

Dalla dialettica al riconoscimento: la prospettiva di Axel Honneth “con Marx, oltre Marx”

DOMENICO SIMEOLI¹

Sommario: 1. Marx tra lavoro sociale ed emancipazione morale; 2. Habermas e il concetto di agire strumentale; 3. Dalla realtà bidimensionale di Habermas alla dialettica dell’eticità; 4. Per un socialismo sperimentale.

Abstract: The main aim of this paper is to outline a detailed picture of conceptual elements that brought Axel Honneth to formulate his theory of recognition. The starting point of the Honnethian philosophy is a renewal of the Frankfurt critical theory, by means of comparison with Marx and Habermas. Questioning about the categories of social work and communicative act, Honneth came to the paradigm of identification: it is considered as a moral struggle, which is fought for the mutual respect among individuals. In this new schema introduced by Honneth, struggle and progress are two positive elements used as motor for a social emancipation on dialectic basis. The outcome is the new course of the historical materialism based on a theory of the intersubjectivity, which is developed from the normative struggle.

Keywords: *emancipation, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Karl Marx, moral and social struggle, theory of recognition, socialism.*

1. Marx tra lavoro sociale ed emancipazione morale

Nel presente *paper* si vuole prendere in esame l’interpretazione che Axel Honneth, ultimo esponente della Scuola di Francoforte, delinea per il rinnovamento della Teoria critica sociale. L’assunto di fondo che si vuole portare alla luce è come Honneth, direttore dell’Istituto per la ricerca sociale dal 2001, abbia reinterpretato e trasformato la dialettica marxiana, basata sul concetto di conflitto di classe e sul paradigma del lavoro, nel teorema di “lotta per il riconoscimento” fondato sulla categoria di rispetto.

Obiettivo dichiarato e mai sconfessato in tutto l’itinerario teorico di Honneth è quello di coniugare i concetti di conflitto sociale e progresso normativo: ristabilire una dinamica storica fondata su una dialettica emancipativa che fissa le sue salde radici non sulla struttura economica ma sul piano morale. Il pensiero filosofico che traccia Honneth non è già dato, non è la messa in atto di un’architettura ideale o di uno schema trascendentale a cui fare aderire la realtà; si tratta di un lavoro di studio svolto con spirito archeologico rivolto a setacciare la società attraverso un’indagine genealogica che porti alla luce i fatti per indicarne le prospettive. Ciò che si tenta di dimostrare non è una semplice traduzione di termini effettuata da Honneth dal linguaggio marxiano, ma la riscoperta del messaggio primario e originario che è sullo sfondo di tutto il materialismo storico e ne rappresenta, a parere di Honneth, il fondamento.

1 Dottorando in Scienze Giuridiche e Politiche presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma).

Dalla tradizione hegel-marxiana francofortese deriva la tendenza filosofica ad impostare un discorso dialettico e totalizzante sulla società alla luce di un ideale rivoluzionario di un'umanità futura libera e disalienata. Dialettico, perché volto ad evidenziare le contraddizioni intrinseche alla società; totalizzante, perché invece di fermarsi alla constatazione analitica e statica di ciò che essa è, intende metterla in discussione nella sua globalità, esprimendosi nel contempo su ciò che dovrebbe essere. Questa linea di pensiero rappresenta la messa in pratica e lo sviluppo del concetto marxiano di materialismo storico. La problematica dalla quale parte Honneth è data proprio dalla messa in discussione di questo nucleo centrale del progetto marxista: il venir meno del confronto e della reciproca traducibilità tra «critica marxista dell'economia politica e teoria critica della società volta all'azione pratica».² Secondo Honneth all'interno del discorso speculativo marxiano sono sostanzialmente sovrapponibili le tematiche di analisi del sistema capitalista e di teoria della rivoluzione, in quanto: «per Marx, la teoria del capitalismo è sempre ben più di una mera *analisi della società*: essa è anche la *diagnosi storico-filosofica* di un rapporto di alienazione e la *prognosi sperimentale* di un rovesciamento rivoluzionario».³ Oggi a venir messa in questione, secondo Honneth, è proprio questa relazione, la quale non sarebbe più in grado di leggere e interpretare il sistema tardo-capitalistico contemporaneo in vista di una futura emancipazione sociale da parte dell'uomo.

Il fulcro del discorso honnettiano parte proprio dalla critica della categoria centrale del pensiero marxiano che fa da collante tra economia politica e teoria materialistica: il lavoro. Secondo Honneth, in Marx il concetto di lavoro occupa una doppia posizione fondamentale ai fini del processo dialettico e di spinta propulsiva del materialismo storico. Infatti, il lavoro ha il compito di «designare non solo la dimensione della prassi sociale nella quale il mondo degli esseri umani viene formato a partire dalla natura, e poi socialmente e culturalmente riprodotto; bensì anche costituire, al contempo, il livello d'azione al quale si dispiegano i potenziali di conoscenza in grado di modificare la situazione di dominio e, con questo, rendere possibile l'espansione della libertà sociale».⁴

In Marx la categoria di lavoro non rappresenta solo un mezzo strategico di manipolazione o controllo sulla natura da parte dell'uomo, ma ha anche e soprattutto un valore di riproduzione sociale, con finalità pratico-normative di formazione (*Bildung*) dell'uomo e motore decisivo per la sua emancipazione. «Il lavoro è insieme un fattore produttivo e un evento espressivo»⁵ di cooperazione e socializzazione; per questo il termine lavoro non assume più in Marx semplicemente lo scopo di produrre qualcosa, una merce, ma di produrre se stessi, il proprio sé, il proprio essere: il vivere insieme. Ecco che il significato semplice di lavoro si arricchisce e diventa lavoro sociale (*Sozialarbeit*) che, secondo Honneth, determina in Marx:

«la forza suggestiva, in termini di filosofia della storia, che promana dall'idea che il genere umano divenga cosciente dei suoi bisogni e delle sue capacità attraverso quello stesso processo lavorativo nel quale esso riproduce socialmente la sua esistenza, fa sì che il concetto di lavoro sia innalzato a paradigma categoriale del materialismo storico marxiano.

2 A. Honneth, *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer Kritischen Gesellschaftstheorie*, in *Arbeit, Handlung, Normativität*, Axel Honneth e Urs Jaeggi (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980 pp.185-233; trad. it. *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, E. Piromalli (a cura di), Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, p. 43.

3 A. Honneth, *Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus*, in *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag*, Hans Leo Krämer e Claus Leggewie (a cura di), Rotbuchverlag, Berlin 1989, pp. 86-106; trad. it. *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe cit.* p. 149.

4 A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p.44.

5 A. Honneth, *La logica dell'emancipazione*, cit., p.149.

Il quadro filosofico al quale sono ancorate tanto la teoria dell'alienazione tracciata su basi antropologiche dei primi scritti, quanto la teoria del capitale sviluppata nei saggi di economia, descrive la storia mondiale come un processo sociale di autocostruzione, autoriproduzione ed emancipazione dell'uomo attraverso il lavoro: nei suoi scritti giovanili Marx argomenta questa tesi in chiave positiva, chiamando in causa il potenziale di soggettivazione implicito, per gli esseri umani, nella capacità lavorativa specifica del genere umano; nei suoi testi di critica dell'economia politica egli similmente, stavolta in chiave negativa, analizza la repressione di questa capacità ad opera dell'autonomizzazione del capitale». ⁶

Quindi per Honneth all'interno degli scritti di Marx sono riscontrabili due modelli di lavoro che si contrappongono fra di loro e che mirano, in due momenti e in due modi differenti, a svolgere il medesimo compito di emancipazione rivoluzionaria. ⁷ Il primo, presente nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*, fa riferimento al concetto di *Bildungsprozess* appena descritto. Il processo lavorativo diventa l'occasione in cui l'uomo imprime nelle cose una forma, dando luogo ad un'opera nella quale può conoscere e fare esperienza di sé. Facendo ricorso a questo carattere altamente valoriale presente nel concetto di lavoro, secondo Marx, l'uomo può liberarsi dalle catene del lavoro obbligatorio e automatizzato nel quale si trova ad agire a partire dal diciannovesimo secolo. Seguendo il progetto marxiano, grazie al frutto del suo lavoro, l'uomo può riconoscersi sia singolarmente che come collettività così da emanciparsi, attraverso il conflitto di classe, dal sistema capitalistico di lavoro nel quale, invece, è alienato rispetto al prodotto della sua attività: nel capitalismo l'uomo è costretto a produrre un oggetto (il capitale) che non gli appartiene e che si costituisce come una potenza dominatrice nei suoi confronti. Ma a questo modello Honneth pone un'obiezione: nel modo di produzione capitalistico è proprio il lavoro sociale non alienato ad essere precluso, impedendo al lavoratore la possibilità di una sua piena manifestazione per potersi riconoscere sia come creatore e formatore di mondo che come entità intersoggettiva al fine di emanciparsi. Secondo Honneth, Marx compie l'errore di voler liberare l'operaio, divenuto salariato e decaduto a semplice forza-lavoro dell'ingranaggio industriale, da un sistema di produzione strumentale attraverso l'utilizzo di coordinate speculative derivanti da un lavoro sociale ancora di tipo artigianale, nel quale l'uomo ha uno stretto rapporto poetico nei confronti dell'oggetto. Questo genere di lavoro non è più riscontrabile nel nuovo mutato sistema di *ökonomische Gesellschaftsformation* in cui l'attività lavorativa ha assunto sempre più la funzione di un'azione astratta e meccanizzata.

