



CONSECUTIO RERUM

PATOLOGIE SOCIALI (ANNO II, N. 4)

CONSECUTIO RERUM

PATOLOGIE SOCIALI
Percorsi nella teoria critica
contemporanea

a cura di Giorgio Fazio

Direttore editoriale:

Roberto Finelli

Vicedirettore:

Francesco Toto

Comitato scientifico:

Riccardo Bellofiore (Univ. Bergamo), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), Emmanuel Renault (ENS Lyon), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione:

Miriam Aiello, Sergio Alloggio, Adriano Bertollini, Luke Edward Burke, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Valeria Finocchiario, Pierluigi Marinucci, Jamila Mascot, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Gianpaolo Pepe, Giacomo Ruggetti, Michela Russo, Marco Solinas, Laura Turano.

Anno 2, n. 4, Aprile 2018, Roma
a cura di Giorgio Fazio

Progetto grafico a cura di Laura Turano
Immagine di copertina: Marisa Mori

Rivista semestrale, con peer review

ISSN: 2531-8934

www.consecutio.org

Patologie Sociali

Percorsi nella teoria critica contemporanea

a cura di Giorgio Fazio

Editoriale

- p. 7 Giorgio Fazio, *Una quarta generazione della Scuola di Francoforte, non più solo tedesca*

Monografica

- p. 15 Roberto Finelli, *L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi*
- p. 43 Rahel Jaeggi, *Patologie del lavoro*
- p. 61 Martin Saar, *La forma del potere. Immanenza e critica*
- p. 77 Arto Laitinen e Arvi Särkelä, *Tra normativismo e naturalismo. Honneth sul concetto di "patologia sociale"*
- p. 103 Corrado Piroddi, *Patologie della società e filosofia sociale. Nuove prospettive dalla Finlandia*
- p. 127 Emmanuel Renault, *Critica sociale e conoscenza*
- p. 153 Jean-Philippe Deranty, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*

- p. 181 Marco Solinas, *Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*
- p. 201 Giorgio Fazio, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*
- p. 231 Luca Micaloni, *Habermas, Honneth e il problema di una critica immanente del lavoro*
- p. 255 Federica Gregoratto, *La passione della critica. Considerazioni dialettiche su patologie sociali, distopia e amore*
- p. 279 Matteo Gargani, *Axel Honneth e i presupposti della reificazione*

Recensioni e segnalazioni

- p. 301 Roberto Finelli, *Patologie del lavoro femminile. Recensione a Tania Toffanin*, Fabbriche invisibili. Storie di donne, lavoranti a domicilio, (Verona, Ombre Corte, 2016)
- p. 307 Stefano Breda, *Un nuovo Engels per un nuovo Marx. Recensione a Giovanni Sgro'*, Friedrich Engels e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca (Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2017)
- p. 315 Valerio Marconi, *Una mistica della trasformazione. Recensione a Emiliano Alessandroni*, Potenza ed eclissi di un sistema (Milano, Mimesis, 2016)

Editoriale

Una quarta generazione della Scuola di Francoforte, non più solo tedesca

1. È merito di Axel Honneth, l'esponente di spicco della cosiddetta terza generazione della Scuola di Francoforte, aver rilanciato nel dibattito filosofico e sociologico degli ultimi anni il concetto di "patologie sociali", offrendo così un quadro di raccordo teorico a tutto un filone di ricerca, che tuttora alimenta alcune delle direzioni più vivaci e avvertite del pensiero critico contemporaneo.

A partire dall'importante saggio del 1996 *Patologie del sociale*, in cui per la prima volta si è cimentato in termini sistematici con questo concetto, Honneth ha assegnato al tema delle patologie sociali per lo meno due compiti fondamentali: in primo luogo quello di circoscrivere l'oggetto d'indagine specifico e il tipo d'interrogazione peculiare della filosofia sociale, intesa quale disciplina filosofica autonoma, depositaria di una tradizione propria, irriducibile tanto alla filosofia morale quanto alla filosofia politica; in secondo luogo, quello di ricostituire un legame produttivo, ancorché critico e attualizzante, con il programma di ricerca della prima generazione della Scuola di Francoforte.

Nel saggio del 1996, Honneth ricostruiva la parabola storica della filosofia sociale, evidenziando innanzitutto la peculiarità del tipo di sguardo critico sulla società moderna da essa messo in atto. Mentre la domanda fondamentale della filosofia politica è stata da sempre quella circa le condizioni di un ordine sociale corretto o giusto, la domanda della filosofia sociale – un'impresa intellettuale relativamente recente, posta a battesimo da Rousseau, e intrecciata a filo doppio al riconoscimento moderno del valore dell'individuo – è quella circa le condizioni sociali dell'autorealizzazione individuale o, detto in modo negativo, circa le limitazioni che la forma di vita sociale moderna impone all'autorealizzazione dell'uomo.

Concetti come quelli di "scissione" (Hegel), di "reificazione", di "estraniazione" (Marx), di "nichilismo" (Nietzsche), ma anche di "massificazione" e "livellamento" (Kierkegaard-Heidegger), di "mercificazione" (Adorno), di "nevrosi collettiva" (Sartre) – i concetti allestiti da questa tradizione

di pensiero e divenuti parte essenziale del vocabolario critico della modernità – hanno mirato a catturare gli sviluppi sbagliati o disturbanti propri del processo di modernizzazione economica e sociale, additati come tali non solo e non tanto perché lesivi di principi di giustizia, quanto perché tendenti a ridurre o a deformare possibilità di vita presupposte come normali o sane, ossia tali da rendere possibile agli individui una vita più piena e migliore, riuscita e realizzata. In questo senso, la filosofia sociale si è venuta definendo sullo sfondo di un doppio mandato. Essa si è presentata, in primo luogo, come una sorta di autoriflessione critica della modernità, animata dalla volontà di riproporre la domanda antica sulla buona vita nel quadro mutato di una società in cui una *bürgerliche Gesellschaft* si è autonomizzata dalla sfera politica e quest'ultima, quindi, non può più essere considerata l'orizzonte unico o ultimo della destinazione dell'essere umano. In secondo luogo, interrogando la società alla luce di una istanza etica e politica di felicità, oltre che di giustizia, la filosofia sociale ha dovuto presupporre una rappresentazione della salute e della normalità, ossia un'idea etica delle condizioni di possibilità sociali dell'autorealizzazione individuale, a partire dalla quale compiere la diagnosi delle patologie sociali. E tuttavia, proprio questa doppia pretesa di riproporre nell'orizzonte moderno la domanda antica sulla buona vita, e di trasporre sul piano dell'analisi sociale concetti provenienti dal campo medico e lì aventi il loro uso legittimo – come quelli di “diagnosi”, di “patologia”, di “sanità”, tutti evocanti l'esatta comprensione di una malattia che colpisce un organismo e mette a repentaglio la sua normale capacità di funzionamento – è anche ciò che ha esposto questa disciplina filosofica, fin dall'inizio, ad una serie di problemi di difficile soluzione. A quale idea di “normalità” o di “salute” della vita sociale nella sua interezza fanno riferimento concetti come quelli di estraneazione, di reificazione, di massificazione, di nevrosi collettiva? E una volta assunto che questi concetti non rimandano ad una stessa idea di sanità sociale, alla luce di quali criteri privilegiare una visione della normalità rispetto ad un'altra? E d'altra parte, non è forse vero che ciò che vale come potenziale di sviluppo o normalità in contesti sociali è sempre mediato culturalmente, ossia dipende da criteri interni all'autocomprensione di una società? Come reperire allora una misura della normalità della vita sociale che sia valida in termini universali, ossia che non generalizzi surrettiziamente ideali del bene specifici e particolari, ma che d'altra parte non sia nemmeno estranea all'autocomprensione culturale del contesto criticato? Sono tutte domande, queste, concludeva Honneth nel 1996, sulle quali i classici autori di questa tradizione di pensiero critico non hanno di fatto riflettuto con sufficiente radicalità, attingendo i propri criteri di salute sociale da pre-

supposizioni antropologiche o di filosofia della storia non sottoposte ad un adeguato scrutinio critico. Proprio questi problemi metacritici devono stare al centro di una rinnovata filosofia sociale.

Dall'apparizione di questo saggio, Honneth non ha mai smesso di riflettere su questo ordine di problemi metodologici e filosofici. Al contempo, egli non ha mai interrotto un lavoro di ricerca su base empirica volto a compiere concrete diagnosi di processi sociali contemporanei definibili come patologici. Questo lavoro di analisi empirica è sfociato nel programma di ricerca interdisciplinare sui paradossi della modernizzazione capitalistica neoliberale, che tuttora orienta le ricerche all'interno dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte da lui diretto.

Giungiamo così al secondo obiettivo connesso all'esplorazione del tema delle patologie sociali. Di fatto, come dicevamo, è proprio ristabilendo un legame produttivo con le intenzioni della prima Scuola di Francoforte, che Honneth si è aperto una via per sbrogliare la matassa di problemi rilevati alla base di un tipo di filosofia sociale come quella da lui riproposta nel dibattito contemporaneo. Se infatti la critica sociale dei primi francofortesi è stata anche, se non soprattutto, una diagnosi delle patologie sociali delle società a capitalismo avanzato, essa si fondava su un procedimento critico che, nonostante problemi e aporie, ancora oggi risulta istruttivo. Radicati per formazione filosofica nella tradizione dell'hegelismo di sinistra, Adorno, Horkheimer e Marcuse hanno sempre tentato di legittimare la loro critica sociale per via ricostruttiva e immanente. Poiché nelle loro intenzioni la teoria critica, a differenza della teoria tradizionale, «doveva mostrarsi consapevole tanto del complesso di fattori sociali dal quale originava quanto del contesto politico nel quale poteva trovare impiego, al punto da rappresentare una sorta di autoriflessione del processo storico» (Honneth 2017, 92), essa si è sempre prefissata di ricavare i propri criteri di "sanità sociale" in maniera "immanente", ossia muovendo dalle contraddittorietà e dal negativo rilevati nella realtà sociale, così come dalle potenzialità del loro superamento, che in questa realtà sono anche contenute. In questo senso, la teoria critica della prima Scuola di Francoforte non ha mai argomentato da un punto di vista normativo esterno rispetto alla realtà sociale. Al contrario, l'idea ispiratrice di questi teorici sociali – idea anti-utopica – era quella di orientarsi verso possibilità realmente esistenti, non verso un semplice dover-essere. Piano descrittivo-analitico e impianto critico-normativo, riferito ad una razionalità situata, andavano di pari passo. E ciò che in ultima istanza garantiva che gli ideali e i principi attinti dalla realtà sociale come criteri della critica possedessero anche validità universale, era la convinzione che essi incarnassero un surplus di validità e un potenziale

di razionalizzazione sociale ulteriore: un'istanza di "trascendenza nell'immanenza" capace di fare segno verso una società in cui vengono meno gli ostacoli sociali ad una vita libera e pienamente realizzata.

2. La soluzione approntata inizialmente da Honneth per rilanciare la filosofia sociale, così come per riattualizzare il modello di criticismo sociale della prima Scuola di Francoforte, è stata quella di ancorare la teoria critica della società ad un'antropologia debole o formale. Con la sua teoria del riconoscimento, delineata in *Lotta per il riconoscimento* (1992), Honneth ha puntato a ricavare i presupposti sociali e intersoggettivi dell'autorealizzazione individuale e, con ciò, i criteri normativi di sanità sociale, dalle esperienze di misconoscimento e di "disrispetto" degli attori sociali, ricostruendo a partire da qui le aspettative normative che strutturano il campo sociale della modernità. In questo modo, il teorico tedesco ha potuto attingere criteri della critica – le diverse strutture di riconoscimento reciproco (amore, diritto, stima sociale), capaci di assicurare una stabile e libera formazione dell'identità individuale – formali abbastanza da non veicolare un modello determinato di vita buona e, tuttavia, sufficientemente concreti da poter rivendicare di essere parte della stessa esperienza morale degli attori sociali e delle aspettative normative che strutturano i rapporti sociali moderni.

Questa prima versione della teoria del riconoscimento è stata però riformulata dallo stesso Honneth. In parallelo a questo ripensamento, anche la concettualizzazione delle patologie sociali ha subito variazioni di non poco rilievo. Nel frattempo, però, la linea di ricerca aperta dal suo lavoro teorico ha innescato un dibattito di largo respiro, che si è arricchito via via di voci originali e stimolanti, assumendo presto una dimensione internazionale. Un dibattito, questo, tanto più importante oggi, quanto più le filosofie normative della politica sul modello di Rawls, che costituivano uno dei principali referenti polemici di Honneth a metà degli anni Novanta, sembrano ormai aver perso la loro forza propulsiva.

La discussione sulle prospettive e il senso della filosofia sociale oggi è portata avanti in primo luogo da quella che può essere considerata ormai una quarta generazione della teoria critica tedesca di matrice francofortese, composta dagli allievi dello stesso Honneth: Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa, Martin Saar, Titus Stahl, Robert Celikates. La linea di ricerca rilanciata da Honneth è stata però discussa, criticata e ulteriormente elaborata, con apporti originali e fecondi, anche da altri gruppi di ricerca, non più solo tedeschi. Tra questi ne vanno menzionati in primo luogo due: un filone di

discussione francese di teoria critica – animato tra gli altri da autori come Jean-Philippe Deranty, Christophe Dejours, Estelle Ferrarese, Franck Fischbach, Stéphane Haber, Emmanuel Renault, Gérard Raulet – e un filone di ricerca finlandese di teoria critica – animato tra gli altri da autori come Onni Hirvonen, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen e Arvi Särkelä. Negli ultimi anni, l'idea di filosofia sociale come diagnosi delle patologie sociali ha avuto una ricezione anche nel contesto della discussione filosofica italiana, come attestano i molti lavori di taglio storico-ricostruttivo dedicati alle varie articolazioni del pensiero critico contemporaneo, tra i quali si fa strada anche qualche filone di ricerca più autonomo e originale.

3. Di tutto questo dibattito si è tentato di rendere conto in questo numero di «Consecutio Rerum», una rivista che fin dalla sua fondazione ha dimostrato uno spiccato interesse per la teoria critica francofortese e i suoi sviluppi contemporanei. Proprio per rendere conto della specificità esibita dai diversi contesti di discussione nazionali ora menzionati – ferma restando la realtà dello scambio e dell'intreccio di posizioni e linee di ricerca, che attraversano confini e scuole di appartenenza – si è pensato di suddividere questo numero in diverse micro-sezioni, che vogliono in qualche modo dare un'idea di questa articolazione della discussione.

Il saggio di apertura del direttore della rivista, Roberto Finelli (*L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi*) ripercorre, con profondità di sguardo storico e teorico, le varie tappe di evoluzione della teoria critica francofortese, evidenziando i rischi che minano gli ultimi sviluppi di questa linea di pensiero, al di là del meritorio tentativo che li caratterizza di riformulare con radicalità, come nel caso di Rahel Jaeggi, un modello di critica immanente delle forme di vita prodotte dal capitalismo che muove dalle sue contraddizioni normative e pratiche. Questi rischi sono quelli di riproporre una critica immanente del capitalismo senza però valorizzare a sufficienza la lezione del *Capitale* di Marx e quella della psicoanalisi freudiana.

A seguire, il numero ospita due articoli di due esponenti di spicco della quarta generazione della teoria critica tedesca, a cui abbiamo ora fatto riferimento: la stessa Rahel Jaeggi e Martin Saar. Agli originali e promettenti sviluppi della ricerca di Jaeggi – con particolare attenzione al suo programma teorico di una critica del capitalismo come forma di vita – la rivista «Consecutio Rerum» ha già dedicato un'ampia sezione di approfondimento nel numero 3, in occasione dell'uscita in italiano della raccolta di scritti curata da Marco Solinas, *Capitalismo e forme di vita*. Il saggio

incluso in questo numero (*Patologie del lavoro*) offre un esempio del modo in cui la complessa elaborazione teorica di Jaeggi, avviata con il libro *Alienazione* (2005) e poi portata avanti con *Critica delle forme di vita* (2014), renda possibile ricche e promettenti applicazioni empiriche, in particolare rispetto ad un mondo del lavoro sempre più flessibile e precario, che oggi più che mai è percorso da vaste forme di sofferenza sociale, che non si lasciano analizzare soltanto con la categoria di sfruttamento. L'articolo di Martin Saar (*Le forme del potere. Immanenza e critica*) offre un esempio, invece, della linea di ricerca foucaultiana di quello che oggi è il successore di Honneth alla cattedra di filosofia sociale di Francoforte. Linea di ricerca apparentemente laterale rispetto a quella prevalente nell'attuale teoria critica tedesca, non tanto, tuttavia, se si pensa che lo stesso Honneth ha da sempre dedicato molta attenzione al pensiero di Foucault e al suo specifico modello genealogico di critica sociale, teorizzando anzi la necessità di una metacritica degli stessi parametri della critica acquisiti con procedimento ricostruttivo-immanente, da svolgere proprio con un metodo genealogico di ispirazione foucaultiana (su questo si veda anche il contributo di Giorgio Fazio, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*).

Il limpido contributo di Corrado Piroddi *Patologie della società e filosofia sociale. Nuove prospettive dalla Finlandia*, offre un'utile introduzione alla scuola finlandese di teoria critica. In continuità con la linea di pensiero elaborata inizialmente da Honneth, questi autori, pur nelle loro diversità – spiega Piroddi – hanno assegnato una funzione essenziale al tema del riconoscimento interpersonale, ma soprattutto hanno articolato una ricca riflessione sul tema delle patologie sociali, che ha messo in rilievo in modo convincente le potenzialità ma anche i rischi dei più recenti sviluppi della riflessione honnethiana sul tema, in particolare quelli connessi ad una sorta di svolta “organicista” riscontrabile negli ultimi scritti del filosofo sul tema. Una critica sistematica a questa svolta organicista è sviluppata nel contributo di Arto Laitinen e Arvi Särkelä (*Tra normativismo e naturalismo. Honneth sul concetto di “patologia sociale”*). Sullo sfondo di un'utile ricostruzione delle diverse varianti di significato della nozione di patologia sociale elaborate da Honneth negli ultimi anni, i due studiosi finlandesi si soffermano sul modo in cui l'analogia spinta all'eccesso tra società e organismo vivente, proposta recentemente dal filosofo tedesco, veicola un'immagine della società e delle patologie sociali troppo statica e incline al conservatorismo. A questa concezione andrebbe quindi contrapposta una nozione di patologia sociale inversa, che identifica quest'ultima più

che in un blocco delle funzioni riproduttive della società come organismo, in una paralisi della vitalità trasformativa interna ad una società, derivante da una pressione a mantenere strutture sociali e orientamenti normativi collaudati ma divenuti inefficaci. Questa linea di ricerca è portata avanti da Federica Gregoratto nel suo ricco e originale contributo. La teorica sociale italiana si riallaccia alla critica di Latinen e Särkela al modello organicista di patologie sociali teorizzato da Honneth, e valorizza il modello dialettico, negativista, anti-organicista e non teleologico di critica sociale di Adorno. Da qui sonda la possibilità, sullo sfondo di una suggestiva lettura della recente serie televisiva *The Handmaid's Tale* ispirata all'omonimo romanzo di Margaret Atwood, di assumere l'amore come una patologia peculiare, che può dischiudere un ruolo positivo e trasformativo nella critica del presente e nella sua trasformazione.

