizione francofortese? Axel Honneth e la teoria del riconoscimento*, in “Quaderni di teoria sociale”, n. 3 (2003), pp. 45-78; R. Forster, *Recognition and Resistance. Axel Honneth's critical social Theory*, in “Radical Philosophy”, n. 94 (1999). 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” (p. 240), non ci obbliga ad alcun tipo di accordo. Come ancora sottolinea Cortella, 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” (*Ibidem*). Come sottolinea Testa, nel tentativo di “superare il deficit proprio di una motivazione unicamente teoretico-linguistica della morale” (p. 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). Invece, 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 un progresso nel conflitto al posto di un progresso a dispetto del conflitto” (*La terza fase...* p. 484); ed aggiunge che se per Habermas il conflitto è “mero fattore di disturbo [...], è fraintendimento che impedisce il raggiungimento dell'intesa” (*È ancora viva...* p. 51), in Honneth esso è invece elemento costitutivo e progressivo della realtà sociale. Secondo Testa, “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” (p. 402), lasciando così per Caiano 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” (*È ancora viva...* p. 53). Infine, come nota Forster, così facendo Honneth non fonda la sua teoria critica sulla teoria del linguaggio, come aveva fatto Habermas, ma la radica in un'antropologia filosofica che renda conto della dimensione pre-linguistica di critica, della costituzione dell'identità personale e del valore normativo dei sentimenti morali.

³¹ R. Sennett-J. Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Vintage Books, New York 1972, p. 85.

³² B. Moore, *Injustice. The social bases of obedience and revolt*, Basingstoke, London 1978; trad. it. di R. Cambiagli e R. Mussapi in *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, E. di Comunità, Milano 1983.

analisi di Sennett e Cobb sulle forme di rivalutazione simbolica del proprio status sociale messe in atto delle classi lavoratrici si fa strada in Honneth l'idea che il conflitto non riguardi soltanto la distribuzione diseguale di beni materiali, ma soprattutto un'asimmetrica distribuzione di opportunità culturali e psicologiche; dall'altro lato, attraverso Barrington Moore, Honneth perviene all'idea che esista un sistema di regole sociali non scritte sulle quali si fonda il riconoscimento sociale che i gruppi ottengono dalla società stessa: l'alterazione di quest'equilibrio comporta non solo la perdita di beni materiali, ma anche il prender coscienza di non essere trattati come componenti effettivi della società, e quindi l'eventualità di perdere la “stima sociale”. Honneth ha così gettato le basi del nesso tra rapporto tra distribuzione dei beni e riconoscimento e la “stima sociale” che fonda la terza sfera del riconoscimento (che troverà la sua presentazione teorica in *Lotta per il riconoscimento*).

In questi primi articoli del giovane Honneth balza subito agli occhi come egli introduca il discorso sul riconoscimento a partire dalle rivendicazioni del proletariato industriale cercando di rideterminare il concetto marxiano di “lotta di classe”. Si rifà soprattutto ai

Manoscritti economici-filosofici e all'Ideologia tedesca per sottolineare la ricchezza del concetto di lavoro sociale di Marx, attraverso cui l'uomo non solo accresce il controllo sulla natura esterna ma, grazie alle relazioni solidali e al riconoscimento con gli altri, dà forma alla sua natura interna. Al contrario di *Critica del potere* in cui Honneth traccia 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 produzione³³, in questi primi testi invece egli sottolinea come tale concetto di lavoro sociale, sebbene come sfondo, abbia avuto un ruolo anche nell'ultimo Marx tutto proteso a mostrare la dialettica

³³ In *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit., Honneth sottolinea come tale contrapposizione tra i due modelli teorici di Marx la si possa trovare riproposta all'interno dell'opera di Habermas. Secondo Honneth soprattutto in *Conoscenza ed Interesse* Habermas reimposta la costruzione della storia del genere umano a partire dalla predilezione del primo modello teorico marxista così da riuscire ad intendere "l'interazione sociale [...] anche come una lotta dei gruppi per la forma organizzativa dell'agire razionale rispetto allo scopo" (p. 349). Per Honneth il tentativo intrapreso da Habermas di ricostruire la logica dello sviluppo storico dalla dinamica morale che si ancora nella lotta sociale impone anche che "l'obiettivo di una teoria critica sia quello di ampliare il sapere sulle forme specifiche del dominio sociale di classe per rimettere così in moto il processo sospeso di formazione che potrebbe emancipare da blocchi e vincoli della comunicazione socialmente radicati" (p. 358). Ma secondo Honneth "Habermas non ha sposato quest'alternativa della costruzione di una teoria critica della società su base teorico-comunicativa; è troppo fortemente plasmato dall'idea diagnostico-temporale di una tecnica autonomizzata e troppo influenzato dalla diagnosi sociologica di un conflitto di classe in via di dissoluzione, per potere ancora trovare, nelle società contemporanee del tardo capitalismo, le tracce di una dialettica [morale] dell'antagonismo di classe". Per quest'ultima questione si vedano inoltre le ulteriori obiezioni di Honneth ad Habermas contenute in *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft*, in "Leviathan", 3-4 (1981), pp. 556 e sgg.

tra forze produttive e rapporti di produzione: anche qui, gli elementi espressivi e riconoscitivi che connotano il modo in cui l'uomo si rapporta alla natura attraverso il lavoro sono sì marginali, ma costituirebbero già comunque lo sfondo contro cui far risalire l'alienazione capitalistica. Per il giovane Honneth il problema consisterebbe nel fatto che “nelle opere di Marx [della maturità] l'analisi antropologica dei processi lavorativi non è eguagliata da una comparabile analisi delle relazioni interumane”³⁴.

Una tale considerazione sulle origini marxiane della produzione è destinata a mutare in *Lotta per il riconoscimento*. Qui Honneth 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”³⁵. Se infatti, occorre riconoscere a Marx di aver per primo considerato “il lavoro sociale come un

³⁴ A. Honneth – H. Joas, *Sozialen Handeln und menschliche Natur*, Campus, Frankfurt/M. 1980, p. 28.

³⁵ A. Honneth, *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., p. 174.

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”³⁶. In ultimo, quando Marx inizia l’analisi del capitale sostituisce 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. Per l’Honneth, di *Lotta per il riconoscimento* quindi, 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

³⁶ *Ibidem.*

sociale a cui si è costantemente riferito con la categoria della lotta di classe”³⁷.

Abbiamo già sottolineato all'inizio come proprio sull'importanza attribuita all'interazione intersoggettiva e comunicativa si giochi il confronto che Honneth intraprende nei suoi primi scritti con Marx e con Habermas, alla ricerca dell'ambito di definizione del concetto di riconoscimento. Ritroviamo quell'atteggiamento critico nei confronti di Habermas (di cui diverrà assistente nel 1983) in *Lavoro e azione strumentale*: qui l'etica comunicativa habermasiana viene accusata di concentrarsi solo sulle rivendicazioni degli strati sociali dominanti, dimenticando le classi subalterne. Da qui inizia il percorso honnethiano alla ricerca di un linguaggio che dia forma alle rivendicazioni morali nascoste dei soggetti subalterni. Come bene Honneth espliciterà nel successivo *Redistribuzione o riconoscimento* si fa strada qui l'idea che il riconoscimento rappresenti quello “strumento categoriale”³⁸ atto a mettere in luce quel “conflitto per la visibilità”³⁹ che un gruppo sociale affronta per

³⁷ *Ivi*, p. 178.

³⁸ N. Fraser–A. Honneth, *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op. cit., p. 18.

³⁹ Su questo tema segnaliamo l'insieme di saggi di Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003; nonché il suo precedente articolo, *Invisibility: on the Epistemology of “Recognition”*, in “The Aristotelian Society, Supplementary”, vol. LXXV (2001), pp.111-126.

ottenere uno spazio di visibilità sulla scena pubblica. Ma in *Lavoro e azione strumentale* il confronto con Habermas procede attraverso i dubbi che Honneth riserva al concetto habermasiano di azione strumentale: in essa infatti non troveremmo più quei riferimenti intersoggettivamente connotati che invece vi erano nell'idea di lavoro sociale di Marx; in questo modo tra l'altro risulterebbe impossibile trovare un nesso tra analisi della società e teoria dell'emancipazione. Così facendo secondo Honneth, Habermas identifica il lavoro con la forma alienata che quest'ultimo ha nella realtà, perdendo così l'opportunità di formulare un'istanza normativa che sottolinei invece il valore che ha per il lavoratore all'interno dell'attività lavorativa il proprio controllo autonomo e il proprio sapere empirico. È in questo contesto che Honneth parlerà di una “logica dell'appropriazione” di carattere pratico-emancipativo da contrapporre alla “logica dell'espropriazione” presente nel sistema di fabbrica e non assimilabile alla logica dell'intesa habermasiana. Sarà poi in *Critica del potere* che Honneth tirerà le somme del suo rapporto con Habermas: prediligerà la versione della teoria habermasiana dell'agire comunicativo presente in *Conoscenza ed interesse* , coniugandola all'idea di conflitto in

Marx e alla dialettica dell'eticità hegeliana. Sono così gettate *in nuce* le basi da cui prenderà corpo *Lotta per il riconoscimento*, anche se il tassello mancante riguarda la possibilità di portare ad un più alto grado di generalità le riflessioni che il nostro Autore ha sviluppato sulla cultura morale del proletariato industriale. Quest'ultimo sforzo teorico viene affrontato da Honneth in *Consenso morale e senso di ingiustizia* (1984) e *L'onore ferito* (1985) in cui, rifacendosi nuovamente al “contratto sociale implicito”, ma soprattutto alla “coscienza dell'ingiustizia [...] caratteristica panumana o universale” di Barrington Moore, Honneth spinge verso la necessità dell'accettazione della portata universale delle relazioni morali interne alla società. Parafrasando Moore, per Honneth sarà proprio l'opposizione innata e naturale alla sofferenza e al misconoscimento che spingerà l'uomo verso richieste di riconoscimento antropologicamente determinate: paradossalmente è il vissuto che nega riconoscimento che ha una carica normativa più forte rispetto a dettagliate prefigurazioni in positivo di possibilità future. In *L'onore ferito* inoltre per la prima volta Honneth parla di “sentimenti di reazione

negativa”⁴⁰ ed estende la richiesta di riconoscimento a tutti i soggetti sociali.

La riflessione sul tentativo di dare espressione pubblica alle richieste morali da parte dei soggetti morali, richieste intese come beni fondamentali che andrebbero assicurati a ciascuno, e quella sulla possibilità di dotarsi di beni concettuali in grado di rilevare la voce di chi non riesce a portare alla luce della sfera pubblica la coscienza dell'ingiustizia subita viene affrontata in *La Logica dell'emancipazione* (1989). Occorre però notare come in questi primi testi della produzione honnethiana non sia ancora presente una risposta teoricamente ben fondata e concreta al problema della valutazione delle richieste normative di riconoscimento: ciò avverrà con maggior precisione nei successivi *Lotta per il riconoscimento*, ma soprattutto in *Redistribuzione o riconoscimento?*⁴¹.

In *Logica dell'emancipazione* i riferimenti su cui si fonderà la teoria del riconoscimento honnethiana vengono definitivamente chiariti:

⁴⁰ Honneth svilupperà una trattazione approfondita di questo tema in *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., da p. 163 a p. 166.

⁴¹ Soprattutto in *Redistribuzione o riconoscimento?*, op. cit., Honneth proporrà di valutare le richieste di riconoscimento in base alla capacità di produrre una migliore realizzazione fattuale del principio della sfera di riconoscimento cui le richieste si riferiscono (pp. 176-177, ma anche pp. 310-311): ma se tale risposta potrebbe andar bene per la prima e la seconda sfera (rispettivamente, sfera dell'amore e dell'uguaglianza), per la terza sfera (la sfera della stima sociale, del merito) invece ci sembra valida l'obiezione di “indeterminatezza” che la Fraser rivolge ad Honneth (pp. 267-268).

viene ribadito l'apporto fondamentale dell'intuizione marxista secondo cui la lotta di classe è “una forma di conflitto normativo in cui la classe oppressa lotta per ottenere le condizioni sociali del rispetto di sé” e che ciò costituisce la forza motrice dell'evoluzione morale della società; nonché, come evidenziato dagli studi di Barrington Moore, viene sottolineata la costante storica che vede i soggetti disposti a lottare per raggiungere il riconoscimento. Ciò costituisce la base su cui Honneth maturerà la proposta di una teoria del riconoscimento articolata dialetticamente attraverso tre sfere di misconoscimento/riconoscimento.

2. La lotta per il riconoscimento nel testo omonimo del '92

*Kampf um Anerkennung*⁴² non costituisce una cesura rispetto ai precedenti interessi honnethiani, ma semmai questo testo è il frutto di quel complesso cammino teorico intrapreso da Honneth attraverso un serrato confronto con Marx e con la Teoria critica, fin dai suoi primi testi.

Con *Critica del Potere* egli, infatti, mirando a mettere in luce la dinamica delle lotte sociali, offre una chiarificazione storica e teorica dei problemi fondamentali della Teoria critica della società e degli sviluppi differenziati della stessa negli anni '70, in maniera diretta soprattutto in Habermas (di cui fu assistente dall'83 al '90) ed, in maniera indiretta, in Foucault. Honneth così assume il ruolo di testimone e critico della Teoria critica: infatti, la filosofia della storia, come la intendeva Horkheimer, “orientata unicamente sulla dimensione del lavoro sociale, gli ha impedito di esplicitare concettualmente quella sfera sociale della vita culturale quotidiana e delle lotte sociali a cui ha tentato di ricondurre la sua stessa teoria”; Adorno ha, anche lui, ridotto “l’agire sociale nel suo complesso al

⁴² A. Honneth, *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit.

semplice prolungamento del dominio umano della natura”; Foucault “giunge ad un'inedita analisi produttiva della sfera delle interazioni e dei conflitti sociali, cercando sì di ricondurre la nascita del dominio sociale ad un processo di conflitto strategico tra soggetti ma che viene pensato nella sua indipendenza da tutti gli accordi normativi ed incentivi morali”; infine, Habermas, cui si deve senz'altro il merito di aver mostrato come “le strutture del dominio sociale *possano* essere spiegate come risultati di processi di intesa comunicativa”, ha però ridotto la spiegazione dello sviluppo sociale “ad una logica della razionalizzazione”, perdendo di vista, invece, la dinamica delle lotte sociali, strutturalmente fondata nella tensione morale delle interazioni sociali⁴³. Egli ha voluto mettere in luce come sia avvenuto all'interno del panorama francofortese un impoverimento del concetto di lavoro ridotto ad agire strumentale, come, nel modo di considerare la società, sia prevalsa eccessivamente la dicotomia tra l'agire comunicativo (tipico del mondo della vita) e l'agire strategico (tipico del mercato) e, dunque, come sia stata portata avanti una riflessione, a suo parere, non del

⁴³ A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit., p. 36; nella fattispecie, per la critica di Honneth ad Horkheimer si vedano (dell'edizione italiana) i capitoli 1, 2; per la critica ad Adorno, il capitolo 3; per la critica a Foucault i capitoli 4, 5, 6; per la critica ad Habermas, i capitoli 7, 8, 9.

tutto completa sul potere e sul conflitto. Come già accennato precedentemente, nel modello alternativo di lotta che egli ha in mente rispetto alla tradizione normativistica della teoria sociale francofortese, Honneth sottolinea come “il conflitto sociale debba essere concepito come un processo che risale ad istanze morali degli individui che devono essere soddisfatte a livello sociale”⁴⁴ e come i presupposti idealizzanti delle nostre pratiche comunicative quotidiane determinino di per sé un'evoluzione morale, rimarcando così il ruolo emancipativo del carattere di “immanente trascendenza” di una teoria del riconoscimento che voglia essere anche critica.

Quest'*excursus* sul confronto tra Honneth e la Teoria critica francofortese ci è servito per mostrare come sia proprio Honneth a ribadire nell'*incipit* a *Lotta per il riconoscimento* che:

“Questo progetto [*Lotta per il riconoscimento*] è sorto in seguito ai risultati raggiunti nella mia ricerca sulla *Critica del potere*: chi cerca di integrare nel quadro di una teoria della comunicazione le acquisizioni di una teoria sociale degli scritti storici di Michel Foucault deve ricorrere a una concezione morale del conflitto, che ancora oggi trova negli scritti jenesi di Hegel e nella loro idea di una generale lotta per il riconoscimento la più ricca fonte di ispirazione”⁴⁵.

È da qui che comincia l'argomentazione honnethiana di una *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, testo

⁴⁴ *Ivi*, p. 32.

⁴⁵ *Ivi*, p. 9.

chiave della sua posizione teorica ed in cui l'Autore si sforza di mettere in luce una *Grammatik sozialer Konflikte*, così come riporta il sottotitolo originale dell'edizione tedesca.

A partire da un recupero ed una reinterpretazione del concetto di sociale inteso come campo di lotta che trova in Marx e Foucault i suoi riferimenti primari, della svolta comunicativa habermasiana intesa come *medium* sociale, nonché delle considerazioni sulla lotta come *medium* negli scritti jenesi di Hegel, Honneth avanza la sua proposta teorica di un'etica del conflitto. In *Lotta per il riconoscimento* il nostro Autore ripercorre la teoria sociale hegeliana, mostrandoci come il suo nucleo tematico più importante sarebbe stato da Hegel proposto negli scritti jenesi precedenti la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), cioè, prima che la lotta per il riconoscimento assolve alla sola funzione di contribuire al formarsi dell'autocoscienza e non più a quello di forza morale. Honneth si riferisce in particolare a *Le Maniere di trattare scientificamente il Diritto Naturale* (1802), *Sistema dell'eticità*⁴⁶ (1802), *Filosofia dello spirito* (1803/04), *Filosofia dello spirito jenesi* (1805/06).

⁴⁶ Per una trattazione il più possibile esaustiva del ruolo centrale che avrà il *Sistema dell'eticità* nella formulazione della teoria honnethiana del riconoscimento rimandiamo interamente al nostro secondo capitolo; qui ci limiteremo a ripercorrere in sintesi i passaggi teorici principali che Honneth ci presenta in *Lotta per il riconoscimento*.

La trasformazione del concetto hobbesiano di “lotta per l’autoconservazione” in lotta morale costituisce, secondo Honneth, un passaggio fondamentale per comprendere la teoria hegeliana del riconoscimento reciproco. Nel suo *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, infatti, Hegel è convinto che il diritto naturale moderno debba abbandonare gli errori atomistici cui era rimasto legato nel corso del tempo. La vita pubblica, infatti, non è il risultato della limitazione di spazi privati di libertà, ma l’opportunità della realizzazione della libertà di tutti i singoli individui. Dunque, una qualsiasi teoria filosofica deve assumere come punto di partenza non le azioni di soggetti isolati ma i vincoli etici entro i quali i soggetti già sempre si muovono insieme: base naturale della socializzazione diventa l’esistenza di forme elementari di convivenza intersoggettiva. Ma per Honneth è necessario prendere in considerazione anche il *Sistema dell’eticità* (1802), in cui il meccanismo del riconoscimento reciproco si configura come un processo di successivi stadi di conciliazione e di conflitto. Qui è il conflitto stesso ad essere forma etica, *medium* morale che conduce l’individuo da uno stadio d’eticità meno sviluppato ad un altro più sviluppato mirante al riconoscimento

intersoggettivo di determinate dimensioni dell'individualità umana e, contemporaneamente, porta ad una perfetta integrazione sociale. Per Honneth è in questo senso che Hegel, quindi, interpreta la condizione di incompleto riconoscimento come origine del "delitto". Successivamente, Honneth continua la sua lettura di Hegel attraverso la *Filosofia dello spirito (1803/04)*. Adesso la formazione di una comunità statale non può più essere considerata come un processo di dispiegamento concettuale delle strutture elementari di un'eticità originaria, naturale, ma deve essere intesa direttamente come un percorso di formazione dello spirito. Secondo Honneth, infatti, nelle lezioni jenesi del 1803/04, la relazione comunicativa tra gli individui non viene più pensata da Hegel come qualcosa che precede gli individui: Hegel così perde però l'alternativa comunicativa (implicita invece nei precedenti riferimenti hegeliani ad Aristotele) in direzione di una teoria della coscienza. In questo modo, secondo Honneth, Hegel si lascerebbe scappare l'opportunità di formulare una teoria della società connotata da una forte intersoggettività e abbandonerebbe la possibilità di pensare la pur necessaria distinzione tra diversi tipi di autonomia personale come una dinamica di emancipazione

conflittuale del singolo a partire da relazioni comunicative già esistenti. A riprova di ciò, sta il fatto che, nella *Filosofia dello spirito jense (1805/06)*, principio unitario a partire dal quale poter descrivere e spiegare tutta la struttura della realtà, è oramai lo spirito. Tuttavia anche in quest'ultimo testo la lotta per il riconoscimento riceve da Hegel una collocazione centrale che però non occuperà più nella sua filosofia successiva.

È nell'“amore”, nel “diritto” e nella “lotta” per “l'onore” che Honneth vede prendere forma l'idea di tre distinte sfere di reciproco riconoscimento, attraverso cui l'individuo possa sentirsi contemporaneamente individuato e socializzato. Affinché però la teoria hegeliana del riconoscimento possa essere riproposta nel mondo contemporaneo, occorre che quest'ultima prenda contatto con le scienze empiriche.