Nonostante le critiche, questo primo modello presenta secondo Honneth un importante valore di potenziale pratico-morale che non è stato sfruttato a pieno da Marx, pur avendone individuato le caratteristiche. Attraverso questo modello, se portato alle estreme conseguenze, senza dover necessariamente teorizzare un atto rivoluzionario, i lavoratori avrebbero potuto effettuare rivendicazioni su di un piano normativo e istituzionale. A partire da un'ingiustizia subita i lavoratori avrebbero potuto evocare e far affermare dei diritti che gli sono stati sottratti dal sistema di lavoro capitalistico e richiederne di nuovi. Riacquistare il controllo sul prodotto del loro lavoro, sull'organizzazione delle modalità di lavoro, e far riconoscere gli elementi espressivi e le dichiarazioni valoriali alienate, al fine di riaffermare quei principi morali presenti nel concetto di lavoro sociale che gli sono stati defraudati.

⁶ A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p.48.

⁷ Cfr. E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 27.

Ma questo genere di atteggiamento dialogico-conflittuale, all'interno del capitalismo, non è stato sperimentato da Marx che, in virtù del paradigma rivoluzionario alla base del suo sistema di filosofia della storia, per un superamento netto e immediato del sistema capitalistico, mette da parte.

A questo punto, a parere di Honneth, Marx porta alle estreme conseguenze il suo intento rivoluzionario mettendo definitivamente in secondo piano quel serbatoio morale e antropologico che poteva caratterizzare l'emancipazione umana su basi dialettico-normative fornito da questo primo paradigma d'azione. Il filosofo di Treviri propone un secondo modello, riscontrabile nei *Grundrisse* e nelle opere di economia politica della maturità, nel quale unisce i concetti di lavoro e conflitto sociale facendo aderire la categoria di lavoro sociale direttamente con le condizioni di lavoro tipiche del sistema capitalistico. Secondo Marx, in questo caso, non è la volontà di liberarsi dalle condizioni alienanti del lavoro capitalistico a dare la spinta per il conflitto di classe e l'emancipazione, ma l'organizzazione industriale stessa a riunire e compattare gli operai in modo da disciplinarli come un esercito pronto all'azione per conquistare il potere nei confronti della classe dominante. Su questo modello, precisa Honneth, Marx può avviare un «processo di feedback tra esperienze di oppressione, rielaborazione intellettuale e disciplinata disposizione alla resistenza, processo risultante nella sollevazione della classe salariata contro il capitalismo; delineando questa teoria della rivoluzione Marx parla di 'scuola di fabbrica'». ⁸ Anche questo secondo modello viene contestato da Honneth: da un punto di vista storico-fattuale, con l'avvento del metodo taylorista della produzione industriale, il lavoro viene a tal punto parcellizzato e meccanizzato da dequalificare sempre di più il ruolo dell'operaio, il quale non può ottenere quel disciplinamento tanto auspicato né le risorse epistemologiche di cui necessita. Inoltre, questo secondo modello non porta con sé i caratteri pratico-morali di formazione ed emancipazione presenti nel lavoro sociale del primo modello, questi vengono definitivamente accantonati da Marx in funzione esclusivamente di un progetto sistemico rivoluzionario volto ad impadronirsi del potere da parte del proletariato.

Entrambi i modelli, il primo di stampo antropologico-filosofico e il secondo economico-sociale, sono presi in prestito da Marx dalla celebre figura servo-padrone della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Secondo il concetto dialettico signoria-servitù, il servo riesce a conseguire un'autocoscienza indipendente rispetto al signore attraverso il *servizio* e il *lavoro*. Nel servizio la coscienza si auto-disciplina, impara a vincere i suoi impulsi naturali; nel lavoro, il servo, non usufruendo dell'oggetto trattenendo il proprio appetito, imprime nelle cose una forma, dando luogo ad un'opera che permane e che ha una sua indipendenza o autonomia, la quale rappresenta il riflesso, nelle cose, della raggiunta indipendenza o autonomia del servo rispetto agli oggetti. Secondo Honneth questo momento della fenomenologia dello spirito «fornisce a Marx un tema storico-filosofico di fondo, ma non per questo una chiave interpretativa per l'analisi empirica delle relazioni sociali capitalistiche». ⁹ In nessun luogo dell'opera di Hegel si parla di una rivoluzione sociale o politica che possa scaturire dai concetti di lavoro servile che sono invece espressi da Marx; inoltre, a parere di Honneth, è una forzatura far aderire in maniera diretta l'astratta figura del servo con la classe proletaria empirica presente nella realtà fattuale capitalistica; infine, manca completamente, in apparenza, in Marx l'assioma principale che svolge in Hegel la dialettica signoria-servitù: la necessità di un reciproco riconoscimento fra le autocoscienze.

⁸ A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p. 55.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

L'autocoscienza postula la presenza di altre autocoscienze in grado di darle certezza di essere tale: l'uomo, secondo Hegel, è autocoscienza solo se riesce a farsi riconoscere da un'altra autocoscienza. Marx, con le sue figure di proletariato e rivoluzione non mira ad una mediazione con la coscienza del signore, come avviene in Hegel, ma alla sostituzione di essa con la coscienza del servo.

Nell'ottica marxiana la causa del meccanismo globale dell'alienazione, la quale fa sì che l'operaio sia ridotto a strumento per produrre una ricchezza che non gli appartiene e che si erge di fronte a lui come potenza estranea, risiede nella proprietà privata dei mezzi di produzione, in virtù della quale il possessore della fabbrica (il capitalista) può espropriare l'operaio del suo lavoro e della sua umanità. La dis-alienazione dell'uomo si identifica dunque, secondo Marx, con il superamento del regime della proprietà privata e con l'avvento del socialismo. Marx, in tutta la sua produzione, intuisce l'epoca storica del capitalismo come portatrice di un modo di produzione che ostacola e rende impossibile non solo l'identificazione dei soggetti lavoratori nei prodotti del loro lavoro, ma anche, e soprattutto, la formazione della nuova epoca storica basata sul comunismo. Per questo motivo Marx mette da parte il concetto carico di elementi espressivi e riconoscitivi che caratterizza il lavoro sociale su basi antropologiche dei suoi primi scritti, in favore di un modello sistemico e meccanicistico fondato su rapporti impersonali di una dialettica tra forze di produzione e rapporti di produzione su basi esclusivamente economiche. La tesi di Honneth, a tale riguardo, è che Marx abbia compiuto questo cambio di paradigma per evidenziare in maniera netta i rapporti strumentali presenti nella società capitalistica che non permettono un conflitto sociale, su basi normative, motivato da spinte pratico-morali, ma necessita di una organizzazione rivoluzionaria che astrae dai singoli conflitti materiali in favore di un fine escatologico metastorico che porterebbe definitivamente e inevitabilmente a sovvertire la società capitalistica. Honneth sottolinea come le caratteristiche intrinseche nel concetto di lavoro sociale, per un'emancipazione umana attraverso la tensione tra una tipologia di lavoro organico-artigianale e una di tipo industriale-meccanizzato, sono la vera conquista del pensiero di Marx. Le esperienze concrete di conflitto sociale tra soggetti agenti per ottenere condizioni migliori o per imporre nuove norme di giustizia sociale rappresentano il vero cuore del significato carico di aspettative che Marx ha fatto confluire nella categoria di lavoro. Ma la condanna del suo pensiero, e del futuro corso della filosofia marxista, che ha portato alle problematiche attuali di avanzamento della teoria critica, risiede, a parere di Honneth, nell'aver «inserito, nel suo concetto di lavoro, elementi di teoria della rivoluzione. La linea di pensiero implicata dalla sua trasformazione teorico-emancipativa del concetto di attività lavorativa è così netta che egli, in ogni momento del suo percorso teorico, cerca di attribuire ai rapporti di lavoro sociale la capacità di innescare un processo di apprendimento socio-rivoluzionario».¹⁰ Secondo Honneth questo ha determinato un ridimensionamento dello spirito conflittuale di tipo valoriale e pratico-normativo, caratterizzato da una moralità di fondo presente nel concetto di lavoro, in favore di un sistema di riduzionismo economicistico implicato nei concetti di base e sovrastruttura. Nell'età contemporanea una teoria sociale che vuole avere ancora un valore di cambiamento e di critica della società, secondo Honneth, deve necessariamente fare i conti con la spinosa questione di essere troppo legata ad un riduzionismo economico fondato esclusivamente sulla dialettica meccanicistica forze di produzione e rapporti di produzione.