La linea di ricerca della filosofia sociale francese è rappresentata in questo numero da due saggi (*Critica sociale e conoscenza* e *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*), rispettivamente di Emmanuel Renault e di Jean-Philippe Deranty, due dei massimi esperti in Francia del pensiero di Honneth e al contempo due filosofi che si sono sforzati, negli anni, di radicalizzare il paradigma honnethiano del riconoscimento, reinscrivendo al suo interno gli strumenti della critica dell'economia politica di Marx. Il tentativo di unire Honneth e Marx si è tradotto, in Renault, nel tentativo di arricchire la teoria del riconoscimento con gli strumenti della sociologia del lavoro e, più in generale, con conoscenze accurate della realtà sociale e delle sue leggi, capaci di colmare lo iato tra teoria critica, esperienza della sofferenza sociale – che è anche un'esperienza derivante da asimmetrie di conoscenza oltre che di potere – e lotte politiche per la giustizia. Iato che rischia di venire perpetuato, secondo il filosofo francese, anche dall'approccio di Honneth, nella misura in cui rimane troppo sbilanciato su questioni normative di fondazione dei criteri della critica e troppo poco attento, a differenza di Marx o di un certo Adorno, a valorizzare la conoscenza delle leggi che regolano l'accadere sociale e generano dislivelli di potere e di conoscenza; unico strumento per aiutare ad articolare le stesse domande di giustizia e le lotte politiche che provengono dalla società. La ricerca di un connubio più stretto tra Honneth e Marx guida anche il percorso di ricerca di Deranty. Nell'articolo qui incluso, egli invita a valorizzare e a riscoprire l'originario *background* materialista e antropologico della teoria del riconoscimento di Honneth, e a riporre al centro della critica immanente della società quelle mediazioni materiali con cui le interazioni intersoggettive sono intrecciate. Mediazioni che sole possono conferire solidità alla teoria critica, ricolle-

gandola ai caratteri specifici della prassi sociale, e così alla possibilità di articolare quella concezione critica del lavoro che lo stesso Honneth aveva cominciato a delineare nei suoi primi lavori.

I contributi degli autori italiani presenti in questa antologia si concentrano prevalentemente su diversi aspetti della produzione di Honneth, mettendone in luce aporie, passi falsi, potenzialità inesprese, *deficit* nella considerazione dei temi della politica, del conflitto sociale, del lavoro, dell'amore. Nel contributo di Solinas (*Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*) si insiste sulle vere e proprie impasse concettuali a cui va incontro l'impianto sistematico allestito da Honneth nel suo *opus magnum*, *Il diritto della libertà* – legato a filo doppio ad una teleologia storica e ad una forte teoria del progresso sociale – quando si misura con discontinuità storiche radicali, geometrie variabili di potere, regressioni sociali e normative, come quelle che ripropone continuamente la fattualità storica. Tema, questo, al centro anche del contributo di Fazio, dove si compie una ricostruzione dettagliata dei problemi cui va incontro Honneth nel momento in cui si confronta con il cambio di paradigma di ordine economico, sociale e culturale consumatosi con l'ingresso nell'età del neoliberalismo.

Il contributo di Luca Micaloni si sofferma sulla riflessione honnethiana sul tema del lavoro, sullo sfondo di un confronto con la concettualizzazione del tema in Habermas. In linea su questo con l'indicazione di Deranty, Micaloni mette a fuoco una perdita di radicalità, oltre che di coerenza, nell'evoluzione di pensiero di Honneth su questo tema, soprattutto rispetto alla ricerca di una nozione critica di lavoro presente nei suoi primi scritti. Infine, l'articolo di Matteo Gargani si sofferma con attenzione sul confronto di Honneth con Lukács sul tema della reificazione, argomentando che l'eredità marxiana evocata da Honneth sia in realtà molto più connessa all'autore di *Storia e coscienza di classe* che a quella dello stesso Marx.

Giorgio Fazio

L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte

Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi

Roberto Finelli

Abstract: The essay intends to present critical considerations on some limits and fragilities of the thought of Axel Honneth and Rahel Jaeggi, respectively. The Author maintains that the abandonment of the dialectical tradition, which is fully apparent in both authors, produces remarkable theoretical problems. Their strong exposure to the influence of American pragmatism and the acceptance, especially by Jaeggi, of Helmuth Plessner's anthropology of indeterminacy, leads to an excessive emphasis on *intersubjective* relations and to a too simplified view of the *infrasubjective* complexity of human individuality. The result is a theory of individuation that is too weak to effectively counter contemporary processes of alienation and current forms of social pathologies that Honneth and Jaeggi have, anyway, the merit of grasping and describing in a precise and in-depth way.

Keywords: Dialectical Tradition; American Pragmatism; Psychoanalysis; Intersubjectivity; Infrasubjectivity.

1. Concetto e funzione di “critica immanente”

Il lavoro di Rahel Jaeggi nell'ambito della filosofia e della psicologia sociale contemporanea si colloca, senza ombra di dubbio, in una linea di profonda continuità e nello stesso tempo di radicalizzazione di quella istanza di critica immanente che, di contro ad ogni moralità ed etica del dover-essere, ha ispirato i suoi maestri della Scuola di Francoforte, come Jürgen Habermas e Axel Honneth.

Il concetto di “critica immanente” – o più ampiamente di filosofia come critica – va fatto risalire nel campo sociale e politico al movimento dello *Junghegelianismus*, quale capacità degli intellettuali critici di sollecitare la modernità al superamento di ogni arretratezza premoderna e al compimento della sua più intrinseca e strutturale razionalità secondo la lezione più propria di Hegel, che aveva assegnato alle istituzioni del tempo moderno l'architettura di una *razionalità compiuta*, contrassegnata, a suo avviso, dall'intreccio vicendevole e maturo di individuale e universale.

Università degli Studi Roma Tre (r.finelli@uniroma3.it)

La tessitura e l'articolazione della società che Hegel aveva esposto e concettualizzato nei *Lineamenti di filosofia del diritto* rimandava al valore fondante e prioritario della *libertà*, e non dell'autorità, quale contenuto del diritto: propriamente quale realizzazione e riconoscimento dei diversi lati dell'esistenza umana attraverso sfere concentriche e sempre più ampie di socializzazione. Per cui, dopo il compimento del sistema hegeliano come identificazione e teorizzazione della *ratio* intrinseca alla modernità, il compito della filosofia per i Giovani Hegeliani non poteva che essere quello della denuncia e della critica delle inadempienze e delle arretratezze delle istituzioni e delle idee del presente riguardo appunto al potenziale di razionalità in esso esplicitato e definito dal maestro di Berlino. Lo *Junghegelianismus*, considerato come corrente unitaria di pensiero e astraendo dalle pur ragguardevoli differenze tra i suoi componenti, significava cioè che la filosofia, da allora, non dovesse più presupporre e muovere da principi ontologici o logici o antropologici, per dedurne e costruirne sistemi, ma che potesse essere solo filosofia sociale e politica, di natura intrinsecamente pratica, anziché teoretico-contemplativa, il cui fine fosse la trasformazione delle forme di vita, delle istituzioni e dei modi della coscienza sociale, contraddittorie e inadeguate, in cui l'essere umano si trovava a vivere. Ed è appunto a tale concezione della *filosofia* come *sociologia critica* – come *pensiero intrinsecamente sociale* perché assume a suo oggetto privilegiato lo studio della società nella sua interezza – che si sono rifatti, attraverso un profondo radicarsi nel marxismo quale *filosofia della prassi* per eccellenza, la fondazione e il programma di ricerca dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte a partire dagli anni '20.

Senza poterci dilungare, per motivi di spazio, nella storia delle idee dei vari autori e delle varie generazioni della Scuola di Francoforte, quello che qui preme dire è che propriamente è solo con l'opera di J. Habermas che la *funzione della critica immanente*, al fine di lavorare a rendere razionale il reale senza presupposizioni estrinseche e previe, assume una coerenza e un approfondimento maggiore riguardo all'uso e all'applicazione del modulo critico esercitato nella prima generazione di studiosi francofortesi.

Infatti in Horkheimer, in Adorno e in Marcuse è ancora presente una *sfera di presupposizione* che condiziona lo spessore e la fecondità della prospettiva critica: in Horkheimer *il presupposto della valenza emancipatrice della ragione*, quale caratteristica più propria della modernità in una linea di continuità che muove dall'Illuminismo francese e da Kant e che passa attraverso Hegel e Marx per incarnarsi nell'«autorealizzazione cooperativa» (Honneth 2012, 54) di una società di uomini liberi; in Adorno *il presupposto di una ragione imitativa*, che, di contro alla ragione egoistica calcolante e utilitaria e sulla base dell'affetto e della gratitudine mossi dalle prime

cure ricevute nell'infanzia, spingerebbe a raffigurarci le intenzioni degli altri, rispettando e relazionandoci ai loro interessi e desideri¹; in Marcuse la *presupposizione di una priorità bio-ontologica di Eros* rispetto a Thanatos, ossia la celebrazione di un originario monismo pulsionale e di una valenza sintetico-costruttiva presenti nella natura umana rispetto alla genesi tutta e solo storico-sociale delle pulsioni di aggressività e distruzione.

Laddove è solo con l'opera di Habermas che il valore di emancipazione da rivendicare, e a cui indirizzare pratica e critica trasformativa, perde ogni estrinsecità presupposta per essere tratto, in modo immanente, da forme quotidiane del vivere e dell'agire. Come vuole appunto il paradigma habermasiano dell'etica del discorso che estrae e deduce i valori di una civiltà del dialogo (riconoscimento reciproco della pari dignità umana degli interlocutori, delle loro opinioni nella costruzione del vero, della loro eguaglianza nel partecipare alla formazione di una decisione comune e democratica) da null'altro che dalle implicazioni della comunicazione linguistica e dalle pratiche di riconoscimento intersoggettivo che vi sono depositate. Per cui un processo di trasformazione ed emancipazione sociale, di contro all'astrarsi e allo spersonalizzarsi e al formalizzarsi dell'agire economico e strategico-strumentale, non può che consistere in un trascorrere dall'implicito all'esplicito, promuovendo la più ampia generalizzazione a tutti dei diritti e dei doveri che strutturano le relazioni intersoggettive di riconoscimento che già si danno, praticamente e in modo non tematizzato in forma riflessiva, in una comunità di parlanti e dissenzienti.

È l'attribuzione della produzione di verità all'ambito e alla cornice del dialogo, di contro a una sua collocazione nella sfera del *logos*, è la contrapposizione del dialogo al *logos*, cioè, ad aver consentito ad Habermas di trovare nelle leggi che strutturano l'agire comunicativo la fondazione di valori etici che poggino sull'essere anziché sul dover essere. E da tale iscrizione dei valori morali e sociali, non nell'agire razionale rispetto allo scopo, ma «nel potenziale di razionalità che è posto alla base di validità del parlare» (Habermas 1997, 457), Habermas ha derivato un'immanenza della funzione critica che ha preteso superare ogni residuo di principio presupposto o di filosofia della storia ancora presente nella Scuola di Francoforte di prima generazione.

Ma all'etica del discorso di Habermas, a tale esplicitazione dei valori immanenti che strutturano tutte le forme pratiche e istituzionali di un agire comunicativo volto all'intesa, si è mossa l'obiezione, non meno insidiosa, di formalismo e di una regressione dall'etica alla morale: ossia di

1 «L'uomo è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini» (Adorno 1974, 150).

una regressione dalla *Sittlichkeit* di Hegel alla *Moralität* di Kant, dato il suo modellarsi secondo l'ideal-tipo di una umanità disserente, in cui ciò che vale non sta nel contenuto e nell'oggetto del dialogare quanto, indipendentemente dal tema su cui si discute e dalla decisione che si prende, nella generalizzazione e nella reciprocità del riconoscimento come persona, con pari diritti e doveri, che attiene ad ogni soggetto che si renda partecipe dell'atto linguistico.

Da parte di esponenti della terza generazione della Scuola di Francoforte, come Axel Honneth e Rahel Jaeggi, si è osservato infatti che la distinzione fra sfere dell'agire strumentale-strategico e sfere dell'agire comunicativo, l'opposizione tra valori spersonalizzanti e annichilenti del sistema (economico e burocratico-politico) e valori del mondo vitale della comunicazione e dell'intesa, apre nel pensiero di Habermas un dualismo tra contenuto storico-materiale e forma democratica, che rende quella forma vuota e astratta. Riproponendo, appunto, la critica, depositata nel saggio sul *Diritto naturale* del giovane Hegel alla moralità kantiana, come istituita su un universalismo del genere umano che, nel suo essere solo forma di ragione astratta, può essere riempita, ad arbitrio, di qualsiasi contenuto storico ed empirico, surrettiziamente introdotto. Habermas ha continuato e radicalizzato l'ispirazione giovane-hegeliana a cercare razionalità immanenti, ma lo ha fatto traducendo in etica un'ispirazione qual è quella della *Moralität* kantiana, fondata su un criterio pragmatico-trascendentale, obbligato, per mantenere la sua valenza universalistica, a non dipendere dalla storicità e, dunque, da istituti e pratiche di vita concrete e determinate. Con la conseguenza che gli ambiti sociali, organizzati sotto forma d'impresa economica e di istituzione burocratico-politica attraverso i *medium* regolativi del denaro e del potere – il sistema economico, dunque, e il sistema politico-burocratico – rimangono assegnati, nella sua visione, a delle logiche e delle funzionalità sistemiche del tutto autonome dalla logica della comunicazione volta all'intesa propria della democrazia discorsiva. «*System-integration*» e «*Sozial-integration*» rimangono modalità di socializzazione profondamente eterogenee, la prima affidata a relazioni né normative né linguistiche basate sul calcolo del valore economico o sulla collazione nella gerarchia del potere politico, la seconda sulla pratica della discussione linguistica e dell'intesa.

2. *Anerkennung contra Moralität*

Di contro a tali difficoltà e aporie dell'etica del discorso di Habermas, Axel Honneth non ha avuto esitazioni nel tornare a valorizzare la *Sittli-*

chkeit hegeliana e a riproporre l'articolazione di *famiglia, società civile e corporazioni della solidarietà professionale* come una scansione di spazi e istituzioni differenziate che esplicitano la natura intrinsecamente razionale della modernità, sottraendo tale orizzonte di ragione alla curvatura formalistica e astraente del kantismo e riempiendolo invece di forme di vita che realizzano e riconoscono tutte le componenti esistenziali della soggettività moderna. Il principio organizzativo di una "forma", attiva e organizzatrice di realtà nel suo operare proprio perché indipendente da qualsiasi contenuto empirico e storico, è stato fondamentale per tutta la filosofia pratica di Kant, ponendosi a base della distinzione tra le sfere della *moralità* e quella del *diritto*: la prima, connotata dalla legalità interiore dell'imperativo morale che definisce buono l'atto generalizzabile all'intero genere umano, la seconda connotata dalla legalità esteriore e coattiva dello Stato di diritto, anch'essa meramente formale, giacché lo Stato per Kant deve svolgere una legislazione solo negativa, cioè deve solo legiferare su ciò che i cittadini non devono fare, per non invadere ciascuno la libertà degli altri, senza intervenire a definire in positivo il contenuto del loro vivere, che deve essere lasciato del tutto all'inviolabilità delle loro scelte private.

Rispetto a tale concezione solo *procedurale* della giustizia in Kant, per la quale è giusto ciò che ordina e regola dall'esterno, nel verso del divieto, le libertà private, Honneth ovviamente e correttamente non può che sottolineare la trasformazione radicale che, riguardo alla teoria della società e della civiltà giuridica, ha comportato la riproposizione hegeliana dell'etica, nella configurazione peculiare di un'etica del riconoscimento, in cui diritto e morale vengono fatte vivere ma, insieme, curvate e risignificate secondo un nuovo orizzonte di valori antropologici e di istituzioni.

La concezione antropologica – e insieme ontologica e logica – della soggettività in Hegel è infatti istituita, com'è ben noto, non sul *conoscere* ma sul *riconoscere*: ossia sulla capacità di una identità soggettiva di riconoscere sé stessa nell'alterità: nell'alterità sia della natura che in quella delle relazioni umane. Cosicché autentico soggetto è solo colui che si ritrova *bei sich im Anderen*, che si riconosce attraverso il rispecchiamento nell'altro, che vede nell'altro la condizione indispensabile per la realizzazione e l'integrazione del proprio Sé. Tutte le figure e le autorappresentazioni della soggettività che precedono tale forma matura del rispecchiamento/riconoscimento non sono irreali ma corrispondono a forme di esistenza non piene, parziali e difensive, che possono valere solo provvisoriamente, tanto che il persistere e l'irrigidirsi nelle quali può generare solo deformazioni e patologie del vivere.

L'organizzazione della società moderna in Hegel in tanto è moderna e razionale, sottolinea con forza Honneth, in quanto è articolata su un complesso di istituzioni (famiglia, società civile, Stato) che promuovono e garantiscono la realizzazione di tale libertà moderna, da intendersi, al suo massimo livello, appunto come *libertà del riconoscimento del sé nell'altro-da-sé*. Ma nello stesso tempo senza escludere quella tipologia delle libertà formali e liberali che nella filosofia pratica di Kant attengono alla caratterizzazione dei due ambiti della moralità e della legalità giuridica. Perché appunto, come ricorda Honneth, nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1820, l'esposizione hegeliana dello *Spirito oggettivo* – ossia delle istituzioni dell'etica del riconoscimento che dimostrano che nella modernità il reale è razionale – è preceduta dalle sfere del *Diritto astratto* e della *Moralità*, che possono essere interpretate come modalità di una soggettività che, non riconoscendosi nei valori e nelle pratiche condivise dalla maggioranza nella sfera delle istituzioni etiche, può sottrarsi al riconoscimento collettivo ed entrare in relazione di scambio con gli altri solo nel ruolo di individuo proprietario e portatore di diritti che escludono gli altri o come soggettività morale che sottopone a critica e a riflessione le modalità di vita e i valori generali comunemente condivisi.

Quello che è indubbio è che in Hegel, continua ad argomentare Honneth, individuazione e socializzazione sono inscindibili, sono le due facce di una stessa medaglia, perché, l'autorealizzazione è fatta di bisogni, desideri e intenzioni che possono essere soddisfatti solo grazie alle azioni complementari degli altri. E appunto in questa coniugazione insieme di individuale e universale, di istanze soggettive e di istituzioni comunitarie e oggettive, consiste l'intrinseca razionalità del moderno, quale universalità non astratta, bensì universalità concreta, ricca di individualità.

Così i tre ambiti fondamentali della socializzazione moderna per Hegel (famiglia, società civile, Stato) realizzano, attraverso rapporti intersoggettivi e reciproci di riconoscimento, tutte le dimensioni in cui un soggetto può riconoscere e realizzare se stesso. La dimensione affettiva dell'*amore* sostiene e alimenta l'istituzione della famiglia quale primo stadio del reciproco riconoscimento e quale ambito i cui membri soddisfano mutualmente la loro bisognosità, in primo luogo corporeo-naturalistica. Quella della *dignità e del rispetto di sé* connota invece l'istituzione del sistema dei bisogni e dell'economia mercantile moderna, dove ciascuno, abbandonata la sfera a basso tasso d'individuazione della famiglia, si fa responsabile autonomamente, attraverso il proprio lavoro, della propria bisognosità, moltiplicandola e soddisfacendola con lo scambio di mercato con i lavori e i bisogni di tutti. Dove quindi ciascuno viene riconosciuto come membro utile e valevole

per la riproduzione della comunità e, come tale, è riconosciuto soggetto di diritti, pari a quelli di tutti gli altri agenti sul mercato del lavoro e dei beni. E infine la dimensione dell'*onore*, legata a quella presenza dell'orizzonte solidaristico nella società civile moderna costituito per Hegel dalla "corporazione", dove ciascuno vale ed è riconosciuto non per ciò che fa di eguale a tutti bensì per le sue abilità e qualità particolari, che gli consentono di partecipare alla vita comune attraverso produzione di beni e prestazioni riconoscibili, potremmo dire con altro linguaggio, non per il suo valore di scambio sul mercato ma per l'eccellenza del suo valore d'uso.