Bisogna fare della tesi hegeliana per cui la formazione dell'Io pratico è legata al presupposto del riconoscimento reciproco tra soggetti, il punto di partenza di una teoria sociale che considera tale premessa la caratteristica strutturale della dimensione sociale. Le opere di George Herbert Mead consentirebbero secondo Honneth a tal proposito di tradurre la teoria intersoggettiva in un linguaggio

teorico post-metafisico, ovvero darebbero vita a quella necessaria “trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana”⁴⁷. Prende corpo in tal modo in Honneth una concezione intersoggettiva della persona che fa dipendere la possibilità di un rapporto non distorto con sé da tre forme di riconoscimento (amore, diritto, stima). Il primo stadio di riconoscimento reciproco, ovvero l’amore, viene spiegato da Honneth grazie all’ausilio della teoria psicanalitica della relazione oggettuale, applicata da Donald Woods Winnicott per descrivere il rapporto madre-bambino. Tale teoria 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. Una serena relazione madre-bambino, in questo senso, è alla base della possibilità futura che ha un individuo, nel corso della propria vita, di instaurare positivi legami affettivi con altri esseri umani. Il tipo di autorelazione positiva che deriva dal riconoscimento primario è quello che chiamiamo fiducia di sé.

Nel secondo stadio di riconoscimento reciproco, Honneth evidenzia

⁴⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., p. 89.

la reciprocità del riconoscimento giuridico e come quest'ultimo debba essere espressione degli interessi generalizzabili di tutti i membri della società. Inoltre, una tale forma di reciprocità deve permettere agli individui di percepirsi come capaci di autonomia individuale e di decidere razionalmente sulle norme morali: i soggetti giuridici si riconoscono reciprocamente nella loro imputabilità morale. Un ordinamento giuridico può considerarsi giustificato solo nella maniera in cui unisce al fatto di essere in grado di richiamarsi al libero assenso di tutti gli individui in esso inclusi, la protezione giuridica della sfera della libertà del singolo, accompagnata da un certo *standard* di condizioni di vita. Secondo Honneth, il tipo di autorelazione positiva che deriva dal riconoscimento giuridico è quello che chiamiamo rispetto di sé.

La terza forma di riconoscimento reciproco è per Honneth la stima sociale, la quale consente ad un individuo di riferirsi positivamente alle proprie concrete qualità e capacità. È l'autostima che designa questo tipo di autorelazione. Ma, avverte Honneth, ci si può riferire alla stima sociale solo assumendo come presupposto l'esistenza di un orizzonte di valori intersoggettivamente condiviso: anzi, più i membri di una società condividono valori differenti, tanto più la

stima sociale assume una connotazione individualizzante e dà vita a relazioni simmetriche. Da quando, però, la stima sociale storicamente ha smesso di essere definita in base al ceto sociale, Honneth preferisce chiamare questo tipo di relazioni tra i singoli di una società col termine “solidarietà”: queste relazioni, infatti, sono solidali perché suscitano non soltanto una tolleranza passiva, ma anche una partecipazione affettiva alla particolare e diversa condizione individuale dell’altra persona. Paradossalmente, per Honneth, come spiega chiaramente in *Lotta per il riconoscimento*, noi ci rendiamo conto però maggiormente di cosa intenda promuovere una teoria sociale fondata sul presupposto del reciproco riconoscimento, quando il riconoscimento ci viene negato, piuttosto che quando ci viene accordato. Dunque, per Honneth è necessario associare ad ogni sfera di reciproco riconoscimento, una sfera di riconoscimento negato o misconoscimento: la violenza, la privazione dei diritti e l’umiliazione, la cui esperienza può influire, come motivazione dell’agire, sull’insorgere di conflitti sociali.

Con il primo termine vengono indicati gli atti di violenza fisica con cui il soggetto viene privato del diritto di disporre autonomamente del proprio corpo e fatto vittima della volontà del soggetto

violentatore, fino al punto di essere privato dell'esperienza della realtà: il sentimento che si prova è la "vergogna sociale". In relazione all'evoluzione storica, precisa Honneth, questa prima forma di misconoscimento non può subire trasformazioni di interpretazione sulla base di processi di trasformazione storica. La seconda forma di misconoscimento è quella che colpisce il possesso di determinati diritti da parte di un soggetto all'interno di una società, ovvero quella che colpisce il "rispetto morale per se stesso". L'individuo si sente di non possedere lo *status* di partecipante all'interazione e di non essere, dunque, soggetto capace di giudizio morale. L'interpretazione di questa forma di riconoscimento negato è, rispetto alla prima forma, storicamente variabile ed è legata all'evoluzione dello sviluppo dei rapporti giuridici. Il terzo tipo di misconoscimento è quello che nega valore sociale agli individui e gruppi e viene indicato col termine "offesa" o "umiliazione". Questo mancato riconoscimento priva i soggetti della autostima personale. Precisa, però, Honneth che un singolo può percepire questa modalità di mancato riconoscimento solamente quando i modelli di stima sociale ancorati istituzionalmente si sono storicamente individualizzati, cioè quando

sono riferibili alle qualità personali e non a quelle collettive. Anche questa terza forma di misconoscimento, come la seconda, è legata alle trasformazioni storiche che una società può subire.

Alla fine di *Lotta per il riconoscimento*, riprendendo le sue giovani considerazioni sulla possibilità di rintracciare una tradizione di filosofia sociale dopo Hegel con Marx, Sorel e Sartre⁴⁸, Honneth spiega in che cosa consista per lui la logica morale dei conflitti sociali e ci presenta il suo concetto di eticità basato su una teoria del riconoscimento. A partire dalle ricerche storiografiche degli ultimi venti anni, ci ripropone in maniera più esaustiva rispetto ai suoi primi testi il nesso tra misconoscimento e lotta sociale. Ciò che deve caratterizzare una lotta come “sociale” è il fatto che le sue finalità possano essere generalizzate fino al punto di poter costituire la base sociale di un movimento collettivo. La logica morale dei conflitti sociali rappresenta in Honneth, dunque, quel processo pratico nel quale le esperienze individuali del misconoscimento vengono interpretate come tipiche esperienze-chiave di un intero

⁴⁸ Per quanto riguarda le critiche rivolte da Honneth a Marx rimandiamo al paragrafo 1 del presente capitolo. Per Honneth, inoltre, Sorel avrebbe limitato la “lotta per il riconoscimento” machiavellianamente ad una lotta per l'autorealizzazione; Sartre, infine, non avrebbe dato alcuna giustificazione sistematica dei presupposti normativi ai quali occorre riferirsi se si considerano i conflitti sociali dal punto di vista morale della reciprocità di relazioni di riconoscimento.

gruppo, in modo tale che possano influenzare, come motivi orientanti l'azione, l'aspirazione collettiva a relazioni di riconoscimento allargate. Le determinazioni del concetto di eticità devono perciò essere tanto formali o astratte da non suscitare il sospetto che si tratti di mere deduzioni da interpretazioni concrete di vita buona; d'altra parte, devono avere sufficienti concretezza materiale e determinazione di contenuti per la conoscenza delle condizioni dell'autorealizzazione meglio di quanto ci sia reso possibile secondo Honneth dal riferimento kantiano all'autonomia individuale.

3. Reificazione come oblio del riconoscimento

Una volta presentata la propria teoria sul riconoscimento si offre ad Honneth l'opportunità di vedere come, a partire da tale teoria, possano essere ripensate alcune categorie classiche della filosofia sociale, come per esempio quella di Reificazione.

Volendo promuoverne una riattualizzazione concettuale⁴⁹ e accentuando sia la svolta dialettica di Adorno che la tesi comunicativa di Habermas⁵⁰, egli definisce la *Verdinglichung* come “oblio del riconoscimento”⁵¹, considerandola non la patologia del sociale, ma una possibile patologia⁵².

Riprendendo la fondamentale analisi condotta da Lukács⁵³ che non

⁴⁹ Saranno di prossima pubblicazione gli atti del Seminario veneziano di Teoria critica proprio sul tema della reificazione. Segnaliamo anche a tal proposito di V. Cidam, *Understanding Marx's Normative Critique of Capitalism: Reification Revisited*, in “Humana Mente”, n. 10 (2009), pp. 123-149; ed, inoltre, la sezione dedicata al tema della reificazione, a cura di R. Jaeggi-T. Stahl, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, Bd. 59 (2011), H. 5, pp. 697–746.

⁵⁰ Sui rapporti della proposta honnethiana con la tradizione francofortese, cfr. A. Bellan, *La Scuola di Francoforte e il problema della reificazione*, in “Costruzioni psicoanalitiche”, n. 23 (2012), XII, pp. 87-103.

⁵¹ A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, op. cit., p. 51.

⁵² Cfr. A. Bellan, *La Scuola di Francoforte e il problema della reificazione*, op. cit., p. 100; ma soprattutto le considerazioni svolte sempre da Bellan anche su Adorno ed Habermas a p. 97.

⁵³ Va precisato che Honneth distingue in Lukács due forme non distorte di prassi umana alternative all'atteggiamento reificante. La “versione ufficiale” è quella in cui è possibile parlare di un agire umano non distorto solo là dove l'oggetto può essere pensato come prodotto di un soggetto e quindi dove lo spirito e il mondo alla fine coincidono; ma questa versione legata alla filosofia dell'identità non è esaustiva secondo Honneth. Per il nostro Autore, occorre, invece, guardare alla seconda alternativa che Lukács propone in cui la prassi autentica, vera, possiede le caratteristiche di partecipazione e coinvolgimento tipiche di un atteggiamento intersoggettivo, di una particolare forma di interazione. Se nella prima

considera la reificazione come un semplice errore categoriale, né come una violazione di principi morali (mancando l'elemento intenzionale), ma la qualifica come una “seconda natura”⁵⁴ dell'uomo, Honneth tratta la reificazione come “una forma di prassi strutturalmente falsa [...], una forma atrofizzata o distorta di una prassi originaria, nella quale gli uomini stabiliscono una relazione simpatetica tra di loro e con il loro ambiente”⁵⁵.

Dunque, per Honneth considerare la reificazione come oblio del riconoscimento”⁵⁶ significa attribuire all'atteggiamento reificante la dimenticanza della disposizione pratica d'origine al riconoscimento: infatti, “la reificazione è il processo attraverso il quale nel nostro sapere di altre persone e nella loro conoscenza perdiamo la consapevolezza di quanto l'uno e l'altra siano debitori a una precedente disposizione alla partecipazione coinvolta e al riconoscimento”⁵⁷.

Nel parlarci di questa apertura originaria al riconoscimento tipica

versione è esclusa la possibilità di parlare di reificazione in termini di teoria sociale, nella seconda versione invece è tutto giocato all'interno dell'ambito della socialità: quest'ultima strada è quella che interessa ad Honneth, quella che egli seguirà e quella cui noi ci riferiremo nella nostra analisi. Per quanto suddetto e per la ricostruzione all'interno dei testi di Lukács, rimandiamo ad Honneth *Reificazione*, op. cit., cap. 1 e 2.

⁵⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1974, p. 111.

⁵⁵ A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, op. cit., pp. 22-23.

⁵⁶ *Ivi*, soprattutto il cap. 3.

⁵⁷ *Ivi*, p. 55.

dell'uomo che sta prima della sua capacità di conoscere (*Erkennen*), il nostro Autore sta sottolineando il primato della socialità dell'uomo: infatti, come spesso ripete, *in primis* è la nostra conoscenza a dipendere dal processo sociale del riconoscimento e non viceversa. Una coscienza reificata sarà dunque quella che ha dimenticato le basi intersoggettive del suo stare al mondo e della sua relazione con il mondo, “non solo del mondo sociale, ma anche dell'ambiente fisico”⁵⁸.

In questo testo, però a nostro parere Honneth, mostrando come la relazione tra riconoscimento e reificazione si giochi su un terreno che permette la ridefinizione di entrambi i concetti, riesce a mettere a fuoco anche un'altra caratteristica del riconoscimento che non era stata così tanto presa in considerazione nei suoi testi precedenti.

Nel voler mostrare una priorità genetica e logica del riconoscimento, sottolinea anche come la modalità “esistenziale” del riconoscimento “stia alla base di tutte le altre modalità più sostanziali, nelle quali è in gioco l'accettazione delle determinate caratteristiche o capacità di altre persone”. Ma, a nostro parere, parlare del primato della modalità esistenziale del riconoscimento

⁵⁸ *Ivi*, p. 60. Honneth parla di atteggiamento reificante anche nei confronti degli oggetti.

significa indicare nel primato dell'atteggiamento di apertura al mondo qualcosa che eccede la stessa relazione di riconoscimento, cioè che “viene prima” che la relazione possa prendere coscienza di sé nel rapporto con l'altro⁵⁹. È forse in questo senso che va inquadrato il riferimento di Honneth al concetto di “cura” heideggeriano o alla “prassi impegnata” di Lukács o ancora al “coinvolgimento pratico” di Dewey per designare appunto quell'atteggiamento intersoggettivo che è già da sempre all'origine di un esperire il mondo come orientamento esistenziale, non riducibile al semplice fatto di attribuire ad altri una motivazione razionale. L'esperienza di quest'originaria qualità mette in luce che “in quanto esseri che agiscono, noi stabiliamo con il mondo un rapporto esistenziale, caratterizzato dall'immediatezza e dal coinvolgimento pratico”⁶⁰ che in Honneth, è il riconoscimento come forma originaria di relazione con il mondo.

Rifacendosi agli studi di Cavell⁶¹, il nostro Autore può chiaramente sostenere che chi voglia descrivere l'accesso all'altro soggetto solo in base alla relazione cognitiva non rende giustizia al fatto che gli

⁵⁹ Per la modalità “esistenziale” del riconoscimento si guardi di Honneth soprattutto il capitolo 3 di *Reificazione*, op. cit.; e, più in particolare, capitolo 3, nota 5, p. 48.

⁶⁰ *Ivi*, p. 34.

⁶¹ S. Cavell, *Knowing and Acknowledging*, in *Must we mean what we say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 263 e sgg.

stati mentali non sono semplici oggetti di conoscenza, ma sono anche dedizione, simpatia affettiva nei confronti dell'altro. Affermare che esiste un fondamento affettivo dei nostri stati cognitivi significa sostenere, dunque, che “l'esattezza della nostra conoscenza si commisura all'ampiezza del riconoscimento emotivo o dell'accettazione affettiva di quante più prospettive possibile”⁶². È chiaro che la partecipazione affettiva non è riconducibile ad una nostra reazione benevola e simpatetica con all'altro: ma semmai “si allude soltanto al fatto esistenziale per cui noi dobbiamo accettare il valore dell'altro nella disposizione al riconoscimento, anche se un attimo dopo lo malediremo o lo odieremo”⁶³.

Erroneamente allora Lukács aveva proposto la semplice equivalenza tra reificazione ed oggettivazione perché semmai, come afferma Honneth “la comprensione oggettivante di stati di cose o persone è il possibile prodotto di un precedente riconoscimento, e non il suo puro e semplice contrario”⁶⁴: essa si identifica in quel processo attraverso il quale la prospettiva originariamente partecipativa viene neutralizzata a tal punto da trasformarsi in uno

⁶² A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, op. cit., p. 44.

⁶³ *Ivi*, p.30.

⁶⁴ *Ivi*, p. 53.

strumento del pensiero oggettivante⁶⁵. Ma questa neutralizzazione, questo “dimenticare”, così come lo chiama Honneth, non è sinonimo di “disimparare”: il fatto primario del riconoscimento cioè non può sparire dalla coscienza, ma piuttosto si tratta di una sorta di “riduzione dell'attenzione” per cui quel fatto viene momentaneamente perduto di vista. Come sostiene Honneth, dunque, “la reificazione nel senso dell’“oblio del riconoscimento” significa dunque che, nello svolgimento del processo della conoscenza, noi perdiamo l'attenzione per il fatto che questa conoscenza è dovuta a un precedente atto di riconoscimento”⁶⁶.

Honneth distinguerà due forme di reificazione: in un primo caso, “gli scopi della conoscenza si sono resi del tutto autonomi dal loro contesto, determinando l'unilateralizzazione o l'irrigidimento dell'atteggiamento conoscitivo”; in un secondo caso, “una serie di schemi influenza la nostra prassi, portando a un'interpretazione

⁶⁵ Cfr. A. Bellan, *La Scuola di Francoforte e il problema della reificazione*, op. cit., pp. 98-99. Da questo punto di vista, condividiamo con Bellan l'opinione che Honneth “accentui in senso normativo la tesi comunicativa di Habermas” sulla reificazione. Infatti, se Habermas ha posto alla base del suo discorso il fatto che il processo moderno di razionalizzazione ha innescato la richiesta (primaria) di un'intesa sui vari problemi sociali e che però possono (non devono) entrare in gioco automatismi che bloccano questa richiesta d'intesa (in ciò consisterebbe la reificazione); così Honneth parla sì di un primato del riconoscimento, il cui contrario però non è necessariamente la reificazione, ma quest'ultima è solo una possibilità di oggettivazione.

⁶⁶ A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, op. cit., p. 58.

selettiva dei fatti sociali”⁶⁷: in quest'ultimo caso, la negazione del riconoscimento avviene a causa di uno stereotipo o di un pregiudizio.

Ma la categoria della reificazione è estendibile alla relazione con se stessi e con il mondo che ci circonda. Infatti, per Honneth anche l'atteggiamento nei confronti dei propri stati mentali può essere reificante: ma in che senso si può in quest'ultimo caso parlare di un “necessario primato del riconoscimento”⁶⁸? Dal punto di vista teorico-normativo, Honneth trova valide opportunità di fondazione di tale ipotesi innanzitutto in Winnicott e nella relativa teoria della relazione oggettuale, per cui “ciò che [*in Gioco e Realtà*] viene descritto richiamando questo tipo di rapporto [*ludico ed esplorativo con la propria vita pulsionale*] con sé possiede sostanzialmente le medesime caratteristiche che ci aspetteremmo anche in un atteggiamento riconoscitivo nei confronti di se stessi”⁶⁹.

Inoltre, Honneth mostra come anche dal punto di vista degli studi dell'ontologia sociale quest'ipotesi possa ritenersi valida. Come accade spesso, egli mostra la validità di quest'ipotesi indirettamente, cioè mettendo in luce le contraddizioni in cui incorrono le teorie che

⁶⁷ *Ivi*, p. 59.

⁶⁸ *Ivi*, p. 65.

⁶⁹ *Ibidem*.

non fondano la considerazione dei nostri desideri e dei nostri sentimenti a partire dal primato del riconoscimento, ma semmai la fondano a partire da una relazione oggettivante.

Il primo dei riferimenti di Honneth che mostra le incongruenze di una relazione reificante con se stessi è alla critica allo “occhio interiore”⁷⁰ del cognitivismo avanzata da John Searle: il cognitivismo infatti se, da un lato, comporta un regresso all'infinito, dall'altro lato, mette in luce come sia problematico, anzi, fuorviante, pensare il rapporto con sé stessi in base al modello che considera i nostri desideri come “oggetti” che possiedono le caratteristiche distintive degli oggetti del mondo e non considerano invece il fatto che questi ultimi abbiano invece un contenuto altamente indeterminato.

Il secondo riferimento all'approccio costruttivista, secondo Honneth, ci induce in errore perché attribuisce unicamente al soggetto il ruolo attivo di costruzione dei propri stati mentali: nel momento in cui formuliamo determinate intenzioni di fronte ai nostri partner nell'interazione, noi decidiamo di far esistere queste intenzioni in noi. Se volessimo essere precisi, prima in noi

⁷⁰ J. Searle, *The rediscovery of the mind*, MIT Press, Cambridge 1992; trad. it. di S. Ravaioli in *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, cap. 4.

passivamente si producono desideri, sentimenti sui quali poi possiamo agire interpretativamente; cioè, i nostri sentimenti possiedono una natura limitante che però il costruttivismo non vuole prendere in considerazione.

Non in ultimo, Honneth parla del *detectismo* secondo il quale il rapporto del soggetto con se stesso è pensato in riferimento al modello del rapporto che intratteniamo con il mondo: il soggetto registra nel suo mondo interiore qualche evento mentale e ha nei confronti di quest'ultimo un rapporto neutrale, di *detective* appunto che scopre i propri stati mentali.

Come avevamo accennato, l'atteggiamento reificante considerato come rimozione delle origini intersoggettive⁷¹ si ripercuote anche nei confronti del nostro rapporto con il mondo circostante, con gli oggetti. È qui che Honneth si riferisce ad Adorno:

“La reificazione degli esseri umani significa che si perde di vista o si nega il fatto del precedente riconoscimento. Con Adorno possiamo aggiungere che questo precedente riconoscimento comporta anche che vengano rispettati i significati attribuiti dagli altri esseri umani alle cose”⁷².

⁷¹ Cfr. A. Bellan, *La Scuola di Francoforte e il problema della reificazione*, op. cit. È, dunque, condivisibile con Bellan che, se in Adorno la reificazione può essere considerata “rimozione delle origini intersoggettive del pensiero”, in Habermas della “estensione delle istanze e dei principi della logica sistemica al mondo vitale”, in Honneth invece diventa la dimenticanza della nostra originaria disposizione d'apertura. Potremmo concludere che se l'intersoggettività è ciò che accomuna la possibilità di ripensare la possibilità di un atteggiamento non reificante, tuttavia il *modo* attraverso cui questa alternativa si declina nei tre autori è assai differente.

⁷² A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, op. cit., p. 62. I testi di Adorno cui si riferisce Honneth sono fondamentalmente *Minima moralia* e *Dialettica negativa*.