¹⁰ *Ibidem*, p. 56.

Marx, come abbiamo evidenziato, in tutta la sua opera ha connesso le finalità di una teoria dell'emancipazione e l'analisi della società; obiettivo dichiarato di Marx è indagare il processo capitalistico della società e le condizioni della sua trasformazione rivoluzionaria. Il lavoro sociale si costituisce come il concetto fondamentale di questo processo. Seguendo la concezione dell'idealismo romantico tedesco di Hegel e Herder, Marx ha considerato il lavoro umano non solo come dispendio produttivo di energia ma anche come espressione dell'essenza dell'uomo. All'interno di questa cornice sociale, «la lotta di classe, in quanto relazione conflittuale tra il capitale e il lavoro, è quindi il *medium* attraverso cui le forze dell'autorealizzazione cercano, sempre di nuovo, di affermarsi contro il potere, ormai consolidatosi, del lavoro morto».¹¹

Con l'analisi fatta precedentemente sulla doppia valenza emancipativa che forniscono i due modelli di lavoro che utilizza Marx, per avviare un'azione rivoluzionaria di superamento della società capitalistica, è stato messo in chiaro da Honneth come un tale approccio dialettico non si è verificato nella fattualità sociale, rendendo alquanto difficile un avanzamento, nella realtà sociale contemporanea, di una teoria critica volta all'emancipazione. Dinanzi a questo dato di fatto, lo scopo di Honneth è quello di rispondere alla domanda: «in che modo il concetto di emancipazione e l'analisi del capitalismo possono essere nuovamente riuniti in un'unica teoria sociale, nel momento in cui il paradigma del lavoro marxiano non è più in grado di servire da legame categoriale tra i due?».¹²

Secondo Honneth, sul fondo del significato che il lavoro assume in Marx, vi è la necessità che una *identità umana* soddisfacente si possa conseguire attraverso un'azione lavorativa autonoma ed espressiva, cioè rispondente a concetti morali di *dignità* e *rispetto*. «Il capitalismo aliena i soggetti da se stessi poiché, con la costrizione all'accumulazione, crea un imperativo economico che distrugge ogni valenza espressiva connessa al lavoro».¹³ Da questo punto di vista, non è il lavoro in sé a determinare la causa di una emancipazione umana o a rappresentare la chiave interpretativa della società capitalistica, ma è l'*identità* morale che si trova implicita alle spalle del concetto materiale di lavoro a costituire la chiave di volta di una interpretazione critica di una vita e di una società ben riuscita. «In questo senso, Marx non concepisce la lotta di classe come un semplice scontro per l'acquisizione di beni o per la conquista del potere di disporre sugli altri. Essa rappresenta, piuttosto, una forma di conflitto normativo in cui la classe oppressa lotta per ottenere le condizioni sociali del rispetto di sé».¹⁴

Quindi alla base della concezione filosofica dell'analisi del capitalismo da parte di Marx ci sarebbe non la *logica del lavoro*, ma quella del *riconoscimento*. Ad essere interrotta, nella condizione economica del capitalismo, non è l'acquisizione dei mezzi di produzione ma il reciproco riconoscimento tra i soggetti, poiché: «un particolare gruppo sociale viene privato proprio di quei presupposti sociali necessari al raggiungimento del rispetto di sé».¹⁵ Questa, a parere di Honneth, rappresenta una premessa di teoria dell'*intersoggettività* che resta celata negli scritti marxiani, visto che Marx, in virtù del senso fortemente produttivistico che fa assumere al concetto di *identità*, individua nel rispetto di sé necessariamente le caratteristiche di un lavoro dotato di senso, lasciando in ombra «le condizioni sociali del riconoscimento e del rispetto reciproco tra i soggetti».¹⁶

11 A. Honneth, *La logica dell'emancipazione*, cit., p. 149.

12 *Ibidem*, p. 153.

13 *Ibidem*, p. 153.

14 *Ibidem*, p. 154.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

Seguendo il ragionamento honnethiano, al centro del nucleo di economia politica, presente nel discorso marxiano, si staglia un nocciolo di filosofia morale che rappresenta il vero cuore dell'azione pratica intrapresa dall'umanità, in ogni epoca storica, come spinta motivazionale per raggiungere l'emancipazione, «ciò infatti a cui si legano il rispetto e il riconoscimento degli individui è oggetto di mutamento storico e culturale; il fatto, tuttavia, che gli esseri umani siano sempre disposti a lottare per condizioni sociali nelle quali possano ottenere riconoscimento e rispetto di sé, può invece essere considerato una costante dello sviluppo storico».¹⁷ Per poter riattualizzare nella contemporaneità la lezione marxiana, secondo Honneth, non bisogna semplicemente tradurre il paradigma del lavoro alla luce della modernità, ma individuare quegli elementi astratti e universali che si trovano alla base del concetto marxiano di lavoro, elementi di natura morale, che permettono di poter leggere e formulare una critica del sistema capitalistico, come sistema che infrange il rapporto di riconoscimento tra i soggetti sociali ostacolando il dialettico corso dell'emancipazione sociale. Prendendo atto di questa intuizione marxiana, portata alla luce da Honneth, la forza che innesca ogni conflitto sociale per lo sviluppo della società è il frutto di una reazione morale ad un torto subito: la lesione della identità umana si esplicita nella lotta per il riconoscimento come progresso morale. Solo il paradigma della lotta per il riconoscimento può rispondere alla domanda, posta da Honneth, circa il concetto chiave che deve guidare il materialismo storico e la futura critica sociale, il solo che incarna in sé «l'eredità del paradigma marxiano del lavoro; in esso, come in quest'ultimo, teoria dell'emancipazione e analisi della società si ritroverebbero connesse in un unico concetto di teoria dell'azione».¹⁸

2. Habermas e il concetto di agire strumentale

Un passo in avanti decisivo per Honneth, al fine di portare allo scoperto questo sottostante valore morale che caratterizza la lotta per il riconoscimento, non è rappresentato esclusivamente nell'eliminare l'ingombrante legame con il funzionalismo economico, che rappresenta la base del materialismo storico, ma anche e soprattutto nell'indagare il rapporto di intersoggettività presente in una teoria del riconoscimento.

Fondamentale a tale riguardo è il ruolo che riveste Jürgen Habermas, il quale riesce, grazie alla sua teoria comunicativa, a svincolare, secondo Honneth, dalla teoria critica lo stretto rapporto tra lavoro sociale ed azione pratica volta all'emancipazione. Il modello soggetto-oggetto alla base della tradizione marxista precedente, che, a parere di Honneth, si rifà in maniera troppo netta alle indicazioni offerte dal concetto di lavoro presentato da Marx senza coglierne le prospettive di intersoggettività e moralità presenti alle spalle, è superato da Habermas attraverso la categoria dell'agire comunicativo.

Con la completa trasformazione del panorama storico successivo al diciannovesimo secolo, meccanizzazione del lavoro e scomparsa di ogni disposizione non alienata sull'oggetto, è venuta totalmente a mancare la cornice concettuale entro la quale poter collegare nell'attività lavorativa una qualsiasi forma di emancipazione sociale. Alla luce di questi avvenimenti, Habermas ingoia fino in fondo il calice della nuova disposizione economica e sociale offerta dal tardo-capitalismo. Supera il problema presentato dalla società contemporanea senza accettare passivamente l'impossibilità di una emancipazione sociale ma trasferendo quest'ultima dal processo lavorativo a quello di intesa intersoggettiva offerta dalla linguisticizzazione (*Versprachlichung*).

¹⁷ *Ibidem*, p. 155.

¹⁸ *Ibidem*, p. 156.