Per tale via ogni soggetto tanto più amplia la sua sfera di socializzazione tanto più si individualizza, perché, con il suo maturare da elemento organicamente dipendente dalla famiglia a soggetto autonomo della società civile e della società politica, si allontana sempre di più da una matrice naturalistica per riconoscersi ed essere riconosciuto come una individualità autentica, nel senso dell'universalità concreta: vale a dire come una individualità che, proprio nel suo agire particolare e del tutto determinato, si riempie dell'agire e dell'intenzione del bene comune e universale.

3. Il diritto alla libertà di Honneth e le due libertà di Karl Marx

L'intenzione prospettica, secondo la quale Axel Honneth ha voluto approfondire e superare i limiti del paradigma linguistico-comunicativo di criticità immanente concepito da Habermas, è dunque abbastanza evidente. Ritornare, al di là del formalismo kantiano-habermasiano allo Hegel dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, significa per l'attuale responsabile dell'Istituto francofortese sottrarre questo testo maturo della filosofia sociale di Hegel all'impianto logico-metafisico del suo idealismo e coniugare un aristotelismo etico a tutto tondo, basato sulla priorità delle relazioni intersoggettive rispetto alla tradizione individualistico-contrattualistica moderna e sull'assunto che le motivazioni e i valori dell'agire dei singoli soggetti nascono da pratiche e norme sociali in qualche modo istituzionalizzate, secondo il motto aristotelico che «*anthropos zoon politikon physei estin*»² (Aristotele, *Pol.*, 1253 a 2).

De-metafisicizzare Hegel, liberare la sua filosofia ed etica sociale dalla *Wissenschaft der Logik* e dalla dialettica della contraddizione delle sue categorie speculative, significa infatti secondo Honneth, poter esplicitare la trama della società moderna come un complesso intrinsecamente razionale, perché strutturato su istituzioni e valori della cooperazione e del ricono-

2 «L'uomo è per natura animale politico».

scimento reciproco, il cui venir meno, o entrare in condizioni di *deficit* o di estenuazione, genera di necessità patologie, cioè forme avviliti e mortificate di vita sociale e individuale. De-metafisicizzare Hegel significa cioè sottrarre la teoria hegeliana dello *Spirito oggettivo*, ovvero delle istituzioni, dalla famiglia allo Stato politico, che organizzano la società moderna, alla concettualizzazione dialettica e sostituire ai nessi di *opposizione/contraddizione*, o di *essenza/apparenza*, il nesso di *fisiologia/patologia*, *funzione/disfunzione*, *normalità positiva/aberrazione negativa*: muovendo appunto dal contenuto, non metafisico, ma storico e concreto che lo *Spirito oggettivo* di Hegel implica per la sua definizione di ragione che s'è oggettivata nella realtà di pratiche istituzionali e di forme diffuse e comuni di vita. Per cui, per ritornare al nostro tema iniziale, ogni discorso critico che si propone nel denunciare le sofferenze, le diseguaglianze, l'alienazione e lo sfruttamento della vita nel presente, non muove da presupposti di giudizio e di valore esteriori e presupposti, ma muove *in modo immanente* da valori che già sono posti e prodotti nelle consuetudini di vita, perché è attraverso di essi che la società si riproduce: salvo decadere e patologizzarsi in forme, ancora o di nuovo, deficitarie, indebolite o marginalizzate del loro divenire storico, le quali appunto legittimano e fondano in modo immanente la ragioni di una teoria critica.

Ed è appunto a muovere da questa rilettura della *Filosofia del diritto* di Hegel che Honneth ha potuto disegnare un sistema completo delle libertà e delle istituzioni moderne nel suo *Das Recht der Freiheit* (2011), quale ripresa in parallelo, ma profondamente rielaborata, delle *Grundlinien* hegeliane. Potendo così presentare la società moderna come riproducentesi attraverso sfere concentriche di diverse tipologie di soggettività/libertà e delle loro rispettive codificazioni giuridiche: da quelle più astratte e povere, che corrispondono alla libertà negativa dell'individuo moderno di sottrarsi alle relazioni con gli altri o di criticarne modalità e costumi, a quelle più positive, ma ancora con una dimensione di astrazione ed estraneità, di cooperazioni mediate attraverso gli scambi di denari e merci a quelle infine più vaste e universali, corrispondenti a una soggettività che nell'altro trova, non il limite, ma la realizzazione più adeguata di sé. Per arrivare a dire che la libertà moderna non può che vivere delle tre libertà fondamentali: quella del liberalismo, con la sua valorizzazione del privato di contro all'invadenza del pubblico, quella kantiano-riflessiva che critica e valuta il pubblico alla luce della propria razionalità, e quella sociale, che garantisce l'espansione massima della sfera di vita d'ognuno perché ciascuno vede sostenuti i propri obiettivi dal realizzarsi degli obiettivi degli altri. In una concentricità di libertà, a ben guardare rovesciata, che vede la «libertà sociale come il

nucleo di tutte le nostre nozioni di libertà, rispetto al quale le altre idee di libertà qui prese in considerazione hanno una valenza meramente derivata» (Honneth 2015, 72).

Ma per poter leggere la società moderna come articolata fisiologicamente su istituzioni del riconoscimento e della cooperazione reciproca – di cui un mercato economico dominato dall'impresa capitalistica con le sue implicazioni di lavoro astratto e alienato sarebbe dis-funzione ed estremizzazione patologica – Honneth ha necessità di compiere *due radicali mosse teoriche*, il cui percorso concettuale a me sembra ostacolato da passaggi, a mio avviso assai azzardati, che finiscono col condurre il suo pensiero, al di là dei molti meriti scientifici da riconoscergli, in una difficile condizione aporetica. 1) Deve privilegiare il concetto di società civile nell'opera di Hegel di contro al concetto di società civile nell'opera di Marx. 2) Deve, seguendo in ciò la svolta già compiuta da Habermas, sostituire alla psicoanalisi freudiana la psicologia sociale del pragmatismo americano, in particolare quella di G. H. Mead, e praticare una teoria dell'individuazione-socializzazione che privilegia la dimensione dell'*intersoggettività* su quella della *infrasogettività*.

Nella matura *Critica dell'economia politica* di Marx la definizione della moderna *bürgerliche Gesellschaft* ("società civile" in quanto sinonimo di "società borghese", come vuole l'etimologia del termine) si basa su una singolare e originale *teoria dialettica della libertà*. La libertà dei moderni è infatti per Marx una icona a *double face*. In essa da un lato appare la *libertà liberale* quale diritto d'ognuno a muoversi liberamente nel proprio ambito privato (di produzione lavorativa e consumo) e ad entrare nell'ambito della società e del suo quadro cooperativo attraverso la giustizia dello scambio tra equivalenti di merce, lavoro e denaro, mentre dall'altro compare come società della *libertà sociale*, nel senso del tutto specifico, inaugurato da Marx che un gruppo, forse maggioritario, di quegli stessi individui entra nei nessi della relazione sociale solo perché *privato*, nel senso di *liberato*, da ogni diritto di proprietà, o di possesso, di qualsivoglia luogo o parte del mondo-ambiente che possa essere un mezzo o un oggetto di produzione. La *libertà liberale* caratterizza, struttura e legittima sul piano giuridico il mondo pubblico del mercato, dove gli individui si socializzano in base al loro lavoro di soggetti liberi, affrancati da ogni relazione premoderna, schiavistica o servile. La *libertà sociale* caratterizza e regola il mondo della forza-lavoro, dove una classe, espropriata storicamente di ogni bene, cede l'uso della propria attività produttiva alla classe dei possessori di capitale in cambio di un salario di sussistenza e di riproduzione. La *libertà liberale* informa dunque il mondo del lavoro e della democrazia politica, giacché

esso è il regno dell'eguaglianza e del pari diritto di ciascuno ad entrare in relazione con gli altri attraverso equivalenza. Mentre la *libertà sociale* informa il mondo della forza-lavoro e del suo uso capitalistico, nel quale l'esercizio del lavoro è una relazione asimmetrica di dominio tra diseguali.

Lo snodo che lega e unifica i due mondi opposti, come facce di una stessa medaglia, è appunto il termine e il concetto di "lavoro", quale sinonimo da un lato di prestazione e di riconoscimento tra eguali e dall'altro e, nella medesima unità di tempo, quale sinonimo di consumo e sfruttamento della vita di una classe da parte di un'altra classe. Ma attraverso una sovrapposizione di immagini per cui la scenografia della libertà liberale e dell'agire dei molti e liberi individui copre e occulta la pratica reale della libertà sociale e del suo darsi come rapporto tra classi.

La dialettica delle due libertà, come nesso dissimulato di opposti, è la chiave di volta per comprendere come, a mio avviso, Marx – non il Marx della filosofia della storia dei *Manoscritti del '44* e della *Ideologia tedesca* bensì quello dei *Grundrisse* e del *Capitale* – leghi intrinsecamente diritto ed economia, democrazia e capitalismo nel mondo moderno.

Il diritto liberale è complesso di valori imprescindibili e irriducibili della modernità, giacché con la sua codificazione dei diritti di ognuno ad essere considerato come persona eguale a tutte le altre, con la sua istituzione della cittadinanza moderna quale compresenza di liberi ed eguali informa e struttura la circolazione e lo scambio delle merci e dei lavori quale sfera indispensabile della riproduzione sociale. Ma è nello stesso tempo il diritto che costruisce e dà senso al mondo dell'apparire, della superficie, di una esteriorità sociale, che copre e dissimula il mondo dell'essere e della vera realtà dei rapporti sociali. Il vero effetto di distorsione e di dissimulazione rappresentativa qui non è dunque quello che un Marx, ancora prigioniero dei suoi miti giovanili, teorizza con il rovesciamento feuerbachiano di soggetto e predicato nella teoria del feticismo del primo capitolo del *Capitale*, bensì quello generato dal *nesso di essenza e apparenza*, per cui il mondo della diseguaglianza, che genera sfruttamento e alienazione tra i portatori di forza-lavoro, sulla superficie del mondo sociale si *trans-forma* e appare, di necessità, come un mondo di liberi ed eguali: dando luogo, com'è evidente, ad una concezione dell'ideologia profondamente diversa dal nesso di struttura/sovrastuttura che connota ancora la filosofia della storia, con le sue metafore geologico-edilizie, del Marx ideologo del materialismo storico³.

Ora, rispetto a tutto ciò, a me sembra che la mossa teorica di fondo compiuta da Honneth sia consistita nell'aver sostituito il nesso marxia-

3 Mi permetto di rinviare ai miei testi: Finelli (2015; 2017, 53-68).

no di essenza/apparenza con quello, d'ispirazione biologico-sociologica, di funzione/disfunzione e di essersi fermato, di conseguenza, alla teorizzazione hegeliana della società civile nella *Filosofia del diritto*. Giacché, malgrado molte interpretazioni divergenti su questo luogo fondamentale della filosofia moderna, io credo che la concezione hegeliana della società civile rimandi a una visione di essa sostanzialmente organica e sistemica che non viene messa in discussione dalle rigidità e dalle asprezze pure in essa presenti: la cui razionalità dunque ben si sposa con quel potenziale sistema di libertà e di giustizia che Honneth vede immanente nelle istituzioni giuridico-economiche e nell'etica della democrazia moderna.

Hegel è stato colui che ha colto con maggior acume l'imporsi della modernità come autonomizzazione e specializzazione di spazi relazionali e funzioni, nelle società premoderne spesso non sufficientemente differenziati. In particolare ha teorizzato, come peculiare della modernità, la compresenza, nella distinzione delle funzioni e delle legalità che le sostengono, di *società civile* e *Stato politico*: assegnando alla società civile la produzione di una *socializzazione attraverso astrazione* e allo Stato politico quella di una *socializzazione attraverso concretezza*. E, attraverso l'economia politica classica, ha potuto definire il "sistema dei bisogni", che è il cuore economico della società civile moderna, come un sistema in cui, con il mercato e la divisione del lavoro, la riproduzione del singolo e dei suoi diritti non confligge con gli interessi di tutti gli altri.

Certo tale mediazione avviene attraverso percorsi astratti di socializzazione, perché gli istituti e i mezzi che la consentono cadono al di fuori dei singoli individui e una esteriorizzazione di questo genere può produrre un'*alienazione* che si fa *estraneazione*. Ma al di là di questa dimensione rigida, da intelletto hegeliano appunto, dato il rapportarsi secondo estrinsecità tra individuale e universale – che può generare l'estremizzazione patologica della grande ricchezza da un lato e della miseria della plebe dall'altro – rimane l'organicità e la razionalità di fondo della società civile in Hegel, anche attraverso gli interventi del *welfare*, degli istituti della *Polizey* e della *Korporation*, nonché la politica coloniale: giacché comunque nella società civile si dà comunque mediazione tra individuale e universale, «cosicché, poiché ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò, produce e acquista per il godimento degli altri» (Hegel 1954, 174).

Ma quello che a questo punto è legittimo domandarsi è se appunto tale riattualizzazione postmetafisica della società civile disegnata da Hegel possa effettivamente proporsi come base per un'eticità democratica, come suona il sottotitolo del *Diritto della libertà*. Se tale valorizzazione del potenziale di riconoscimento reciproco e di integrazione cooperativa implicito in una

economia di mercato – ma appunto di un *mercato, di fondo, senza capitale* – non rischi di trascurare quella centralità dell'accumulazione capitalistica, sia sul versante del capitale produttivo di merci, sia soprattutto su quello del capitale finanziario, che appare oggi essere ancora dominante sulla scena della storia mondiale.

Non perché Honneth, particolarmente nella prima fase della sua ricerca, negli anni '80, non abbia dedicato attenzione ed energie ad argomenti molto influenzati dal marxismo e dalla tematica della lotta di classe, come dimostra ampiamente la sua produzione saggistica di quegli anni. Dove è giunto a porre al centro del suo discorso critico la consapevolezza che nella quotidianità del processo lavorativo capitalistico, oltre che di sfruttamento materiale e di requisizione del plusprodotto, è da sempre in gioco, anche e soprattutto, la perdita completa del controllo dei lavoratori sulla propria attività, e dove quindi, ponendo le basi della sua successiva teoria del riconoscimento, ha dato inizio alla critica della rifondazione del materialismo storico avanzata da Habermas, perché questi attraverso l'etica del discorso lasciava cadere del tutto l'ipotesi di un'emancipazione di natura pratico-strumentale, non comunicativa, all'interno dei processi di lavoro. Tanto da avvicinarsi alla sociologia francese del lavoro di Philippe Bernoux e all'ipotesi della "riappropriazione", come complesso di tentativi attraverso i quali «i soggetti lavoratori cercano cooperativamente di riguadagnare il controllo sulla loro attività produttiva» (Honneth 2011, 89).

Solo che al centro del suo discorso non c'è mai stata l'assunzione della *logica accumulativa del capitale* come struttura portante e tendenzialmente totalitaristica della società moderna. La sua critica, in sé giusta e legittima, del monismo unifattoriale ed economicistico della filosofia della storia, in cui di fondo si risolve il materialismo storico di Marx, ha finito coll'impedirgli poi di valorizzare sufficientemente la critica matura dell'economia politica di Marx, basata non più sulla metafisica del lavoro ma sul nesso tra capitale e forza-lavoro. E tutto ciò ha sospinto il suo pensiero, verso una teoria del conflitto e della lotta per il riconoscimento che fa soggetto fondamentale della riproduzione sociale, non l'economico, quanto invece i valori e i disvalori che reggono e regolano le relazioni intersoggettive.

Per questa via Honneth finisce col ritornare al paradigma smithiano-hegeliano della divisione del lavoro e alla centralità del "lavoro", anziché della "forza-lavoro", come presunto luogo costitutivo dell'identità moderna. Anche perché egli legge nel *Capitale*, con un atto interpretativo veramente singolare, la descrizione fatta dei processi di astrazione nell'uso capitalistico della forza-lavoro come realizzata guardando in controluce all'idealizzazione di un *paradigma artigianale*, che Marx avrebbe assunto come model-

lo felice di un'attività di autorealizzazione. Cosa che, a dire il vero, risulta assai difficile da reperire nell'opera marxiana matura, dove il riferimento a modalità precapitalistiche di lavoro, o all'operaio specializzato della manifattura (*Teilarbeiter*), è fatto da Marx senza intenti celebrativi e apologetici ma solo per chiarire il diverso nesso tecnologico tra corpo umano e strumento-macchina, che si dà nel passaggio da un'epoca storica all'altra, e come la natura totalitaria e astratta del capitale spinga necessariamente alla organizzazione di un processo lavorativo sempre più adeguato e mediato con il processo di valorizzazione: ossia di un lavoro astratto sempre più adeguato alla produzione di una ricchezza astratta.

È dunque un non sufficiente approfondimento della teoria dell'accumulazione capitalistica come vero soggetto delle relazioni interpersonali ad aver condotto, a mio avviso, l'etica sociale di Honneth verso il modello hegeliano assai più che non verso quello marxiano e ad aver centrato il suo discorso assai più sulle potenzialità di cooperazione e riconoscimento, come si diceva, di un mercato senza capitale, piuttosto che sull'irrazionalità strutturale che il capitale, in quanto produzione di ricchezza astratta, impone al mercato come suo luogo per eccellenza di sviluppo e di riproduzione.

4. Al posto della psicoanalisi il pragmatismo americano

Del resto non a caso in Honneth a tale sostituzione sul piano delle istituzioni sociali moderne di Marx con Hegel, ha corrisposto, sul piano della psicologia individuale e della formazione dell'identità personale, la sostituzione (già in parte operata da Habermas) della psicoanalisi freudiana, tradizionale riferimento della prima generazione della Scuola di Francoforte, con la psicologia sociale del pragmatismo statunitense, in particolare con la teoria della genesi della soggettività di H. G. Mead. Perché anche qui ha avuto bisogno, in modo complementare al suo hegelismo democratico, di svolgere un modulo argomentativo che si sviluppasse solo secondo una dimensione orizzontale, di organicità e di scambi intersoggettivi, che nella loro intrinseca razionalità e socialità non venisse disturbata e contraddetta da altri fattori, più pulsionali e profondi, più idiosincratici, di formazione e di causazione della soggettività. Senza rendersi sufficientemente conto, io credo, che in entrambi i casi aver rinunciato ad una maggiore verticalità, antropologica e sociale, rispetto alla valorizzazione solo di una relazionalità orizzontale e intersoggettiva, intrinsecamente cooperativa e democratica, non risolva sostanzialmente proprio quelle istanze radicali di un riconosci-

mento individualizzante da cui aveva preso le mosse la sua critica dell'etica del discorso, troppo discorsiva e conciliativa, di J. Habermas.

La distinzione all'interno della persona che la psicologia sociale di Mead ha posto tra "Io" e "Me" (*I and Me*), consente infatti, secondo Honneth, di coniugare coerentemente individuazione e socializzazione, nel verso di un ampliamento progressivo della sfera delle relazioni sociali che si accompagna a un progressivo riconoscimento e a una progressiva liberazione dell'*Io*: proprio, come sottolinea Honneth, secondo l'istanza della *Filosofia del diritto* di Hegel, dove «il potenziale dell'individualità giunge a liberarsi lungo la via dell'aumento degli spazi di libertà tutelati giuridicamente» (Honneth 1992, 105). Se il *Me* rappresenta le interiorizzazioni dell'altro sociale generalizzato, le norme cioè e le attese consolidate di comportamento che la società si attende dall'individuo, e in base alle quali egli viene riconosciuto, l'*Io* costituisce il fondo idiosincratico e più interiore della soggettività, con la quale questa valuta, critica e reagisce alla modalità delle relazioni e ai valori istituzionalizzati. Per cui, a muovere da istanze interiori non riconosciute, da pressioni e stadi incontrollabili che provengono dal suo interno, l'*Io*, che dialoga in tal caso non con la società presente, ma con una futura società ideale, può dare atto a un processo di lotta per il riconoscimento del suo mondo interiore e concorrere così ad una trasformazione della società e a un allargamento della tipologia dei diritti e delle relazioni interpersonali.