Secondo Honneth, infatti, per Adorno che, aveva sottolineato come la qualità del nostro pensiero dipenda dalla misura in cui riusciamo a conservare una consapevolezza del suo legame originario con un oggetto pulsionale, “il ricordo del riconoscimento precedentemente accordato costituiva la garanzia stessa del fatto che la conoscenza non costruisce il suo oggetto, ma lo coglie in tutti gli aspetti della sua concreta particolarità”⁷³. Perdere questo ricordo di cui parla Adorno significa per Honneth sviluppare nei nostri atti conoscitivi la tendenza a percepire le altre persone e le altre cose semplicemente come oggetti: “certamente dal punto di vista cognitivo siamo ancora in grado di percepire l'intero spettro delle espressioni umane, ma ci manca, per così dire, il sentimento dell'essere legati a queste espressioni, che sarebbe necessario per essere a nostra volta investiti da ciò che osserviamo”⁷⁴. Come già aveva fatto in un contributo precedente a *Reificazione*, sottolineando il ruolo della mimesi in *Minima Moralia*, Honneth ci aveva già fatto notare che “reificazione significa per Adorno un processo di “riposizionamento” dell'uomo, in quanto questi sul

⁷³ *Ivi*, p. 56.

⁷⁴ *Ivi*, p. 57.

modello dello scambio, disimpara a percepire il mondo dalla prospettiva di quelle intenzioni e di quei desideri la cui significatività gli era stata originariamente aperta nella mimesi (*Nachahmung*)”⁷⁵.

Come abbiamo più volte sottolineato, dunque, per Honneth, il terreno su cui si sta giocando la riflessione sulla reificazione è anche quello in cui si va a ridefinire il concetto che noi abbiamo della nostra identità: quest'ultima infatti si forma tanto attraverso la relazione con l'altro quanto attraverso la relazione con le cose considerate beni e non merci di scambio. Ancora di più: per Honneth occorre considerare che una conoscenza fondata sul riconoscimento implichi che le cose *prima* siano riconosciute come beni e che semmai è proprio questa nostra relazione non utilitaristica con le cose che fonda un eventuale rapporto di scambio di beni. Si tratta di considerare le cose come vivificate attraverso i nostri sguardi, le nostre intenzionalità e non semplicemente come oggetti. È solo agendo così che è possibile attribuire per Honneth

⁷⁵ A. Honneth, *Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos*, in *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005; trad. it. di A. Tamai in *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno*, in di L. Cortella-M. Ruggenini-A. Bellan, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli Editore, Roma 2005, pp. 252. Per una prima redazione di questo saggio rimandiamo a *Da dove viene la sua arte dell'esagerazione*, in “Reset”, 81, 2004.

dignità al legame cooperativo tra noi e le cose, restituendo a tale legame quella dimensione di intersoggettività che gli è propria.

4. Redistribuzione e/o Riconoscimento:

il prevalere del Riconoscimento

Come dice Honneth:

“Si possono considerare normativamente fondate solo le richieste [*di riconoscimento*] che contribuiscono potenzialmente all'espansione delle relazioni sociali di riconoscimento, dal momento che fanno intravedere la possibilità di un aumento del livello morale dell'integrazione sociale. Le due misure di individualizzazione e inclusione [...] rappresentano i criteri attraverso i quali questa valutazione [*del criterio di progresso*] può essere compiuta”⁷⁶.

Il dibattito a proposito della redistribuzione delle risorse e del riconoscimento sociale si inserisce in quel più ampio dibattito politico-filosofico che impone di giungere ad esplicitare anche un'idea di società e di giustizia. Il serrato dibattito tra Honneth e Fraser in *Redistribuzione o Riconoscimento?*, testo del 2003 (corroborato anche di articoli di letteratura secondaria apparsi su riviste specializzate), racchiude sì due posizioni assai diverse nell'elaborazione di un proprio punto di vista (meno nello sguardo d'insieme della questione trattata), che tuttavia partono da questione comune: rifacendosi esplicitamente entrambi alla Scuola di Francoforte, Fraser ed Honneth si chiedono come sia possibile fare oggi teoria critica e in che cosa consista l'ontologia critica di una

⁷⁶ N. Fraser-A. Honneth, *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op. cit., p. 227.

tale teoria. Infatti, come entrambi gli Autori sottolineano, se altri studiosi tendono a separare i vari ambiti di ricerca di una teoria critica (filosofia sociale, teoria sociale, analisi politica), essi invece vogliono fortemente proporre “una teoria della società capitalistica come “totalità””⁷⁷. Ciò permette ad entrambi gli Autori di chiedersi se il capitalismo di oggi sia da intendere come un sistema sociale che differenzia un ordine economico non regolato da modelli istituzionalizzati di valore culturale o se, invece, sia da intendere come una modalità di distribuzione di risorse legato a valori culturali fin dall'inizio dipendenti da forme asimmetriche di riconoscimento. Come spiegano bene gli Autori nella loro introduzione programmatica al testo in questione, infatti, se dopo l'11 settembre è impossibile ignorare le lotte riguardanti il riconoscimento, è anche vero che dato che le forze neo-liberali che promuovono la globalizzazione hanno in qualche modo destabilizzato le forme di distribuzione di risorse tra i paesi, è impossibile ignorare le richieste di una giustizia distributiva più equa.

Ovviamente a questo punto le differenze tra i due Autori balzano

⁷⁷ *Ivi*, p. 13.

agli occhi: Honneth tratta la redistribuzione facendola rientrare sotto la più grande categoria del riconoscimento sociale; Fraser, invece, negando che la distribuzione possa essere sussunta sotto la categoria del riconoscimento, propone un “dualismo di prospettiva” che, cioè considera come equamente fondamentali all'interno di un paradigma di giustizia sociale, sia il fenomeno della distribuzione e che quello del riconoscimento.

Per la Fraser questa concezione binaria e bidimensionale della giustizia sociale consentirebbe di cogliere la connessione tra disuguaglianze di classe e gerarchia di status nella società contemporanea. Honneth, come già accennato, propone invece come alternativa al “dualismo di prospettiva” della Fraser un “monismo normativo” del riconoscimento sociale: infatti, secondo Honneth, all'interno della stessa categoria del riconoscimento è possibile differenziare, racchiudere e sussumere il paradigma marxiano della distribuzione economica.

Ovviamente tutte queste questioni vengono dibattute da entrambi gli Autori su un piano che implica un visione che tenga conto di questioni di più ampio respiro quali, ad esempio, il rapporto tra eguaglianza e differenza, tra lotte economiche e teoria dell'identità,

tra social-democrazia, liberalismo e multiculturalismo e, non da ultimo, quale idea di progresso sia implicata da una teoria del riconoscimento⁷⁸.

Nella sua argomentazione, Fraser ha come scopo quello di produrre orientamento politico-programmatico che integri al massimo la politica della distribuzione con la politica del riconoscimento, mostrando come tra le due categorie esista soltanto una falsa antitesi che debba essere superata alla luce delle richieste provenienti dal mondo contemporaneo e che non è possibile ridurre l'un l'altro i due termini della questione. Dal punto di vista della teoria morale, Fraser ha proposto un “modello di status del riconoscimento” e una concezione bidimensionale della giustizia incentrata sul modello della “parità partecipativa”. Sul piano della teoria sociale, ha proposto un'interpretazione “dualistico-prospettica” della redistribuzione e del riconoscimento, mostrando come il suo approccio “sia in grado di tener conto della differenza tra status e classe nella società contemporanea e della loro interazione casuale, ma anche di comprendere forme specificamente moderne di subordinazione di status”. Sul piano della teoria

⁷⁸ *Ivi*, p. 227.

politica, infine, ha proposto una strategia di “riforma non riformista”⁷⁹ come modo di pensare al cambiamento istituzionale.

L'impianto della Fraser risente moltissimo della sua formazione e sensibilità legata alla storia del femminismo, restia all'idea di un normativismo universale, sospettando che universale sia sinonimo di astrattezza e dunque, di “perdita” del particolare. Honneth dal canto suo ha come obiettivo, invece, proprio una teoria di giustizia che possa avere validità universale, pur non perdendo di vista i contenuti pratici particolari: da sempre questa è la questione più spinosa per Honneth e, Fraser, nel testo qui preso in esame, punta il dito principalmente su questo punto debole (o forse assai impegnativo da sostenere dal punto di vista teorico) della proposta honnethiana.

Honneth al contrario della Fraser è convinto che una teoria che voglia essere critica della società contemporanea debba dotarsi di una struttura categoriale data da una teoria del riconoscimento sufficientemente diversificata e che ciò consente di stabilire un legame tra le cause sociali di diffusi sentimenti di ingiustizia e gli obiettivi normativi dei movimenti di emancipazione, senza aprire un

⁷⁹ *Ivi*, p. 121.

abisso incolmabile tra aspetti “simbolici” e “materiali” della realtà: e ciò perché la relazione tra questi aspetti può essere intesa come il risultato storico mutabile di processi culturali di istituzionalizzazione.

Riprendendo ed obiettando Marx⁸⁰, infatti, per Honneth guardare alle lotte sociali come lotte esclusivamente di redistribuzione e guardare alle rivendicazioni dei gruppi che hanno già visibilità (cosa per altro messa in pratica pedissequamente da Fraser), significa rimanere imprigionati ad un livello superficiale delle rivendicazioni sociali, sottolineando che così la tesi di Fraser rimane legata a legami nei confronti dei successi contingenti dei movimenti sociali⁸¹.

L'ingiustizia sociale, invece, per Honneth, esiste prima ed indipendentemente dall'articolazione politica dei movimenti sociali.

Il pericolo sarebbe dare visibilità esclusivamente alla sofferenza

⁸⁰ *Ivi*, p. 152. Honneth parla di un “fatale errore che la teoria marxista ha sempre compiuto [...] mostrare una tendenza storico-filosofica a considerare il proletariato come l'unica misura del malcontento sociale”. A tal proposito, inoltre, il nostro Autore invita il lettore a prendere in considerazione il testo di J. Cohen, *Class and civil society: the limits of marxian critical theory*, Amherst, University of Massachusetts, 1992.

⁸¹ Cfr. *Ivi*, paragrafo 1 “Sulla fenomenologia delle esperienze di ingiustizia sociale”, soprattutto da p. 140 a p. 152. Per Honneth l’“artefatto sociologico” della Fraser sarebbe costituito da: selezionare solo quei conflitti che hanno attirato l'attenzione della sfera pubblica in quanto strutturati come movimenti sociali negli Usa sotto il titolo di “politiche dell'identità”; escludere da questi movimenti politico-identitari proprio quelli che hanno conseguito i propri fini attraverso i mezzi illegittimi dell'esclusione sociale e dell'oppressione; infine, legare il piccolo gruppo dei movimenti sociali al nuovo fenomeno dell'era post-fordista.

sociale e al malcontento morale di quelle parti che hanno ottenuto visibilità nella sfera pubblica e non riuscire, invece, ad avanzare rivendicazioni circa le ingiustizie trascurate dall'opinione pubblica. Occorre per Honneth semmai introdurre una terminologia normativa per identificare il malcontento sociale indipendentemente dal riconoscimento pubblico. E ciò perché esiste una forza normativa intrinseca ai sentimenti di misconoscimento subito, capace di costituire il puntello per il cambiamento sociale: infatti, la sofferenza ed il malcontento sociale possiedono un nucleo normativo. È evidente che l'aggettivo “sociale” indichi in Honneth qualcosa in più rispetto al suo (*strictu sensu*) “che si trova tipicamente nella società”, ma semmai sentimenti di malcontento e di sofferenza devono essere considerati “sociali” perché con essi si sta indicando l'esperienza che è la società stessa a compiere qualcosa di ingiusto ed ingiustificabile.

Come dice Honneth: “la questione decisiva verte sul fatto che questo nucleo di aspettative normative equivalga a più di quanto è già contenuto nei criteri formali del concetto stesso di giustificazione”⁸².

⁸² *Ivi*, p. 157.

Noi facciamo esperienza dell'ingiustizia sociale quando non possiamo più comprendere razionalmente il motivo per cui una regola istituzionale dovrebbe basarsi sulla conformità alle ragioni strumentali che vengono generalmente accettate. Ciò che sta sostenendo Honneth è che la valutazione personale dei processi sociali possiede una struttura formale che deve fare i conti, da un lato, con gli orizzonti materiali dell'aspettative personali/sociali, ma, dall'altro lato, certamente risente delle pratiche pubbliche di giustificazione: tenere presente solo un lato della questione riduce la possibilità di cogliere tutta la potenza normativa della psicologia sociale e della definizione di “sociale”.

Contrariamente a Fraser, dunque, per Honneth è una migliore comprensione delle fonti motivazionali del malcontento sociale e della resistenza e non le richieste della politica identitaria che giustifica la riformulazione dei concetti fondamentali della teoria sociale nei termini di una teoria del riconoscimento. Quando Honneth utilizza l'espressione “trascendenza nell'immanenza del sociale” vuole per l'appunto indicare “un potenziale normativo che riemerge in ogni nuova realtà sociale perché è così strettamente legato alla struttura degli interessi umani”. Come esplicita meglio

Honneth, “la “trascendenza” dovrebbe essere una proprietà della stessa “immanenza”, così che la fatticità delle relazioni sociali contenga sempre una dimensione di richieste trascendenti”⁸³.

Ricapitolando i due approcci differenti, potremmo dire che entrambi gli Autori procedono da un'idea di giustizia di carattere egualitario, ma, come si evince dal testo, Fraser “si sposta dall'autonomia individuale all'idea di partecipazione sociale, mentre Honneth si sposta dall'autonomia individuale al processo di formazione dell'identità più completo possibile, per introdurre in un secondo tempo principi di riconoscimento reciproco come la necessaria presupposizione di tale finalità”⁸⁴. Ma Fraser definisce l'uguaglianza riferendosi al bene della partecipazione, Honneth invece riferendosi al bene per la realizzazione dell'identità personale, la cui realizzazione intende dipendente dalle relazioni di riconoscimento reciproco.

Il punto, per altro assai contestato da Fraser, è come si possa passare da un punto di partenza ascrivibile alla tradizione liberale cui Honneth si riferisce parlando di autorealizzazione, “alla conclusione normativa che la qualità delle relazioni sociali di

⁸³ *Ivi*, pp. 288-289.

⁸⁴ *Ivi*, p. 214.

riconoscimento dovrebbe rappresentare il dominio centrale di un'etica politica o di una moralità sociale”⁸⁵. L'idea di Honneth, per altro già formulata in altre sedi (si veda *Leiden an Unbestimmtheit*), vuole esplicitare come “attraverso tale concezione, vengano espresse le condizioni indispensabili per dare ad ogni individuo uguale opportunità di realizzare la propria personalità”⁸⁶. E rifacendosi alla tradizione del “liberalismo teleologico” che passa da Hegel, Rawls, Raz, secondo Honneth la sua concezione cerca di giustificare e rendere esplicito ciò che “forma la base celata delle versioni procedurali del liberalismo: un'idea normativa per cui la realizzazione della giustizia sociale rappresenta un compito politico eticamente ben fondato”⁸⁷.

Per Honneth si può benissimo imparare dalla concezione del benessere personale quali aspetti della vita pubblica occorra che prendano forma nelle istituzioni e quali siano importanti per la realizzazione dell'autonomia individuale: sono le considerazioni etiche che vanno a costituire una concezione di vita buona indispensabile per la costruzione di una paradigma di giustizia sociale, e che, invece, Fraser considera “eccessivamente etiche”,

⁸⁵ *Ivi*, p. 215.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 216.

preferendo così collegare la teoria di giustizia sociale alle spiegazioni delle implicazioni sociali dell'idea dell'autonomia individuale.

Ma la polemica tra i due Autori s'infervora sempre di più all'interno del testo in questione: infatti, per Fraser l'errore di Honneth che ne compromette tutto l'impianto teorico è l'aver dilatato eccessivamente la categoria del riconoscimento fino al punto di privarla della sua forza critica⁸⁸. Così facendo Honneth avrebbe ridotto la critica sociale a strumento approssimativo ed indefinito che non riesce più ad essere utile di fronte alle sfide del mondo contemporaneo. L'accusa che Fraser rivolge ad Honneth è quella “di fondare la teoria critica su di una psicologia morale della sofferenza prepolitica. Identificando l'immanenza con l'esperienza soggettiva, egli propone di connettere la critica al contesto sociale e di ricavare i suoi criteri normativi dalla sofferenza, dalle motivazioni e dalle aspettative dei soggetti sociali. Questa strategia è, però, imprudente in quanto rischia di far collassare la normatività sul dato.”⁸⁹

E continua sostenendo come Honneth prenderebbe le distanze dalle

⁸⁸ *Ivi*. Per uno sguardo d'insieme delle critiche che Fraser muove ad Honneth si veda sempre nello stesso testo il capitolo “La dilatazione distorta del riconoscimento: replica ad Axel Honneth”, pp. 233-279.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 238-239.

dispute sociali contemporanee per salvaguardare la “trascendenza, individuando uno strato indipendente dell'esperienza morale, non condizionato dalle richieste della sfera pubblica”.

Per Fraser l'idea che esista un qualcosa di incontaminato nella sofferenza quotidiana non ancora politicizzata, avvicina la posizione di Honneth alla posizione di chi sostiene “il mito del dato”⁹⁰. La concezione honnethiana non chiarirebbe, dunque, come dal punto di vista normativo un'esperienza prepolitica possa realmente costituire un punto di riferimento migliore delle rivendicazioni sociali che, invece, verrebbero sottovalutate da Honneth. Insistere su questo punto da parte di Honneth significa creare un senso di ingiustizia e di mancato riconoscimento fortemente personalizzato: in quest'ottica è la psicologia morale che stabilisce tutto in anticipo. Addirittura: “il suo [*di Honneth*] richiamo alla sofferenza prepolitica, lungi dal costituire un punto di riferimento empirico genuinamente immanente, serve come pretesto per introdurre una psicologia morale quasi-trascendentale [...] predeterminando il corso della storia”⁹¹.

Honneth risponde a tono alle accuse mossegli da Fraser.

⁹⁰ *Ivi*. Il riferimento della Fraser alla posizione di coloro che sostengono “il mito del dato” è esplicita: soprattutto a Sellars, p. 241.

⁹¹ *Ivi*, pp. 243-244.

Innanzitutto, egli ritiene che Fraser abbia non correttamente o inadeguatamente ricostruito alcuni passaggi del suo pensiero: primo fra tutti, “il problema di come concepire un approccio teorico alla realtà sociale che permetta una giustificazione immanente delle tesi morali”. In questo contesto, secondo Honneth, Fraser “usa la formula di “una dialettica dell'immanenza e della trascendenza” senza rendere giustizia a quello che “trascendenza” potrebbe significare”. Egli dal canto suo, invece, rivendica l'appartenenza alla sinistra hegeliana la cui eredità di teoria critica prende forma in “un'analisi critica della società [che] ha bisogno di un legame con un'istanza intramondana di trascendenza”⁹².

Vorremmo concludere con qualche considerazione: in fondo, tutto questo discutere e dibattere ha inizio da un problema classico della filosofia critica: ovvero che la relazione tra teoria e prassi può essere riconsiderata da punti di d'osservazione differenti⁹³.

Indubbiamente i nostri Autori propongono un quadro di riferimento per la teoria critica che ha come scopo quello di tener conto delle migliori intuizioni della svolta culturalista, tuttavia procedono in modo diverso, come da loro stessa ammissione. Però, per Fraser, ad

⁹² *Ivi*, pp. 282-283.

⁹³ *Ivi*, p. 313.

esempio, il modo con cui Honneth concepisce il primato dell'integrazione morale fa sì che il capitalismo venga considerato esclusivamente dal punto di vista del riconoscimento e “di conseguenza tutti i processi sociali nella società capitalistica *siano* regolati direttamente da schemi culturali di valutazione; qualsiasi tipo di subordinazione deriva dalle gerarchie di status radicate nella cultura; e il cambiamento culturale si propone come rimedio a tutto”⁹⁴. Honneth, dal canto suo, rispondendo a Fraser, chiarisce che la sua ricostruzione del sistema di riconoscimento nelle società capitalistiche ha come scopo esclusivamente quello di rivelare i principi normativi che strutturano i processi di comunicazione dall'interno. Anche Honneth è convinto che “i sentimenti di ingiustizia sociale *siano* modellati dai discorsi pubblici. Ma al contrario di Fraser, la mia idea [*di Honneth*] è che questi discorsi non appaiano e scompaiono arbitrariamente, ma *siano* connessi a un insieme di principi normativi [...] che determinano l'orizzonte linguistico dei pensieri e delle parole di carattere socio-morale in una particolare società”⁹⁵.

Ma Fraser incalza, sostenendo che non solo Honneth imposta la sua

⁹⁴ *Ivi*, p. 252.

⁹⁵ *Ivi*, p. 295.

concezione esclusivamente dal punto di vista di una teoria del riconoscimento, ma che anche la concezione di giustizia che ne deriva necessita obbligatoriamente che sia fornito ai cittadini una concezione di vita buona; ma così facendo, così come abbiamo già accennato, la teoria della giustizia verrebbe a mancare di quella determinatezza necessaria per poter decidere tra rivendicazioni contrastanti. Quest'idea “teleologica” della teoria di giustizia proposta da Honneth, così come la definisce Fraser, finisce per “soccombere alla indeterminatezza. Dunque, ironia della sorte, un punto di partenza etico, designato per sfuggire ad un vuoto formalismo, scivola esso stesso nella vacuità morale”⁹⁶. Ma per Honneth le cose non stanno così: l'indeterminatezza della sua idea di giustizia viene riusata nel momento in cui egli cerca di “sviluppare criteri di progresso morale che devono emergere internamente dalla struttura dell'integrazione sociale, la quale deriva dal riconoscimento reciproco”; è lo stesso “carattere intersoggettivo delle relazioni umane che modella l'idea del bene, su cui è basata una concezione teorico-riconoscitiva della giustizia, fin

⁹⁶ *Ivi*, p. 271.

dall'inizio”⁹⁷.