Secondo Honneth, Habermas supera il cortocircuito offerto dall'incompatibilità di una emancipazione che vada di pari passo ad uno sviluppo tecnologico abbandonando la dimensione monologica del lavoro sociale tracciata da Marx in favore di una strutturazione bidimensionale dell'assetto sociale. Secondo Honneth, Habermas, da attento lettore della società presente, intuisce il consolidarsi di un totale annientamento «dei rapporti vitali mediati dalla comunicazione ad opera di sistemi d'azione organizzati in maniera razionale rispetto allo scopo»,¹⁹ per cui cerca di riorientare la bussola del materialismo storico attraverso «la differenziazione di lavoro e interazione, di agire strumentale e agire comunicativo».²⁰ Habermas utilizza la separazione analitica tra agire strumentale e agire comunicativo, sviluppata sul piano gnoseologico ed epistemologico per criticare la teoria scienziata positivista, al fine di riuscire a distinguere, sul piano dell'evoluzione sociale, lo sviluppo della coscienza emancipativa e normativa da una parte e il processo di espansione della tecnica e di dominio sulla natura dall'altra. Le regole che contraddistinguono queste due forme d'agire sono: la manipolazione strumentale della natura e l'intesa comunicativa tra i soggetti; ma solo quest'ultima rappresenta il vero motore della teoria habermasiana:

«l'azione sociale viene qui compresa come un processo di comunicazione nel quale almeno due soggetti fanno convergere le loro azioni, dirette a uno scopo, attraverso un'intesa linguistica sulla definizione comune della loro situazione; questo processo di interazione simbolicamente mediata richiede, ai soggetti che ad esso prendono parte, continue prestazioni interpretative nelle quali esse, allo scopo di raggiungere un'intesa sulla situazione nella quale si trovano a interagire, debbono reciprocamente rivelarsi le loro intenzioni d'azione. Questo modello, (...) determina la struttura categoriale della sua teoria della società; egli concepisce l'intero spettro delle forme della prassi sociale a partire da questa modalità d'azione, cosicché tutti gli atti sociali non orientati all'intesa diventano deviazioni pratiche dell'agire comunicativo».²¹

In base a questo prospetto, secondo Honneth, l'agire comunicativo dovrebbe ricoprire il ruolo fondamentale nel processo dialettico che muove l'evoluzione della società. In questo panorama l'etica comunicativa rappresenta il punto centrale del materialismo storico di Habermas sostituendo il concetto di lavoro offerto da Marx, in quanto: il concetto di agire comunicativo permette sia l'analisi della società che lo sviluppo emancipativo del processo storico.

Questa svolta di paradigma, messa in atto da Habermas, secondo Honneth, riesce a portare fuori dalla confusione teorica che risiede nella doppia versione del concetto marxiano di lavoro sociale: troppo legato al progresso tecnologico e al rapporto con l'oggetto più che a quello con il soggetto. Questo indiscutibile vantaggio teorico però, secondo Honneth, viene acquistato al prezzo di una serie di controversie sul piano empirico della realtà sociale. Con il primato dell'agire comunicativo, il concetto di azione strumentale, che Habermas lega a quello della produzione materiale e quindi di lavoro, è così formale e vuoto di contenuto normativo da non rendere conto dei forti atti di resistenza e di emancipazione, per evolversi dal lavoro alienato del capitalismo, messi in moto dai soggetti lavoratori che agiscono al suo interno.

19 A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale*, cit., p.78.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, p. 80.

Ponendo ogni volontà di emancipazione e di evoluzione sociale all'interno dell'atto comunicativo e dell'intesa dialogica viene sostanzialmente messa da parte da Habermas ogni moralità presente anche nella sfera dell'agire strumentale. Infatti, come abbiamo sottolineato in precedenza discutendo sul concetto di lavoro in Marx, la volontà di condizioni di lavoro non alienate non rappresenta semplicemente un maggiore controllo sull'oggetto, ma rappresenta un presupposto per una vita ben riuscita per la giusta formazione di un'identità completa e non frammentata da parte del lavoratore. «Habermas», – sottolinea Honneth – «[...], ignora completamente, dal punto di vista categoriale, la coscienza dell'ingiustizia sociale che nei soggetti si genera a partire dall'espropriazione sistematica della loro attività lavorativa».²²

A questo punto, secondo Honneth, dovrebbe essere individuato anche all'interno del concetto di agire strumentale una pretesa di emancipazione normativa. Come all'interno dell'agire comunicativo il processo emancipativo si riflette attraverso un'intesa reciproca libera da un controllo esterno di dominio che impedisce l'interazione non distorta tra i soggetti agenti, allo stesso modo, all'interno della sfera d'azione di tipo strumentale, dovrebbe essere presente un modello di pretesa normativa «teso a rivendicare, a partire dalle forme produttive socialmente impostesi attraverso il dominio, il reale contenuto lavorativo dell'azione strumentale».²³

A sostegno di questa tesi Honneth fa riferimento alle ricerche di Philippe Bernoux,²⁴ le quali descrivono una serie di atti quotidiani messi in pratica dagli operai industriali per sovvertire o modificare alcuni ordinamenti riguardanti le modalità di regolamento della produzione emanate dalla direzione di fabbrica. Con queste azioni i lavoratori non hanno lo scopo di impadronirsi dei mezzi di produzione, ma di sottolineare un atto di dignità violata nel momento in cui essi vengono «espropriati» di un'attività produttiva dotata di senso che cercano di riportare sotto il loro controllo. Queste azioni insorgenti suggeriscono una tensione morale nei confronti di una situazione di dominio o di volontà opprimente per il lavoratore. Il concetto habermasiano di azione strumentale risulta troppo ristretto per poter rendere conto di una tale espressione normativa e richiesta di ascolto presente ancora nei rapporti di produzione tardo-capitalistici. Queste forme di critica non rientrano all'interno di un concetto di etica del discorso, di tipo habermasiano, nel quale possono mostrarsi patenti soltanto modalità di rimostranze morali e normative ben espresse attraverso il medium del linguaggio. Si tratta invece di conflittualità implicite che non si mostrano autoevidenti in un contesto di sfera pubblica nel quale, in forma deliberativa, possono essere discusse. Rappresentano il sottobosco di un atto di emancipazione che non può venire alla luce nel contesto comunicativo a cui fa riferimento Habermas.

Secondo Honneth esistono ancora conflitti di classe, di tipo normativo, che sono presenti al di sotto dell'apparente integrazione tardo-capitalistica. Attraverso una politica di compensazione e di integrazione istituzionale si è cercato di riassorbire una lotta di classe ancora incombeta. I conflitti di tipo morale, basati sulle richieste normative poste dalle classi subordinate, sono stati convertiti, dagli organi di potere, in acquisizioni materiali (maggiori ore libere, più denaro), così da far sembrare che le richieste di giustizia sociale delle classi subalterne venissero soddisfatte, invece esse vengono semplicemente riorientate all'interno di canoni prefissati dall'attuale sistema economico.

²² *Ibidem*, pp. 86-87.

²³ *Ibidem*, p. 87.

²⁴ Citato in *Lavoro e azione strumentale*. Cfr. Ph. Bernoux, *La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail*, in «Sociologie du Travail», 1, 1979, pp. 76-90.

Il conflitto, chiarisce Honneth, non riguarda solo una distribuzione diseguale dei beni materiali, ma anche e soprattutto la «ripartizione asimmetrica di opportunità di vita dal punto di vista culturale e psicologico».²⁵ La teoria critica, che fa capo alla Scuola di Francoforte, con la scomparsa di un soggetto rivoluzionario portatore di istanze normative e morali come il proletariato, ha letto nella società contemporanea una definitiva e totale integrazione tra la classe dei lavoratori industriali e la classe capitalista, «al punto da far intendere che la moralità non può più essere storicamente ancorata a conflitti socio-strutturali».²⁶

L'etica comunicativa proposta da Habermas, se da una parte, riesce a ricostituire anche nella società tardo-capitalista una forza emancipatrice radicata nello sviluppo sociale, dall'altra parte, si mostra essere troppo formale per permettere ai partecipanti delle classi meno ambite, che non posseggono una padronanza dei mezzi simbolici di espressione, di instaurare una situazione discorsiva ideale e di poter rendere così esplicite le loro rimostranze. Le classi subordinate non posseggono quegli elementi culturali che sono necessari, nell'ottica habermasiana, ad esprimere concetti etici in positivo, universalizzabili ai fini di uno schema normativo di fondo per la creazione di un'intesa tra le parti. La loro condizione sociale, lavorativa e culturale li relega in una situazione parziale troppo legata agli atti concreti e quotidiani di processi di vita reale da non poter astrarre concetti formali e ben delineati. La classe lavoratrice industriale, come mostrato in precedenza, secondo Honneth, può solo esprimere una moralità empirica negativa in risposta ad un atto di dominio o misconoscimento subito nello svolgimento concreto di un'attività lavorativa o più in generale di vita. Seguendo Habermas, secondo Honneth, sarà sempre la classe dominante, che oltre a possedere i mezzi di produzione possiede anche i mezzi simbolici di espressione, ad ottenere riconoscimento normativo e a veicolare le proprie istanze anche all'interno di un concetto di sfera pubblica allargata, lasciando in secondo piano qualsiasi volontà di riproduzione sociale da parte delle classi dominate. Secondo Honneth è evidente che «Habermas debba implicitamente ignorare tutti quei potenziali di azione morale che potrebbero non aver raggiunto il livello di giudizi di valore articolati, ma che sono nondimeno presenti, in modo persistente, in atti di protesta collettiva culturalmente codificati o persino in semplice, silenziosa disapprovazione morale (M. Weber)».²⁷

I principi morali messi in campo dalle classi dominanti sono ben tracciati e universalmente formali con un valore etico positivo che mira ad esplicitare un chiaro concetto; quelli espressi dalle classi subalterne sono molto meno astratti e poco neutrali poiché fortemente influenzati dalla situazione concreta contingente. Honneth fa uso del concetto di «coscienza dell'ingiustizia», preso in prestito dalle ricerche di Barrington Moore,²⁸ per illustrare il senso di torto subito che attiva una forma di risposta, con una valenza negativa, da parte della classe dominata. Ciò comporta il problema, di non poco conto, di dover individuare e decodificare questi atteggiamenti di resistenza messi in atto da chi non possiede i mezzi culturali necessari per poter affermare o rivendicare un proprio diritto.