Ma è proprio questa presupposizione della struttura della soggettività che fa questione a mio avviso nella prospettiva di Mead-Honneth. Perché non solo non viene detto nulla sulla genesi e la natura dell'*Io*, se non genericamente che venendo dall'interno non è definibile e riconoscibile altrimenti in via negativa come scarto e distanziamento dalla regola sociale. Ma soprattutto perché viene presupposto il darsi, facile e spontaneo, come un accadere naturale, del dialogo tra *Io* idiosincratico e originariamente estraneo alla norma e *Me* costituito e sedimentato dalla norma. Perché cioè viene presupposta la libertà dell'accendersi e dell'esprimersi del mondo interiore dell'*Io*, così come viene data per scontata la facilità del dialogo interiore tra desiderio individuale e norma sociale.

Laddove è proprio tale spontaneità e facilità di accesso al proprio mondo interiore da parte dell'individuo umano che costituisce la questione di fatto e di diritto per cui è nata la psicoanalisi. Si potrebbe dire che è l'opposto, la difficoltà cioè di sentire, entrare in contatto e dialogare con il proprio mondo pulsionale e affettivo, a costituire infatti una possibilità strutturale e permanente dell'essere umano, con il rischio, assai sovente, di essere una modalità psicologica ed esistenziale generalizzata. Tanto che è legittimo

pensare che, appunto, per evitare le difficoltà legate a questo nodo centrale dell'umano, Honneth abbia compiuto la rimozione, dal suo discorso sulla psicoanalisi, delle modalità di essere e di agire dell'inconscio freudiano e delle storture che strutturalmente si possono dare tra inconscio e conscio, o, se si vuole, tra istanza psichica del desiderio e istanza psichica della legge.

Anche perché già nell'interpretazione di Freud avanzata dal suo maestro Habermas, era accaduto d'incontrare una lettura a mio avviso profondamente riduttiva della teoria freudiana dell'antropogenesi e, specificamente, della teoria dell'inconscio. Habermas già in *Erkenntnis und Interesse* aveva infatti trattato dell'inconscio in Freud come *distruzione di linguaggio*, come cioè decadimento di un'attività normalmente dialogica, nel senso intrasoggettivo e intrapsichico della mente umana. Ossia aveva letto l'inconscio, secondo l'impostazione che Freud aveva dato nella prima topica, quale sinonimo di rimosso, quale cioè patologia di una coscienza che, per la presenza di una censura, subisce la scomposizione delle sue capacità insieme linguistiche e rappresentative in una funzione solo iconico-rappresentativa che caratterizza una modalità solo deformata di funzionare della mente. Per dire cioè che Habermas, anche nel contesto della dottrina freudiana, aveva continuato a porre come prioritaria e centrale una mente logico-discorsiva, di cui quella inconscio-onirica sarebbe solo un derivato disfunzionale: senza poter accogliere per nulla la diversa dottrina dell'inconscio – dell'inconscio non come rimosso – che Freud aveva elaborato con la seconda topica e con il costituirsi dell'Es come fonte primaria e originaria, biologico-corporea della vita.

Ma la medesima operazione sul *corpus* freudiano, di rifiuto della fondazione materialistico-biologica del suo impianto teorico e di valorizzazione di un'autoproduzione invece solo sociale, relazionale e intersoggettiva, della soggettività umana, mi sembra sia stata compiuta anche da Honneth, in particolare nel capitolo settimo di *Pathologien der Vernunft*. Dove il proposito, quanto mai evidente, è stato quello di sottrarre l'opera freudiana all'orizzonte delle scienze naturali e di presentare una soggettività umana che, più che essere guidata dal piacere e dalla gioia del proprio sentire, dalla forza cioè e dal valore dei propri affetti, sarebbe diretta dall'identità di sé come essere libero che non viene condizionato e manipolato da inclinazioni e desideri emotivi. Cioè come essere che produce se stesso, al di là di ogni condizionamento naturalistico e gode della «capacità di una libera volontà su cui non agiscono imposizioni che ne delimitano la funzionalità» (Honneth 2007, 180). Non è una passione più forte e potente, si potrebbe dire con l'*Etica* di Spinoza, che emancipa dalla passioni che generano più sofferenza e *impasse* nel vivere, quanto invece la forza di una idea, ossia

della rappresentazione interna consustanziale all'essere umano. È «l'anticipazione auto-attivantesi di una libertà del volere che, quando viene in contrasto con restrizioni soggettivamente esperite, induce ad attivare un processo di elaborazione della propria storia di vita» (Honneth 2007, 169). È una rivendicazione cioè originaria di autonomia, è la volontà prioritaria di appropriarsi del proprio volere, e non la dinamica pulsionale, a fondare la soggettività psicoanalitica e il suo percorso critico di ricostruzione della propria formazione personale.

Del resto, a confermare tale forte esposizione sovranaturalistica che appare caratterizzare il discorso honnethiano, tale rinuncia a cercare nella propria corporeità un riferimento fondamentale per la propria identità, si manifesta anche il ricorso che egli fa alla scuola psicoanalitica delle relazioni oggettuali, dove l'attenzione della vicenda psichica di ognuno è rivolta assai più verso la relazione di amore, di odio, di perdita, di lutto dell'oggetto (o persona) esterni che non verso una gravitazione di senso interna⁴. Nel senso che anche per questo verso in Honneth sembra aver giocato la rappresentazione di una soggettività umana che si costruisce assai più sull'asse orizzontale della socialità e della relazione con l'altro (altri da sé) che non sull'asse verticale di un rapporto mente-corpo: prospettiva, quest'ultima, per la quale, è l'intensità o meno dell'affezione emotiva e corporea che trascina l'autenticità o meno delle relazioni oggettuali. Ma appunto riproponendo Honneth anche per tale via la sua predilezione per una psicologia sociale come quella hegeliana.

5. R. Jaeggi: una critica non essenzialistica alla forma di vita capitalistica

Rahel Jaeggi, come si diceva già all'inizio, è stata l'autrice che negli ultimi anni, nella continuità dell'insegnamento di Honneth, ha lavorato maggiormente sul paradigma della critica immanente e sulla necessità di estrarre valori emancipativi e trasformativi dalle stesse forme di vita in atto nella società contemporanea, *senza cadere in presupposizioni essenzialistiche o metafisiche*. Come in Honneth la sua prospettiva muove dall'insufficienza della civiltà liberale quanto a una concezione della giustizia e della natura dello Stato come complesso di norme che devono solo temperare ed equilibrare dall'esterno il diritto d'ognuno alla propria utilità e alla propria felicità personale. Al criterio organizzativo del proceduralismo liberale, ancora massimamente presente in un'opera come quella di Rawls, dove la

⁴ Cfr. Lombardi (2016).

giustizia consiste nel dare a ciascuno eguaglianza e pari opportunità, in una regolazione solo formale di queste, che non abbia per nulla a considerare ciò che si svolge all'interno della dimensione privata, la Jaeggi continua ad opporre il criterio della *vita buona*, della vita effettivamente riuscita, come scopo supremo da assumere a principio costituzionale della nostra vita associata. Ancora una volta, dunque, la riproposizione della *Sittlichkeit* aristotelico-hegeliana contro la *Moralität* kantiana, a motivo dell'operare solo formale in quest'ultima dell'universale di ragione, sia nel verso dell'imperativo categorico che in quello della legge giuridica. Ma, ovviamente, senza dimenticare, da parte della Jaeggi, quanto definitivamente conquistato e maturato dal kantismo, riguardo alla natura della modernità, quale tempo storico strutturato su una cittadinanza che esclude ogni intervento paternalistico della pubblica autorità che pretenda di dirci e imporci quale debba per noi essere il bene e quale debba essere il male.

Perché Jaeggi ha ben ferma la consapevolezza, come già Honneth, che la modernità deve essere pensata e compresa alla luce di un gioco reciproco tra *Kant*, *Hegel* e *Marx*, assimilando e utilizzando nel concetto di critica proprio della *Teoria critica* quanto di più irrinunciabile sia stato acquisito da questi tre grandi eroi eponimi del moderno: un concetto di critica cioè che, di nuovo, rileggendo lo *Junghegelianismus*, proponga ipotesi di vita buona e razionale, evitando sia formalismi universalistici che essenzialismi di presupposizione antropologica che autoritarismi e paternalismi di carattere etico. Per questo Jaeggi può riprendere il divieto, formulato dalla prima generazione della Scuola di Francoforte e da Adorno in particolare, di delineare configurazioni positive della critica, immagini utopiche del futuro, e di attenersi ad una formulazione solo negativa della critica, che espliciti e denunci cioè solo patologie e forme deformate e impediti di vita, senza presumere di anticipare forme e modalità di essere dell'avvenire. E in tal senso ha provato, acutamente – dopo la fine delle filosofie della storia, tra cui *in primis* quella marxiana del materialismo storico – a riconiugare in termini contemporanei, e appunto critici, la categoria di “alienazione” di Marx. Ben consapevole, la studiosa tedesca, che nel discorso di Marx, in particolare di quello dei *Manoscritti del '44* e dell'*Ideologia Tedesca*, il concetto di alienazione rimanda ad una *teoria presupposta* dell'essenza umana: anche perché ormai è ben acquisito dalla letteratura critica e dal dibattito sul marxismo quanto e come la mistica della *Gattung* – ossia lo spiritualismo, apparentemente materialistico, dell'antropologia del *Genere* di Feuerbach – abbia pesantemente condizionato non solo gli scritti giovanili di Marx ma tutta la sua teoria del materialismo storico e della lotta per il socialismo

Così la Jaeggi ha potuto proporre una riscrittura del concetto di alienazione che, diversamente da quanto supposto dai primi teorici della Scuola di Francoforte (come Horkheimer, Adorno, Marcuse), non significasse l'essersi allontanato ed estraniato da qualcosa di originario, l'aver cioè perduto una propria natura iniziale ed essenziale, bensì significasse un'incapacità dell'essere umano di ritrovarsi nelle azioni che compie, di ritrovare senso ed emozione di vita nel proprio vivere, ossia l'impossibilità di appropriarsi e di identificarsi con i propri contenuti e forme di vita. Rifiutare un'antropologia della ricchezza presupposta dell'essere umano, come *Gattungswesen* che in modo prometeico riduce tutta l'oggettività a prodotto della propria attività, e ripartire con il discorso critico dell'antropologia filosofica di Helmuth Plessner per la Jaeggi è un tutt'uno. Giacché solo una concezione dell'essere umano come esistenza carente e vulnerabile, priva di ogni compiutezza, solo un'antropologia che vede l'essere umano, diversamente da quello animale, come non coincidente con alcuna datità biologica e naturale, come una *questione aperta* che deve creare attraverso la tecnica un suo ambiente artificiale e sapersi rinnovare costantemente rispetto al proprio ambiente naturale, *solo l'originaria indeterminatezza dell'animale umano*, può consentire secondo la Jaeggi di ripensare l'alienazione rispetto a un processo di vita mai predeterminato ma sempre determinabile e definibile come un campo aperto di relazioni, dagli esiti mai prevedibili. E in tal modo garantire che quando si utilizza il concetto di alienazione, senza alcuna necessità di far riferimento a teorie sostanziali del sé e delle comunità sociali, si vuole e si può oggi significare che il soggetto in questione patisce forme deficitarie e distorte di vita, per le quali è distrutta o seriamente danneggiata la sua capacità, quale che sia il suo contenuto storico-sociale di vita, di entrare in un rapporto di appropriazione con se stesso e con il mondo.

Solo de-metafisicizzando il concetto di alienazione rispetto all'originaria impostazione di Marx – secondo un'operazione teorica che richiama evidentemente la de-metafisicizzazione compiuta da Honneth sulla *Filosofia del diritto* hegeliana – si può tornare ad utilizzarlo come strumento effettivo di critica immanente nel contesto sociale contemporaneo, al fine di evidenziare tutte le forme patologiche di lavoro e di non-vita che segnano drammaticamente il mondo di oggi. A patto dunque di sottrarlo ad una antropologia essenzialistica e identitaria e di iscriverlo in una antropologia pragmatica che, con riferimenti anche a Dewey, caratterizza l'essere umano come *problem solving*, ossia come un organismo vivente, che, anziché destinato metafisicamente a confermare e proiettare la sua identità interna nel mondo esterno, è destinato, al fine della sua sopravvivenza, a risolvere

i problemi che di volta in volta gli si presentano, per raggiungere uno stato desiderato a partire da una condizione data. In tale nuovo contesto di significato l'alienazione significa dunque il *non poter disporre del proprio volere*, la disfunzione *patologica* della funzionalità *fisiologica* dell'essere umano di essere un *problem solving* a muovere da scelte che non trovano ostacoli interni. Rifacendosi anche al «danneggiamento della funzionalità del volere», argomentato da E. Tugendhat, ciò che mette a tema la Jaeggi è dunque una trattazione dell'alienazione, volta a evidenziare più impedimenti interni che impedimenti esterni, più una riflessione sul *come* dell'agire che non sul *che*, ossia sui contenuti, dell'agire: in una definizione appunto formalistica, e non essenzialistica, dell'alienazione, quale ombra, altra faccia negativa, dell'ideale moderno dell'autodeterminazione.

Secondo quanto pensa Tugendhat: «Il problema di ciò che sia veramente voluto non verte *sui fini del nostro volere, ma sul come, sul modo del volere*» (Tugendhat 1987, 40). L'alienazione è il farsi patologico e deficitario della nostra libertà di volere il nostro volere. È un impedimento a poter disporre del nostro volere. Scrive Jaeggi:

In questo modo si trova anche un principio che permette di superare l'opposizione tra l'antipaternalismo moderno e il paternalismo di un'etica più sostanziale: se qualcosa è buono o meno per me dipende sempre (in una prospettiva antipaternalistica) da una mia presa di posizione personale, cioè dal fatto che io lo voglia. Questa presa di posizione deve però essere qualificata, nel senso che il volere in essa espresso deve essere un vero volere, ovvero non deve essere sottoposto a ostacoli interni. Io devo, in ciò che voglio, essere libera, devo quindi disporre del mio volere affinché esso valga come il mio proprio volere. Il criterio così ottenuto è in primo luogo formale: si tratta del come e non del cosa si vuole, cioè io non devo volere qualcosa di determinato ma devo poter volere in modo libero o autonomo ciò che io voglio. Dunque non si può distinguere un vero oggetto del nostro volere ma solo un preciso modo di rapportarsi, nel proprio volere, a se stessi e all'oggetto voluto. (Jaeggi 2016, 88-89)

È attraverso questa formalizzazione e de-sostanzializzazione del concetto di alienazione che Jaeggi può ritornare così al presente del nostro vivere sociale e operare una radicalizzazione di prospettiva che torna a porre al centro della tradizione critica d'ispirazione francofortese la questione del capitalismo come forma di vita dominante la nostra esistenza, e dunque la ripresa dell'intento marxiano di critica dell'economia politica. Giacché si tratta, come giustamente sottolinea la Jaeggi, di aprire la scatola nera dell'economia, che, per quanto additata dalle diverse generazioni dei francofortesi come fonte colonizzatrice e deformatrice del vivere contemporaneo, è rimasta sostanzialmente non conosciuta, né adeguatamente approfondita nella sua capacità d'intessere una forma integrale di vita sociale: a partire

cioè da valenze economiche che sono in sé medesime intessute e produttrici di forme etico-valoriali, così come cognitivo-percettive del vivere sociale. Allontanandosi con ciò non solo dalle tesi habermasiane sul dualismo qualitativo tra sfera dell'agire strumentale e sfera dell'agire comunicativo, ma, ancor prima, dalle analisi degli stessi Horkheimer e Adorno che, per quanto critici del mondo contemporaneo, non hanno certo continuato e sviluppato la critica dell'economia politica di Marx, come non hanno approfondito la sociologia concreta dei processi di lavoro e le forme specifiche di vita in essi immanenti. Dunque un'analisi del capitalismo come forma di vita, quella che propone la Jaeggi: un'analisi del capitalismo cioè come processo di totalizzazione sociale, generativo insieme di materialità e idealità, di economia materiale ed economia spirituale, di pratiche e insieme di norme. Un'analisi del capitalismo come *Lebensform* insomma che deve andare ben al di là di una riproposizione della rigidità ed exteriorità del nesso di struttura e sovrastruttura propria dell'economicismo marxista, per cui l'economico condizionerebbe, influenzerebbe, colonizzerebbe dall'esterno il mondo culturale e sociale della vita, e che, viceversa, proprio nell'ambito stesso delle pratiche economiche, nell'ontologia sociale dell'economico, vuole trovare insieme le ragioni delle patologie e delle deformazioni della vita, come, d'altro canto, i valori propositivi di una loro trasformazione.

Giacché proprio in tale presa in considerazione dell'economia, nel mondo moderno, *in senso lato* anziché in senso stretto – in questa assunzione cioè dell'economia non come ambito dedito alla sola riproduzione materiale ma come insieme di pratiche sociali e di istituzioni, profondamente connesse soprattutto dal lato dei codici giuridici e delle norme che le regolano a pratiche e istituzioni non economiche – si evidenzia per la Jaeggi l'implicazione e la funzione fortissima e reale nell'agire pratico e sociale del fattore ideologico e culturale: quale, ad esempio, il valore e il principio della libertà moderna. Che, sottolinea Jaeggi con uno scarto concettuale di rilievo rispetto ad Honneth, non patisce tanto limiti o *deficit* di realizzazione quanto invece un *processo di rovesciamento*, per il quale proprio nella sua realizzazione produce l'opposto di sé: ossia una condizione generalizzata di alienazione e di dominio.

6. Una critica dell'economia politica senza *Das Kapital*?

Fin qui, dunque, sembra andar tutto bene per quanto riguarda il discorso teorico di Rahel Jaeggi, con il suo progetto di tornare a proporre la cen-

tralità della critica del capitalismo, ma nella forma liberata ed emancipata da ogni filosofia della storia e da ogni antropologismo essenzialistico. Con l'attenzione, da parte della studiosa berlinese, di una rinnovata sociologia critica dei processi di lavoro, la cui mancanza costituisce il nodo più rilevante delle attuali scienze sociali e politiche. E con la riproposizione della tesi già avanzata dal Marx dei *Manoscritti del '44*, ma alleggerita da ogni presupposizione umanistica indebita, che l'*alienazione*, costitutiva della forma capitalistica di vita, non è sovrapponibile ed esauribile nella categoria di *sfruttamento*, giacché ciò che è in questione non è solo la sottrazione di tempo o prodotto di lavoro da parte di altri – una questione cioè solo *quantitativa* – bensì è il problema, ben più *qualitativo* e intrinseco a una forma di vita, del divieto e della costrizione a non poter, in alcun modo e in alcun luogo, di *coincidere con se stessi*.

Eppure a chi come noi prova ormai da un cinquantennio a muoversi nella medesima direzione interpretativa e propositiva non possono non farsi del pari evidenti gli stridori, le difficoltà, per non dire le incongruenze, che accompagnano il pur meritevole discorso di Jaeggi. Giacché la contraddizione di fondo in cui s'inceppe la riflessione di Jaeggi a me pare consistere nell'emancipare la critica marxiana dell'economia politica non tanto e non solo dai suoi presupposti metafisici e acritici ma dalla sua più intrinseca identità, lasciandone cadere cioè il suo corpo teorico più intrinseco e, a mio avviso, più durevole e capace di scienza e di realtà. Come a voler dire, insomma, secondo il vecchio motto, che la Jaeggi, insieme all'acqua sporca, finisce con il gettar via anche il bambino.