⁹⁷ *Ivi*, rispettivamente a p. 307 e a p. 305. Ma vogliamo sottolineare come, da questo punto di vista, in realtà sembra quasi che il senso del riconoscimento in Honneth sia lo stesso della parità partecipativa proposta da Fraser: ovvero, “lo sviluppo e la realizzazione dell'autonomia individuale è possibile, in un certo senso, solo quando tutti i soggetti sono dotati delle precondizioni sociali per realizzare i fini della loro vita, senza svantaggi non giustificabili e con la più ampia libertà possibile” (Honneth, *Ivi*, p.306). Ma mentre Fraser ritiene che il principio di “parità partecipativa” sia derivabile deontologicamente dal concetto di persona, per Honneth il principio di uguaglianza entra in gioco in seconda battuta, come risultato dello sviluppo storico del passaggio, nella modernità, dal principio di gerarchia sociale all'uguaglianza sociale, e dunque, dall'esclusione all'inclusione.

CAPITOLO 2

Dopo la ricostruzione storico genealogica della formazione in Honneth del suo punto di vista teorico sul riconoscimento, un secondo momento della nostra ricerca ci ha visto mettere in luce la precisa lettura che Honneth offre di Hegel. Partendo dalla ipotesi interpretativa di chi scrive, ovvero che la centralità e l'importanza di una riattualizzazione della filosofia del diritto di Hegel come teoria dell'azione e dell'idea normativa di eticità (risultato di un processo di formazione nel quale si sviluppa una seconda natura intesa come incorporazione della ragione) si sia venuta sviluppando in Honneth anche quale rielaborazione critica di contributi significativi della filosofia contemporanea (Taylor, Walzer, MacIntyre, Pippin e Frankfurt), si è preso in considerazione soprattutto il rapporto tra il *System der Sittlichkeit* e *I lineamenti di Filosofia del diritto*, a partire dalla riproposizione honnethiana dell'argomentazione hegeliana⁹⁸ secondo cui, il diritto astratto e la moralità, rappresentando due determinazioni insufficienti della libertà individuale, darebbero vita a quel “soffrire d'indeterminatezza” (di

⁹⁸ I testi hegeliani cui principalmente Honneth si riferisce sono il *Sistema dell'eticità* del 1802 e i *Lineamenti di Filosofia del diritto* del 1821.

cui parla Hegel al §135 dei *Lineamenti*) che solamente nella sfera dell'eticità può trovare piena “emancipazione dalla sofferenza”⁹⁹.

Condividendo la critica contemporanea mossa ai limiti di una concezione astratta del diritto, Honneth appartiene senza dubbio a quella tradizione di pensiero che tratta il tema del riconoscimento come fondamento per una critica delle patologie sociali¹⁰⁰ e che interpreta l'idea di “principio” in Hegel come una struttura che si realizza e che si sviluppa nelle forme concrete e pratiche delle istituzioni. Infatti, la filosofia contemporanea si è posta proprio come compito quello di una nuova fondazione per un rinnovato universalismo postmetafisico da un lato e per una nuova concezione dell'intersoggettività non più intesa come mero duplicato del soggetto.

È in quest'ambito culturale che per tentare una via d'uscita a quel “soffrire d'indeterminatezza” che vede riproporsi nelle analisi delle patologie sociali della società contemporanea che Honneth riprende

⁹⁹ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, op. cit., p. 44; e per una trattazione più approfondita rimandiamo alla II sezione, precisamente da p. 67 a p. 92.

¹⁰⁰ L. Siep parla del diverso modo in cui il tema del riconoscimento è stato trattato nella filosofia pratica contemporanea; per un approfondimento storico su tale questione si veda il suo *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Verlag K. Alber, Freiburg/München 1979; trad. it. di V. Santoro in *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia jenesa di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 45-52.

la polemica di Hegel, fin dai primi scritti jenesi, sui limiti all'astrattezza del diritto¹⁰¹ in Kant: ciò permette ad Honneth di riproporre l'idea hegeliana di un principio di *Anerkennung* non più frutto di indagini teoriche, ma esso stesso *medium* della costituzione di relazioni sociali.

¹⁰¹ Durante il semestre primaverile 2011 chi scrive ha seguito le lezioni del Prof.re M. Krienke del corso di "Etica del diritto" presso l'Istituto di Studi Filosofici della Facoltà Teologica di Lugano. Interessanti per la nostra ricerca sono state le analisi di alcuni dei nuclei problematici fondamentali della critica di Hegel ai "limiti" della concezione della legge in Kant e l'analisi del rapporto tra la concezione greca e quella hegeliana dell'eticità , attraverso la lettura dei *Lineamenti di Filosofia del diritto*.

1. Per una riattualizzazione “indiretta”

della *Rechtsphilosophie*

Honneth intende intraprendere una riattualizzazione “indiretta”¹⁰² della *Rechtsphilosophie* hegeliana: ovvero, egli vuole mostrare come sia possibile ripercorrere la proposta di Hegel in modo produttivo anche facendo a meno del concetto sostanzialistico di Stato, delle istruzioni operative della Logica hegeliana e del concetto ontologico di Spirito. Chiaramente questo è uno dei punti più critici della riproposizione honnethiana. Chiamare “pregiudizi” sulla filosofia del diritto di Hegel, il fatto che “le ragioni delle libertà individuali *siano* sottomesse all'autorità etica dello stato” o che “i passi fondamentali [*dei Lineamenti*] si potrebbero giudicare solo se li si riconducesse alle corrispondenti parti della *Logica*”¹⁰³, ci sembra quantomeno riduttivo.

A rigore di argomentazione, tuttavia, ci sono per Honneth due elementi teorici che occorre tenere presenti per la sua riattualizzazione “indiretta” della *Rechtsphilosophie* hegeliana: da un lato, le ampie intuizioni che Hegel ha concesso con la sua

¹⁰² A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, op. cit., p. 42.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 39-40.

concezione dello “spirito oggettivo”, dall'altro lato, la molteplicità di ragioni racchiuse nel concetto di *Sittlichkeit*.

Per Honneth, occorre non perdere di vista, da un lato, la tesi per cui ogni realtà sociale possiede una struttura razionale (come già accennato precedentemente nel nostro lavoro, questo è il filo rosso che segue Honneth): scontrarsi con quei fondamenti razionali con i quali le nostre pratiche sociali sono già da sempre intrecciate provoca nella realtà sociale danni e lacerazioni. Dall'altro lato, per Honneth occorre non dimenticare della nuova linfa che Hegel dà alla definizione dell'eticità, all'interno della quale si incontrano sfere dell'agire in cui passioni e norme morali si sono fusi, in maniera processuale, in forme d'interazione istituzionalizzate. Sarebbe per questo che Hegel, secondo Honneth, “può coerentemente affermare che le sfere morali dell'azione, nel concetto d'eticità, acquisiscono una connotazione normativa senza che si debbano ricercare i mezzi solo concettuali di un orientamento normativo dei soggetti nella forma di astratti concetti morali”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 43; e più in generale pp. 43-44.

2. Hobbes e il necessario esercizio dell'offesa

Da quanto suddetto ci sembra che Honneth sia legato più ad una visione funzionalistica¹⁰⁵ del riconoscimento che ad una visione storica del concetto. Occorre perciò chiedersi quali siano le dinamiche che sottostanno al riconoscimento e che interessano Honneth e, dunque, quale sia il tipo di razionalità¹⁰⁶ cui egli si riferisce.

È interessante, dunque, al fine di contribuire a chiarire la necessità del sorgere del riconoscimento in Hegel (esigenza che poi rispecchierebbe la motivazione “funzionale” cui Honneth ci sembra interessato), rintracciarne l'origine negli esiti e nel significato della nozione di legge: è questa prospettiva, a nostro parere, che permette di mettere a fuoco la differenza tra prima e seconda natura dell'uomo, in quanto mette in evidenza altre dimensioni,

¹⁰⁵ Ovvero, scavare nei risvolti psicologici e sociali, guardare alle relazioni umane nel loro complesso, scoprendo ciò che il processo di universalizzazione di una pratica di vita può portare con sé: è l'eziologia delle patologie sociali che interessa ad Honneth. A riprova della nostra idea, cfr. L. Siep, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua ricezione contemporanea* in “Archivio di Filosofia”, n. 2-3 (2009), pp.233-242; nonché la “Introduzione” di A. Carnevale all'edizione italiana del testo honnethiano *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, op. cit.

¹⁰⁶ Che si tratti di una razionalità che pretende di andare al di là della logica analitica della razionalità dello scopo è evidente dalle critiche di Honneth ad Habermas (ciò può essere considerato un motivo che sorge dalla contemporaneità e che spinge Honneth a non dare una risposta post-filosofica, ma a ricercarla semmai negli ambiti propri della filosofia moderna, risposta che si sostanzia nella ricerca honnethiana della definizione di una “nuova” razionalità).

particolarmente evidenti nei manoscritti jenesi del 1803-1804 e del 1805-1806 e che si riflettono sulla concezione hegeliana del rapporto tra diritto e stato di natura e sulla necessità che governa l'uscita dallo stato di natura verso quello civile e giuridico.

Ecco che l'affondo su Hobbes ci è sembrato un passaggio obbligato nel nostro capitolo: proprio perché sulla giustificazione della necessaria uscita dallo stato di natura si gioca il coraggio del rischio nella lotta per il riconoscimento e l'inizio, contro l'arbitrio egoistico, del formarsi della vera libertà di “formare la soggettività nella sua particolarità”, sia dal lato del conoscere che del volere.

La cosa interessante è che per avanzare le sue critiche, Hegel abbia utilizzato proprio il modello teorico di lotta proposta da Hobbes. La teoria dello stato di natura è perciò da Hegel rivisitata sotto l'aspetto di teoria del misconoscimento originario: Hobbes infatti ha il merito per Hegel di porre come necessario l'esercizio dell'offesa, della violenza nel passaggio dalla naturalità della autocoscienza universale, della volontà in sé e per sé essente. Infatti, nello stato di natura non c'è alcun diritto perché gli uomini, tutti gli uomini, possono avanzare indistintamente la pretesa del possesso ma non ne possono godere a causa del fatto che questo è un ragionamento

universalizzabile a tutti gli uomini, appunto: dunque, lo stato di natura semmai è una *naturale* ingiustizia, da cui Hegel, avverte che occorre uscire ... per avere giustizia, o meglio, diritto (perché anche di ingiustizia vera e propria si può parlare solo dopo l'uscita dallo stato di natura). Ma ancora di più: per Hegel nello stato di natura l'uomo è posto in modo effettivamente contraddittorio rispetto a ciò che è in sé e nella sua sostanza. Pertanto, l'uomo abbandonerà quello stato non per paura, ma per esigenza della ragione: “la lotta in questo stato è giustificata, poiché è la ragione che esige che venga fuori il riconoscimento reciproco”. Come si nota il senso della razionalità, intrinseca nella mia pratica di vita, si definisce o meglio si ri-definisce alla luce di ciò che identifica la mia libertà, che è l'essere libero con gli altri. La mia pratica di vita è una pratica razionale se fa spazio, negandosi, alla presenza dell'altro: ciò che è razionale qui viene ridefinito da uno specifico atteggiamento morale che è proprio ciò che mi rende libero. Come sottolinea Honneth però, se è vero che l'uscita dallo stato di natura genera la necessità del diritto è anche vero che è la relazione del mutuo riconoscimento che produce diritto¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Solo per citare alcune delle letture cui siamo debitori: L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung*.

3. Dinamizzazione del modello fichtiano di riconoscimento

Per Honneth, il forte nesso tra riconoscimento e riflessione sul diritto, si sostanzia, come accennavamo, soprattutto nel *Sistema dell'eticità* del 1802, in quanto il conflitto qui non solo non può più essere ridotto ad una semplice lotta per l'autoconservazione fisica (in questo senso archiviando e superando Hobbes), ma viene preso in considerazione operando una “dinamizzazione del modello fichtiano del riconoscimento nei termini di una teoria del conflitto”¹⁰⁸ che offre ad Hegel, assieme alla possibilità di una prima determinazione del potenziale intrinseco all'eticità umana, anche l'opportunità di una concretizzazione del suo processo di sviluppo “negativo”.

Alla dottrina fichtiana del riconoscimento, cui è implicata la dottrina della “esortazione” e che per Fichte acquista validità nel rapporto giuridico, Hegel toglie le implicazioni trascendentali e la

Zu Hegel Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften, in “Hegel-Studien” (9), 1974, pp. 155-207; P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004; trad. it. di F. Polidori in *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, in particolare “La sfida di Hobbes”, pp. 186-194; C. Ferrini, *Hegel critico di Hobbes*, in “Archivio di Filosofia”, n. 2-3 (2009), pp. 131-143.

¹⁰⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., da p. 28.

applica a differenti figure dell'agire reciproco¹⁰⁹. Risulta assai utile, perciò, prendere in considerazione come funzionava la struttura del riconoscimento in Fichte. In sintesi, essa appare caratterizzata da tre momenti fondamentali: 1) il riconoscimento è un rapporto di “azione reciproca” tra esseri razionali “mediante intelligenza e libertà”¹¹⁰; 2) il riconoscimento è la genesi di una “coscienza a noi comune”¹¹¹, ovvero entrambi i due termini del riconoscimento, l'Io e il Tu, hanno un'esperienza di sé non solo come del medesimo, come liberi esseri razionali, ma anche come determinati dal legame con l'altro, come prodotti dalla “comunità” con l'altro. Fichte fonda “l'esser-vincolante” del diritto proprio su questo “esser-legato” all'altro; 3) tale coscienza comune si realizza con il divenire consapevole della propria individualità attraverso il “distinguersi per opposizione”¹¹² l'uno dell'altro. Questo distinguersi che si realizza nell'agire è per Fichte un riconoscersi in quanto questo movimento è, allo stesso tempo, un limitarsi nella propria sfera

¹⁰⁹ Honneth riprende le illuminanti considerazioni fatte da L. Siep in *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia jenesa di Hegel*, op. cit., soprattutto il “Capitolo Primo: il Principio del riconoscimento”, da p. 69 a p. 176.

¹¹⁰ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, bei Christian Ernst Gabler, Iena und Leipzig 1796; trad. it. di L. Fonnesu in *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 40.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, p. 37.

d'azione causale e, quindi, un liberare lo spazio d'azione dell'altro. Già in Fichte, dunque, il concetto di individualità è esso stesso un concetto di relazione. Come sottolinea Honneth, la struttura del riconoscimento che ritroviamo in Hegel è ripresa da Fichte, ma Hegel opererà una distinzione nel metodo di applicazione della struttura del riconoscimento.

Due però sono le differenze¹¹³ metodologiche di applicazione del principio del riconoscimento come principio della filosofia del diritto e dello Stato: 1) la differenza del concetto di “principio” in Fichte e in Hegel; il significato di “principio” per Fichte infatti non è quello di struttura genetica che si sviluppa da se stessa che, invece, assumerà in Hegel; 2) in Fichte, inoltre, in uno Stato di diritto non è indispensabile che il riconoscimento sia il fine dell'agire dell'individuo: è ancora forte il principio di autoconservazione piuttosto che il principio del riconoscimento, con visibili ricadute in posizioni hobbesiane.

Hegel, dunque, nel *Sistema dell'Eticità*, compie un passo ulteriore rispetto a Fichte: infatti, poiché nel quadro di un rapporto di reciproco riconoscimento stabilito eticamente i soggetti apprendono

¹¹³ Per un quadro più approfondito della questione cfr. L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia tedesca di Hegel*, op. cit., da p. 69 a p. 78.

sempre qualcosa di più sulla propria particolare identità, vedendo in ciò confermata una nuova dimensione del loro sé, essi devono abbandonare, in modo conflittuale, lo stadio di eticità raggiunto, per giungere in certo qual modo al riconoscimento di una più esigente configurazione della propria identità. Adesso una determinata forma di vita etica non viene più fatta derivare semplicemente da una sottostante natura umana, ma da determinate modalità del rapportarsi.

Il conflitto non può essere più ridotto ad una semplice lotta per l'autoconservazione fisica, ma è fin dall'inizio esso stesso un fatto etico nella misura in cui mira attraverso le modalità di riconoscimento intersoggettivo al raggiungimento di sempre più determinate dimensioni dell'individualità umana: è la lotta stessa ad essere *medium* morale.

Lo si vede bene dal fatto che Hegel spiega il passaggio dall'eticità elementare (rapporto genitori-figli; lo stadio dei rapporti contrattuali di scambio tra proprietari) all'eticità assoluta attraverso un unico stadio di differenti lotte (cui è dedicato un apposito capitolo), il cui effetto comune consiste nell'interrompere, con sempre nuovi conflitti, il processo di reciproco riconoscimento già

avviato. Secondo Honneth, ciò che interessa particolarmente Hegel è la forma di svolgimento della lotta: egli interpreta i diversi atti distruttivi come differenti configurazioni di un delitto. Egli riporta queste azioni delittuose allo stadio antecedente dell'eticità perché le determina come forme di esercizio negativo di quella libertà astratta che era già stata concessa ai soggetti entro le condizioni dei rapporti di riconoscimento sanciti giuridicamente¹¹⁴. Per Honneth, dunque, Hegel attribuirebbe l'origine di un delitto ad una condizione di incompleto riconoscimento: questo è proprio il punto di vista che Hegel assume per descrivere le diverse modalità del delitto (“atti di devastazione naturale o annientamento”; “il furto”: in senso stretto è soltanto quest'ultimo delitto vero e proprio perché, seguendo la definizione hegeliana, soltanto il furto presuppone la libertà giuridica). La retroazione che il furto può provocare nella persona che è stata danneggiata è la prima sequenza d'azione nell'intero processo che Hegel espressamente include nel concetto di “lotta”: si

¹¹⁴ La relazione di dipendenza tra atto delittuoso e forma giuridica viene chiarita maggiormente se ci si ricollega alla concezione del delitto contenuta negli scritti teologici giovanili: qui, infatti, Hegel aveva inteso il compimento di un delitto come un'azione legata al presupposto sociale dei rapporti giuridici, in quanto il delitto veniva fatto derivare proprio dall'indeterminatezza della libertà meramente giuridica. In un'azione delittuosa i soggetti fanno uso distruttivo del fatto di essere inseriti nella convivenza sociale soltanto negativamente, cioè esclusivamente come portatori di diritti di libertà. Per approfondire questo punto cfr. A. Wild, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, p. 100 e sgg.

ha una “lotta” quando è in gioco il riconoscimento di pretese differenti tra due soggetti dotati di capacità giuridica.

Al furto, Hegel fa seguire la lotta per l'onore: qui la contrapposizione non ha più origine nella lesione di una pretesa giuridica individuale, ma nella lesione dell'integrità personale nella sua interezza. È il bisogno di “onore” da intendersi come quel tipo di disposizione nei confronti di se stessi, in virtù della quale il singolo si trasforma in un intero. Così per Hegel il conflitto sociale, sorto dall'offesa, trapassa in una lotta per la vita e per la morte che si muove perciò già da sempre al di là della sfera delle pretese giuridicamente rivendicabili, poiché è in questione “l'intero di una persona”.

Nel *Sistema dell'eticità*, dunque, Hegel non attribuisce agli atti distruttivi decritti una valenza esclusivamente negativa: piuttosto, con ciò egli intende chiarire come le strutture sociali del riconoscimento elementare vengano infrante da atti di alienazione negativa della libertà; oltre a ciò vuole mostrare che soltanto attraverso simili atti di distruzione sono create le relazioni di riconoscimento eticamente più mature che costituiscono il presupposto necessario per lo sviluppo di un'effettiva “comunità di

liberi cittadini”. Secondo Honneth, con ciò due sono gli aspetti dell'agire intersoggettivo che Hegel vuole mettere in evidenza: da un lato, attraverso la lotta scaturita dai diversi tipi di delitto, l'individuo previene a un grado di volta in volta maggiore di conoscenza della propria insostituibile identità (è ciò che Hegel esprime con il passaggio da “persona” a “persona intera”)¹¹⁵; dall'altro lato, la trasformazione della lotta per l'onore da conflitto tra i singoli soggetti a contrapposizione tra gruppi sociali palesa la sempre maggiore conoscenza tra i soggetti della reciproca dipendenza. Dunque, l'idea di Honneth è che il passaggio dall'eticità naturale all'eticità assoluta venga spiegata da Hegel attraverso la distruzione di forme giuridiche di riconoscimento; distruzione che permetterebbe, però, l'accrescimento della consapevolezza delle relazioni intersoggettive, che costituiscono il fondamento per una comunità etica: così la disponibilità a riconoscersi soggetti dipendenti l'uno dall'altro è accompagnata dalla necessità di sapersi persone pienamente individualizzate. Nell'esposizione della “eticità assoluta” viene indicato come fondamento intersoggettivo di una

¹¹⁵ Honneth sottolinea come Hegel intenda con “persona” un individuo che ricavi la sua identità dal riconoscimento intersoggettivo della sua capacità giuridica ed, invece, intenda con “persona intera” un individuo che consegua la sua identità grazie al riconoscimento delle sue specifiche “particolarità”.

collettività futura uno specifico rapporto tra soggetti espresso attraverso la categoria della “reciproca intuizione” [*wechselseite Anschauung*]: l'individuo si “intuisce” in ciascuno, “come in se stesso”¹¹⁶. Secondo Honneth, con tale categoria Hegel ha tentato di descrivere una forma di riconoscimento che vada oltre quello meramente cognitivo: Honneth chiama questa categoria “solidarietà”.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, a cura di G. Mollat, Druck und Verlag von A. W. Zickfeld, Osterwieck 1893; trad. it. a cura di A. Negri in *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971, p. 243.