25 A. Honneth, *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale*, in «Leviatan», IX, 1981, n. 3-4 pp. 556-557; trad. it. *Coscienza morale e dominio di classe* in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p.107.

26 *Ibidem*, p. 91.

27 *Ibidem*, p. 94.

28 Citato in *Coscienza morale e dominio di classe*. Cfr. B. Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Sharpe, White Plains (NY), 1978; trad. it. R. Cambiagli, R. Mussapi, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.

Un pensiero critico che si prefigge di analizzare e sviluppare il processo di evoluzione sociale, secondo Honneth, deve saper individuare che da «una serie di azioni sociali che, a prima vista, sembravano essere prive di ogni intenzione e orientamento pratico-normativo, possono invece essere riconosciute come manifestazioni della coscienza dell'ingiustizia sociale».²⁹

Esiste un profondo potenziale di giustizia sociale che rimane inespresso o viene fortemente condizionato dalle istituzioni statali. Questi movimenti di ingiustizia vissuta, infatti, non raggiungono lo stadio di confronto e di discussione pubblica non solo per limiti intrinseci alla classe lavoratrice stessa che, per sua natura, non ha le caratteristiche e le aspirazioni di dover confermare su una scena pubblica il proprio status di classe operaia, ma anche a causa di attente strategie di controllo da parte delle classi egemoni che, per mantenere costante il loro dominio, devono sempre riconfermarsi nel panorama politico ed economico. Come mostra Honneth, l'obiettivo delle classi al potere è sempre quello di impedire la possibilità di un confronto e di una «articolazione linguistica dell'ingiustizia»³⁰ da parte delle classi subordinate, in maniera tale che esse non possano mai raggiungere, attraverso riunioni e incontri, un livello di espressione articolata e formale per avanzare istanze normative da presentare nella sfera pubblica per poterle contrapporre a quelle già in vigore. Molti discorsi, anche se legittimi, non vengono presi in considerazione solo in base alla discriminante del grado di istruzione dell'interprete o del livello di formalismo espresso dal sentimento di ingiustizia. Le organizzazioni statali cercano sempre di evitare i processi d'intesa comunicativa di determinate classi attraverso processi di «delinguisticizzazione (*Entsprachlichung*)»³¹ e di individualizzazione: «rendendo le esperienze della vita sociale esclusivo affare del singolo, esse rendono più ardua l'identificazione comunicativa dell'ingiustizia sociale».³²

Honneth propone la tesi, molta chiara, di non accettare l'ipotesi di un conflitto di classe sopito, in fase di stallo o addirittura risolto. Quella messa in atto dal sistema statale tardocapitalistico è solo una politica di compensazione che in maniera superficiale risolve i conflitti attraverso ricompense materiali; ma al di sotto di questo stato di integrazione e di appiattimento sociale è ancora presente, secondo Honneth, un livello di conflitto di tipo pre-politico che non raggiunge la visibilità necessaria per far sì che rientri nel quadro di conflitto istituzionale. Si tratta di lotte per il riconoscimento morale che avvengono nella quotidianità familiare, lavorativa e pubblica, in maniera molto spesso non articolata e non aggregata in veri e propri gruppi consolidati. A parere di Honneth, una teoria critica di matrice marxista deve riuscire ad indagare e sapere dare voce a questa parte che chiede di poter essere ascoltata, non al fine di ottenere compensazioni attraverso beni materiali ma per ottenere beni immateriali atti al raggiungimento di pari strumenti per opportunità democratiche di confronto.

3. Dalla realtà bidimensionale di Habermas alla dialettica dell'eticità

Seguendo il pensiero honnethiano, a partire dai concetti di agire strumentale e agire comunicativo vengono poste da Habermas le basi per la creazione di una teoria sociale. Con l'introduzione del concetto di interazione intersoggettiva la formazione del potere sociale rappresenta un evento normativo. In quest'ottica il dominio si configura come il frutto di un consenso morale al quale sopraggiungono i soggetti agenti dell'agire comunicativo; ciò che a questo punto deve essere indagato, secondo Honneth, sono le modalità che rendono possibile questa interazione e questo consenso.

29 *Ibidem* p.99.

30 *Ibidem* p. 101.

31 *Ibidem* p.103.

32 *Ibidem*.

Inizialmente, con Marx, il ruolo centrale nella formazione dell'agire sociale, inteso come analisi e riproduzione della realtà, è stato individuato nel lavoro sociale. Con Habermas, invece, l'attività lavorativa perde tutti quei valori espressivi e normativi che le sono stati dati da Marx, sulla scorta del romanticismo tedesco, per ottenere la semplice valenza di agire strumentale. Quest'ultimo si basa su conoscenze tecniche da applicare nella realtà empirica per il controllo e il dominio sulla natura. Accanto a questa prima forma pratica di agire sociale, in Habermas, troviamo una seconda modalità di agire per la riproduzione sociale, l'intesa comunicativa: un'attività ermeneutica e interpretativa attraverso la quale i soggetti si riconoscono e si comprendono reciprocamente sulla base di un sistema di norme condiviso o da creare. Con questi elementi, Habermas ha posto le basi per una *statica* sociale, ora, secondo Honneth, bisogna individuare come questi elementi, lavoro sociale e intesa normativa, interagiscono tra di loro per poter porre le basi anche di una *dinamica* sociale. In questo nuovo approccio, secondo Honneth, bisogna studiare quali sono i processi che legittimano l'esercizio del potere: «l'affermazione del dominio viene considerata un processo che si articola in forma di un accordo intersoggettivo su norme sociali, dunque come un processo di formazione del consenso morale».³³ Bisogna individuare i meccanismi attraverso i quali, nella prospettiva habermasiana, si costruisce il consenso per stabilire il potere che si consolida all'interno dell'assetto societario. Consenso che si deve mostrare il più ampio possibile per includere nell'accordo normativo anche i gruppi meno influenti delle classi subordinate.

Honneth, facendo riferimento al testo *Tecnica e scienza come ideologia*, nota che Habermas divide la società in due parti nettamente distinguibili, in ognuna delle quali reifica e rende empiricamente evidenti i due modi d'agire finora contrapposti solo analiticamente e non fattualmente. Abbiamo da un lato il quadro istituzionale, regolato dall'agire comunicativo, nel quale prevalgono orientamenti normativi che guidano l'interazione mediante il linguaggio; mentre dall'altro lato si stagliano i sottosistemi, come quello economico e statale, privi di azioni di tipo comunicativo e normativo, guidati principalmente dall'agire strumentale e razionale rispetto allo scopo.

Habermas, a questo punto, abbandona il campo su cui finora ha fatto evolvere il processo di emancipazione sociale, fondato sull'intesa comunicativa su cui la società si accorda al fine di individuare norme condivise, per descrivere una società spaccata in due zone che si fronteggiano l'una contro l'altra. In questo modo Habermas prosegue, secondo Honneth, la sua rilettura della società poggiando questo nuovo assetto sullo schema di «una determinata versione del materialismo storico»³⁴ basato sul rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione. Traducendo il concetto della dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione, Habermas elegge, a chiave interpretativa della società odierna, la dialettica tra sistema comunicativo e sottosistema. Con questo scivolamento verso una cornice strutturale di conflitto e di confronto, non più tra classi ma tra sistemi d'azione, si ha un progressivo spostamento di pesi del «nucleo riproduttivo della società».³⁵ In questa versione il centro propulsivo del processo dialettico non è garantito dall'agire comunicativo del quadro istituzionale ma dalle forze di produzione dirette dall'agire razionale rispetto allo scopo.

33 A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. e cura di M.T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002, p. 322.

34 *Ibidem*, p. 335.

35 *Ibidem*, p. 336.