La Jaeggi infatti intende aprire la scatola nera dell'economia capitalistica munita di strumenti per aprire serrature come l'antropologia di Plessner e il pragmatismo americano ma lascia cadere per strada quel grimaldello prezioso e indispensabile per disserrare i segreti della nostra contemporaneità che è, a mio avviso, ancor più oggi *Il capitale* di Marx. Lascia cadere cioè quella teoria dell'accumulazione di ricchezza astratta, attraverso i cui passaggi e protocolli obbligati, attraverso le cui leggi, il testo marxiano s'è provata a dare, come nessun altro mai, una spiegazione del *capitale come soggetto dominante e tendenzialmente totale* della società contemporanea, ossia di quella forma capitalistica di vita che proprio nel suo ricondursi a totalità vorrebbe essere l'oggetto specifico della ricerca della Jaeggi.

Ma lasciare cadere l'argomentazione principe di Marx – *secondo la quale il mondo ad economia capitalistica è un mondo intrinsecamente bino, perché scandito dalla compresenza di due mondi, che sono il mondo concreto degli individui e delle cose concrete, il mondo delle qualità, da un lato e il mondo astratto dell'accumulazione di denaro, il mondo della quantità, dall'altro* – si-

gnifica privarsi dello strumento fondamentale per comprendere approfonditamente la forma capitalistica di vita e il *feticismo, non della merce, ma del capitale* che la organizza e la articola nel suo snodo principale. Vale a dire non centrare l'attenzione sullo snodo che lega la *profondità* alla *superficie* dell'essere sociale, per il quale il "mondo della forza-lavoro", cioè dell'uso capitalistico nel processo produttivo delle vite dei lavoratori, appare nella superficie dell'essere sociale come il "mondo del lavoro", cioè della società civile hegeliana, quale mondo di scambio e di confronto tra individui liberi ed eguali.

Giacché la lezione più profonda del *Capitale* di Marx non sta, a mio avviso, nel *feticismo del mercato*, come pure è stato concettualizzato dallo stesso Marx nel celebre quarto paragrafo del I capitolo quale scambio tra uomini e cose, o tra soggetto e predicato, bensì nel *feticismo* appunto del *capitale*, per il quale accade che il lavoro astratto, cuore di un processo di produzione a tecnologia capitalistica ed esito di una pratica di sussunzione e dominio della forza-lavoro da parte del capitale, appaia alla superficie degli scambi di mercato come scambio di lavoro concreto, cioè di prestazioni concrete tra individui che scambiano in base alle leggi democratiche della equivalenza e del riconoscimento equanime di ognuno.

D'altro canto se non si assume come vertice di un discorso critico la fortissima dinamica universalizzante-globalizzante che Marx ha assegnato al *valore capitalistico*, quale quantità in obbligo costante di accumulazione e di espansione, è ben difficile comprendere come e perché l'effetto ideologico della società moderna consista in quel *nesso rovesciato di opposti*, per il quale i valori e le norme di superficie producono e nello stesso tempo dissimulano le pratiche e le relazioni sociali, di segno opposto, che strutturano la profondità del mondo reale. E infatti a me sembra che proprio su questo snodo delicatissimo il discorso della Jaeggi trovi le sue maggiori difficoltà. Giacché da un lato, assai meglio di Honneth, l'autrice tedesca ha la sensibilità e l'intelligenza di mettere a tema il *rapporto tra realtà e norme* come un nesso istituito su *rovesciamento* e come un nesso nel quale il mondo delle norme, proprio nella sua configurazione rovesciata, è fattore indispensabile di produzione di realtà.

Gli ideali normativi, dunque, non sono soltanto qualcosa di non ancora pienamente realizzato, ma nella loro realizzazione sono rovesciati. La libertà e l'uguaglianza perciò non sono affatto 'mere idee'; sono invece idee che hanno acquisito una efficacia sociale, e che si sono sedimentate nelle istituzioni sociali. La loro efficacia consiste – e per Marx questo non è un effetto casuale ma necessario – nel fatto che nel corso della loro realizzazione esse minano se stesse. (Jaeggi 2016, 69)

Ha l'audacia intellettuale, cioè la Jaeggi, di intendere che, nella società contemporanea, quanto a messa in campo del mondo dei valori non si tratta di *deficit* o debolezze di realizzazione, come ha teorizzato Honneth, quanto invece di pienezza di realizzazione, ma nel modo specifico del rovesciamento. E che appunto in tale correlazione invertita o rovesciata tra norme e realtà giaccia la condizione fondamentale dell'immanenza di un critica che voglia essere trasformativa. Ovvero che trasformi *insieme* mondo reale e mondo dei valori, modificando le pratiche di vita reale nel senso di una realizzazione – né rovesciata né ideologica – di quella stessa configurazione normativa. E che solo in tal modo infine si persegua effettivamente la definizione e concettualizzazione di critica concepita da Hegel sotto la categoria di *Aufhebung*: superamento quale conservazione, in cui «il giusto si sviluppa dal superamento conservante del falso» (Jaeggi 2016, 78).

Ma ciò di cui poi, a ben vedere, Jaeggi non dà conto è *come e perché* accada quel rovesciamento di opposti, come e perché i concetti e i valori della libertà e dell'eguaglianza si trasformino in una illibertà e in una ineguaglianza sistematica. Quale sia insomma il meccanismo sociale che conduce intrinsecamente a tale ribaltamento, che Jaeggi appunto coglie e descrive acutamente, ma solo *fenomenologicamente*, senza ricostruzione logica ed esplicativa.

Tale *assenza di logica* e tale *eccedenza di fenomenologia* io credo sia dovuta al fatto che, anche Jaeggi, come Honneth, e ancor prima Habermas, sia di fondo estranea alla tradizione dialettica – *al modo cioè di pensare intrinsecamente e geneticamente una connessione di opposti* – e, per tale estraneità, incapace di mettere a fuoco quanto, a partire dal discorso marxiano e andando nello stesso tempo al di là di esso, si possa oggi tematizzare la *moderna dialettica* della società capitalistica come una *singolare compenetrazione di astratto e di concreto*. Per la quale la valorizzazione tendenzialmente *grenzlos*, senza confine, della ricchezza di capitale, *als übergreifendes Subjekt*, o soggetto dominante (secondo le parole di Marx), colonizza *dall'interno* il mondo del concreto, lasciandone solo una pellicola di superficie: al fine di mettere in scena la rappresentazione di soggetti liberi ed eguali, che scambiano tra loro funzioni e lavori di individualità concrete. Ma appunto concepire *la dialettica moderna come svuotamento dell'interno del concreto da parte dell'astratto e, nello stesso tempo, come surdeterminazione e sovrainvestimento della superficie*, significherebbe, a mio avviso, ritornare ad una concezione assai forte dell'ontologia hegeliana e insieme, di quella marxiana. Significherebbe vedere il *Geist* di Hegel incarnarsi in un soggetto come il *Das Kapital* di Marx, che, abbandonate le categorie aporetiche dell'*Esse-re* e del *Nulla* hegeliani, riscrive la logica del mondo moderno attraverso

la nuova ontologia sociale dell'astratto e del concreto. Dove appunto il "mondo 1" della ricchezza astratta colonizza con la propria logica quantitativo-accumulativa il "mondo 2" della vita concreta, ma producendo nella stessa processualità e temporalità della sua realizzazione economica l'ideologia e la scenografia di superficie che dissimula agli occhi di tutti, e del capitale medesimo, la sua più intima natura.

Così, in conclusione, per aver promosso *una critica del capitalismo senza il Capitale*, anche il pensiero della Jaeggi appare esporsi a un singolare e complicato procedere. Giacché se da un lato riconosce il «carattere *sistemico* dell'economia capitalistica» (Jaeggi 2016, 160) e che dunque un'accumulazione di capitale finalizzata al profitto possa organizzare della propria logica tutte le forme di vita della società contemporanea, dall'altro, per continuare ad assegnare spessore e consistenza a un sistema etico e valoriale che, a suo avviso, ad ogni modo non può non darsi in un complesso di vita associata, deve affermare che l'autonomizzazione dell'economico nel mondo moderno e il suo assolutizzarsi dai legami con altre tipologie di pratiche sociali implica comunque *un'etica, che è quella di non avere nessuna etica*, deve cioè fare riferimento a un *ethos* che corrisponde al «contesto dell'assenza di contesto». A testimonianza, secondo Jaeggi, che anche questa tipologia di comportamento dominante nel capitalismo, di dissolvere ogni indipendenza e autonomia di relazioni, di valori, di istituzioni di contro alla assolutizzazione dell'economico, finisce coll'implicare una forma di vita normativa, anche se si tratta di un orizzonte normativo *eticamente neutro*» (Jaeggi 2016, 160).

Perché, com'è chiaro, è proprio per tale *persistenza, per non dire eccedenza, dell'etico rispetto all'economico*, che Jaeggi, di nuovo anche qui al pari di Honneth, può continuare ad assegnare una faglia, un tesoro assai consistente di diritti, non riducibili solo a rapporti economici quantitativi, alla socialità del mercato e del lavoro, e ritrovare in tale normatività non riducibile all'economia la fonte immanente di ogni possibile critica trasformativa. Tanto che anche per lei lo scambio di merci e di prestazioni sul mercato moderno giunge ad essere considerato un'operazione sociale complessa, nella quale, oltre la mediazione del denaro, entrerebbero in gioco valori etici di simmetria e di reciprocità tra le persone, così come parimenti l'ambito del lavoro potrebbe essere visto come quel luogo per eccellenza della socialità che sarebbe attraversato profondamente dall'etica del riconoscimento collettivo e dal valore della mutualità della cooperazione.

Per tutte queste considerazioni l'intento di Jaeggi di estrarre i *valori* dell'emancipazione futura senza tener conto nel suo discorso adeguatamente del *valore per eccellenza* di cui si occupa il *Capitale* di Marx ci appare

alquanto problematico. Eppure, anche se problematico, da raccogliere e da fare nostro. Perché dobbiamo certamente far nostro il suo voler fondare la critica sociale ed esistenziale su un'antropologia priva di essenzialismi, qual è stata per contro buona parte della critica che si è rifatta per circa un secolo all'*antropocentrismo metafisico* del Marx prima del *Capitale*. E dunque dobbiamo raccogliere la sua indicazione preziosa, che del resto continua l'impostazione già avviata con Habermas e Honneth, di ritrovare i valori dell'emancipazione non nel *Sollen* quanto invece nel *Sein*. Raccogliere la sua sollecitudine ad uscire da una visione riduttiva dello sfruttamento e operare per una valorizzazione del lavoro che ritorni da questo lato all'impostazione valoriale del giovane Marx e alla sua tematica critica dell'alienazione, ma senza la metafisica marxiana.

Ma bisogna aggiungere una variazione di fondo. Giacché operare in senso critico e trasformativo sui valori di libertà personale e autorealizzazione individuale che la pratica sociale della modernità è obbligata a mettere in scena, pur se nel modo di una loro attuazione solo virtuale e di superficie, implica un discorso antropologico, io credo, anche qui profondamente difforme, da quello proposto dalla Jaeggi. Al fine di eliminare ogni presupposizione essenzialistica la filosofa berlinese è infatti finita col cadere nelle braccia dell'antropologia filosofica di Plessner da un lato e in quelle del pragmatismo americano dall'altro. Ma in questo modo ha teorizzato una individualità umana la cui costituzione è tutta sbilanciata sul piano della *intersoggettività* e della relazione *problem-solving* con l'ambiente socio-culturale. Credo, cioè, che di fondo, al pari di Honneth, non abbia dato sufficiente rilievo alla *costituzione verticale dell'essere umano* e dunque a quella sua presupposizione corporeo-emozionale che è il campo specifico delle culture psicoanalitiche, e la cui assunzione è indispensabile per la ricostruzione di una rinnovata teoria materialistica dell'essere umano. Credo cioè che Jaeggi, come ha proposto una critica della forma capitalistica di vita senza assumere la critica dell'economia politica di Marx, così abbia proposto *una teoria solo relazionale-sociale, pragmatica*, dell'essere umano senza un confronto adeguato con le scienze psicoanalitiche e un materialismo antropologico sufficientemente basato sul presupposto della corporeità emozionale.

I meriti della ricerca di Jaeggi per ritornare alla radicalità della critica alla società capitalistica proprio della prima Scuola di Francoforte sono indiscutibili e i suoi libri vanno letti con estrema attenzione. Ma contrapporre alla soggettività astratta e dominante del capitale, quale valore in processo, la soggettività afflitta da un'originaria indeterminatezza, e dunque disincarnata e senza storia corporea, ma tutta intersoggettiva e *ambien-*

te-relata, non appare essere una buona strategia per intervenire realmente sull'alienazione contemporanea e accedere all'appropriazione del sé.

Di tutto ciò bisognerà, ovviamente, continuare a discutere.

Bibliografia

- Adorno, Th. W. (1951), *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Minima Moralia*, Torino: Einaudi, 1974).
- Finelli, R. (2015), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- Finelli, R. (2016), *Il pensiero di G. H. Mead all'interno della 'Rehabilitierung der praktischen Philosophie'*, in Nieddu, A. M., a cura di, *La filosofia sociale di H. Mead*, Milano-Udine: Mimesis, 163-172.
- Finelli, R. (2017), *La "crisi" di Marx come principio di comprensione dell'oggi*, in Ponzi, M., a cura di, *Karl Marx e la crisi*, Macerata: Quodlibet, 53-68 (trad. ted.: *Marx' Kapital als Krise und Ueberwindung des Historischen Materialismus*, in «Zeitschrift Marxistische Erneuerung», 111: 204-211).
- Habermas, J. (1997), *Theorie des kommunikativen Handels*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: il Mulino, 1997).
- Hegel, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (trad. it.: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza, 1954).
- Honneth, A. (1980), *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie* (trad. it.: *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Piromalli, E., a cura di, Milano-Udine: Mimesis 2011, 43-90).
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Lotta per il riconoscimento*, Milano: il Saggiatore, 2002).
- Honneth, A. (2007), *Pathologien der Vernunft – Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Patologie della ragione. Storia e attualità della Teoria Critica*, Lecce: Pensa, 2012).
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp (trad. it.: *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice edizioni, 2015).

- Jaeggi, R. (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozial-philosophischen Problems* Frankfurt a. M.-New York: Campus Verlag (trad. it.: *Alienazione*, Fazio, G., a cura di, Roma: EiR, 2013).
- Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M., a cura di, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Lombardi, R. (2016), *Metà prigioniero, Metà alato*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Tugendhat, E. (1986), *Antike und moderne Ethik*, in Id., *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam (trad. it.: *Etica antica e moderna*, in *Problemi di etica*, Marietti, A., Torino: Einaudi, 1987, 22-41).

Patologie del lavoro¹

Rahel Jaeggi

Abstract: Considering “pathologies of work” in the context of a historico-normative reconstruction of the meaning of work as social cooperation, the paper intends to establish a connection between a number of different problems. These include the continued existence of exploitation and alienation as well as the precariousness of work and long-term unemployment. Borrowing a phrase from Hegel, work is conceived as “sharing, participating or partaking in the universal resources of society”, where “resources” include wealth as well as competencies. e above-mentioned pathologies of work can then be understood as different ways of refusing or preventing participation in these “universal resources”.

Keywords: Work; Meaningful Work; Alienation; Precariousness; Social Cooperation.

Il saggio si propone di considerare ciò che io definisco «patologie del lavoro» nel contesto di una ricostruzione storico-normativa del significato di *lavoro* quale *cooperazione sociale*. Coll’adottare questo approccio analitico, io mi propongo due scopi. Considerare da un lato gli sviluppi sociali aberranti del lavoro, al fine di chiarire, attraverso l’analisi di fenomeni negativi, il contenuto positivo del termine e del senso del lavoro nelle società moderne. Dall’altro riunire, sotto un unico tema, una serie di problemi diversi. Tali problemi comprendono l’esistenza permanente di sfruttamento e alienazione, la precarietà del lavoro, la disoccupazione strutturale a lungo termine, la minaccia posta alle condizioni di lavoro contemporanee da quella che si potrebbe chiamare la *sottrazione di dignità* (*the «de-dignifying»*) al lavoro (per invertire una espressione usata da Robert Castel).

Il titolo di questo mio saggio, *Patologie del lavoro*, intende appunto indicare e stabilire una connessione tra questi diversi problemi, concependoli come diverse tipologie di *deficit* all’interno di una forma (*mediata-dal-lavoro*) di cooperazione sociale. Prendendo a prestito una frase di Hegel, possiamo dire che il lavoro equivale a condividere, partecipare o prender parte alle risorse generali della società. Il termine *risorse* è qui usato per

Humboldt Universität, Berlin (rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de)

1 Traduzione a cura di Roberto Finelli, da Rahel Jaeggi (2017), *Pathologies of Work*, in «Women’s Studies Quarterly», 45, 3-4: 59-76.

indicare ciò che una determinata società ha raggiunto, e che sarà capace ulteriormente di sviluppare, in termini sia di ricchezza che di competenze. Il lavoro consente cioè ad ognuno di condividere le risorse della società, non semplicemente nel senso di essere un mezzo per acquisire ricchezza o entrare nella sfera delle relazioni intersoggettive, ma anche perchè consente di condividere il sapere nel suo evolversi e il *know-how* di una società.

Se questo è ciò che significa il lavoro, allora le *patologie del lavoro* possono essere intese come diversi modi di rifiutare o impedire la partecipazione a queste risorse universali.

1. Il significato di «lavoro»

Ovviamente è superfluo notare che il «lavoro» è un argomento carico di molte implicazioni socio-politiche. Per constatarlo, basta dare una rapida occhiata alle *news*. Ma anche con uno sguardo a più lungo termine sarebbe difficile per chiunque rimanere ignaro dell'urgenza dei problemi che si possono raggruppare sotto il termine generale di crisi della società orientata al lavoro (*work-oriented society*).

Eppure, negli ultimi decenni, sembra esserci stata una limitazione della riflessione sociopolitica sul tema del lavoro. Alla fine del movimento del 1968 e nei dibattiti sindacali degli anni '70 la questione dell'umanizzazione del lavoro è stata ampiamente discussa, guardando in particolare alle forme di alienazione cui il lavoro (specialmente quello industriale) era legato. Ma va detto che per la maggior parte delle persone oggi ad essere al centro del dibattito politico sono la scarsità di lavoro, il lavoro sottopagato e la precarizzazione delle condizioni di lavoro, che per certi aspetti minano la storica soluzione di compromesso di un mercato del lavoro condotto legalmente «a dignità» (per usare il termine di Castel) e regolato dal *welfare State* (Castel 2000, 18). Invece le questioni riguardanti la qualità del lavoro e la domanda di un lavoro pieno di significato, buono o non alienato, sembrano essere state congelate, per tempi, per così dire, meno difficili.

Dal mio punto di vista, tuttavia, questo cambiamento nella discussione sul lavoro non corrisponde all'esperienza soggettiva di chi lavora o non lavora. Al di là dell'insicurezza del lavoro o della retribuzione insufficiente, coloro che lavorano nei lavori più precari e peggio pagati subiscono anche esperienze dolorose, che è legittimo definire esperienze di alienazione. Giacché nella nostra società *work-oriented*, il lavoro gioca comunque un ruolo preminente. Né realizziamo solo i mezzi della nostra sopravvivenza attraverso il nostro lavoro remunerato. Come scrive Hegel, non solo la sus-

sistenza dell'individuo, ma anche il suo valore e la sua dignità sono mediati dal lavoro. (Hegel 1991, § 199). Il lavoro struttura le nostre vite, la nostra autocoscienza, il nostro senso di sé e le nostre relazioni sociali.