4. Honneth in dialogo

con alcuni interpreti contemporanei di Hegel

Ripreso e rielaborato a partire da Hegel, il riconoscimento come *medium* non è considerato da Honneth solamente presupposto normativo della teoria sociale, ma diventa anche il centro degli interessi filosofici del nostro Autore. Ecco la necessità di avere spazi d'indagine più ampi, dalla filosofia del linguaggio all'antropologia e l'esigenza di tenere insieme questioni tipiche della tradizione continentale, di cui Honneth è figlio, con le acquisizioni della filosofia anglosassone: in ciò consisterebbe la “terza fase”¹¹⁷ della Teoria critica honnethiana. Qui proveremo a ripercorrere alcuni degli spunti di riflessione che Honneth condivide con altrettanti interpreti contemporanei della filosofia hegeliana.

Il fatto che oggi sia diffusa una consapevolezza generale della necessità di una contestualizzazione sociale dei principi di giustizia ricavati in maniera formale, contestualizzazione che dovrebbe

¹¹⁷ J. Anderson, *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition*, in *Axel Honneth: critical essays. With a reply to Axel Honneth* (a cura di D. Petherbridge), Brill, Leiden 2011, soprattutto la parte *Axel Honneth and the Third Generation: Unifying Themes and Ongoing Differences*, pp. 44-48.; ma anche L. Cortella, *Teoria critica e metafisica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009; più in particolare, C. Caiano, *La terza fase della scuola di Francoforte*, in “Rivista di Filosofia”, vol. 88, n. 3 (1997), p. 484.

rendere attraente il tentativo hegeliano di dare una cornice istituzionale ai principi astratti del diritto moderno e della morale, ricollega, ad esempio, il riferimento di Honneth al pensiero di Taylor¹¹⁸. Per non parlare di come esplicitamente Honneth si rifaccia alla lettura che Pippin¹¹⁹ propone a proposito del ruolo della libertà e del volere nella filosofia del diritto hegeliana.

Ma ancora di come sia importante per Honneth ricorrere alla differenza tra *first and second-order-volitions*¹²⁰ di Harry G. Frankfurt come differenziazione che possa aiutare nella comprensione di ciò che voglia intendere Hegel quando parla del volere che prende “se stesso per oggetto” e del volere “che vuole se stesso”.

Continuiamo accennando pure al confronto con Quante quando quest'ultimo parla di *Rechtsphilosophie* come teoria dell'azione che porta in sé, che ha in sé *Bildung*: infatti, i modelli d'azione sono in grado di dare vita a processi di formazione, attraverso i quali vengono prodotte le abitudini pratiche che stanno costitutivamente

¹¹⁸ C. Taylor, *Hegel and the modern society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. di A. La Porta in *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1989.

¹¹⁹ R. Pippin, *Hegel, Freedom. The Will: The Philosophy of Right*, in L. Siep, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pp. 31-54.

¹²⁰ H. G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in H. G. Frankfurt, *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 11-25.

alla base di tali processi. *Bildung* qui è intesa come un addestramento ad un orizzonte comune di regole implicite al quale corrisponde una rete di abilità e di prestazioni¹²¹. Non per ultimo in termini d'importanza, ci sembra necessario ricordare l'interpretazione honnetiana dell'idea normativa dell'eticità secondo le intenzioni contenute nel concetto di seconda natura di McDowell. Infatti, secondo Honneth, per McDowell “l'eticità, intesa come quintessenza delle nostre pratiche razionali di vita, è il risultato di quel processo di formazione attraverso il quale si è sviluppata nelle nostre mentalità, tradizioni e percezioni una seconda natura, la quale rappresenta una *incorporazione* della ragione”¹²². A riprova della plausibilità di rileggere in questo modo l'eticità hegeliana, Honneth sostiene come anche lo stesso Hegel abbia parlato in un certo qual modo di eticità come una sorta di seconda natura nel §151 della sua *Filosofia del Diritto*: “Nella semplice identità con la realtà degli individui l'ethos appare, inteso come l'universale modo

¹²¹ Il riferimento è soprattutto all'articolo di M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart/Bad Cannstat 1993, trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, Franco Angeli, Milano 2011. Sebbene non costituisca un riferimento honnethiano si tenga però in considerazione anche il testo della conferenza di M. Quante, tenuta a Palermo, l'11/10/2010, che reca il titolo “Responsabilità e causazione nella filosofia del diritto di Hegel” e che ci fornisce un ulteriore contributo sulla possibilità di guardare alla filosofia del diritto di Hegel come teoria dell'azione.

¹²² A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, op. cit., nota 33, p. 140.

di agire dei medesimi—come costume,—la consuetudine dell'ethos come una seconda natura, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, [...]”¹²³. È proprio abbandonando il mero impulso naturale che il passaggio all'eticità deve essere esperito dal singolo come una liberazione e non semplicemente nel significato di sgravio da una situazione negativa ed opprimente. Come argomenta Honneth, il risultato di questa liberazione è per Hegel esso stesso uno stato di libertà reale: “nel dovere l'individuo si libera per la libertà sostanziale”¹²⁴. Nell'ottica honnethiana, dunque, risulta riduttiva e limitante la lettura habermasiana, contenuta in *Verità e Giustificazione*, per cui il passaggio dalla moralità all'eticità sarebbe esclusivamente da intendere come un mero *alleggerimento*, come *sgravio* dalle eccessive pretese di riflessione del soggetto¹²⁵.

¹²³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg E. Gans, Berlin 1940, § 151; trad. it a cura di G. Marini in *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2004, § 151.

¹²⁴ *Ivi*, § 149.

¹²⁵ J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999; trad. it. di M. Carpitella in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001, p. 218

CAPITOLO 3

1. A partire da *Dialettica dell'Illuminismo*: l'irrigidimento di una visione della società ancorata al dominio sulla natura

Secondo Honneth, fino agli anni '40, Horkheimer è intento, da un lato, a tematizzare la latente disposizione al fascismo del popolo tedesco (*Autorità e Famiglia* 1936), a focalizzare i profondi cambiamenti delle condizioni di socializzazione individuale dovuti alla crescente centralizzazione dei poteri decisionali di ordine economico (*Teoria tradizionale e Teoria critica* 1937), ad esplicitare la crescente manipolazione dell'industria culturale e l'incomunicabilità dell'opera d'arte (*Arte nuova e cultura di massa* 1941), nonché il processo di autodistruzione della ragione posta ormai esclusivamente al servizio dell'autoconservazione della ragione (*Ragione e autoconservazione* 1941), dall'altro lato Adorno, invece, è intento a sottolineare il “terrore per l'acuirsi del processo di civilizzazione”¹²⁶ attraverso forme di evoluzione

¹²⁶ A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit., p. 91.

differenti di un processo storico che si muove verso un apice di dominio totale. A partire da tali considerazioni, Honneth mostra come, da un lato, la Teoria critica degli anni '40 sia interessata al tema della cultura di massa come critica del feticismo e, dall'altro lato, si occupi del tema di un'ermeneutica che possa rendere accessibile il processo inconsapevole della storia naturale umana. Secondo Honneth, è in questo clima che nasce il progetto di una *Dialettica dell'Illuminismo* che mira a svelare come i rapporti di dominio costituiscano ormai il modello strutturale, la logica sottostante di tutto il processo di civilizzazione.

Innanzitutto, la prima accusa di Honneth è che l'analisi che svolgono Horkheimer ed Adorno in *Dialettica dell'Illuminismo* non sia volta all'accrescimento della ricchezza sociale (concomitante al processo di sviluppo delle forze produttive), ma alle conseguenze di reificazione e che gli Autori, concentrandosi esclusivamente sulla manipolabilità della natura da parte dell'uomo, riducano la natura stessa a semplice superficie di proiezione del dominio sociale e non la considerino, invece, natura viva, abbondante di impressioni e stimoli sensoriali. L'oggettivazione della natura “è il processo complementare di un

irrigidimento dell'identità individuale”¹²⁷: infatti, quel soggetto che riesce ad intervenire strumentalmente sulla natura, non reagisce in modo aperto e flessibile agli stimoli sensoriali che riceve da essa, ma le sue possibilità sensoriali sono concentrate sullo schematismo cognitivo del controllo.

Il soggetto agisce strumentalmente per eliminare tutte quelle sensazioni che minacciano di pregiudicare il perseguimento, adeguato allo scopo, del principio del controllo. Così facendo però, secondo Honneth, strutturando un concetto di dominio sociale in conformità al concetto di dominio sociale della natura, Horkheimer ed Adorno rimangono al tempo stesso intrappolati in questa visione. Secondo Honneth, non esiste in quest'ottica l'idea di una formazione dell'identità individuale dipendente anche dagli attori sociali che entrano in gioco nel processo di socializzazione e di civilizzazione. Così “il processo evolutivo del dominio sociale sulla natura è solamente la facciata di un contemporaneo processo di decadimento dell'uomo che si aliena sempre più dalla sua propria

¹²⁷ *Ivi*, p. 102.

natura”¹²⁸: poiché, infatti, concentrato esclusivamente sullo scopo di dominio, l'uomo non si accorge della ricchezza di stimoli che provengono dall'ambiente naturale, dando alla propria identità un carattere di rigidità. In questo senso “non si troverebbe in *Dialettica dell'Illuminismo*, una cornice esplicativa paragonabile al modello chiarificativo derivato dalla teoria della percezione che possa decifrare i meccanismi della formazione dei bisogni individuali”¹²⁹. Secondo Honneth, infatti, il processo d'oggettivazione della natura e il processo di oggettivazione dell'uomo vanno presi in considerazione insieme.

Il problema è che, però, proprio a partire dal controllo strumentale dell'uomo sulla natura, Horkheimer e Adorno vogliono interpretare anche le modalità funzionali del dominio interno della società: è per questo che “incorrono nell'obbligo concettuale di dover costantemente interpretare il processo di produzione e di esercizio del dominio sociale, in modo da poter

¹²⁸ *Ivi*, p. 106. A riprova di ciò cfr. anche M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass., New York 1944; trad. it. di R. Solmi in *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 63: “Con la negazione della natura nell'uomo diventa oscuro e impenetrabile non solo il *telos* del dominio esteriore della natura, ma anche quello della vita stessa. Dal momento in cui l'uomo si recide la coscienza di se stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita, il progresso sociale, l'incremento di tutte le forze materiali e intellettuali, e fin la coscienza stessa, perdono ogni valore”.

¹²⁹ *Ivi*, p. 104.

riscoprire in esso le peculiarità del dominio sociale sulla natura”¹³⁰.

Secondo Honneth, questa interpretazione però impone di prendere in considerazione un tipo di dominio ancorato agli strumenti di coercizione e di concepire i soggetti sociali esclusivamente come gruppi di oppressi e non come soggetti con una determinata intenzionalità: così facendo, le procedure di controllo s'impongono agli individui senza che questi ultimi possano apparire, invece, come capaci di attuare tentativi di resistenza sociale. Quello che scompare, secondo Honneth, è l'idea che esista una sfera di azione sociale perché il “processo di civilizzazione viene interpretato come il processo inevitabile di una spirale di dominio umano sulla natura, di dominio sociale di classe e di dominio degli impulsi individuali”¹³¹: in questa prospettiva, la storia della società, dunque, viene pensata esclusivamente come derivante dalla dinamica del dominio umano sulla natura.

¹³⁰ *Ivi*, p. 111.

¹³¹ *Ivi*, p. 114.

2. Adorno: dalla “definitiva rimozione del sociale”¹³²

al ruolo ermeneutico degli *Scritti sociologici*

Honneth intrattiene con la filosofia adorniana un rapporto assai complesso, caratterizzato da un'iniziale presa di distanza ed un successivo riavvicinamento, che rivela così come Adorno rappresenti uno degli Autori più influenti per la strutturazione della sua teoria del riconoscimento.

In *Critica del potere* Honneth critica la prospettiva che si tratteggia all'interno della Teoria critica in cui, grazie ad Adorno, soprattutto in riferimento agli *Scritti sociologici*, assisteremmo ad una definitiva scomparsa del sociale. È attraverso una serrata ricostruzione della teoria sociale adorniana degli anni '60 e '70 (sottolineando come esista un nesso interno tra i saggi socio-psicologici di Adorno, la sua teoria generale del tardo capitalismo e la psicoanalisi) che Honneth ci mostra come Adorno spiegherebbe la formazione psicologica dell'individuo, il processo d'interazione con gli altri, nonché la costruzione della realtà sociale, a partire esclusivamente dalla sua idea-guida di un dominio umano sulla

¹³² *Ivi*, p. 131.

natura:

“Adorno è rimasto, per tutta la sua vita, così intensamente legato ad un concetto di dominio umano della natura, che, nell'analisi delle modalità di integrazione delle società del tardo capitalismo, egli si abbandona ad un riduzionismo teorico-sociale il quale poi semplicemente salta il livello delle peculiari prestazioni culturali di gruppi sociali, cioè la sfera di azione sociale, e di conseguenza è rinviato esclusivamente ai due poli di “individuo e organizzazione”¹³³.

Il “riduzionismo teorico-sociale” di cui parla Honneth a proposito di Adorno si sarebbe manifestato quando quest'ultimo, attraverso “un'inferenza logica”, avrebbe dedotto dalla paralisi politico-amministrativa della sfera del mercato la deformazione dell'anello di congiunzione sociale tra riproduzione economica e soggetto di azione individuale: infatti, secondo Honneth, Adorno è convinto che con il passaggio ad un capitalismo organizzato in modo centralizzato, la società abbia perso la sua interna socialità, mantenuta invece nella sfera del mercato (attribuendo a quest'ultimo il ruolo di *medium* sociale) e andata distrutta dall'avvento di una centralizzazione amministrativa dell'economia.

In quest'ottica riduzionista, a farne le spese secondo Honneth sono la sfera dell'agire prestatale o degli orizzonti subculturali che rappresentano l'espressione delle pratiche interpretative dei gruppi

¹³³ *Ivi*, p. 158. L'ultimo virgolettato all'interno della citazione richiama esplicitamente anche il titolo dell'omonimo saggio di Adorno.

sociali: è la fine della mediazione come concetto chiave di una teoria sociale ed è il farsi avanti sempre più di un'idea di individuo come attore incapace di “resistenza sociale”. Infatti, dal punto di vista honnethiano, per Adorno, sotto l'influsso di mondi mediatici, i soggetti divengono destinatari accondiscendenti di contenuti di trasmissione che producono conformità. Secondo Honneth, ciò che è andato perduto (per una teoria che voglia essere critica e sociale insieme) è l'idea di poter fare a meno della ricezione della subcultura, delle interpretazioni dei singoli, dei modelli di decodificazione. Adorno così facendo avrebbe perso di vista l'orizzonte di senso che può prendere vita da un gruppo, le resistenze che i singoli e i gruppi possono avere nei confronti di atteggiamenti conformistici di manifestazione sociale, la sfera intermedia di comunicazione quotidiana tra gruppi. Anche la proposta adorniana di trovare un nesso tra l'erosione dell'individualità e il mutamento della struttura economica del tardo capitalismo non ha tenuto conto per Honneth del fatto che non è automatico che le caratteristiche comportamentali richieste nel mercato si riproducano semplicemente nei modelli di personalità degli individui. Per Honneth occorre semmai tener presente che

questi processi si riproducono attraverso la funzione di *medium* che hanno le esperienze comunicative degli individui, ma che Adorno non considera. L'unica esperienza comunicativa presa in considerazione è quella del ruolo dell'autorità paterna che però serve ad Adorno esclusivamente per garantire nella sua argomentazione il principio razionale del dominio sulla natura.

Conclude Honneth :

“La strada sbagliata della sua [*di Adorno*] teoria della società culmina nel tentativo paradossale dei suoi tardi scritti sociologici di smentire passo dopo passo la possibilità di una scienza sociale originaria: dato che, con lo svuotamento politico-amministrativo della sfera del mercato, lo strumento di mediazione sociale tra riproduzione del sistema economico e soggetto di azione individuale sembra essere distrutto a tutti i livelli, ad una sociologia critica non spetta più un autonomo ambito di argomenti”¹³⁴.

È con il testo *Fisionomia della forma capitalistica di vita*¹³⁵ del 2005 che Honneth ci presenta la sua “interpretazione alternativa” (rispetto a quanto da egli stesso sostenuto precedentemente in *Critica del potere*) che consiste nel “leggere la teoria adorniana della società non più come un tentativo di spiegazione [*della società stessa*], ma come un progetto ermeneutico”¹³⁶ di tale spiegazione. È Honneth stesso a sostenere che “a partire da questa mutata prospettiva le [*sue*] vecchie obiezioni perdono le loro

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ A. Honneth, *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno*, op. cit., pp. 243-263.

¹³⁶ *Ivi*, nota 2, p. 244.

condizioni di validità, in quanto gli elementi della teoria non vanno intesi come principi sociologici esplicativi, ma come parti integranti di un'interpretazione che individua i tipi ideali della forma capitalistica di vita”¹³⁷.

Secondo Honneth darebbe vita ad equivoci considerare la parte sociologica dell'analisi di Adorno come qualcosa di separato dalla sua analisi esplicativa della società: sarebbe sempre stata intenzione di Adorno infatti quella di “rendere accessibile la seconda natura, reificata, della realtà storica, mettendo a nudo le figure decisive dell'agire e della coscienza grazie all'impiego di analisi sociologiche”¹³⁸.

Nell'intento di “verificare la possibilità di una difesa dell'analisi adorniana del capitalismo”¹³⁹, Honneth tenta di dimostrare come l’“ermeneutica di una forma di vita mancata”¹⁴⁰ di Adorno: a) sarebbe debitrice delle analisi sulla reificazione compiute da Lukács; b) sarebbe costituita da “tratti sociologici che al contrario *andrebbero* intesi come contributi per una “fisionomia”

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ivi*, p. 244.

¹³⁹ *Ivi*, p. 245.

¹⁴⁰ *Ibidem.*

(*Physiognomie*) della realtà sociale”¹⁴¹; c) ed, infine, come, grazie anche al contributo derivato dalle analisi psicanalitiche di Freud sulla sofferenza psichica, essa concretizzerebbe la possibilità di una trasformazione della realtà reificata¹⁴².

Honneth sottolinea come Adorno, guadagnata da Benjamin l'idea di un'ermeneutica materialistica della storia naturale, imprima a quest'idea “una svolta razionalistica decisamente orientata al concetto di ragione dell'idealismo tedesco”¹⁴³. Per realizzare ciò, Adorno s'ispira al concetto weberiano del “tipo ideale” (rifiutandone però la valenza sovraindividuale) quando si riferisce alla “composizione di elementi analiticamente isolati”¹⁴⁴ che nel sociale fanno sorgere le “categorie-chiave”, indicatrici del significato oggettivo della situazione storica.

Il programma adorniano finalizzato ad un'interpretazione

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Rimandiamo alla più ampia analisi di F. Di Lorenzo Ajello, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma 2001, in cui Di Lorenzo Ajello sottolinea il ruolo che nella prospettiva gnoseologica adorniana gioca la psicoanalisi freudiana. Essa “in quanto comprensione intrinsecamente orientata alla prassi, perviene, nella sua opera [*di Adorno*], a fornire il proprio paradigma ad una tale conoscenza” (p. 169). Ma la conoscenza in Adorno, come sottolinea Di Lorenzo Ajello, “collocandosi nell'orizzonte critico e materialistico di una dialettica marxianamente intesa, non ha più, a differenza della psicoanalisi, il proprio criterio nell'adattamento” (p. 169), ma “viene articolandosi quale progetto di una “trasformazione (*Veränderung*)” della conoscenza, atta a riacquisire la sua capacità di agire come “motivo trasformatore (*umgestaltendes Motiv*)” (p. 29).

¹⁴³ A. Honneth, *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno*, op. cit., p. 246.

¹⁴⁴ W. T. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, GS I, pp. 325-344, trad. it. di A. Bausola in *L'attualità della filosofia*, in *Questioni di storiografia filosofica*, VI, 3, La Scuola, Brescia 1978, p. 338.

idealtipizzante della “seconda natura” del capitalismo si fonda però su premesse hegeliane: infatti, come sottolinea Honneth, Adorno semmai deve “dimostrare che la patologia sociale della reificazione è intrinsecamente dovuta ad una deformazione della facoltà razionale umana”¹⁴⁵. Uno dei luoghi privilegiati secondo Honneth in cui Adorno tenta di dar seguito a questo legame tra reificazione e patologia della ragione è l'aforisma 99 (“Pietra di paragone”) dei *Minima moralia*: “l'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando gli altri uomini”. Il senso è che è proprio tramite il comportamento mimetico, comportamento che richiama un'affettività basata sul modello del dono dell'amore (*liebvoller Zuwendung*), che noi raggiungiamo la facoltà razionale¹⁴⁶. Come sottolinea Honneth, per questo motivo non solo Adorno “era convinto che ogni vera conoscenza debba mantenere e conservare in sé sublimato l'impulso originario alla mimesi propria dell'amore (*liebvollen Nachahmung*) per poter rendere giustizia alla struttura razionale del mondo a partire dalla nostra

¹⁴⁵ A. Honneth, *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno*, op. cit., p. 251.

¹⁴⁶ Come sottolineato più volte da Honneth, quest'assunto adorniano è molto vicino anche ad alcune osservazioni della più recente antropologia sociale: è Honneth stesso che rimanda agli studi di M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

prospettiva”¹⁴⁷, ma altresì nota anche che, a causa del fenomeno della reificazione, l'uomo basandosi sul modello dello scambio “disimparerebbe a percepire il mondo dalla prospettiva di quelle intenzioni e di quei desideri la cui significatività gli era stata originariamente aperta dalla mimesi”¹⁴⁸.