In questo scenario posto da Habermas, sono i sottosistemi (forze produttive), come anche in Marx, a rappresentare il motore attivo dello sviluppo sociale, mentre il sistema istituzionale (rapporti di produzione) viene da questi modificato in maniere passiva. Si tratta dello stesso rapporto dialettico presente anche in Marx, solo che in quel sistema di riferimento le forze produttive sono portatrici di una spinta normativa che in Habermas, invece, è presente solo nel quadro istituzionale. Infatti, nel contesto marxiano, le forze produttive hanno come fondamento non solo i mezzi di produzione e di conoscenza per il controllo e il dominio sulla natura, ma anche il lavoro sociale e la forza-lavoro con la loro carica altamente espressiva e valoriale. In Habermas, dalla interpretazione effettuata da Honneth, questo sentimento morale è totalmente inesistente all'interno delle organizzazioni che agiscono razionalmente rispetto allo scopo, le quali, in virtù del continuo progresso tecnico, pressano e cercano di controllare e invadere i rapporti istituzionali della sfera comunicativa. Secondo Honneth, nel quadro concettuale offerto da Habermas, con lo sviluppo e la crescita dell'apparato tecnocratico «si estende gradualmente anche la grandezza dei sottosistemi di agire razionale rispetto lo scopo; allo stesso modo, si ridimensiona ininterrottamente il quadro istituzionale perché sempre più azioni finiscono sotto il principio organizzativo della razionalità».³⁶

Secondo Honneth, seguendo questo modello habermasiano, quello che si viene a creare è un conflitto, uno scontro dialettico, tra le due sfere in cui viene divisa la società, senza tenere conto della portata morale ed emancipativa dei singoli soggetti o gruppi che si stanziavano al loro interno.

Secondo Honneth, Habermas crea questa fittizia divisione sociale, da un lato, per non cadere nel riduzionismo marxiano, che lega a doppio filo l'emancipazione sociale con lo sviluppo tecnologico; dall'altro lato, per contrastare una visione del mondo totalmente tecnocratica come quella che si crea nell'età tardocapitalistica. La prima questione viene risolta da Habermas già a partire dalla divisione analitica della società in due aree di influenza, caratterizzate dall'agire strumentale e dall'agire comunicativo; mentre la seconda questione viene risolta con la divisione empirica della società in sottosistemi e quadro istituzionale. Infatti Habermas, secondo Honneth, per poter confutare la tesi tecnocratica, utilizza gli strumenti concettuali offerti dalla teoria della razionalità di Max Weber, per poi andare oltre lo stesso Weber. L'analisi del capitalismo effettuata da Weber prevede il processo di sviluppo della società come una «razionalizzazione sociale» fondata sul criterio del successo di un agire razionale rispetto allo scopo, cioè in funzione di un fine tenendo conto dei mezzi. Secondo questa interpretazione, il corso di sviluppo del capitalismo porterebbe ad una razionalizzazione in senso stretto delle società moderne, le quali, inevitabilmente, possono essere governate solo attraverso l'agire razionale rispetto allo scopo, poiché con il capitalismo le forze di produzione raggiungono sempre un tale grado di sviluppo da rendere permanente l'ingrandirsi dei sottosistemi tanto da fagocitare, definitivamente, il quadro istituzionale.

Quindi, secondo questo schema, le forze produttive, rappresentate dalle organizzazioni razionali, crescono sempre di più, tanto da dover garantire la crescita economica attraverso l'invasione del campo regolato dai rapporti di produzione che legittimano il potere e il dominio. La sfera dei sottosistemi, con i suoi apparati di Stato e organizzazione economica, dopo essersi resa autonoma dal sistema strutturato comunicativamente, tenta di «colonizzare» patologicamente la sfera dei rapporti di produzione per sostituire «le forme tradizionali di legittimazione del dominio da parte di forme di giustificazione secolarizzate che soddisfano esigenze scientifiche».³⁷

³⁶ *Ibidem*, p. 347.

³⁷ *Ibidem*, p. 341.

Habermas, dopo aver seguito fino a questo punto la teoria della razionalità di Weber, si spinge oltre essa e afferma che sarebbe limitato considerare la razionalizzazione solo per i sottosistemi, essa deve essere applicata anche al quadro istituzionale. In questa dimensione il concetto di razionalizzazione non ha il compito di agire in vista di un fine, come avviene nei sottosistemi, ma ha la funzione di razionalizzazione comunicativa, cioè di allargare la comunicazione in maniera illimitata libera dal dominio, in modo tale da superare il rischio dell'invasione dell'agire tecnico in espansione. Quanto più questi rapporti sono liberi dall'influenza dell'agire strumentale, che tenta di invadere la sfera comunicativa al fine di reificare i rapporti di comunicazione attraverso azioni e decisioni strumentalmente obbligate, tanto più si ha una intesa comunicativa razionalizzata priva di dominio e volta ad una comunicazione non alienata.

«Habermas considera la storia del genere umano come un processo di formazione che si compie in due dimensioni di razionalizzazione sociale: mentre nei sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo in cui sono organizzate le funzioni del lavoro sociale e dell'amministrazione politica, il genere si evolve attraverso l'accumulazione di sapere tecnico e strategico, il genere stesso, all'interno del quadro istituzionale in cui vengono riprodotte le norme socialmente integranti, si evolve attraverso la liberazione dai vincoli che inibiscono la comunicazione».³⁸

Attraverso la razionalizzazione dei sistemi comunicativi, secondo Honneth, Habermas si mette al riparo dalla tesi della tecnocrazia, fondata sull'idea di un'inesorabile subordinazione dello sviluppo sociale alle operazioni tecniche e conseguente affermazione del dominio imposto dai sottosistemi; ma, contestualmente, Habermas può mantenere in piedi il valore attivo delle forze produttive: «Applicando lo schema di sviluppo preso dal materialismo storico, egli può perciò ipotizzare che lo sviluppo dei rapporti di produzione si compia come un processo di emancipazione morale che in ogni fase storica viene nuovamente stimolato dai progressi nello sviluppo delle forze produttive».³⁹

In questo modo, lo sviluppo delle forze produttive, di per sé positivo, perché permette di accrescere il controllo dell'uomo sulla natura esterna, nel sistema capitalistico assume la forma patologica di un'invasione ideologica nei confronti del quadro comunicativo, imponendo su quest'ultimo il proprio potere e dominio svincolando il più possibile dall'opinione pubblica le decisioni politiche e il quadro normativo di riferimento. Questo processo, secondo Habermas, può essere contrastato da una discussione pubblica sempre più allargata che crea un'intesa comunicativa sempre più forte e pronta ad arginare le ingerenze delle organizzazioni razionali rispetto allo scopo. Secondo Honneth è evidente che in questo contesto speculativo il conflitto, che serve da forza emancipativa dello sviluppo storico-culturale della società, «non è insito nel processo di intesa sociale come contrapposizione tra i gruppi o le classi sociali, ma è fondato nel campo di tensione tra sfere d'azione organizzate razionalmente e sfere d'azione organizzate comunicativamente».⁴⁰

Questo modello di teoria critica proposto da Habermas, fondato sulla dialettica marxiana forze di produzione e rapporti di produzione, secondo Honneth, come già lo è stato per la teoria di Marx, risulta troppo meccanicistico. Invece di uno schema sovraindividuale di sistemi idealtipici in conflitto, secondo Honneth, anche in Habermas, come per Marx, esiste un secondo

38 *Ibidem*, p. 346-347.

39 *Ibidem*, p.340.

40 *Ibidem*, p. 348.

modello che non è stato perseguito fino in fondo e che si presenta molto più aderente alla realtà sociale concreta. Si tratta di un modello di dinamica storica fondato sul terreno empirico della lotta di classe: «al posto del processo di graduale adattamento dei rapporti di produzione allo sviluppo delle forze produttive, subentra, come evento che deve spiegare la riproduzione e il rinnovamento della società, la lotta delle classi sociali». ⁴¹ Questo secondo modello è presente nel volume *Conoscenza e interesse* di Habermas e pone la sua base interpretativa a partire dall'interazione sociale che avviene all'interno dell'agire comunicativo come frutto di una lotta tra i gruppi sociali.