Gran parte di *ciò che facciamo* (e non solo se siamo maniaci del lavoro) è direttamente o indirettamente connesso al ruolo che occupiamo o desideriamo occupare nella sfera sociale del lavoro². Analogamente il successo effettivo delle nostre vite e le nostre relazioni sociali dipendono in gran parte non solo dal fatto se abbiamo lavoro, ma anche da quale tipo di lavoro esso sia.

Dunque che cosa ci rivela il fatto che i dipendenti della Biblioteca Statale di Berlino si lamentino del modo in cui vengono trattati sprezzantemente, sia da parte degli utenti della biblioteca che dei loro superiori, e del senso minore di responsabilità che deriva dal maggior uso del lavoro con contratto a termine (una situazione che si ripete nel crescente precarizzazione ed esternalizzazione del lavoro negli ospedali)? Il fatto che gli insegnanti dichiarino di non avere il tempo di soddisfare le sempre più diverse esigenze richieste dal loro lavoro, e che le pressioni della vita accademica contemporanea facciano sentire i professori come se fossero incastrati a correre «su una ruota per criceti» (secondo l'espressione di un collega)³?

Tutto ciò ci dice che gli individui hanno ricche e intense aspettative riguardo alle loro condizioni di lavoro e che tali aspettative possono essere deluse. Ma è interessante soprattutto che, di fronte a tali condizioni inappropriate di lavoro, essi non solo si sentono insultati come *persona*, ma si sentono anche disprezzati nel loro lavoro in qualità di *lavoratori*.

A differenza del sociologo Heinz Bude, che afferma che molti cosiddetti «lavori a bassa qualificazione (*low-skilled jobs*)»⁴ implicano prestazioni che non si possono far bene e con cui non è possibile identificarsi, a me sembra invece che si possa rilevare – per riferirsi a un aspetto più personale – un *disperato desiderio di identificazione anche nelle circostanze più difficili*. Persino in quello che a prima vista può sembrare il lavoro più insignificante,

2 Questo è sempre di più il caso concernente la formazione e gli studi universitari, che (anche se questo può non essere ovvio all'inizio di una laurea in filosofia) servono come preparazione all'ingresso nella sfera sociale del lavoro; e anche dove questo esplicitamente non è il caso, la relazione con il mercato del lavoro rimane comunque determinata in modo negativo proprio dalla distanza che ne deriva.

3 Qui e in seguito mi riferisco principalmente a conversazioni che ho avuto negli anni con persone che lavorano in vari campi. Anche se non si tratta di una ricerca empirica adeguata, riesce almeno a indicare alcuni dei problemi urgenti legati al lavoro.

4 Cito da appunti personali presi alla relazione che Heinz Bude ha tenuto col titolo *Die Wiederkehr der Gesellschaftstheorie nach ihrer Abdankung* il 26 settembre 2013 alla conferenza "Herbsttagung Politische Theorie und Gesellschaftstheorie – Zwischen Erneuerung und Ernüchterung".

la gente cerca ancora e (talvolta) trova un certo margine di appropriazione e autodeterminazione.

Il fine di personalizzare il proprio lavoro è voluto, agito e difeso con forza non solo in professioni presumibilmente creative o esplicitamente sociali, ma anche in altre aree lavorative (e al grado più basso della scala retributiva)⁵.

Ciò non significa che un lavoro pieno di significato dipenda solo da noi e dalla nostra capacità di identificarci o di appropriarsene. Al contrario. Ma proprio quando ciò accade, si spiega perché sia possibile che le persone siano ferite quando il loro bisogno di identificarsi con il proprio lavoro è bloccato. È proprio perché ci aspettiamo di trovare un significato nel nostro lavoro e tentiamo di ritagliare uno spazio non alienante all'interno di condizioni di lavoro obiettivamente alienanti che siamo vulnerabili allo sfruttamento (ossia è proprio il non trovare significati non alienati che contribuisce alla nostra vulnerabilità).

Il lavoro è quindi chiaramente immerso in una fitta rete di relazioni etiche, di aspettative normative e di condizioni, il cui funzionamento è normativamente carico, che possono essere o meno soddisfatte. In altre parole, ciò che è importante non è semplicemente il lavoro in quanto tale, ma la qualità e la condizione del lavoro – ossia, detto in termini più tradizionali, ciò che è importante non è semplicemente un *lavoro senza sfruttamento*, bensì un *lavoro senza alienazione*.

2. Patologie del lavoro

Per indicare i fenomeni che mi interessano in relazione alle condizioni sociali del lavoro e per dare un senso alla diversità degli scenari che deve affrontare una diagnosi filosofica e una critica delle condizioni di lavoro contemporanee, vorrei iniziare con un abbozzo su alcune delle condizioni di lavoro che possano valere come paradigmatiche al giorno d'oggi. Cominciamo con le condizioni lavorative nel settore dei servizi e con ciò che in termini sociologici è stato descritto come ruoli svolti da un (nuovo o vecchio) proletariato del settore dei servizi. Questi ruoli in genere consistono in servizi non qualificati, molti dei quali eseguiti da donne, come le

5 Si può pensare qui ai vari tentativi che potrebbero essere fatti per arricchire il proprio lavoro nel cosiddetto settore di servizi "poco qualificati". Conoscere i propri clienti regolari, avere un'idea di quando fare un'eccezione alla regola; assumersi la responsabilità di aree lavorative al di fuori della propria; il commesso del guardaroba che riserva un certo numero di posti ai clienti abituali; o l'addetto alle pulizie che, con mia grande sorpresa, ha messo sulla mia scrivania una copia di un giornale in cui aveva visto un articolo su di me.

pulizie, la manutenzione degli edifici, i servizi di guardaroba, la *reception*, il lavoro alle casse e così via. La maggior parte dei servizi in questione è oggi eseguita da lavoratori appaltati attraverso agenzie: ossia sono servizi sistematicamente esternalizzati.

I problemi che accompagnano questi processi sono ben noti. Includono non solo la bassa remunerazione che tali lavoratori ricevono rispetto ai lavoratori che, all'interno degli addetti al lavoro, sono stabili e permanenti, ma soprattutto implicano la maggiore precarizzazione del loro lavoro, la protezione legale del tutto trascurabile che viene loro data, e la perdita di un senso di realizzazione e di bravura legato a quella *dignità del lavoro* di cui ha trattato Castel. Queste condizioni di lavoro sono caratterizzate da una sistematica sottopaga, da un sistematico sottodimensionamento del numero dei lavoratori, da un pessimo orario di lavoro, dovuto ai lunghi spostamenti che spesso non consentono neppure un buon riposo notturno.

Qualcosa che fa pensare insomma non solo al sovrasfruttamento, ben noto fin dai primi tempi del capitalismo, ma anche all'ulteriore considerazione per cui queste condizioni sono esempi di ciò che ho appunto definito «patologie del lavoro».

Infatti la *deregulation* va di pari passo con la monotonia e l'impoverimento dei compiti e, quindi, delle competenze necessarie per eseguirli. Queste condizioni di lavoro generano sofferenze perché rendono sempre più difficile per i lavoratori identificarsi con il loro lavoro. Così in questo settore in particolare si è assistito a processi e a sviluppi che hanno drasticamente cambiato l'esperienza soggettiva della qualità del lavoro, così come hanno cambiato le relazioni degli individui tra loro, oltre che le relazioni tra questi lavoratori e i loro immediati superiori. Mentre in passato (senza voler fare romanticismo del tempo passato) il custode di una scuola era un membro del personale – ed era timoroso, seccato e, in egual misura, rispettato – oggi è un impiegato di una società privata di *vigilantes*, con un contratto a termine e una quantità di ore lavorative precisamente misurate. Tutto ciò porta, oltre che alla perdita di ruolo sociale, a mettere in conto anche la frustrazione che accompagna l'impossibilità di fare bene il proprio lavoro. Consideriamo gli infermieri ad es. che, nel rigido regime di un sistema ospedaliero commercializzato, non hanno abbastanza tempo per prendersi cura dei loro pazienti. Ciò, di cui essi si lamentano, sono condizioni di lavoro che non solo sono precarie e potenzialmente generatrici di sfruttamento, ma anche frustranti. E c'è ancora un altro aspetto, di carattere etica. Le cattive condizioni di lavoro (legate all'esternalizzazione e alla precarietà) sono infatti degli ostacoli per realizzare ciò che i lavoratori hanno assunto come una sorta di etica del lavoro connessa con il compito

da svolgere. O per dirla semplicemente: queste condizioni rendono il lavoro, *proprio in quanto attività*, un lavoro *cattivo* in senso morale.

Anche le posizioni di artisti, giornalisti, scrittori e altri *freelancers* tendono ad essere precarie. I membri di questo gruppo professionale possono addirittura essere considerati pionieri della precarietà, nella misura in cui essi procedono di pari passo con ciò che Ulrich Bröckling ha definito «l'imprenditorialità del sé» (Bröckling 2016). Questa forma di *autocoltivazione*, contrassegnata da un'identificazione con i progetti su cui si lavora, è stata inizialmente associata a una concezione *bohémien* della libertà e della creatività. Ma ora coloro, che hanno celebrato anni fa tale lavoro precario e basato sui progetti come un'alternativa alle condizioni ordinarie di lavoro e ai lavori regolamentati nove ore al giorno per cinque giorni alla settimana, vengono progressivamente a vedere il lato negativo di tale lavoro «doppiamente libero» (per usare l'espressione di Marx) (Marx 1991, 154; traduzione mia).

Anche in tal caso il problema non può essere limitato solo alla complicata presa in carico della questione della precarietà di questi lavoratori, i quali sono presenti in modi molto differenti nei vari segmenti di questa parte del mercato del lavoro. Va aggiunto infatti il fatto che la pressione continua ad autopromuoversi e interpretarsi sulla base di criteri di utilizzabilità promuove una relazione di natura strumentale con se stessi e con il proprio lavoro, la quale diviene una patologia di tipo alienante. Così come la pressione ad essere responsabili di se stessi e la continua minaccia di fallire tendono a ridurre la solidarietà. Per l'artista, del resto, il lavoro precario è solo una fase transitoria, quale che sia il tipo di lavoro che si pretende per realizzare le sue brillanti intuizioni. E in ogni fase transitoria di questo genere è difficile costruire alleanze. Ma tutto ciò conduce a una situazione che nessuno desidera e che pure viene prodotta insieme da tutti: un fenomeno che si potrebbe definire *in-capacità* collettiva di agire.

Così se questo nuovo tipo di lavoro è stato interpretato come l'abolizione dell'alienazione, si scopre invece che esso ne costituisce piuttosto uno sviluppo paradossale. Per il quale al concludersi di una tipologia di alienazione (quella classica legata alla monotonia e alla frammentazione del lavoro) subentra un'altra modalità d'alienazione.

Lasciatemi infine menzionare una patologia del lavoro che in realtà non è una patologia del lavoro, quanto del *non-lavoro*. Vale a dire la disoccupazione, che rappresenta la perdita a lungo termine della possibilità di una partecipazione ad una *work-oriented* società.

In una società orientata al lavoro in cui gli individui sono integrati in posti di lavoro legalmente protetti, i disoccupati sono infatti superflui.

Sono coloro che non possono far uso del loro tempo. La loro esperienza è simile a quella di coloro che hanno partecipato allo studio pionieristico di Marie Jahoda, Paul Felix Lazarsfeld e Hans Zeisel sui residenti disoccupati di Marienthal. «Ad un certo punto arriva mezzogiorno!», dice uno dei partecipanti, a cui viene chiesto di descrivere la sua routine quotidiana – una *routine* segnata da un periodo in continua crescita fatto di attesa, rassegnazione, svalutazione e apatia (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 1975, 84; traduzione mia).

Insomma, anche un breve sguardo alle patologie di lavoro contemporanee che ho abbozzato sopra (senza alcuna pretesa di completezza) ci mostra che abbiamo a che fare con un quadro piuttosto complicato. Ci troviamo infatti di fronte a un mercato del lavoro diviso, che presenta problemi molto diversi a seconda della posizione che si occupa all'interno di esso. *Troppo* lavoro da un lato, *troppo poco* dall'altro, troppa identificazione e aspettativa di identificazione (quando non vera e propria compulsione all'identificazione) da un lato; troppe poche opportunità di identificazione dall'altra.

Ciò che vediamo, quindi, sono da un lato i fenomeni molto classici del lavoro non specializzato e non valorizzato, dovuti a condizioni di lavoro che rendono i lavoratori intercambiabili rispetto alle loro capacità e personalità. Mentre, all'opposto, abbiamo a che fare con un lavoratore del tutto flessibile, il cui tempo libero è trasformato in tempo di lavoro e il cui potenziale creativo può essere sviluppato solo a costo ch'esso investa tutta la sua personalità nel lavoro. Così laddove nel lavoro industriale classico era una ben definita non-flessibilità che portava alla frammentazione delle mansioni e alla sofferenza del dipendente, i dipendenti di oggi soffrono a motivo per la variabilità delle competenze che vengono richieste dalle loro prestazioni e della indeterminatezza che ne consegue. Ed è certo che qui l'idea della *persona intera* e della realizzazione del suo potenziale diventa propriamente un problema.

Ma non ci sono unicamente queste due tipologie di problemi. Abbiamo visto infatti che sotto le condizioni di lavoro abbozzate sopra si unificano diverse patologie in modo differenziato. Si tratta in genere di una combinazione di precarietà, privazione, povertà materiale ed esclusione sociale, sebbene questi fattori non debbano apparire presenti tutti insieme. C'è, per esempio, una classe media precaria, ma non materialmente povera, o c'è una classe media precaria e relativamente povera, ma non necessariamente esclusa da quel livello sociale. La vulnerabilità causata dalla precarizzazione e dalla minaccia di disoccupazione di lunga durata apre ovviamente la porta allo sfruttamento, ma va di pari passo anche con una penosa dequalifica-

zione e un impoverimento del lavoro, e insieme con la strumentalizzazione e auto-strumentalizzazione dei lavoratori.

Così, quando i servizi di distribuzione-libri presso la biblioteca nazionale perdono la loro collocazione all'interno delle funzioni istituzionali della biblioteca e vengono definite e imposte aree di «addetti di competenza» (e, con esse, la differenziazione del loro lavoro e dell'autorevolezza che viene acquisita attraverso esso), ciò può essere direttamente legato al fatto che il lavoro, per motivi di economia, è stato subappaltato, cosicché ora alcuni turni sono ora svolti da dipendenti di agenzie esterne, che non hanno alcun rapporto diretto con l'istituto bibliotecario⁶. Ciò di cui si lamenta lo *staff* del *front-desk* è che «per noi non c'è più niente da fare qui». In altre parole, non è più possibile per loro agire in un modo che essi ritengono significativo. Ciò che li tiene svegli di notte e li induce a sviluppare sintomi psicosomatici è che le relazioni che hanno sviluppato con gli utenti delle biblioteche nel corso di molti anni e l'autorevolezza, che si erano così procurata, rischiano di perdersi. E quando i dipendenti della compagnia di pulizie si lamentano che, a causa della limitatezza delle ore che gli vengono assegnate a settimana, non riescono nemmeno a rimuovere la polvere nelle aule scolastiche, indicano anche che le loro aspettative riguardo al significato e alla qualità (oggettiva, piuttosto che soggettiva) del lavoro che fanno, insieme alla possibilità di identificarsi con esso, sono state deluse.

Ciò che questo rivela, comunque, non è solo che l'alienazione esiste ancora ed è legata in vari modi ad altri problemi, ma anche che la classica diagnosi dell'alienazione (come diagnosi paradigmatica di una patologia sociale del lavoro) non ci porta molto avanti. Sebbene io abbia suggerito che molte delle patologie sopra discusse possono essere considerate come esperienze di alienazione, è necessario concepire l'alienazione in un modo più ampio e diverso da coloro che (come i contemporanei di Marx, sebbene non lo stesso Marx) si sono orientati esclusivamente sull'esempio fatto da Adam Smith della divisione del lavoro nella fabbrica di spilli o sul timore, dominante nel tempo di Goethe, della perdita della «persona intera». (Smith 2007, 8). Ci sono esistono (a livello fenomenico) nuove forme di alienazione che richiedono nuove interpretazioni: le quali dimostrano che le vecchie interpretazioni erano (anche ai loro tempi) insoddisfacenti, nella

6 Per fare un breve esempio: come dipendente di un'agenzia esterna, uno non è invitato ad una riunione fuori dell'orario di lavoro, e ciò ovviamente ha determinate conseguenze. Ad esempio, uno non viene a conoscenza che il bibliotecario al bancone del prestito suona in una band *punk*, né si vede il capo del dipartimento che cerca di fare un passaggio ai tirocinanti mentre è ubriaco – questi sono aspetti che hanno un effetto su la capacità di situarsi all'interno dell'istituzione e la potenziale solidarietà tra i dipendenti ecc.

misura in cui si basavano su definizioni (*romantico*-)essenzialiste dell'essere umano e delle sue attività.

Dunque precisiamo meglio a cosa si riferisca il concetto di «patologia del lavoro». Per patologie del lavoro io intendo, prima di tutto, forme di lavoro che non soddisfano le aspettative e le richieste di coloro che eseguono le prestazioni e che, in opposizione a tali aspettative, generano invece sofferenze nei lavoratori. Inoltre, per parlare di patologie del lavoro, è necessario dimostrare che tali forme di lavoro siano *oggettivamente* patologiche, ossia che la sofferenza che viene soggettivamente provata è causata dall'organizzazione del lavoro, dalle condizioni di lavoro. A cui si aggiunge un ulteriore criterio che deve essere sviluppato: che queste condizioni contraddicano il carattere intrinseco del lavoro.

Parlare di patologie del lavoro significa quindi parlare, nello stesso tempo, sia delle esperienze *soggettive della sofferenza personale*, quale conseguenza del proprio lavoro, sia delle condizioni *oggettive* che contraddicono le esigenze e le possibilità pratiche di realizzazione individuale legate a determinate forme di lavoro: e poi di nuovo tornare a parlare delle sofferenze individuali come risultato di queste condizioni oggettive.

La patologia del lavoro si riferisce quindi alla sofferenza *soggettiva* quale conseguenza di un lavoro *oggettivamente* cattivo. Per cui una diagnosi socio-filosofica di tali patologie deve considerare le caratteristiche normative del «buon lavoro».

Ciò implica una definizione delle caratteristiche che fanno *lavorare bene un buon lavoro*, al di là della soddisfazione del lavoratore: ossia un lavoro oggettivamente ben fatto, quanto all'obiettivo che viene realizzato attraverso di esso.

3. Che cosa è il lavoro?

Se abbiamo a che fare con patologie del lavoro *in quanto lavoro* (e non con gli effetti o la ricompensa materiale che otteniamo dal lavoro), allora dovrebbe sembrare ragionevole cercare di diagnosticare tali patologie sulla base di una nozione di lavoro ben riuscito, ricco di significato o appropriato.

Che cos'è dunque il lavoro, se esso può giungere a divenire anche patologico? O, in altre parole, qual è il lavoro ben riuscito o quali sono le implicazioni normative del concetto di lavoro? C'è un concetto di lavoro che possa servire quale criterio per una valutazione socio-filosofica delle condizioni di lavoro?

Muovendo dalla problematica iniziale, possiamo certamente associare da un lato alla risorsa che è il lavoro qualcosa già di abbastanza definito. Deve essere cioè possibile dedurre dal ruolo, funzione e dal “valore” del lavoro quali siano le sue istanze buone e cattive, e quindi ciò che costituisca condizioni di lavoro buone o inadeguate. E questo è ciò che, per lo meno, devo assumere quando parlo di patologie del lavoro.