Con ciò Honneth ci sta suggerendo come, nel pensiero di Adorno, l'idea di una patologia sociale della ragione chiarisca il ruolo metodologico-ermeneutico che ha l'analisi idealtipizzante della società capitalista. Infatti, ovunque gli uomini subiscano una limitazione della ragione o la perdita del loro potenziale razionale fanno esperienza di una oggettiva sofferenza psichica: di ciò Adorno è debitore nei confronti dell'antropologia implicita nella psicoanalisi di Freud. Con quest'ultimo, infatti Adorno, condivide “la convinzione per cui noi uomini siamo disposti a reagire ad un'inibizione della nostra razionalità con una sensazione somatica di sofferenza”¹⁴⁹. È anche vero però secondo Honneth che se nei testi adorniani si trovano numerosissimi riferimenti all'inesorabilità

¹⁴⁷ A. Honneth, *Fisionomia della forma capitalista di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno*, op. cit., p. 252.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 260; cfr. anche A. Honneth, *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie*, in di C. Halbig e M. Quante Axel Honneth: *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Lit, Münster 2004, pp. 25 e sgg.; succ., in A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007, pp. 28-55.

dell'impulso somatico della sofferenza, è anche vero che “di regola manca una fondazione per la loro rivalutazione normativa o critico-sociale”¹⁵⁰. È qui che s'inserisce l'intervento honnethiano che vuole “fornire argomentazioni supplementari che possano giustificare il ruolo sistematico del concetto di sofferenza all'interno dell'analisi adorniana del capitalismo [...] finché possa giungere allo sguardo la presunta connessione tra impulso alla sofferenza e resistenza”¹⁵¹. Honneth infatti è convinto che Adorno riesca a mostrare ciò, sia attraverso il “conferimento di un contenuto cognitivo alle reazioni impulsive, tra cui la sofferenza”¹⁵², ovvero attraverso la formulazione secondo la quale ogni impulso corporeo possiede un'intima forma di riflessione, ma sottolinea anche come questa posizione già contenga in sé il desiderio di liberarsi dalla deformazione subita. Infatti, è per questo che, conclude Honneth, in Adorno di per sé, “detto brutalmente, gli impulsi di sofferenza garantiscono una resistenza dei soggetti contro le pretese strumentali della forma di vita capitalistica”¹⁵³.

A nostro parere, con *Fisionomia della forma capitalistica di vita*

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 261.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ivi*, p. 262.

¹⁵³ *Ibidem*.

viene allo scoperto la riconsiderazione del pensiero di Adorno che si è realizzata attraverso il più ampio itinerario che ha visto Honneth confrontarsi con l'idea del conflitto negli scritti jenesi di Hegel, l'idea di lotta nel giovane Marx ed, infine, attraverso il pensiero sociologico di Adorno stesso, affinché trovi un posto ancora più centrale quel suo interesse nei confronti dell'eziologia delle “patologie” sociali¹⁵⁴. È come se fosse stato necessario commettere il parricidio nei confronti di Adorno, accusandolo in *Critica del potere* (1986) di “definitiva rimozione del sociale”, affinché Honneth potesse ricominciare una lenta “riammissione” del pensiero adorniano. Se l'esplicito interesse per le patologie sociali trova una chiara esplicitazione nel 1994 (*Patologie del sociale. Tradizioni e attualità della filosofia sociale*¹⁵⁵), è già con *Libertà o conformismo estetico?*¹⁵⁶, pubblicato nel '91, che Honneth però, affermando l'immutata validità per la ricerca sociale contemporanea delle analisi di Adorno ed Horkheimer sull'“industria culturale”

¹⁵⁴ Cfr. E. Piromalli, *Honneth e Adorno. Ricostruzione, discussione, prospettive*, in “La Cultura”, XLIX, n. 1, aprile 2011, pp. 89-110, che ravvisa proprio negli studi di Honneth sulle “patologie sociali” il tratto di congiunzione tra l'iniziale rifiuto e la successiva rivalutazione del legame teorico con Adorno.

¹⁵⁵ A. Honneth, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in A. Honneth, *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1994, pp. 9-69; trad. it. in *Patologie del sociale. Tradizioni e attualità della filosofia sociale*, in “Iride”, n. 18 (1996), pp. 295-328, succ. n. 39 (2003), pp. 319-330.

¹⁵⁶ A. Honneth, *Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmissverständnis postmoderner Sozialtheorien*, “Merkur”, 1991, n. 508, pp. 624-629, trad. it. *Libertà o conformismo estetico?*, “Micromega”, V (1997), pp. 148-155.

sviluppate in *Dialettica dell'Illuminismo* rispetto a quelle svolte dalle filosofie postmoderne, mostra un primo riavvicinamento ai pensatori della prima generazione della Scuola di Francoforte. Ed ancora di più: affermando la contraddizione in cui filosofie postmoderne incappano quando guardano all'astratta libertà conquistata dall'uomo, slegato da qualsiasi dipendenza da legami con gli altri, senza scorgervi il celato “conformismo estetico” che vi sta dietro, Honneth non fa altro che sottolineare come la presunta indipendenza dai legami comunicativi, ci induca a considerare l'uomo esclusivamente come un soggetto che non riesce in realtà a curare la formazione del proprio sé e che diviene semmai “prodotto” dell'industria culturale, dando ragione così alle analisi di Adorno.

E ancora con *La Dialettica dell'Illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*¹⁵⁷, affermando che il contenuto di *Dialettica dell'Illuminismo* vada considerato come una “critica che dischiude il mondo”, utile a mettere a fuoco le patologie sociali della nostra società, Honneth rivaluta interamente la portata di *Dialettica dell'Illuminismo*. Sottolinea inoltre come Adorno utilizzi

¹⁵⁷ A. Honneth, *La Dialettica dell'Illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, “Paradigmi. Rivista di cultura filosofica”, XVI (1998), n. 48, pp. 501-514.

il termine “industria culturale” per indicare la contraddizione per cui “lo spazio ideale dei prodotti culturali viene improvvisamente così avvicinato alla produzione industriale, che il suo contesto di significato va perso immediatamente”¹⁵⁸. Ma così come abbiamo precedentemente sottolineato, sarà con *Eine soziale Pathologien der Vernunft*¹⁵⁹ del 2004 che, fin dal titolo, si rivelerà l'interesse di Honneth in tutta la sua compiutezza: in questo testo infatti il nostro Autore sottolinea come ciò che i vari filosofi francofortesi condividono fra loro (e con Hegel) sia proprio l'idea che sia possibile una critica immanente della realtà sociale. Lottare perché la razionalità intrinseca nelle nostre pratiche sociali non venga violata, significa lavorare affinché si realizzino idee e modalità di interazione sociale che leghino il realizzarsi della libertà del singolo necessariamente con quella degli altri. Honneth trova nell'empatica imitazione degli altri esseri umani il modo con cui Adorno ha formulato il suo paradigma di critica normativa emancipativa: è da qui che avrà inizio la riflessione sviluppata in *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di*

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 513.

¹⁵⁹ A. Honneth, *Eine soziale Pathologien der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie*, op. cit., pp. 28-55.

Adorno di cui abbiamo già detto.

3. Foucault e la riscoperta del sociale

È sul terreno comune di ripensamento dell'*Aufklärung* kantiana¹⁶⁰, svolto dai Francofortesi da un lato, e da Foucault dall'altro lato, che Honneth¹⁶¹ propone di guardare alla proposta filosofica di Foucault come tentativo di un recupero della dimensione sociale all'interno delle scienze umane.

In *Critica del potere*, attraverso un preciso ed affascinante viaggio all'interno dei testi di Foucault, Honneth tenta di condurre la nostra attenzione sulla riscoperta in Foucault¹⁶² del *medium* del discorso perché è in questo modo che secondo Honneth il sociale viene inteso da Foucault come processo ininterrotto di conflitti d'azione

¹⁶⁰ Infatti, come lo stesso Foucault affermava in un intervento intitolato *Qu'est-ce que la critique?*, la tradizione critica inaugurata da Kant alla fine del XVIII secolo, si è rapidamente affrancata dalla problematica legata ai confini del corretto ragionare, ed i suoi successori-da Weber alla Scuola di Francoforte-hanno messo in luce un altro aspetto, inizialmente meno evidente, riguardante i rapporti tra razionalizzazione e abusi del potere politico. Si tratta di quello che egli definisce come il compito "negativo" della critica: oltre a dire quali sono i limiti del corretto uso della ragione, la critica, a partire dalla fine del XIX secolo, si è assunta l'impegno di definire i limiti del corretto esercizio del potere politico. Secondo Honneth, autori come Weber, Lucáks, Horkheimer e Adorno hanno infatti messo in guardia contro il dominio della razionalità assoluta.

¹⁶¹ Oltre a A. Honneth, *Critica del potere*, op. cit., soprattutto ai capp. 3-4-5-6, si confronti anche la chiara ricostruzione che Honneth vuol fare dell'interconnessione tra le argomentazioni di Foucault e Adorno nel suo *Foucault e Adorno. Due forme di una critica alla modernità*, in F. Riccio e S. Vaccaro, *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, Ila Palma, Palermo 1990, pp. 109 – 127; segnaliamo anche in A. Honneth (mit M. Saar), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault Konferenz 2001*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, pp. 15-26 e pp. 117-121, rispettivamente i capitoli "Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption" e "Genealogie als Kritik"; infine, si veda la sua "Postfazione" (mit M. Saar) in *Michel Foucault: Die Hauptwerke*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008, pp. 1651-1682, "Nachwort: Geschichte der Gegenwart. Michel Foucaults Philosophie der Kritik".

¹⁶² In questo caso, Honneth si riferisce particolarmente a *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere* di Foucault.

strategica fra gli uomini, dando vita a “delicate” relazioni tra potere e sapere¹⁶³.

Fa da corollario a questa idea la convinzione che la funzionalità delle moderne tecniche di potere, centrate sul rapporto tra corpo, norma e sapere siano regolate non in maniera statica, ma attraverso un processo cumulativo di apprendimento. Nonostante aver messo in evidenza che gli strumenti del potere impiegati dalle società moderne siano caratterizzati da “efficacia produttiva” e da “ricchezza strategica”, ciò secondo Honneth non esime Foucault però dal rimanere intrappolato in alcune aporie. Per prima cosa, ad esempio, la critica alla credenza metafisica di un unico soggetto creatore ed attore della realtà sociale non produce la messa in questione della singolarità del soggetto storico (da poter sostituire con il più convincente modello di una pluralità di attori storici), ma semmai Foucault imbocca la strada opposta di un'eliminazione del concetto di soggetto in generale e concepisce la cultura come un evento sociale privo d'intenzioni e regolato anonimamente.

¹⁶³ M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. di A. Tarchetti in *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976. p. 30: “Bisogna ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere”.

Come sostiene Honneth, la seconda aporia sta nel fatto che:

“se una società viene pensata esclusivamente come una connessione di modalità d'azione strategica, come si devono poi rendere continui nel tempo i successi conseguiti momento per momento e sporadicamente, per poi collegarli socialmente ad un sistema di risultati acquisiti e resi stabili altrove? Se ogni posizione di potere conseguita in una situazione di lotta sociale è esposta ad un'interrotta prova di verifica, come possono formarsi, dal flusso dell'azione strategica, quegli stati d'aggregazione in cui, come dice Foucault, i “rapporti di forza si connettono”?”¹⁶⁴

Infatti, secondo Honneth, in un mondo sociale costituito da situazioni di azione strategiche non si potrebbe assolutamente formare qualcosa come un accordo (*Einverständnis*) motivato a livello normativo, dato che i soggetti si incontrano solo come avversari, interessati al successo dei propri obiettivi: aver ridotto il sociale a conflitti strategici significa escludere altre forme di azione sociale e significa intendere il potere come unilaterale affermazione degli obiettivi; e la posizione di potere pure acquisita è continuamente esposta al rischio costante di una lotta socialmente sfrenata.

Come sottolinea Honneth, in Foucault il modello per definire la dimensione specifica dell'azione sociale è l'intersoggettività strategica della lotta: egli si richiama esplicitamente ad Hobbes, all'originario stato di guerra di tutti contro tutti. Foucault si interessa

¹⁶⁴ A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit. p. 230.

alle più complesse strutture di potere che risultano dalla lotta sociale e lo fa attraverso un'argomentazione che si attesta come una forma di critica alla teoria marxista dello Stato¹⁶⁵.

Da questa critica al concetto di Stato¹⁶⁶ come fonte non sufficiente a rappresentare i rapporti di potere, ne deriva secondo Honneth che in Foucault “una struttura di potere sociale non può essere fondata e conservata dall'attività centralizzata di un apparato di stato, ma solo dalle attività “decentralizzate” degli attori più disparati in molteplici situazioni di lotta”¹⁶⁷. Foucault oppone ai concetti di dominio statuali la “microfisica” del potere come progetto teorico alternativo che deve ricondurre la formazione del potere a scontri strategici in conflitti quotidiani d'azione. Come per altro già precedentemente

¹⁶⁵ Come sostiene Honneth in *Critica del Potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit. p. 227: “Rispetto a ciò Foucault sostiene la tesi secondo cui un ordine di dominio sociale, a prescindere dal suo carattere, non può essere controllato da un'attività accentrata di un apparato politico perché, essendo nato dalla disposizione di azioni strategiche piene di successo, allo stesso modo trova il suo punto di consistenza soltanto nella felice regolamentazione di conflitti locali. Per poter comprendere quest'obiezione, è necessario interpretarla come una prima conseguenza, che rimane certamente implicita, del modello d'azione di lotta posto alla base”.

¹⁶⁶ Come afferma Foucault nella sua *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 16: “Non voglio dire che lo Stato non sia importante; quel che voglio dire è che i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare deve andare al di là del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi: innanzitutto perché lo Stato, anche con la sua onnipotenza, anche con i suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutta una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc. [...]; questo metapotere con funzioni di interdizione non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di sapere negativo”.

¹⁶⁷ A. Honneth, *Critica del Potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit. p. 228.

sottolineato, l'ordine del dominio in Foucault però è del tutto momentaneo e rimane esposto ad un perenne processo di verifica sempre nuovo nelle lotte sociali, processo che egli definisce di “battaglia perpetua”.

Secondo Honneth, infine, l'ultima aporia in cui Foucault incappa consiste in “un'eclatante discrepanza tra il modello d'azione posto alla base e la teoria sociale elaborata”¹⁶⁸. Infatti, ad un certo punto Foucault farà derivare la disamina del potere da un'analisi delle istituzioni e non più da una ben precisa teoria dell'azione sociale.

Cioè, secondo Honneth, in Foucault:

“mentre il concetto di potere dovrebbe essere sviluppato dall'intersoggettività pratica della lotta sociale senza che il processo di stabilizzazione sociale delle posizioni di potere possa essere sufficientemente spiegato, [da un altro lato] l'analisi delle tecniche di potere si serve improvvisamente dell'idea di istituzioni che esercitano potere senza che si debba fare ancora riferimento al processo della loro affermazione sociale”¹⁶⁹.

Per Honneth, il problema è che Foucault a partire dal concetto di lotta sociale non riesce a spiegare in che modo si possa giungere alla costituzione di forme complesse di potere; egli aveva tentato di risolvere questo *gap* trasformando e riducendo l'idea della lotta sociale ad azione strategica. Così facendo, però, il concetto originario di “sociale” come “campo di lotta” si è trasformato “nella

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 245.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 244.

concezione di una rete di istituti sociali di disciplinamento”¹⁷⁰.

Assistendo ad un ridimensionamento della dimensione dei conflitti sociali (non più considerati come il fondamento pratico dell'istituzionalizzazione di forme di dominio) in favore di un'interpretazione dello sviluppo sociale solo come un processo di incremento di potere sociale, anche i comportamenti sviluppati dagli uomini all'interno di un processo di incremento del potere sociale vengono analizzati da Foucault, dunque, alla luce di un crudo behaviourismo.

Infatti, conclude Honneth:

“se Foucault, invece, avesse seguito in modo più coerente la traccia del suo modello originario d'azione, valutando le forme esistenti del dominio sociale come prodotti di conflitti sociali, e quindi non come risultati di un processo sistemico d'adattamento, allora non avrebbe potuto fare a meno di dotare concettualmente gli attori sociali di quei bisogni e di quelle convinzioni, ossia di quei motivi che soli possono provocare opposizione politica e, quindi, lotte sociali”¹⁷¹.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 275.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 269.

4. Foucault incontra Adorno o Adorno incontra Foucault?

Come già accennato, per Honneth esistono dei punti teorici che molto avvicinano Foucault ad Adorno: eppure il punto massimo in cui i due Autori ci sembrano più vicini diviene paradossalmente il luogo a partire dal quale è più facile mettere in luce le differenze tra gli approcci teorici dei due Autori.

Secondo Honneth, innanzitutto Foucault e Adorno partono dal principio comune che la razionalità strumentale abbia permesso di ripensare la storia attraverso la costrizione fisico-corporale degli uomini; ed entrambi gli Autori¹⁷² tentano di proporre un concetto di razionalità che viene pensato come attento alle sofferenze inflitte al corpo dell'uomo.

È però proprio a partire dal comune presupposto concetto di razionalità strumentale che Honneth propone almeno quattro punti di convergenza tra i due Autori. Per prima cosa, come già accennato, sia Foucault che Adorno guardano alla razionalizzazione come ad un processo che, presentandosi apparentemente come

¹⁷² Ovviamente i due Autori giungono a queste considerazioni comuni da esperienze di vita e esperienze teoretiche assai diverse: il primo Autore, ad esempio, dall'esperienza traumatica del fascismo e dello stalinismo; il secondo Autore dopo l'esperienza autoritaria autobiografica dello scacco del maggio '68 in Francia.

possibilità di emancipazione morale, ha come scopo esclusivamente il perfezionamento del dominio sociale: solo che il processo di razionalizzazione in Foucault viene inteso soprattutto come il rafforzamento degli strumenti di controllo e di potere, in Adorno, invece, prettamente come dominio umano sulla natura che consta essenzialmente del potenziamento delle forze produttive. Secondo punto è la convinzione comune ai due Autori che il perfezionamento del dominio sociale abbia come conseguenza innanzitutto la distruzione degli spazi fisici di libertà.

Terzo punto da prendere in considerazione è che entrambi gli Autori affermano che i concetti universalistici dell'Illuminismo (quali, ad esempio, verità, giustizia, libertà) siano esclusivamente serviti alla costruzione di un sapere che assicuri dominio e alla costruzione di una sovrastruttura giuridica che abbia il compito di occultare tale dominio. Da questo punto di vista, secondo Honneth, la critica adorniana al concetto di libertà in Kant sta in parallelo all'interpretazione foucaultiana delle scienze umane¹⁷³.

Quarto ed ultimo punto, infine: Adorno e Foucault ritengono che le

¹⁷³ Sul ruolo di Kant in M. Foucault, *Les Mots et les Choses (Une archéologie des sciences humaines)*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu in *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; trad. it. di E. Agazzi in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987, cap. 9.

società moderne siano fondamentalmente società totalitarie e che in ciò consista l'essenza delle società capitalistiche avanzate.

A parere di Honneth, ciò però mostra la diversa concezione sviluppata dai due Autori rispetto alla interpretazione da dare alla soggettività, dovuta sicuramente sia al differente ambiente di formazione culturale dei due Autori, sia alla diversa sensibilità teorica: la Scuola di Francoforte, la tradizione critica hegel-marxista per Adorno; la fenomenologia, l'esistenzialismo e l'avanguardia letteraria francese del dopoguerra per Foucault.

Infine a partire dalla considerazione che il soggetto sia condizionabile, Adorno propenderà per un'idea di soggetto che ha perso la forza psichica di autodeterminarsi praticamente e che potrà però riconciliarsi con la sua dimensione immaginaria ed istintuale distrutta dall'avanzamento della razionalità strumentale nella società moderna, invece, Foucault approderà alla negazione dell'idea della soggettività in generale, rappresentando quest'ultima esclusivamente come una finzione estorta, un'unità fittizia, creata ora dalle regole anonime del linguaggio, ora dalle strategie violente

di dominio¹⁷⁴.

Adorno e Foucault hanno preso atto del fatto paradossale che: “I “Lumi” che hanno scoperto la libertà, hanno anche inventato le discipline”¹⁷⁵. Dunque, entrambi guardano alla storia europea come ad un processo di razionalizzazione, accelerato dall'Illuminismo, che dietro l'apparenza di fungere da emancipazione morale, perfezionava strumenti di dominio; ovviamente, i risultati delle scienze sono tutti risultati di dominio e tutte le attività di dominio sono attività di istituzioni perfettamente organizzate dal punto di vista amministrativo (solo che in Adorno le attività di controllo sono prodotte dall'amministrazione centralizzata, in Foucault da procedure di controllo prodotte da organizzazioni quali la scuola, il carcere etc...).

Infine, se in *Dialettica dell'Illuminismo* Adorno cercava di mettere in evidenza il processo di civilizzazione descritto anche come aumento della capacità amministrativa di controllo, in Foucault tale processo è sistematicamente appiattito sulla dimensione del controllo e della coercizione, perdendo di vista completamente

¹⁷⁴ Ovviamente qui l'argomentazione honnethiana si rifà all'evoluzione storica della filosofia foucaultiana: da *Le parole e le cose*, *L'ordine del discorso*, *Il pensiero del di fuori*, all'*Archeologia del sapere*, fino a *Sorvegliare e punire*, piuttosto che *Storia della sessualità*.