Con questo modello viene dipinta una società divisa in classi, all'interno della quale i vari gruppi e soggetti individuali, portatori di un proprio bagaglio morale, si confrontano in vista di un'intesa circa le norme che devono regolare la struttura dei rapporti sociali. Data la differente distribuzione di oneri e onori nelle diverse classi, l'intesa dialogica sulle norme sociali, all'interno dell'agire comunicativo, può essere distorta e sfociare in un conflitto di classe. «Questa lotta sociale presenta, perciò, non semplicemente la forma di un conflitto strategico per il raggiungimento di un bene; l'oggetto per cui si innesca il conflitto è sempre una norma istituzionalizzata, così che la lotta ha luogo come una pratica conflittuale per la legittimità di norme sociali valide e per l'introduzione di nuove». ⁴² In questo nuovo ambito di riferimento l'emancipazione umana non si sviluppa, tutta in blocco, attraverso la dinamica di conflitto tra sistema normativo e sottosistemi razionali rispetto allo scopo; ma all'interno del quadro istituzionale, tra gruppi sociali che lottano intorno all'adozione di determinate norme morali. «Poiché» – sottolinea Honneth – «attraverso l'interazione dei gruppi sociali, si regola l'organizzazione istituzionale di tutte le sfere sociali di competenza, da questo processo conflittuale di razionalizzazione comunicativa dipende altresì il processo di razionalizzazione dell'agire razionale rispetto allo scopo, ossia delle forze produttive». ⁴³

Sostanzialmente, secondo Honneth, potremmo dire che Habermas compie una vera e propria rivoluzione copernicana rispetto all'assetto meccanicistico precedentemente illustrato: ora non sono più le forze produttive che agiscono attivamente in modo positivo/negativo sui rapporti di produzione condizionandoli; ma sono i rapporti di produzione, che si vengono a creare in seguito alla dinamica conflitto/intesa all'interno dell'agire comunicativo a produrre il quadro istituzionale alla base di tutte le sfere della società, compresa quella strumentale.

In virtù di questo cambio di prospettiva «è ora, perciò, non più la conoscenza universale delle condizioni della comunicazione libera dal dominio, ma la conoscenza concreta del dominio subito e del torto provato che suscita la comprensione dei limiti di un rapporto sociale d'interazione; e il percorso che conduce all'istituzionalizzazione di norme giuste si articola attraverso le lotte concrete dei gruppi sociali, non esclusivamente attraverso l'intesa linguistica». ⁴⁴ Eliminata la cornice trascendentale del vecchio modello di riferimento, ora la dinamica dello sviluppo sociale è posta nel campo empirico di una società basata sull'antagonismo tra le classi, «che progredisce attraverso livelli morali di formazione». ⁴⁵ Secondo Honneth, per descrivere questo processo di formazione, Habermas utilizza il modello della dialettica dell'eticità di Hegel: «in esso il corso che conduce alla produzione di rapporti morali viene descritto come un processo intersoggettivo che inizia con un'unilaterale distruzione di condizioni reciproche di comunicazione, procede

41 *Ibidem*, p. 349.

42 *Ibidem*, p. 350-351.

43 *Ibidem*, p. 358.

44 *Ibidem*, p. 351.

45 *Ibidem*.

attraverso la difesa pratica del soggetto moralmente colpito e si conclude, infine, nel rinnovamento comunicativo di una situazione di reciproco riconoscimento».⁴⁶ Traducendo questo schema all'interno del linguaggio habermasiano, secondo Honneth, l'intesa dialogica va a coincidere con il momento del riconoscimento, mentre il conflitto rappresenta la fase di «lesione morale»⁴⁷ a partire dalla quale si cerca di ristabilire il dialogo: «una comprensione dell'ordine sociale come rapporto comunicativo, mediato istituzionalmente, tra gruppi integrati culturalmente, il quale rapporto, fin quando i poteri sono distribuiti asimmetricamente, non può che compiersi attraverso il *medium* del conflitto sociale».⁴⁸

Secondo Honneth, Habermas non ha seguito fino in fondo questo schema di lotta di classe, intesa come lotta per il riconoscimento, quale elemento che avrebbe potuto portare la teoria critica ad un livello superiore: l'emancipazione sociale attraverso l'obiettivo di un conflitto morale per l'abbattimento delle restrizioni comunicative. Affidandosi unicamente al modello meccanicistico, Habermas compie lo stesso errore di Marx: non aver indagato e portato alla luce fino in fondo il potenziale morale insito nel conflitto concreto messo in atto dalla società in tutte le sue unità e in tutte le sfere di cui si compone.

Honneth, in questa prima fase della sua carriera speculativa, è ancora legato alla costruzione filosofico-politica habermasiana, fondata su un modello bidimensionale, in cui l'agire comunicativo rappresenta la struttura portante. Arrivato a questo punto, egli abbandona il modello habermasiano per inaugurare il proprio modello speculativo per l'avanzamento della teoria critica. Individuando nel conflitto morale l'unico paradigma di riferimento per il progresso sociale, Honneth pone come base, monodimensionale, del proprio sistema filosofico la lotta per il riconoscimento: il conflitto rappresenta il *medium* attraverso cui si viene riconosciuti. Si tratta di una svolta intersoggettiva che Honneth legge individuando nel conflitto sociale, non il controllo di beni o l'imposizione di potere, ma l'affermazione della propria presenza attraverso il riconoscimento da parte dell'altro. In quest'ottica, se il conflitto è alle spalle di una lotta per il riconoscimento di una propria espressione valoriale, allora nella sua radice ultima troviamo un misconoscimento. In linea con il pensiero critico, Honneth utilizza la dialettica della negatività come principio motore e generatore, ossia ha intuito che la liberazione scaturisce dialetticamente dall'oppressione, in quanto l'unico modo di realizzarsi, per l'uomo, consiste nel negare le condizioni che negano il proprio essere. L'emancipazione umana si rende possibile solamente quando il riconoscimento del torto subito rivela alla coscienza comune la realtà della disuguaglianza: essa si rappresenta in permanenza sotto forma del disaccordo, del conflitto. I soggetti si attivano solo a causa di tale mancanza, di tale scarto: l'obiettivo deve essere cercare di rendere visibile questo scarto, di includere nello spazio pubblico la voce dei senza voce, la parte dei senza parte.⁴⁹ Lo scopo di una teoria critica rappresenta proprio questo per Honneth: «un'ermeneutica che potesse portare a consapevolezza il contenuto morale di quei sentimenti di reazione e di quelle percezioni di ingiustizia da cui la prassi sociale quotidiana è attraversata così in profondità».⁵⁰

46 *Ibidem*, p. 351-352.

47 *Ibidem*, p. 352.

48 *Ibidem*, p. 387-388.

49 Cfr. J. Rancière, *La Mésestante. Politique et Philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1995; trad. it. B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Maltèmi, Roma 2007, pp. 46-49.

50 A. Honneth, *Die verletzte Ehre. Zur Alltagsform moralischer Erfahrungen*, in «Literaturmagazin», XVI (1985), pp. 84-90;

Nel breve componimento scritto nel 1991 in occasione del conferimento della docenza⁵¹, Honneth espone una sintesi del programma di ricerca che sarà oggetto del testo: *Lotta per il riconoscimento*. In queste poche pagine Honneth sottolinea con decisione come il concetto di dignità umana può risultare accessibile solo indirettamente attraverso i modi dell'umiliazione e dell'offesa. Solo queste esperienze negative di spregio danno forza propulsiva, nel processo storico, alla salvaguardia della dignità umana come obiettivo normativo: «se il concetto di dignità umana, della sua completa integrità, si lascia evincere solo approssimativamente dal ricorso alla determinazione dei modi dell'offesa e del dispregio personali, ciò vuol dire, rovesciando il discorso, che l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo».⁵² L'integrità di una persona risulta ben strutturata solo in seguito all'approvazione e al riconoscimento di altri soggetti, l'immagine normativa di ogni persona può basarsi solo sulla riconferma da parte dell'altro da sé.

4. Per un socialismo sperimentale

All'interno della struttura speculativa honnethiana le tematiche di natura teorico-filosofica appena analizzate portano con sé anche un importante risvolto di carattere pratico e storico. Honneth, sulla scorta della svolta linguistica e intersoggettiva effettuata da Habermas, propone di utilizzare le conquiste teoretiche ottenute sul piano interpretativo del materialismo storico per tentare di fondare l'ideale di un socialismo sperimentale che possa riattivare e dare nuovo slancio al carattere dialettico e conflittuale della società, al fine di avviare una nuova fase di conquiste normative e fattuali per il raggiungimento di una piena emancipazione sociale. Fedele allo spirito della Teoria critica Honneth si pone come un anatomopatologo della società impegnato ad individuare i malanni che tormentano la realtà contemporanea così da stabilire una concreta diagnosi; ma cerca anche nello stesso tempo, da medico chirurgo e psicologo, di curare l'organismo sociale attraverso una fruttuosa prognosi.

Nel suo ultimo testo dal titolo: *L'idea di socialismo*, Honneth sottolinea come nella società tardocapitalistica il socialismo abbia perso lo slancio che aveva ottenuto agli albori della sua storia. Secondo Honneth si è persa la capacità di «immaginare una realtà sociale al di là del capitalismo»⁵³ in grado di aprire una prospettiva futura diversa dall'attuale panorama economico e politico. Secondo l'ottica honnethiana oggi è venuto a mancare un pensiero utopico in grado di riformare le istituzioni che governano la società in quanto «i processi socio-economici si presentano nella sfera pubblica in modi troppo complicati e opachi perché possano ancora essere ritenuti passibili di interventi mirati; è soprattutto per via dei processi della globalizzazione economica, segnati dalla velocità di transazioni ormai pressoché impossibili da cogliere unitariamente, che sembra essersi prodotta una sorta di patologia di secondo ordine: le persone considerano le

trad. it. *L'onore ferito. Forme quotidiane dell'esperienza morale*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 124.