Ma d'altra parte ci troviamo a confrontarci con un problema (ben noto). Malgrado la nostra pretesa di possedere un qualche senso di ciò che sia il lavoro quando ne parliamo, tale certezza si rivela fuori luogo non appena tentiamo di definire il lavoro come una forma specifica di attività, definendone le varie caratteristiche. Il filosofo tedesco Friedrich Kambartel lo ha dimostrato in un articolo intitolato *Arbeit und Praxis* (Kambartel 1993), nel quale egli ha proceduto a una chiarificazione indispensabile, della quale ora intendo trattare. Volendo, vorrei prima di tutto riflettere su questa difficoltà, prima di proporre un metodo storico-normativo concettuale attraverso cui isolare il contenuto normativo del concetto di lavoro.

Il lavoro deve essere concepito come un *particolare tipo di attività*? Riflettiamo su alcune modalità possibili di tale definizione, attinte dalla nostra comprensione quotidiana di ciò che sia il lavoro.

In primo luogo, il lavoro è talvolta inteso come un'attività faticosa; ma anche avere figli è faticoso, senza che questo costituisca lavoro. Non ogni attività faticosa, quindi, vale come lavoro. E inversamente, alcune persone sembrano lavorare senza alcun sforzo fisico, anche se non negheremo che esse stiano effettivamente lavorando.

In secondo luogo, definire il lavoro come qualcosa che richiede competenze e qualificazioni particolari non ci porta molto oltre. Per suonare una sonata di Beethoven o costruire un'astronave *Lego* di *Star Wars*, è certamente necessario aver sviluppato alcune abilità, ma tali attività non possono essere, in modo semplice, interpretate come lavori, specialmente nei casi in cui il pianista sia un musicista amatoriale e l'appassionato di *Star Wars* sia un appassionato di ingegneria per hobby.

In terzo luogo, se concepissimo il lavoro come un'attività strumentale o produttiva (qualcuno che sta facendo un tavolo, ad esempio, sta lavorando), falliremmo nel dar conto di molte attività a cui siamo abituati a pensare come lavoro. Inversamente, non tutte le attività di questo genere varrebbero come lavoro. (Secondo tale concezione il lavoro accademico, il lavoro educativo, la visione del servizio e persino l'aratura di un campo non sarebbero lavoro, mentre la costruzione di un cellulare con una sega a mano lo sarebbe).

In quarto luogo, anche una più ampia concezione del lavoro come attività mirata a uno scopo, orientata a un obiettivo da realizzare, al contrario di un impegno giocoso alla presa con pensieri e cose, non riesce ancora a cogliere il carattere specifico del lavoro. Basta osservare la serietà e l'attenzione disciplinata, orientata alla pianificazione, che i bambini portano ai loro progetti di costruzione di qualcosa per mettere in dubbio l'opportunità di distinguere secondo questa direzione. Ossia, si può ovviamente distinguere tra attività pianificate e orientate a uno scopo orientate e attività non pianificate e senza scopo, ma questa distinzione non può essere tracciata tra il giocoso costruttore del *Lego* e il lavoro di un ingegnere.

Ciò che ricaviamo da queste difficoltà è che il lavoro non può essere definito come un tipo specifico di attività al di sopra e contro altre attività. Almeno non in modo tale da mettere ordine e convinzione nella nostra comprensione quotidiana del lavoro né in un modo che ci consentisse di trarre facilmente conclusioni di carattere normativo su quale sia un lavoro buono, o desiderabile o perfino dignitoso.

Ma pure esiste una chiara alternativa a tale definizione basata sull'attività. Nel senso che la nostra indagine sul contenuto del concetto di lavoro dovrebbe passare attraverso un'indagine sul ruolo e la funzione del lavoro nella società, cioè dovremmo considerare il lavoro come un concetto economico. Il più semplice (e nella nostra società, il più ovvio) approccio sarebbe quello di definire il lavoro come lavoro *retribuito*. Tutto ciò per cui si riceve un pagamento (legittimo) sulla base di un rapporto contrattualmente regolato (tutto, quindi, per cui si riceve uno stipendio o un salario) sarebbe quindi lavoro. Il problema con una tale concezione *convenzionale* del lavoro, tuttavia, è che in realtà non ci dice nulla in termini di istanze normative. Afferma solo che tutte quelle attività che hanno la possibilità di essere retribuite sul mercato del lavoro contano come lavoro, mentre quelle che non hanno questa possibilità non contano come lavoro. Da un punto di vista normativo si tratta di una definizione convenzionale insoddisfacente, perché desume dal semplice fatto di un certo consenso sociale, dalla legittimità di questo consenso e dallo stato attuale delle condizioni di lavoro, il contenuto concettuale del lavoro. Ma non ci aiuta se stiamo cercando criteri normativi su ciò che dovrebbe valere come lavoro; se vogliamo discutere, ad esempio, se il lavoro domestico o di cura, che finora non è stato riconosciuto nella società come lavoro, dovrebbe essere considerato come tale.

Kambartel ha proposto una versione più sofisticata e più ampia del concetto economico di lavoro, che ha proposto di lavorare in base allo scambio di servizi all'interno della società. Nelle società caratterizzate da

una divisione del lavoro, scambiamo beni e servizi. Per Kambartel, il lavoro può quindi essere definito come *un'attività svolta per gli altri nel contesto dello scambio di servizi all'interno della società* (Kambartel 1993, 241). In contrasto con il più semplice criterio economico del lavoro, questa definizione offre un criterio di maggiore spessore dal punto di vista normativo, più stimolante sul piano interpretativo, per la determinazione della giusta relazione tra lavoro e non lavoro (che è il problema che lo stesso Kambartel è interessato a risolvere). In breve, dal fatto che qualcosa costituisce un elemento funzionale e integrale dello scambio di servizi nella società, Kambartel trae la pretesa normativa che dovrebbe essere inclusa nella sfera del lavoro retribuito (Kambartel 1993, 246 ss.). Per mezzo del criterio di Kambartel, si può quindi dire di certe attività che sono lavoro se prima erano rimaste nascoste e venivano eseguite per gli altri nel contesto dello scambio di servizi all'interno della società: l'espressione lavoro-ombra-lavoro è stata coniata nel dibattito femminista per descrivere tali attività (Caffentzis, Federici 1994, 144).

Tuttavia, la definizione del lavoro come attività svolta per gli altri nel contesto dello scambio di servizi all'interno della società non è ancora sufficiente per la diagnosi delle patologie del lavoro. Serve a distinguere il lavoro dal non lavoro e a mettere in luce l'ingiustizia di escludere certi tipi di lavoro – principalmente il lavoro svolto dalle donne – dal riconoscimento pubblico. Eppure non dice nulla sulla qualità del lavoro. Al fine di tracciare una distinzione normativa tra il lavoro come dovrebbe essere per essere un lavoro buono o non patologico, e il lavoro come è nella società, abbiamo bisogno di un concetto di lavoro che non sia né essenziale né convenzionale e che sia in grado di tener conto della qualità del lavoro.

Ed appunto il mio intento qui è quello di combinare la mia ridefinizione delle (nuove) patologie del lavoro con una risposta a questa sfida. La mia soluzione è la seguente: se lavoriamo in termini di condivisione/partecipazione alle risorse universali della società, procuriamo i criteri per determinare la natura del lavoro patologico e un mezzo per cogliere la connessione tra diverse patologie.

La mia tesi è cioè che il significato del lavoro non può essere adeguatamente spiegato né come un tipo specifico di attività né rispetto alla sua funzione all'interno di un sistema sociale di cooperazione, ma unicamente in termini di una messa in carico storicamente concreta delle risorse della società. Il lavoro è un concetto normativamente carico, in cui si sono sedimentate le aspettative normative e la forma attuale della relazione di una società con il lavoro. Compreso in questo modo, il concetto (di lavoro) non si riferisce semplicemente a ciò che una certa struttura è diventata nel

tempo e a ciò che attualmente è, né a ciò che potremmo arbitrariamente leggere in essa, né a ciò che una astorica definizione antropologica pretende che sia. È invece necessario intendere il lavoro come un concetto in cui un particolare problema e un compito corrispondente si sono cristallizzati nel corso del tempo.

Dunque proporrei l'interpretazione del lavoro che ho suggerito sopra: il lavoro, nel senso che stiamo cercando qui, significa *la condivisione delle risorse universali della società* (per prendere a prestito una frase di Hegel) (Hegel 1991, § 200, 233).

Queste «risorse universali» (in tedesco: *Vermögen*) devono essere comprese – in linea con il doppio significato del termine tedesco – sia come ciò che una società *possiede* e sia come ciò che è capace di fare. Il lavoro è quindi un mezzo per partecipare alla società, non solo nella sua ricchezza (quanto a un *surplus* economico in continua crescita), ma anche nel riconoscimento intersoggettivo tra i suoi membri e nelle conoscenze e abilità che una determinata società ha sviluppato nel corso della sua storia (ossia ciò che una società ha storicamente lasciato in eredità sotto forma di risorse e competenze). Se questo è il significato del lavoro, allora le patologie del lavoro, di cui abbiamo parlato sopra, possono essere intese come diversi modi di rifiutare o impedire la partecipazione a queste risorse universali.

Nelle pagine seguenti svolgerò qualche elaborazione di queste asserzioni, tornando alla trattazione hegeliana, prima di considerare come questa analisi consenta un'interpretazione integrata delle patologie del lavoro contemporanee.

4. Lavoro come condivisione delle risorse universali della società

Nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel concepisce la società civile (*civil society*) come una società orientata al lavoro (*work-oriented society*). Nel fare ciò, egli dà un resoconto che è, insieme descrittivo e normativo, delle condizioni di lavoro dominanti in tale tipo di società, che funziona come segue:

In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, *l'egoismo soggettivo si converte nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri ...* cosicché ogni individuo, producendo e godendo per sé, guadagnando, nello stesso tempo guadagna e produce per il godimento degli altri. Questa necessità, che è inerente alla dipendenza interconnessa di ciascuno con tutti, appare ad ognuno sotto la forma di *risorse universali e permanenti* [...] cui, attraverso la sua educazione e abilità, egli ha l'opportunità di partecipare. Così egli è garantito della propria sussistenza, come del pari le risorse

universali sono mantenute e aumentate dal reddito che egli guadagna attraverso il suo lavoro. (Hegel 1991, § 200, 233; sottolineato nell'originale)

Con la nozione di «dipendenza interconnessa di ciascuno con tutti», Hegel sta chiaramente riprendendo la descrizione di Adam Smith del funzionamento di una società basata su una divisione del lavoro guidata-dal-mercato. Hegel, tuttavia, offre un'interpretazione etica di questo stato di mutua interdipendenza⁷.

«È una necessità» (che dapprima è una forma di costrizione, un'interdipendenza *di fatto*) che diventa una necessità *di ragione*. Essa cioè, non più solo una condizione di soddisfazione dei propri interessi personali, diventa la condizione di possibilità di relazioni etiche e cooperative in generale, trascendendo in tal modo la relazione strumentale.

Se l'individuo ha l'opportunità, «attraverso la sua educazione e abilità» di condividere le «risorse universali e permanenti» della società, allora il bisogno di partecipare a questa sfera universale, mediata dal mercato, diventa la possibilità di partecipazione in quanto qualificazione, in quanto «*Bildung*», una possibilità che non potrebbe aprirsi per l'individuo al di fuori della sfera sociale cooperativa. L'individuo non sarebbe quindi quello che è se non passasse attraverso questo processo educativo mediato dalle risorse universali della società.

Al fine di prendere in seria considerazione il contenuto e la forza interpretativa di tale concezione del lavoro, vorrei ora precisare cosa implichi l'idea di partecipare alle risorse universali della società. Per prima cosa possiamo osservare che ciò che sembra è sia la partecipazione che la condivisione delle risorse universali della società. L'individuo che partecipa alla sfera sociale del lavoro fa qualcosa – cioè, dà un contributo alle risorse universali – e ottiene o riceve qualcosa. Attraverso il suo lavoro, l'individuo produce le risorse universali della società, e allo stesso tempo ha anche diritto a una parte di esse. È quindi evidentemente una relazione in cui gli individui contribuiscono reciprocamente alla soddisfazione dei loro bisogni.

Il concetto di risorse (*Vermögen*) introdotto da Hegel qui ha anche una vasta gamma di implicazioni. Da un lato, le risorse sono ciò che una società ha (ad esempio, le sue risorse materiali); tuttavia il termine «risorse» può anche riferirsi a ciò di cui una società è capace, a ciò che può fare, e quindi al sapere e al *know-how* (al loro modo di organizzazione) sviluppati da una società nel corso della sua storia. A tal riguardo, l'idea delle risorse universali della società è legata a ciò che nella sua filosofia della storia

7 In che modo questa interpretazione si riferisce allo stesso Smith, qui rimane una questione aperta.

Hegel chiama il «retaggio» (*Erbschaft*) di una società, quello in cui sono contenute le sue conquiste storiche (Hegel 1972, 21). Le risorse universali della società sono quindi il risultato di un processo di sviluppo, e, in esse, il lavoro delle generazioni precedenti è *archiviato*. Condividere la sfera universalmente cooperativa di lavoro significa perciò condividere anche questa eredità sociale.

Ma cosa intende Hegel definendole come risorse universali della società? Esse sono universali non solo perché sono il risultato di uno sforzo comune (da parte di tutti coloro che sono impegnati nel processo di lavoro cooperativo), ma anche perché ciò che si realizza attraverso questa azione esprime l'interesse universale, nella misura in cui la soddisfazione dei bisogni individuali assicura anche il benessere universale. Ma esse sono inoltre universali anche perché le competenze lavorative consistono nella capacità di trascendere un modo di lavorare solo individuale. (La *Bildung*, l'educazione consiste in una modalità di lavoro che trascende l'individuo). Le risorse universali sono cioè collegate con una determinata forma di attività cooperativa.

Quale descrizione di una relazione sociale, l'espressione "partecipazione alle risorse universali della società" richiama l'attenzione sul fatto che ciò che è in questione qui è in effetti una relazione tra individui (già liberati, indipendenti) e l'universale. È una relazione (piuttosto che un'unità presupposta), ed è una relazione che deve essere attivamente mantenuta dagli individui coinvolti. Lavorando e contribuendo con le loro capacità e abilità, questi il pubblico devono (e possono) farsi parte dell'ambito universale; ma d'altra parte questa sfera esiste solo come relazione tra individui (liberi). Il lavoro non è quindi semplicemente una relazione cooperativa; nella società civile, è una relazione cooperativa tra esseri liberi (emancipati, liberati) che si genera come una sfera etica solo attraverso la loro cooperazione. E questo funziona anche in senso inverso; la dimensione etica del lavoro nasce solo perché questa cooperazione è libera.

Infine, ciò di cui gli individui partecipano attraverso la loro istruzione e le loro specializzazioni è sia qualcosa che già esiste (la sfera che è mediata attraverso la divisione del lavoro) sia qualcosa che essi co-producono e co-constituiscono attraverso la loro partecipazione. Il loro rapporto è quindi un rapporto di appropriazione e di costituzione. Colui che partecipa alla sfera universale aiuta anche a modellarla, anche dove questo potere formativo è perso o non può essergli dato piena espressione a causa del ruolo di certi strutture sociali (di potere) sociale nell'organizzazione del lavoro.

Comprendere il lavoro come condivisione delle risorse universali della società è quindi comprenderlo come condivisione nel complesso di specia-

lizzazioni e capacità (inclusa una determinata padronanza della natura), che l'umanità ha acquisito nel corso della sua storia, e ovviamente nelle connesse istituzioni sociali associate che le rendono possibili.

C'è ancora molto da dire su alcuni paralleli con la nozione di Marx dell'appropriazione e dell'alienazione del proprio «essere-sociale» (*Gattungswesen*) d'ognuno (Marx 1968, 516; traduzione mia). Ma io qui, nel concludere, tuttavia, mi limiterò a una breve discussione sulle diverse forme di disturbo della partecipazione alle risorse universali della società.

5. Patologie come perdita o come ostacoli alla partecipazione alle risorse universali della società

In che modo la partecipazione alle risorse universali della società può essere disturbata patologicamente? E come potrebbe la nozione delle risorse universali della società aiutarci a dare un'interpretazione integrata delle patologie sopra menzionate come differenti forme o differenti dimensioni dell'impedimento o disturbo della partecipazione alle risorse universali e permanenti della società (Hegel 1991, § 199, 233)?

L'idea che il lavoro debba essere inteso come partecipazione alle risorse universali della società dovrebbe darci una visione più ampia della natura e della qualità delle condizioni problematiche di lavoro; del modo in cui queste si manifestano come dimensioni precarie, alienanti e sfruttatrici delle condizioni esistenti di lavoro esistenti; del modo in cui potremmo intendere la relazione tra queste patologie come istanze di una patologia generale del lavoro. Inoltre, dovrebbe fornirci risorse per sviluppare criteri per la critica di condizioni di lavoro deficitarie. In altre parole, la partecipazione riuscita alle risorse sociali (e non semplicemente l'autorealizzazione attraverso il lavoro) è il paradigma sulla base del quale devono essere pensate le aberrazioni patologiche.

In conclusione, mi piacerebbe molto brevemente approfondire questo aspetto riguardo alle suddette patologie. Secondo quanto ho sopra esposto, uno è escluso dalle risorse universali della società sotto le seguenti condizioni lavorative (o, eventualmente, non lavorative).

In primo luogo, la disoccupazione costituisce chiaramente un'esclusione dalle risorse universali della società nella misura in cui impedisce all'individuo di acquisire «onore e mezzi di sostentamento» (Hegel 1991, § 199, 233) attraverso la sua partecipazione alla sfera sociale cooperativa. Nella misura in cui la disoccupazione va di pari passo con l'incapacità di acquisire o mantenere competenze, non si tratta semplicemente di un venir meno

del riconoscimento sociale (né di altre forme di riconoscimento che non potrebbero essere compensate in alcun modo), ma è anche un'esclusione dall'aggregarsi delle abilità di una società.

In secondo luogo, una sottopaga è un aspetto del mercato del lavoro precarizzato che impedisce alle persone di mantenere un sostentamento attraverso un lavoro regolare che porta ad una parziale esclusione dall'onore e dal sostentamento. Allo stesso modo, un'esistenza condizionata dalla precarietà e dalla flessibilità consente di condividere in una società in misura solo limitata il *know-how* di una società o l'onore che si procura attraverso il lavoro. Qui, la contingenza di tale condivisione diventa evidente così come il *know-how* rischia di diventare generico.

In terzo luogo i classici sintomi dell'alienazione come la frammentazione dell'agire o come le attività ripetitive, impoverite, prive di senso rappresentano anche una partecipazione ridotta o deficitaria al *know-how* sociale. Inoltre, l'assenza di qualsiasi possibilità di dare forma a queste attività può essere vista come un deficit quando la questione è quella dell'appropriazione delle risorse universali della società.

In sintesi, il carattere patologico del lavoro deve essere determinato in relazione alle "acquisizioni della specie" o a ciò che è necessario per essere capaci di relazionarsi alla sfera cooperativa, etica, mediata-dal-lavoro.

Le diverse forme dell'*impedire* o del *rendere impossibile* tale processo di appropriazione delle risorse universali della società costituiscono patologie diverse. Se queste patologie non solo non possano essere valutate sulla base di un criterio comune, ma anche esibire una intrinseca connessione l'uno con l'altro, è una delle tante domande aperte che l'approccio qui delineato ha necessità di affrontare.