¹⁷⁵ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 242.

anche quel processo di alienazione del sé che pur si sviluppa e che Adorno invece cercava di sottolineare: ecco, dunque, perché Honneth è spinto a definire la filosofia foucaultiana come una “dissoluzione teorico-sistemica della *Dialettica dell'Illuminismo*”¹⁷⁶.

Certamente però esiste anche una sostanziale differenza nel modo in cui Adorno e Foucault, ad esempio, mettono in pratica la critica alla modernità. Per entrambi, infatti, se gli sconvolgimenti intellettuali e politici che avvennero all'inizio del XIX secolo costituiscono le vere radici della società moderna, allora però quel che si presenta come la coscienza filosofia dell'Illuminismo rappresenta in Foucault l'irruzione nella storia del potere (ammantato da un universalismo morale), in Adorno rappresenta il tempo in cui s'impone il mercato capitalistico. Secondo Honneth, però, entrambi questi Autori mostrano un'immagine della modernità “limitata e sfocata”. E ciò perché “sono portati a fare astrazione, con una parzialità temeraria, dei progressi culturali e morali concretizzati nelle istituzioni degli stati costituzionali, nelle procedure che garantiscono una formazione della volontà conforme allo spirito della democrazia

¹⁷⁶ A. Honneth, *Critica del Potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit. p. 247.

formale e nei modelli che hanno consentito la formazione dell'identità fuori dalle cornici tradizionali”¹⁷⁷, non giustificando al contrario accuratamente il contenuto di ragione presente all'interno del processo moderno di razionalizzazione. Così facendo, rimangono imprigionati all'interno della stessa aporia: “quella di produrre una critica totalizzante della ragione, con il risultato che non è più loro possibile né consentito porre fiducia nel contenuto razionale delle loro argomentazioni teoriche”¹⁷⁸.

¹⁷⁷ A. Honneth, *Foucault e Adorno. Due forme di una critica alla modernità*, op. cit., p. 119.

¹⁷⁸ *Ididem*. È Honneth stesso che ci consiglia di confrontare anche di A. Wellmer, *La dialettica moderno post-moderno*, Unicopli, Milano 1987.

5. La Teoria critica in Habermas:

il limite di un approccio teorico-comunicativo

Nell'ottica honnethiana, Habermas ha il pregio di aver rimesso l'interazione sociale al centro della propria impostazione filosofica.

Pur avendo il merito di ciò, tuttavia, per Honneth, Habermas imbecca 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.

Secondo Honneth, però ciò che resta in sospeso è come la dinamica interna di un contesto d'azione integrato a livello normativo possa essere concepito come un processo di formazione del genere umano. Infatti, una cosa sarà intendere il processo pratico di

formazione che deriva dalle esperienze dell'agire comunicativo, come un processo autonomo che si presenta come qualcosa di estraneo nei rapporti di lavoro e di dominio dati; un'altra cosa sarà, invece, intendere lo stesso processo di formazione anche come un processo che contribuisce alla formazione delle condizioni istituzionali di quei rapporti di lavoro, ad esempio: in quest'ultimo caso, infatti, il conflitto sociale si pone all'interno stesso del processo dell'agire comunicativo in quanto tale. Habermas apporta ragioni ad entrambe le modalità interpretative, ma a seconda di quella che si sceglie, ciò cambierà molto il nesso tra il processo d'interazione sociale, la struttura sociale in atto e la logica di evoluzione del genere umano. Secondo Honneth, perciò, a partire dalle stesse premesse teorico-comunicative, si possono sviluppare in Habermas concezioni differenti dell'interdipendenza tra agire comunicativo, agire strumentale, lavoro ed interazione: per Honneth, Habermas sceglierà la prima delle due versioni, perdendo l'occasione di portare fino in fondo l'idea di una teoria critica della società fondata sul conflitto, inteso anche come istanza morale.

Secondo Honneth, Habermas 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. Habermas preferisce la prima versione di teoria sociale: ne risulta così “una trasformazione teorico-comunicativa della filosofia della storia formulata da Adorno ed Horkheimer nella *Dialettica dell'Illuminismo*”¹⁷⁹. Habermas infatti strada facendo avrebbe 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”¹⁸⁰.

In quest'ottica, sottolinea Honneth, per Habermas diventa fondamentale il fatto che la garanzia collettiva dell'esistenza materiale assicurata dal lavoro sociale sia dipendente dalla contestuale conservazione di un accordo comunicativo; la comunicazione linguistica è lo strumento attraverso cui i soggetti di una società si rendono attori della riproduzione materiale. Perciò

¹⁷⁹ A. Honneth, *Critica del Potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit., p. 358.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 388.

l'intesa intersoggettiva è il terreno su cui devono ancorarsi le società per garantirsi la loro sopravvivenza materiale. 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 così prese in considerazione da Habermas 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 è come si possa dimostrare lo scopo emancipativo di una tale teoria così impostata. Per giustificarne 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”¹⁸¹.

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

¹⁸¹ J. Habermas, *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, p. 247.

pensiero, ma l'autoriflessione derivante dal dialogo intersoggettivo che permette di liberarsi da illusioni autoprodotte: è la base emancipativa della Teoria critica habermasiana e ne diviene anche il criterio morale.

CONCLUSIONE

Alla fine della ricerca qui presentata che ha avuto come scopo quello di ricostruire la genesi e i rapporti che la teoria del riconoscimento honnethiana ha intessuto sia con la Teoria critica, sia con la filosofia hegeliana, vorrei provare ad avanzare alcune riflessioni conclusive.

Ritengo che sia un fatto ormai accettato nel dibattito contemporaneo che oggi Axel Honneth non solo faccia parte della così detta “terza fase”¹⁸² della Scuola di Francoforte, come più volte sottolineato all'interno della mia ricerca, ma che, insieme a Rainer Forst, Christoph Menke e Martin Seel, solo per fare alcuni esempi, costituisca uno dei nomi più noti nel panorama internazionale.¹⁸³

Non limitandosi alla sola filosofia di ispirazione francofortese, questa terza generazione di pensatori ha come tratto distintivo quello di aver trovato, soprattutto negli Usa, un nuovo terreno con

¹⁸² J. Anderson, *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition*, op. cit., soprattutto la parte “Axel Honneth and the Third Generation: Unifying Themes and Ongoing Differences”, pp. 44-48.; ma anche cfr. L. Cortella, *Teoria critica e metafisica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009; più in particolare cfr. C. Caiano, *La terza fase della scuola di Francoforte*, op. cit., p. 484.

¹⁸³ Si veda il recente di D. Petherbridge, *Axel Honneth: critical essays. With a reply to Axel Honneth*, op. cit., che, attraverso contributi autorevoli di chi si occupa oggi del tema del riconoscimento mira a contestualizzare il pensiero di Honneth alla luce dei diversi punti di vista: dai rapporti con la Teoria critica, alla riproposizione contemporanea del riconoscimento hegeliano, passando attraverso il dibattito attuale sulla relazione tra riconoscimento e redistribuzione di risorse.

cui confrontarsi (basti citare Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Thomas McCarthy.). Per questo motivo, condivido quanto sostenuto da Cortella quando afferma che “c'è un ambito più vasto del pensiero contemporaneo cui può essere attribuito il concetto di Teoria critica e i cui riferimenti sono, da un lato, l'insieme della tradizione del pensiero dialettico a partire da Hegel fino alle varie forme di marxismo occidentale e, dall'altro, i differenti approcci di “critica sociale” che sono andati proponendosi nel Novecento”¹⁸⁴.

È all'interno di quest'ambiente culturale che Honneth si posiziona: e non lo fa soltanto dalla cattedra dell'*Institut für Philosophie* della Johann Wolfgang Goethe Universität di Frankfurt am Main (che fu del suo maestro Habermas) o dalla direzione dell'*Institut für Sozialforschung* (che fu di Adorno), ma attraverso la formulazione della sua più originale¹⁸⁵ proposta teorica sull'importanza della lotta per il riconoscimento nell'attuale fase storica del capitalismo globale e della sua innovativa costruzione di un'etica del conflitto. Come più volte sottolineato, quest'ultima, oltre che venire alla luce

¹⁸⁴ L. Cortella, *Teoria critica e metafisica*, op. cit., pp. 7-8.

¹⁸⁵ Sull'originalità della proposta teorica di Honneth si veda: P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., soprattutto “Terzo studio. Il mutuo riconoscimento”, pp. 169-274; cfr., inoltre, L. Siep, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua ricezione contemporanea*, op. cit.; per un discorso più generale si veda anche, L. Cortella, *L'etica della democrazia*, Marietti, Genova-Milano 2011.

a partire da un lungo ripensamento del tema del potere e del conflitto tipici della Teoria critica, si apre al dialogo con i nuovi interpreti americani di Hegel (Pippin, Pinkard, Brandom, Rorty, McDowell), nonché rivendica un proprio posto all'interno della filosofia sociale fondata empiricamente¹⁸⁶.

Infatti, quasi sempre, anche laddove non esplicitamente tematizzato, negli scritti honnethiani emerge l'interesse dell'Autore per l'eziologia delle “patologie del sociale”¹⁸⁷. Scavare nei risvolti psicologici e sociali, guardare alle relazioni umane nel loro complesso, sviscerare a fondo ciò che il processo di universalizzazione di una pratica di vita può portare con sé ha consentito ad Honneth di sottolineare come, all'interno di pratiche

¹⁸⁶ Nella filosofia honnethiana il continuo riferimento ad indagini sociologiche e storiche non mira solamente a garantire alla teoria il riferimento alla realtà affinché si colmi quella “vistosa mancanza” per la quale la Teoria critica avrebbe dato vita, secondo Honneth, ad una teoria della società incapace di comprendere le modalità di organizzazione sociale della società, ma costituisce anche una metodologia di ricerca per una teoria che voglia essere di per sé stessa pratica. Sulla critica honnethiana ai teorici francofortesi si rimanda soprattutto ad A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, op. cit.; sulla questione più di carattere metodologico si veda anche A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, op. cit.

¹⁸⁷ Del tentativo di Honneth di recepire le forme di riconoscimento dagli scritti jenesi di Hegel, oltre che i livelli dell'eticità dalla Filosofia del diritto hegeliana per trasformarli “nel criterio di una moderna patologia sociale” parla esplicitamente L. Siep nel suo *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua ricezione contemporanea*, op. cit., p. 235; nonché A. Carnevale nell' “Introduzione” all'edizione italiana del testo honnethiano *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, op. cit. Per quanto riguarda i testi honnethiani rimandiamo a: *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, op. cit. Sottolineamo come Honneth spesso consideri il mondo sociale come sofferente, frammentato: cfr. il suo *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990 ed anche *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt/M 1994.

di vita che negano¹⁸⁸ agli uomini il riconoscimento delle loro aspettative e dei loro bisogni morali, esista un potenziale emancipativo capace di operare la “liberazione dalla sofferenza”. È a partire da una reinterpretazione del concetto di lotta in Marx, corroborata da numerosi studi di sociologia empirica sulle dinamiche sociali operanti all'interno delle classe operaia, nonché attraverso un confronto con la svolta linguistica habermasiana, ma soprattutto attraverso una nuova interpretazione del *System der Sittlichkeit* e delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* di Hegel che Honneth riesce a dare forma, da un lato, alla sua logica morale del conflitto sociale cui sono funzionali le relazioni di riconoscimento e, dall'altro lato, al suo concetto dinamico di eticità che diventa per il nostro Autore punto di riferimento irrinunciabile¹⁸⁹. Come già chiaramente esplicitato all'interno della tesi, vorrei ribadire, in conclusione, come l'Hegel di Honneth sia un

¹⁸⁸ L'ingiustizia viene tematizzata sempre a partire dalle aspettative normative e dalla sensibilità morale dei soggetti sociali che vedono violate le loro aspettative di riconoscimento. Il procedere a partire dal negativo è una specifica caratteristica metodologica-ermeneutica honnethiana. Honneth ne parla esplicitamente in *La dinamica sociale del misconoscimento. Sul ruolo della teoria critica oggi*, in “Teoria Politica”, X, 1994, n. 3, pp. 75-91. Si confronti anche quanto messo a fuoco da J.-Ph. Deranty, *Injustice, Violence and Social Struggle: the Critical Potential of Axel Honneth*, in “Critical Horizons”, V (2004), n. 1, pp. 297-322 e J. Allen, *Decency and Struggle for Recognition*, in “Social Theory and Practise”, XXIV (1998), n. 3, pp. 449-469.

¹⁸⁹ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit.; ma anche sempre dello stesso Autore *Il dolore dell'indeterminato*, op. cit.

*Hegel contemporaneo*¹⁹⁰ che guarda alla nozione di “Spirito” come a quello spazio sociale formato dalle attività pratiche dell'uomo, ad un trascendentale “detrascendentalizzato” come direbbe Habermas, ad uno “spazio sociale della ragione” per dirla con Brandom, in cui l'originario è proprio la dimensione storico-sociale *mediata* attraverso l'atteggiamento riconoscente ed in cui, per dirla con Siep, l'eticità dovrebbe mirare a diventare oltre che *Bedingung* anche *Ziel* della realizzazione dell'essenza sociale e politica dell'uomo¹⁹¹.

Questa “ragione” che è costituita dalla rete delle nostre relazioni, inseparabile dalle pratiche sociali, in Honneth serve a restituirci un mondo che non deve essere più pensato quindi come un insieme di oggetti naturali (vedi il “mito del dato” di Sellars), ma come uno spazio di ragioni, di mediazioni concettuali attraverso le quali possiamo fare esperienza del mondo stesso.

Come dice Honneth, “in quanto esseri che agiscono, noi stabiliamo con il mondo un rapporto esistenziale, caratterizzato dall'immediatezza e dal coinvolgimento pratico”¹⁹²: viene a galla

¹⁹⁰ I. Testa-L.Ruggiu, *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003; nonché a cura degli stessi Autori *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

¹⁹¹ L. Siep, *Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit*, in op. cit., pp. 65.

¹⁹² A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, op. cit., p. 34.

così un altro aspetto del concetto di riconoscimento honnethiano che, da volano per la conoscenza delle dinamiche sociali, si rivela anche atteggiamento intersoggettivo già da sempre all'origine dell'esperire, un esistenziale insomma, avente la struttura di una disposizione pratica originaria, connotata affettivamente, precedente all'esperire stesso. Chi dimentica questo presupposto fondamentale, chi opera un “oblio del riconoscimento” presta il fianco, come sottolinea Honneth, al farsi strada di quell'atteggiamento reificante¹⁹³ che conferisce alla relazione tra le persone la caratteristica della cosalità: Honneth ripropone così all'attenzione del dibattito internazionale un ripensamento del significato di intersoggettività, della relazione tra noi e il mondo e dell'autorelazione con noi stessi; e, in questo caso specifico, lo fa attraverso la rivisitazione del concetto marxiano di reificazione nella sua origine lukácsiana e, come ho cercato di metter in evidenza, andando ben oltre quest'ultimo.

Infine, ripensando il riconoscimento come un esistenziale connotato affettivamente, egli richiama la nostra attenzione sullo sforzo del pensiero che pensa un oggetto quando è caratterizzato da questa

¹⁹³ *Ivi*, p. 20.

apertura costitutiva: con ciò, egli ci invita a prendere atto del fatto che il riconoscimento entra in gioco nello statuto stesso della filosofia, restituendo a quest'ultima il suo essere indissolubilmente legata alla storicità dell'esistenza e guadagnando così uno sguardo sul sapere assoluto che non viene più inteso come trascendimento della dimensione storica, ma come “autoriflessione filosofica della stessa ragione sociale”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ L. Cortella, *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 18; ma anche più in generale cfr di L. Ruggiu, *Logica, metafisica e politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

HONNETH Axel,

- ♣ *Geschichte und Interaktionverhältnisse*, in (a cura di U. Jaeggi) *Theorien des Historischen Materialismus*, Campus, Frankfurt/M. 1977, pp. 405-449.
- ♣ *Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno*, in "Telos", XXXIX (1979), pp. 45-61.
- ♣ *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in A. Honneth/U. Jaeggi, *Arbeit, Handlung, Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980, pp. 185-233; trad. it. di M. Protti in *Lavoro e azione strumentale*, in AA. VV., *Dopo la scuola di Francoforte. Studi su J. Habermas*, Unicopli, Milano 1984, pp. 143-169.
- ♣ (mit H. Joas), *Sozialen Handeln und menschliche Natur*, Campus, Frankfurt/M. 1980.
- ♣ *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Eine Schwierigkeiten in der Analyse normative Handlungspotentiale*, in "Leviathan", IX (1981), n. 3-4, pp. 556-570; trad. it. di E. Piromalli in *Coscienza morale e dominio di classe*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 92-93
- ♣ *Da Adorno ad Habermas*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, pp. 355-386.
- ♣ *Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept*, in di W. Kuhlmann) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, pp. 183-193; trad. it. di E. Piromalli in *Etica del discorso e concetto*

implicito di giustizia, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 129-138.

- ♣ *Adorno e Foucault. Deux formes d'une critique de la modernité*, in "Critique", vol. 471/472 (1986), p. 800 e segg; trad. it. *Foucault e Adorno: due forme per una critica*, in "Fenomenologia e società", Anno XII, n. 1 (1986), pp. 39-56; succ in F. Riccio e S. Vaccaro, *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, Ila Palma, Palermo 1990, pp. 109 – 127.
- ♣ *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986; trad. it. a cura di M. T. Sciacca in *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari 2002.
- ♣ *Diskursethik und implizites Gerechtigkeitkonzept. Eine Diskussionsbemerkung*, in W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M.1986, pp. 183-193.
- ♣ "Nachwort", in Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988, pp. 380-406; trad. it. *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in "Fenomenologia e società", n. 1 (1996), pp. 25-41.
- ♣ *Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus*, in *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag* (a cura di H. L. Krämer e C. Leggewie), Rotbuchverlag, Berlin 1989, pp. 86-106; trad. it di E. Piromalli in *La logica dell'emancipazione-sull'eredità filosofica del marxismo*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 139-155.
- ♣ *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", XLI (1989), n. 1, pp. 1-32.

- ♣ *Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels*, in A. Honneth/T. McCarthy/C. Offe/A. Wellmer, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989, pp. 549-573.
- ♣ *Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung* in "Merkur", n. 501 (1990), pp. 1043 e segg; trad. it. *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*, in "Fenomenologia e società", n. 2 (1991), succ. a cura di A. Ferrara, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina, 1993.
- ♣ *Die zerrissene Wel des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.
- ♣ *Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmissverständnis postmoderner Sozialtheorien*, in "Merkur", vol. 508 (1991), n. 1, pp. 624-629; trad. it. *Libertà o conformismo estetico?*, in "Micromega", n. 5 (1997), pp. 148-155.
- ♣ *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992; trad. it. a cura di C. Sandrelli in *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- ♣ *Das Andere der Gerechtigkeit*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", vol. 42, n. 2 (1994), pp. 195-220; trad. it. *L'altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmoderno*, in "Fenomenologia e società", n. 1 (1995), pp. 83-114.
- ♣ *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfurt/M 1994.
- ♣ *Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in "Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft", vol. 22, n. 1 (1994),

pp. 78-93; trad. it. *La dinamica sociale del misconoscimento. Sul ruolo della Teoria critica oggi*, in “Teoria Politica”, vol. 10, n. 3 (1994), pp. 75-91.

- ♣ *Universalismus als moralische Falle. Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte*, in “Merkur”, n. 10/11 (1994), pp.867- 883; trad. it. *I nemici dei diritti umani*, in “Micromega”, n. 5 (1994), pp. 104-115.
- ♣ *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in A. Honneth, *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1994, pp. 9-69; trad. it. *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale* in “Iride”, n.18 (1996), pp. 295-328, succ. *Diagnosi epocali per la filosofia sociale* n. 39 (2003), pp. 319-330.
- ♣ *The Fragmented World of the Social* (a cura di Ch. W. Wright), State University of New York Press, Albany 1995.
- ♣ *Anerkennung und moralische Verpflichtung*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, vol. 51, n. 1 (1997), pp. 25-41; trad. it. *Riconoscimento e obbligo morale*, in “Filosofia e Questioni Pubbliche”, vol. 4, n. 1 (1998), pp. 5-18.
- ♣ *Democracy as reflexive cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today*, in “Political Theory”, vol. 26, n. 6 (1998), pp. 763-783; trad. it. *Democrazia come cooperazione riflessiva. John Dewey e l’odierna teoria della democrazia*, in “Fenomenologia e società”, n. 3 (1998), pp. 4-27.
- ♣ *Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik. Die “Dialektik der Aufklärung” im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik*, in A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, op. cit., pp. 70-87; trad. it. *La Dialettica dell’illuminismo nell’ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, in “Paradigmi. Rivista di critica filosofica”, n. 48 (1998), pp. 501-514.

- ♣ *Postmodern identity and object-relations theory. On the seeming obsolescence of psychoanalysis*, in “Philosophical Explorations”, vol. 2, n. 3 (1999), pp. 225-242; trad. it. *Identità post-moderna e teoria della relazione oggettuale* in “Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica“, vol. 10, n. 1 (2002), pp. 13-30.
- ♣ *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2000.
- ♣ *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; trad. it. a cura di A. Carnevale *Il dolore dell’indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003.
- ♣ *Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on Moral Order of Society*, in “Theory, Culture & Society”, n. 18 (2001), pp. 43-55.
- ♣ *Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus*, in L. Wingert/K. Günter, *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2001, pp. 372-402.
- ♣ *Invisibility: on the Epistemology of “Recognition”*, in “The Aristotelian Society, Supplementary”, vol. LXXV (2001), pp.111-126.
- ♣ *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in A. Honneth, *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt/M. 2002, pp. 141-158; trad. it di M. Solinas in *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell’individualizzazione*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 39-54.