51 A. Honneth, *Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, in «Merkur», 1990, pp. 1043-1054; trad. it. abbreviata, M. A. Miglietta (a cura di), *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*, in «Fenomenologia e società», 1991, n. 2, pp. 125-137; Edizione it. integrale, A. Ferrara (a cura di), *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica posttradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1993.

52 *Ibidem*, p. 16.

53 A. Honneth, *Die Idee Sozialismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2015; trad. it. M. Solinas, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 12.

condizioni istituzionali della vita comune solo come rapporti ‘reificati’, ovvero quali circostanze sottratte a ogni intervento umano». ⁵⁴ Portando ad un livello superiore la lezione marxiana, Honneth ritiene che siamo giunti in un’epoca in cui il feticismo delle merci non riguarda esclusivamente i rapporti economici ma i rapporti sociali in generale, non sono solo i prodotti del lavoro ad essere considerati entità aventi valore di per sé, ma interi apparati, organizzazioni e istituzioni. In questo nuovo mutato scenario sociale si è venuto a creare un collettivo senso di indignazione che si è tramutato in un ineluttabile senso di rassegnazione nei confronti dello status quo. Secondo la diagnosi di Honneth questo stato di immobilismo sociale è dovuto ad una perdita del potenziale propulsivo che caratterizzava le idee del socialismo; la prognosi alla quale giunge Honneth però non è nefasta, il socialismo non è morto ma solo malato. Per poterlo rivitalizzare bisogna individuare l’idea guida alla base dello spirito socialista separandola dal suo guscio concettuale, radicato nella cultura economicista del primo industrialismo, per riattualizzarla nel nuovo quadro sociologico. ⁵⁵ Attraverso una rilettura storica del processo di formazione del principio socialista Honneth approda all’assunto che «L’idea di socialismo è una figlia spirituale dell’industrializzazione capitalistica; vide la luce in seguito alla Rivoluzione francese, quando emerse che per una larga parte della popolazione le sue istanze di libertà, uguaglianza e fraternità erano rimaste promesse vuote, ben lontane da una effettiva realizzazione sociale». ⁵⁶ La Rivoluzione francese, con l’istituzionalizzazione dei suoi principi, ha offerto una struttura ideologica sulla quale i primi socialisti poterono rifarsi per puntare alla formazione di un ordinamento sociale giusto e solidale.

Tutte le rimostranze delle classi lavoratrici, che caratterizzano la prima fase successiva alla Rivoluzione industriale, poggiano su un sentimento di indignazione suscitato dalla contraddizione presente nell’ordine sociale creato dal mercato capitalistico. Esso impedisce alle classi subalterne di godere dei principi che sono stati sanciti e formalmente istituzionalizzati. Secondo Honneth ad innescare il movimento socialista non è stata semplicemente la volontà di creare una giustizia sociale per un’equa redistribuzione dei redditi ma un sentimento di umiliazione e di immoralità che ha colpito gran parte della popolazione non riconosciuta dalle classi al potere. Ancora una volta, secondo Honneth, sono i principi etici a rappresentare la base motivazionale di qualsiasi lotta sociale, «la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà collettiva non viene del resto mai presentata come un fine in se stesso; al contrario, è sempre considerata come una misura necessaria soltanto in quanto mera premessa per la realizzazione di istanze completamente differenti, di natura fondamentalmente morale». ⁵⁷ In particolar modo, sottolinea Honneth, è il concetto di libertà ad essere posto sotto accusa dai sostenitori del movimento socialista. Nella nascente società borghese la libertà si presenta come libertà individuale formulata solo in termini giuridici e non sociali. Il concetto di libertà di stampo liberale si associa esclusivamente alla categoria di un egoismo privato rispondente ai rapporti di concorrenza presenti all’interno del mercato capitalistico. L’obiettivo del socialismo primordiale risiede invece nel riuscire ad unire il concetto di libertà con quello di fraternità, poiché «sarà soltanto quando la libertà individuale verrà istituita nel cuore economico pulsante della nuova società – non quale perseguimento dell’interesse privato, ma piuttosto come integrazione solidale –, che le richieste normative della

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 14-15.

⁵⁵ Cfr., *ibidem* pp. 43-67.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 23.

Rivoluzione francese potranno essere realizzate senza contraddizioni». ⁵⁸ Secondo Honneth un passo decisivo alla realizzazione di questo punto cardine del socialismo viene posto da Marx e dal concetto, anche esso preso in prestito dalla filosofia hegeliana, di libertà sociale. Con questa espressione si vuole intendere il «prender parte alla prassi sociale di una comunità nella quale i membri dimostrano di partecipare alle attività l'uno dell'altro al punto tale che per amor degli altri si aiutano reciprocamente nella realizzazione dei propri fondati bisogni». ⁵⁹ In questo modo viene prospettata, utilizzando un lessico marxiano, un'associazione di liberi produttori che agiscono intenzionalmente l'uno-per-l'altro dopo essersi reciprocamente riconosciuti.

Naturalmente è all'interno della sfera economica, prima ancora che in quella personale e politica, a risultare palese l'impossibilità di mettere in atto questa forma di libertà sociale; per questa ragione Marx, e con lui tutti i protagonisti del movimento socialista, ha individuato nel superamento del sistema economico capitalista l'unica strada per poter fondare dei rapporti sociali solidali. Secondo Honneth questa presa di posizione ha costituito la creazione di un apparato concettuale che ha ingabbiato l'intero pensiero socialista all'interno della struttura economica. A partire da questo evento, tutto il corso della storia futura del socialismo si è venuto a poggiare su tre pilastri che ne hanno segnato il declino nell'era contemporanea: un abbattimento rivoluzionario dell'economia di mercato; un soggetto rivoluzionario già presente nelle fila della società capitalista (il proletariato); infine, in un paradigma di filosofia della storia, il tendenziale passaggio dal sistema capitalista a quello socialista come una necessità storica e inevitabile. Con il crollo di queste tre teorie portanti, alla prova dei fatti che hanno segnato il ventesimo secolo, è collassato anche l'intero edificio socialista. Secondo Honneth per fondare concretamente il nuovo socialismo sperimentale, attraverso una solida struttura teorica, non bisogna semplicemente rigettare i pilastri del socialismo scientifico del diciannovesimo secolo ma sostituirli. «Il compito più importante per rilanciare la tradizione socialista, allora, consiste nel revocare l'equiparazione ipotizzata da Marx tra economia di mercato e capitalismo, e ricavare in tal modo lo spazio necessario per riprogettare delle forme alternative di utilizzo del mercato». ⁶⁰

In virtù dell'attuale assetto sociale, Honneth può affermare che «nel nostro tempo, il socialismo, se vuole ancora avere un futuro, può essere rilanciato soltanto in una forma postmarxista». ⁶¹ Honneth imputa a Marx l'errore di aver messo da parte l'emancipazione politica in favore di una futura emancipazione umana. Mettere da parte il politico, inteso come aggregazione e discussione democratica, in favore esclusivamente della scienza economica, ha impedito agli ideali socialisti di potersi sperimentare nella concreta realtà storico-evolutiva. Solo attraverso la discussione, la deliberazione e la sperimentazione si può provare a istituzionalizzare nuove richieste normative e creare nuove architetture sociali. Seguendo l'indagine inaugurata mezzo secolo prima da John Dewey, Honneth afferma che «il filo conduttore di tipo normativo di una ricerca sperimentale volta a rispondere nel modo più esauriente a una situazione sociale considerata problematica è rappresentato dalla rimozione delle barriere che si contrappongono a quella libera comunicazione tra i membri della società, il cui obiettivo è di individuare soluzioni intelligenti per i problemi in gioco». ⁶²

58 *Ibidem*, p. 24-25.

59 *Ibidem*, p. 36.

60 *Ibidem*, p. 78.

61 *Ibidem*, p. 73.

62 *Ibidem*, p. 80.

Honneth riesce a mettere in correlazione il piano del pensiero speculativo e il piano dell'azione pratica sottolineando come ancora una volta la lotta per il riconoscimento rappresenta la chiave di volta per lo sviluppo e l'emancipazione sociale. Il socialismo deve avere la capacità di rendere il più possibile pubbliche le richieste di ascolto da parte di tutte le classi di cui è composta la società. Una comunicazione il più ampia e trasparente deve puntare ad ampliare sempre di più l'orizzonte della libertà sociale al fine di una cooperazione solidale tra tutti i membri della società. Il socialismo deve essere considerato come il processo di una lotta per il riconoscimento, riconoscimento pubblico di richieste d'ascolto per la messa in pratica di regole sociali che sono già normativamente istituzionalizzate o implicitamente accettate.