- ♣ *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.
- ♣ *Grounding Recognition: a Rejoinder to Critical Question*, in “*Inquiry*”, vol. 45, n. 4 (2002), pp. 499-519.
- ♣ *Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption*, in A. Honneth-M. Saar, *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault Konferenz 2001*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, pp. 15-26.
- ♣ *Genealogie als Kritik*, in A. Honneth-M. Saar, *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault Konferenz 2001*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, pp. 117-121.
- ♣ *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- ♣ (mit N. Fraser) *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003; trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola in *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi editore, Roma 2007.
- ♣ *Anerkennung als Ideologie*, in “*WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*”, 1 (2004), pp. 51-69; trad. it. di M. Solinas in *Riconoscimento come ideologia*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 77- 99.
- ♣ *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie*, in di C. Halbig e M. Quante *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Lit, Münster 2004, pp. 25 e sgg.; succ., in A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007, pp. 28-55.

- ♣ *Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm*, in “Berliner Debatte Initial”, 15/1 (2004), pp. 4-17; trad. it di M. Solinas in *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 55-76.
- ♣ *Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice*, in “Acta Sociologica. Journal of the Scandinavian Sociological Association”, vol. 47, n. 4 (2004), pp. 351-364.
- ♣ *Gerechtigkeit und communicative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel*, in B. Merker/G. Mohr/M. Quante, *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, pp. 213-227; trad. it. *Giustizia e libertà comunicativa. Riflessioni a partire da Hegel*, in E. Bonan/-Vigna, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero Università, Milano 2004, pp. 51-68.
- ♣ *Eine Physionomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos*, in *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, pp. 165-187; *Da dove viene la sua arte dell'esagerazione*, in “Reset”, 81, 2004; succ. trad. it. di A. Tamai in *Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società in Adorno*, in L. Cortella - M. Ruggenini - A. Bellan, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, pp. 243-263.
- ♣ *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, trad. it. di C. Sandrelli in *Reificazione, Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.
- ♣ *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007.
- ♣ *Nachwort: Geschichte der Gegenwart. Michel Foucaults Philosophie der Kritik*. in (mit M. Saar) *Michel Foucault: Die Hauptwerke*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008, pp. 1651-1682.

- ♣ *Reconnaissance et reproduction social*, in J. Payet-A. Battegay, *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Press Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2008, pp. 45-58; trad. it. di M. Solinas in *Riconoscimento e riproduzione sociale. Sui fondamenti normativi di una teoria della società*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 5-18.
- ♣ *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Nebenstimmung*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 56/3 (2008), pp. 327-341; trad. it. di M. Solinas in *Lavoro e Riconoscimento. Per una ridefinizione*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 19-38.
- ♣ *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*, in "WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung", 6. Jg., Heft 2, 2009, S. 3-22; succ. in *Das Ich im Wir*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 51-77; trad. it. di C. Caiano in *Qual è la stoffa della giustizia? Sui limiti del proceduralismo contemporaneo*, in A. Honneth, *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*, Trauben, Torino 2010, pp. 7-37.
- ♣ *Das Ich im Wir*, Suhrkamp, Berlin 2010.
- ♣ *Anerkennung zwischen Staaten. Zum moralischen Untergrund zwischenstaatlicher Beziehungen*, in *Das Ich im Wir*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 181-201; trad. it. di C. Caiano in *Il riconoscimento degli Stati. Sul fondamento morale delle relazioni interstatali*, in A. Honneth, *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*, Trauben, Torino 2010, pp. 39-63..
- ♣ *Capitalismo e riconoscimento* (a cura di M. Solinas), Firenze University Press, Firenze 2010.
- ♣ *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo* (a cura di C. Caiano), Trauben, Torino 2010.

- ♣ *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989* (a cura di E. Piromalli), Mimesis, Milano-Udine 2011.

LETTERATURA CRITICA

ALLEN Jonathan,

- ♣ *Decency and the struggle for recognition*, in “Social Theory”, vol. 24, n. 3 (1998), pp. 449-469.

ANDERSON Joel,

- ♣ *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition*, in *Axel Honneth: critical essays. With a reply to Axel Honneth* (a cura di D. Petherbridge), Brill, Leiden 2011, pp. 44-48.

BELLAN Alessandro,

- ♣ *Alterità, logica, dialogo. Per una logica speculativa del riconoscimento*, in “Giornale di metafisica”, n. 2 (2003), pp. 353-370.

- ♣ *Paradigmi di alterità. Riconoscimento, intersoggettività, teoria critica*, in “Fenomenologia e società”, n. 1 (2004), pp. 44-67.

- ♣ *Razionalità sociale e giustizia. Riflessioni filosofico-sociali a partire da Hegel e Honneth*, in (a cura di L. Cortella-F. Mora-I. Testa) *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 147- 160.

- ♣ *La Scuola di Francoforte e il problema della reificazione*, in “Costruzioni psicoanalitiche”, n. 23 (2012), XII, da pp.87-103.

CAIANO Cristina,

- ♣ *La terza fase della Scuola di Francoforte*, in “Rivista di Filosofia”, vol. 88, n. 3 (1997), pp. 483-487.

- ♣ *È ancora viva la tradizione francofortese? Axel Honneth e la teoria del riconoscimento*, in “Quaderni di teoria sociale”,

n. 3 (2003), pp. 45-78.

CARNEVALE Antonio,

- ♣ *Intersoggettività e conflitti: il modello comunicativo tra crisi e progresso*, introduzione a A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, op. cit., pp. 7-35.

CAVELL Stanley,

- ♣ *Knowing and Acknowledging*, in *Must we mean what we say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 263 e sgg.

CHIEREGHIN Franco,

- ♣ *Gli anni di Jena e la "Fenomenologia"*, in C. Cesa, *Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-37.

CIDAM Volkan,

- ♣ *Understanding Marx's Normative Critique of Capitalism: Reification Revisited*, in "Humana Mente", n. 10 (2009), pp. 123-149.

CORTELLA Lucio,

- ♣ *Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, in C. Vigna, *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 225-248.
- ♣ *Il fondamento della normatività. Discutendo con Axel Honneth*, in C. Vigna, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 75-93.
- ♣ *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, in "Giornale di Metafisica", n. 27 (2005), pp. 145-156.
- ♣ *Identità e riconoscimento*, in di Gessa-Kurotschka-Cacciatore, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi,

Roma 2007, pp. 193-197.

- ♣ *Per una teoria politica del riconoscimento*, in *Che cos'è la politica?* (a cura del Seminario di Teoria critica), Meltemi, Roma 2008, pp. 79-98.
- ♣ *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, in “*Fenomenologia e società*”, n. 2 (2005), pp. 3-19.
- ♣ *Teoria critica e metafisica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009.
- ♣ *Alterità-oggettività-violenza*, in “*Giornale di Metafisica*”, XXXII (2010), n. 2, pp. 259-276.
- ♣ (a cura di e con F. Mora e I. Testa), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- ♣ *L'etica della democrazia*, Marietti, Genova-Milano 2011.

DERANTY Jean Philippe,

- ♣ *Injustice, Violence and Social Struggle: the Critical Potential of Axel Honneth*, in “*Critical Horizons*”, V (2004), n. 1, pp. 297-322.

DI LORENZO AJELLO Francesca,

- ♣ *Dislocamento (Verschiebung) della contraddittorietà sociale ed obsolescenza della economia politica nella teoria della società di T. W. Adorno*, in Atti del Convegno: “*Società civile e società politica da Hegel alla Scuola di Francoforte*”, Ediprint, Siracusa 1986, pp. 37- 45.
- ♣ *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma 2001.
- ♣ *Etica e conoscenza nel pensiero di Theodor W. Adorno. Verità, solidarietà e progresso morale*, in (a cura di E. Tafani – E. Matassi) “*Theodor W. Adorno 1903-2003. L'estetica. L'etica*”, Roma 16-18 ottobre 2003, pubblicato negli Atti in “*Cultura tedesca*”, Donzelli, Roma

agosto 2004.

- ▲ *Vincoli universali del linguaggio e impegni deontici nella costruzione della realtà sociale*, in (a cura di I. Testa-L. Ruggiu) *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 423-446.

FERRARA Alessandro,

- ▲ “Presentazione” in A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un’etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina, 1993, pp. 5-12.

- ▲ *Democrazia e teoria sociale: un ponte ancora da costruire. Riflessioni sul saggio di A. Honneth “Democrazia come cooperazione riflessiva. John Dewey e l’odierna teoria della democrazia”*, in “Fenomenologia e società”, vol. 21, n. 3 (1998), pp. 28-36.

- ▲ *Riflessioni intorno a “Giustizia e libertà comunicativa”*, in C. Vigna, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 69-74.

FERRINI Cinzia,

- ▲ *Hegel critico di Hobbes*, in “Archivio di Filosofia”, n. 2-3 (2009), pp. 131-143.

FORSTER Roger,

- ▲ *Recognition and Resistance. Axel Honneth’s critical social Theory*, in “Radical Philosophy”, n. 94 (1999).

FRANKFURT Harry G.,

- ▲ *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in H. G. Frankfurt, *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

FRASER Nancy,

- ▲ *Giustizia anormale: ragione sociale senza “società” nell’era della globalizzazione*, in (a cura di L. Ruggiu-I. Testa) *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 101-129.

IKÄHEIMO Heikki,

- ♣ *Persona e riconoscimento*, in (a cura di L. Ruggiu-I. Testa) *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 193-218.

KERÉKYÁRTÓ Béla,

- ♣ *Auf dem Weg zu einem formalen Konzept der Sittlichkeit? Die Reinterpretation der Hegelschen Anerkennungstheorie bei Axel Honneth*, in “Hegel Jahrbuch”, 1996, pp. 203-207.

MARKLE Gwynn,

- ♣ *From Struggle for Recognition to a Plural Concept of Justice. An Interview with Axel Honneth*, in “Acta Sociologica. Journal of the Scandinavian Sociological Assosiation”, vol. 47, n. 4 (2004), pp. 383-391.

MEEHAN Johanna,

- ♣ *Autonomy, recognition and respect: Habermas, Benjamin and Honneth*, in “Costellations”, vol. 1, n. 2 (1994), pp. 270-285.

PETHERBRIDGE Danielle (a cura di),

- ♣ *Axel Honneth: critical essays. With a reply to Axel Honneth*, Brill, Leiden 2011.

PETRUCCIANI Stefano,

- ♣ *Categorie della politica: giustizia, potere, conflitto*, in *Che cos'è la politica?* (a cura del Seminario di Teoria critica), Meltemi, Roma 2008, pp. 39-57.
- ♣ *Il buon uso del conflitto. Conflitto, riconoscimento, democrazia*, in “Giornale di Metafisica”, XXXII (2010), n. 2, pp. 297-314.

PETTENATI Roberto,

- ♣ *Una teoria dell'intersoggettività (nota a Lotta per il riconoscimento di A. Honneth)*, in “La società degli individui”, vol. 17, n. 2 (2003), pp. 165-171.

PIPPIN Robert,

- ♣ *Hegel, Freedom. The Will: The Philosophy of Right*, in L. Siep, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 31-54.

PIROMALLI Eleonora,

- ♣ *Honneth e Adorno. Ricostruzione, discussione, prospettive*, in “La Cultura”, XLIX, n. 1, aprile 2011, pp. 89 - 110.

QUANTE Michael,

- ♣ *Responsabilità e causazione nella filosofia del diritto di Hegel*, testo della Conferenza tenuta presso l'Università degli Studi di Palermo l'11/10/2010.
- ♣ *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart/Bad Cannstat 1993, trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, Franco Angeli, Milano 2011.

RICCIO Franco- VACCARO Salvo,

- ♣ *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, Ila Palma, Palermo 1990.

RIEDEL Manfred,

- ♣ *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari, 1975.

RUGGIU Luigi,

- ♣ (a cura di e con I. Testa), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003.
- ♣ *Riconoscimento e struttura della mediazione*, in “Giornale di metafisica”, n. 27 (2005), pp. 157-178.
- ♣ (a cura di e con I. Testa) *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- ♣ *Logica, metafisica e politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

SALONIA Michele - FATH Thorsten,

- ♣ *Eredità e rinnovamento della teoria critica. Axel Honneth a*

colloquio con l'Internazionale Studiengruppe zur Kritischen Theorie, in "Iride", XIX (2006), n. 47, pp. 25-55.

SAMONÀ Leonardo,

- ♣ *Sul riconoscimento*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi", n. 1, Giugno 2004, pp. 303-314.
- ♣ *Critica del dominio come introduzione alla filosofia. Sugli inizi di Hegel a Jena*, in (a cura di L. Cortella-F. Mora-I. Testa) *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 221-233.

SEMINARIO DI TEORIA CRITICA,

- ♣ *Che cos'è la politica?*, Meltemi, Roma 2008.

SIEP Ludwig,

- ♣ *Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel*, in "Hegel Jahrbuch", 1974, pp. 388-395.
- ♣ *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegel Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in Hegel-Studien (9), 1974, pp. 155-207.
- ♣ *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Verlag K. Alber, Freiburg/München 1979; trad. it. di V. Santoro in *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia jense di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.
- ♣ *La filosofia politica di Hegel*, in "Verifiche", vol. 20, n. 3-4 (1991), pp. 219-242.
- ♣ *Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit*, in C. Halbig/M. Quante, *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, LIT Verlag, Münster 2004, pp. 61-65.
- ♣ *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua ricezione contemporanea* in "Archivio di Filosofia", n. 2-3 (2009).

SPARTI Davide,

- ♣ *Distribuire il riconoscimento. Onore, dignità e altre forme di riconoscimento come “moneta” per lo scambio di beni di identità*, in “Teoria politica”, n. 1 (2001), pp. 131-141.

TESTA Italo,

- ♣ *Riconoscimento naturalizzato. Una soluzione scettica al dibattito sulla autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas*, in AA. VV., *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scepri*, Carocci, Roma 2001, pp. 67-90.
- ♣ *Giustizia comunicativa ed etica del conflitto*, in “Iride”, n. 40 (2003), pp. 619-623.
- ♣ *Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di A. Honneth e la Regola d’oro*, in C. Vigna-S. Zanardo, *La regola d’oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 397-436.
- ♣ *Naturalmente sociali. Per una teoria generale del riconoscimento*, in “Quaderni di teoria sociale”, n. 5 (2005), pp. 165-217.
- ♣ *Seconda natura e riconoscimento. Hegel e la teoria dello spazio sociale*, in (a cura di L. Ruggiu-I. Testa) *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 315-342.
- ♣ *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

TOMASELLO Michael,

- ♣ *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

WILDT Andreas,

- ♣ *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Kotta, Stuttgart 1982.

ZENKERT Georg,

- ♣ *Ethos und Anerkennung. Honneths Theorie des sozialen Konflikts*, in “Philosophische Rundschau”, vol. 41, n. 1 (1994), pp.86-91.

ZURN Christopher,

- ♣ *Anthropology and normativity. A critique of Axel Honneth’s “formal conception of ethical life”*, in “Philosophy and Social Criticism”, vol. 26, n. 1 (1994), pp. 115-124.

ALTRE FONTI

ADORNO Theodor Wiesengrund,

- ♣ *Die Aktualität der Philosophie* (1931), GS I, pp. 325-344; trad. it. di A. Bausola in *L'attualità della filosofia*, in “Questioni di storiografia filosofica”, VI, 3, La Scuola, Brescia 1978, pp. 326 – 340;
- ♣ (mit M. Horkheimer), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass., New York 1944; trad. it. di R. Solmi in *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.
- ♣ *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1951; trad. it. di R. Solmi in *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979.
- ♣ *Soziologische Schriften. I*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972; trad. it. di A. Marietti Solmi in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976.
- ♣ *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966; trad. it. di P. Lauro in *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004.
- ♣ (Sohn-Rethel A.), trad. it. di L. Garzone in *Carteggio 1936-1969*, Manifestolibri, Roma 2000.

FICHTE Johann Gottlieb,

- ♣ *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, bei Christian Ernst Gabler, Iena und

Leipzig 1796; trad. it. a cura di L. Fonnesu in *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma- Bari 1994.

FOUCAULT Michel,

- ♣ *Les Mots et les Choses (Une archéologie des sciences humaines)*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu in *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.
- ♣ *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di G. Bogliolo in *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- ♣ *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. di A. Tarchetti in *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- ♣ *Intervista a Michel Foucault*, in (a cura di A. Fontana- P. Pasquino) *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28.

HABERMAS Jürgen,

- ♣ *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels jenenser Philosophie des Geistes*, in *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968; trad. it. di M. G. Meriggi in *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 22-47.
- ♣ *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, pp. 229-259.
- ♣ *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981; trad. it. a cura di P. Rinaudo in *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I e II, Il Mulino, Bologna 1997.
- ♣ *Dialettica della razionalizzazione. J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widman*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, pp. 221-264.

- ♣ *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; trad. it. di E. Agazzi in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987.
- ♣ *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in W. Kulhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, pp. 16 e segg.; trad. it. di V. Tota, *Moralità ed Eticità. Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 5-27.
- ♣ *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, , pp. 48-88; trad. it. a cura di A. Gajano in *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 77-126.
- ♣ *Naturrecht und Revolution*, in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988, pp. 89-127; trad. it. di A. Gajano in *Diritto naturale e rivoluzione*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 127-173.
- ♣ *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Mead Theorie der Subjektivität*, in *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989, pp. 187-241; trad. it. a cura di M. Calloni in *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*, in *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 184-236.
- ♣ *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991; trad. it. a cura di E. Agazzi in *Etica del discorso*, Laterza, Roma – Bari 1993.

- ♣ *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999; trad. it. di M. Carpitella in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.
- ♣ *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*, in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999, pp. 186-229; trad. it. a cura di M. Carpitella in *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant ad Hegel e ritorno*, in *Verità e Giustificazione*, Laterza, Bari 2001, pp. 181-222.
- ♣ *Il mio amico Axel Honneth*, in “Reset” 115, sett.-ott. 2009, pp. 89-94.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich,

- ♣ *System der Sittlichkeit*, a cura di G. Mollat, Druck und Verlag von A. W. Zickfeld, Osterwieck 1893; trad. it. a cura di A. Negri in *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971, pp. 161-301.
- ♣ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in (a cura di G. Lasson) *Sämtliche Werke*, vol. VII, Leipzig 1932; trad. it. a cura di A. Negri in *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971, p. 1-125.
- ♣ *Philosophie des Geistes (1803/04)*, in *Jenenser Realphilosophie I*, die Vorlesungen von 1803/04, aus dem Manuskript herausgegeben von J. Hoffmeister, der Philosophischen Bibliothek Band 66b, Verlag von F. Meiner, Leipzig 1932, pp. 194-241; trad. it. a cura di G. Cantillo in *Filosofia dello Spirito (1803/04)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971, pp. 39-101.

- ♣ *Jenenser Philosophie des Geistes (1805/06)*, in *Jenaer Realphilosophie II*, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805/1806, herausgegeben von J. Hoffmeister, der Philosophischen Bibliothek Band 67, Verlag von F. Meiner, Leipzig 1932; trad. it. a cura di G. Cantillo in *Filosofia dello spirito jenese (1805/06)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971, pp. 103-216.
- ♣ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg E. Gans, Berlin 1940; trad. it di G. Marini in *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2004.

KRAHL Hans Jurgen,

- ♣ *Costituzione e lotta di classe*, Jaka Book, Milano 1973.
- ♣ *Attualità della rivoluzione: teoria critica e capitalismo maturo*, Manifestolibri, Roma 1998.

LUKÁCS Georg

- ♣ *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1974.

MARX Karl,

- ♣ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz, Berlin 1957, pp. 465 e segg.; trad. it. in *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, pp. 116 e segg.
- ♣ *Theses über Feuerbach*, in K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin 1962, pp. 5 e segg.; trad.it. in *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. V (1845-46), Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3 e segg.
- ♣ *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M.-Wien 1974; trad.it. in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, La Nuova Italia, Firenze 1968-1970, 2 voll.

♣ *Das Kapital*, Bd.I, in K.Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Dietz, Berlin 1972; trad. it. in *Capitale*, Libro I, Editori Riuniti, Roma 1964.

♣ F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in Idd, *Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin 1962, pp. 9 e segg; trad. it. in *L'ideologia tedesca*, in Idd, *Opere*, vol. V (1845-46), Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-79.

MEAD George Herbert,

♣ *Mind, Self & Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it. a cura di R. Tettucci, *Mente, Sé & Società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

MOORE Barrington,

♣ *Injustice. The social bases of obedience and revolt*, Basingstoke, London 1978; trad. it. R. Cambiaghi e R. Mussapi in *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.

RICOEUR Paul,

♣ *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Parigi 2004; trad. it. a cura di F. Polidori in *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

SEARLE John,

♣ *The rediscovery of the mind*, MIT Press, Cambridge 1992; trad. it. di S. Ravaioli in *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

SENNETT Richard - COBB Jonathan,

♣ *The Hidden Injuries of Class*, Vintage Books, New York 1972.

SOHN-RETHEL Alfred,

♣ *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977.

TAYLOR Charles,

♣ *Hegel and the modern society*, Cambridge University Press,

Cambridge 1979; trad. it. di A. La Porta in *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1989.

WEBER Max,

△ *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1976; trad. it. di P. Rossi in *Economia e società*, vol. II, Edizioni di comunità, Milano 1961.

WELLMER Albrecht

△ *La dialettica moderno post-moderno*, Unicopli, Milano 1987.

WINNICOTT Donald Woods,

△ *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. di A. Bencini Baratti in *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970.