Bibliografia

- Bröckling, U. (2016), *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, London: SAGE Publications.
- Caffentzis, G., Federici, S. (1994), *The World Transformed: Gender, Labour and International Solidarity in the Era of Free Trade, Structural Adjustment and GA*, Guelph, Ontario: RhiZone.
- Castel, R. (2000), *Die Metamorphosen der sozialen Frage: Eine Chronik der Lohndarbeit*, Konstanz, Germany: Universitätsverlag Konstanz.
- Castel, R. (2012), *Die Krise der Arbeit. Neue Unsicherheiten und die Zukunft des Individuums*, Hamburg: Hamburger Edition.

- Hegel, G. W. F. (1972), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1991), *Elements of the Philosophy of Right* (trans. by Nisbet, H. B., Cambridge: Cambridge University Press).
- Jahoda, M., Lazarsfeld, P. F., Zeisel H. (1975), *Die Arbeitslosen von Marienthal: Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Kambartel, F. (1993), *Arbeit und Praxis: Zu den begrifflichen und methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 41 (2): 239-250.
- Marx, K. (1968), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1991), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, Berlin: Dietz Verlag.
- Smith, A. (2007), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Amsterdam: MetαLibri.

La forma del potere

Immanenza e critica¹

Martin Saar

Abstract: Foucault's analysis of power is still a key topic in contemporary social-political discussions. Insofar as power is inherent in every field of society, it permeates and shapes every social relationship. Consequently, freedom, the possibility of action and subjectivity can no longer be conceived as independent of power and opposed to it, but rather they turn out to be intrinsically connected to power. The aim of this article is to show that Foucault's analysis and critique of power (understood as a theory of the "multiple forms" and of the "immanence-character" of power) does not rule out the possibility of action and freedom. Action and freedom are instead conceived of as arising from power itself, and thus they do not require the full dissolution of power. For these reasons, Foucault's idea of critique parallels the notion of immanent critique.

Keywords: Foucault; Power; Freedom; Subject; Immanent Critic.

1. Introduzione: il potere secondo Foucault

A oltre 40 anni dall'analisi del potere di Foucault e dal suo più celebre libro sul potere sono opportuni e sensati bilanci e verifiche sia dei concetti fondamentali che degli strumenti teoretici proposti in *Sorvegliare e punire*. Un motivo, che svolge in questo libro un ruolo centrale, è da ricostruire e discutere qui brevemente; motivo giustamente noto e che ha influenzato profondamente i riferimenti politici e filosofici al lavoro di Foucault come pochi altri. Riguarda la domanda sulla portata e forma del potere di cui Foucault parla e da cui delimita altre, precedenti forme di esso. La nuova forma storica del potere resta, così come le tesi storiche, e soprattutto a differenza delle precedenti, non esterna al corpo e all'anima dell'uomo ma passa «all'interno» stesso (cfr. Foucault 2004a, 298-309)².

Goethe-Universität Frankfurt am Main (saar@em.uni-frankfurt.de)

1 Traduzione a cura di Omar del Nonno, da Saar, M. (2017), *Die Form der Macht. Immanenz und Kritik*, in Rölli, M., Nigro, R., hrsg., *Vierzig Jahre „Überwachen und Strafen“*. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse, Bielefeld: transcript Verlag, 157-173.

2 Le citazioni con riferimento alle opere tedesche sono state tradotte dal traduttore [N.d.T.].

Il potere di cui Foucault propone l'analisi è costitutivo, cosicché il descriverlo e criticarlo rimanda a qualcosa di essenziale e interno ai e nei rapporti sociali, non a qualcosa che può o non può spettare loro. Questo modo di descrivere il posto o luogo del potere è stato a suo tempo rivoluzionario in confronto alle «classiche» teorie del potere. La controversia socio-teorica e le implicazioni di questa concezione sono vive ancora oggi³. Che tutto ciò abbia persistenti implicazioni metodiche e politiche è evidente, poiché analizzare, criticare o opporre qualcosa a questo interno – moderno, nuovo – potere è difficile, forse addirittura impossibile. Infatti, tutto ciò che si potrebbe opporre ad esso – ossia ciò che nelle teorie classiche del potere potrebbe essere qualcosa come: libertà, capacità di agire, soggettività – sembra essere in questa nuova descrizione come pervaso e addirittura prodotto dallo stesso potere.

Quest'allusione alla complessità del potere e all'impossibilità di semplici opposizioni, formulate secondo relazioni moderne, è stata sin da subito, ed è fino ad oggi considerata da molti il fulcro del lascito foucaultiano; lascito che permette di attuare sia un'analisi politico-critica che una critica dei rapporti di potere, anche dove esso tenda a complicare enormemente la possibilità teorica e pratica di cambiamento e liberazione. Poiché il potere che è in noi – noi stessi, sì, siamo questo potere – non si lascia allora nemmeno combattere in un modo semplice e diretto o quantomeno trasformare.

In quanto segue dovrà essere proposta una chiave di lettura di questo problema o di questo topos di analisi del potere che da un lato assorba e prenda seriamente in considerazione questa proposta sistematica, e che da un altro si discosti nelle conseguenze, o quantomeno nell'accentuazione, dalla consueta interpretazione, che è stata qui già brevemente introdotta. Per fare ciò questa chiave di lettura dovrà assumere la forma di una teoria delle molteplici forme di potere. La tesi di carattere costitutivo, interno o immanente dei moderni, o nell'inasprimento [*Zuspitzung*] storico che propone Foucault, è la seguente: il potere post-sovrano è – in questa nuova concezione del potere – ambiguo, e la sua interpretazione storica è solo una tra molte. È più in generale una tesi sull'inevitabilità così come sulla superabilità del potere, poiché in questa concezione esso non è – per il soggetto – niente d'altro, estraneo e eterogeneo ma l'altro, l'estraneo ed eterogeneo giungono dal potere stesso, sono prodotti e allo stesso tempo coproducono

3 Che il potere non si trovi mai nelle mani di persone specifiche viene argomentato da Foucault nel dettaglio nelle prime due lezioni di *In difesa della società* (Foucault 2001). Dal punto di vista della storia delle idee sono sorprendenti i paralleli con Niklas Luhmann (1969).

il potere. Tutto questo non sminuisce il difficile compito di dover descrivere tali complessi e intensi rapporti di potere in tutta la loro eterogeneità e in tutte le loro mutevoli forme. Tuttavia, ci sono indicazioni che lasciano intendere ciò: Foucault è convinto che gli attuali rapporti di potere non siano né gli unici né gli ultimi. Questa prospettiva non è senz'altro ottenuta attraverso la diagnosi della forma vigente, nella quale essa si trova al momento inscritta. Un'analisi del potere secondo Foucault sarebbe da intendere come qualcosa di più di una descrizione delle forme, nelle quali il potere può comparire e nelle quali esso è più o meno profondo o decisivo. È plausibile, prendendo le mosse da ciò, che analisi e critica delle forme del potere, e questo significa anche l'indotta trasformazione teorica della libertà, si trovino in una relazione intrinseca del tutto generale. Inoltre, che anche la possibilità della libertà, dell'agire-diversamente e poter-agire-contro che ha origine dal carattere immanente dello stesso potere, si risvegliano dal potere in quanto tale come una delle sue forme.

Mettendo in luce e facendo diventare ciò visibile come opzione pratica, si potrebbe contraddistinguere un procedimento della critica che accetti l'essere-immanente del potere e da esso tragga le conclusioni. In altro senso, rispetto a quello utilizzato dal contemporaneo dibattito socio-politico che riguarda la forma della critica, questo procedimento si potrebbe chiamare "critica immanente". Questa è essenzialmente conscia dell'idea che il potere è sempre presente in una determinata forma o che esso possa anche mutare. Tuttavia, abbandona la pretesa d'intervenire essa stessa nel gioco o nella lotta delle forme di potere.

2. Il potere

Alla fine delle sue lezioni sulla *Società punitiva* nel marzo 1973, dalle quali *Sorvegliare e punire* è sorto durante una molteplicità di rielaborazioni e modificazioni, Foucault schematizza con un gesto a lui caratteristico il tipo di concezione del potere che ha utilizzato fino a quel momento nella sua analisi delle istituzioni punitive. Tale concezione risulta essere opposta alle alternative consuete. Foucault qui cita i quattro schemi ai quali vuole limitare la propria analisi: lo schema dell'«acquisizione» del potere, della «localizzazione» del potere, della «sottomissione» (qui in aperto conflitto con le storiografie marxiste nel senso di: sottomissione ai modi di produzione) e lo «schema dell'ideologia» (Foucault 2015, 310-321). Egli rifiuta questi quattro schemi in toto: il potere non «appartiene» a nessuno; esso non possiede nessun luogo evidente o non è da assegnare univocamente a

determinate istituzioni; è estremamente più complesso rispetto a una semplice imposizione di un determinato rapporto di sovranità o sfruttamento; e non si lascia piegare all'alternativa di produrre l'ordine sociale o attraverso la costrizione o attraverso la manipolazione ideologica.

Il potere, invece, dovrebbe essere concepito diverso, più ampio e decentrato. Anche se tutto ciò in queste lezioni viene abbozzato da Foucault solamente in relazione al loro specifico oggetto di ricerca, viene ripreso più volte anche nei suoi studi materiali degli anni settanta. Il potere è da concepire: come una domanda della diretta e indiretta conduzione e regolamentazione dei comportamenti senza un chiaro centro; come domanda delle abitudini e norme affettive, della condotta e strutture sociali costituenti il sapere; infine, come problema del legame degli individui ai modi di comportamento (Foucault 2015, 322). Questa – secondo la tesi storica nuova – forma di potere disciplinare «viene esercitata sulla normalizzazione, sull'abitudine, sulla disciplina (Foucault 2015, 326). Questi intrecci tra potere e sapere, prassi e norma nel soggetto della disciplina, questo è il punto conclusivo a cui giunge Foucault nella sua lezione, vengono articolati a partire dal diciottesimo secolo consciamente o inconsciamente in un discorso che diviene sempre più possente; discorso che si pronuncia a favore delle norme e della loro perizia in quanto discorso competente (ovvero come tale viene innanzitutto prodotto), vale a dire nel «discorso normalizzante delle scienze umane» (Foucault 2015, 326).

Con queste osservazioni è richiamata la metatesi metodologica di Foucault, secondo la quale il vero operare delle forze sociali si lascia descrivere solamente in un quadro complesso di relazione di specifici rapporti di conoscenza, di potere e del sé: vale a dire come un processo di trasformazione continuo ma non riducibile ai suoi elementi, che può modificare e adattare l'uno all'altro oggetti epistemici, istituzioni e auto-stereotipi sociali, coscienze di sé e pratiche di sé⁴. Il potere è in questa prospettiva sia qualcosa che è formato e assume una specifica forma sia qualcosa che plasma, forma, e conia forme, ossia forme dei soggetti, del sapere, del sociale.

Una *société punitive* oppure *société disciplinaire* è una società nella quale tutto ciò avviene per mezzo delle «discipline» e tecniche, apparati e norme di disciplina, nella quale questi mezzi e strategie producono sapere disciplinare, forme sociali disciplinar-affini e soggetti disciplinari (nella forma del delinquente). Queste all'inizio sono limitate e locali, poi però di crescente portata e si estendono alla totalità del corpo sociale. Il «panopticon» benthamiano è divenuto per questo motivo l'immagine mentale centrale e

⁴ Per una descrizione coincisa sul tema della dimensione del sapere vedi Vogelmann (2014).

anche la grandiosa metafora dell'ultima parte di *Sorvegliare e punire*. Qui, nelle lezioni del 1973, questa metafora è solamente un breve e, per motivi di tempo, inconcluso esempio tra altri contenuto nel manoscritto (Foucault 2015, 300).

La lezione teorica sul potere – delocalizzazione⁵, decentramento e relazionamento con il sapere e l'auto(condotta) – è ricca di sviluppi, in quanto cambia la grammatica delle dichiarazioni sul potere: il potere non si può possedere, può solo essere esercitato; non può essere fissato (o localizzato), ma solamente essere descritto in un campo; non può essere concepito come fattore di definizione e determinazione del sapere e della soggettività, ma solamente come un polo d'interazione in una complessa relazione con questi. Il potere è da pensare ogni volta nella sua forma di società specifica ed essere spiegato nel suo rapporto plasmante con le altre forme (del sé e del sapere).

Da queste implicazioni segue che il potere non è da pensare in modo classico, ossia come sovranità. Ciò conduce ad un punto centrale: il potere è da pensare «produttivo», non «negativo». Questo è l'inasprimento che Foucault qui già esegue e realizzerà poi nella *La Volontà di sapere* in modo dettagliato (Foucault 1977, 250). In questo modo vengono messe a tema le seguenti questioni: che il corpo sottoposto a discipline ed esercitazioni, innanzitutto, viene prodotto in queste come corpo docile e produttivo; che il «potere produce il sapere»; che l'individuo «è una realtà che è prodotta dalle specifiche tecnologie di potere della disciplina»; e che l'«anima esiste», poiché «viene continuamente prodotta – per il corpo, sul corpo, nel corpo» (Foucault 1977, 39, 41, 175, 250).

Lo spostamento concettuale dalla sottomissione alla produzione, dalla determinazione alla relazione, e dall'accentramento alla diffusione ha allora una conseguenza particolarmente importante per l'immagine del potere che può essere abbozzata attraverso la trascrizione della vecchia, classica, «sovrana» immagine: il potere non può più essere una relazione d'anteposizione [*Überordnung*], un evidente esterno/interno o sopra/sotto. L'immagine «strategica» del potere dispone i livelli l'uno accanto all'altro, elimina presunte fisse gerarchie e sistema gli elementi su un piano. In quest'immagine l'effetto del potere non è altro che il disporre e essere-sistemato, il mettersi-in-relazione delle cose epistemiche, sociali e soggettive (cfr. Foucault

5 La parola qui utilizzata è *Entlokalisierung* ed è formata dall'unione del prefisso *ent-* e la parola *Lokalisierung*. In tedesco il significato di *ent-* rimanda a qualcosa che è ri-portato ad uno stato precedente rispetto alla parola a cui si aggancia. Qui Saar intende affermare che il luogo che era stato dato al potere viene tolto, cioè il potere non ha più luogo specifico ma è, in questo senso, delocalizzato [N.d.T.].

1979, 124; Lemke 2003). Il potere è il metaconcetto [*Überbegriff*] usato per una molteplicità di affetti dispositivi e la denominazione per molti fatti che concernono questo essere-disposizionato. È «il nome che si dà ad una complessa situazione strategica in una società». Foucault riassume una lunga catena di determinazioni del potere che ritraduce questo singolare in una pluralità di «rapporti di forza», poiché – una riga dopo – «la condizione di possibilità del potere» è circoscritta «alla fragile base dei rapporti di forza, i quali generano attraverso la loro diversità incessanti situazioni di potere che sono sempre locali e instabili» (Foucault 1979, 113).

Però se le cose stanno così in questa teoria, ossia, che le condizioni di possibilità del potere sono la molteplicità dei rapporti di forza, i quali non sono nient'altro che ciò per cui sta il nome del potere, questo non è nulla fuori di sé e opera in ciò che esso non è, vale a dire nel sapere, nei soggetti o nella società nella sua totalità. Qui si mostra chiaramente la complessità e non-classicità dell'immagine del potere di Foucault: pensare il potere vuol dire sì pensare effetto e determinazione interamente in accordo con le classiche definizioni di *dynamis*, *potentia*, *force*, ma anche nel senso di una determinazione o effetto interno, produttore e immanente⁶. Se il potere post-sovrano è qualcosa che si lascia comprendere e determinare, allora si lascia descrivere solamente come qualcosa di agente e produttore nell'intimo, vale a dire come qualcosa di costitutivo. L'esercizio o l'effetto del potere è accadere costitutivo e nulla che qualcuno voglia fare o conseguire in senso stretto ma qualcosa che accade e (totalmente funzionale o strategicamente descrivibile) produce effetti⁷.

Foucault stesso ha più tardi rivisto quasi noncurante l'interpretazione storica di questo schema inteso nel senso di una successione dal vecchio al nuovo, dalla forma di potere sovrano a quello disciplinare. Egli ha indotto a pensare, attraverso questa revisione, che così, nel senso di uno stacco, egli non abbia mai inteso questo schema (Foucault 2004b, 22)⁸. Contro questa revisione parla la retorica completamente storica ed epocalizzante con la quale viene inscenato il contrasto tra «sovrano» e potere disciplinare. Per quanto riguarda questa questione è giusto però comprendere che in questo cambiamento, che concerne la forma in cui si parla del potere, v'è qualcosa di più di una tesi storica sul cambiamento delle forme esteriori del potere.

6 Vedi Röttgers (1990) per una dettagliata ricostruzione dei legami storico-concettuali e Strecker (2012) per informazioni sullo stato attuale del dibattito che concerne la storia del concetto di potere.

7 Queste domande si ritrovano anche nel contesto proposto dalla ricezione francese di Spinoza e sono state profondamente influenzate dalla concezione della causalità strutturale proposta da Louis Althusser. Vedi su questo tema Montag (2013, 141-170).

8 Un'affascinante lettura anti-storica è proposta da Nealon (2008, 24-53).

Il cambio semantico è, infatti, anche risultato di una genuina revisione concettuale di ciò che generalmente viene designato come «potere» e, innanzitutto, una revisione decisiva di ciò che effetto o determinazione possono significare in questo contesto (cfr. Macherey 1991, 171-192).

La moderna, post-sovrana forma del potere, ma anche il potere in generale, è compresa allora con e secondo Foucault, nel quadro qui presentato, non in qualche luogo da dove agisce su qualcos'altro. Il potere è al contrario *nelle* cose, rapporti, relazioni e interazioni, che esso plasma, struttura e costituisce. Vivere nel potere, vivere da esso e di esso, è il destino del soggetto delle società moderne nelle quali vale ciò che Foucault dice sulle loro discipline, esercitazioni e controlli.

3. Immanenza

Il carattere di interiorizzazione e produzione del potere, che, come appena visto, Foucault evidenzia nelle forme disciplinari post-sovrane del potere, è allo stesso tempo un completamento sistematico di un altro modo di parlare del potere. Questo carattere dice qualcosa sui rapporti di potere in generale che sono stati descritti solo insufficientemente come rapporti tra grandezze esterne l'una all'altra. Alle forme del potere corrispondono le forme della teoria di potere, ossia modi della descrizione del potere. Se il potere passa ai rapporti epistemici, sociali e del sé, non è rispetto a questi ultimi nulla di esterno e perciò neanche nulla di esterno alla loro sopraffazione e variazione di forma ma è qualcosa al loro interno, qualcosa che li plasma. Tutto ciò ha conseguenze per il modo in cui si può riflettere sul rapporto tra il potere e la libertà e le loro forme vigenti. Foucault tratta questa domanda in modo relativamente consistente nei suoi testi dalla metà degli anni settanta. Nel suo celebre testo *Soggetto e potere* del 1982, che fu scritto per un ampio pubblico straniero di cui la familiarità con i suoi lavori storici non è da dare per scontata, Foucault presenta la domanda sul potere e la libertà come una domanda su un rapporto relativamente chiaro e univocamente definibile e senza alcuna qualificazione storica:

L'esercizio del potere non è una semplice relazione tra 'partner' individuali o collettivi ma una forma di effetto agente sugli altri. Di fatto i rapporti di potere sono definiti attraverso una forma d'agire che non produce effetti direttamente e immediatamente sugli altri ma sul loro agire. (Foucault 2005a, 269-294)

A questa quasi-definizione seguono ulteriori qualificazioni:

[L'esercizio del potere] è un insieme di azioni, che si rivolgono a un agire possibile, e operano in un campo di possibilità in rapporto al comportamento del soggetto agente. Questo esercizio offre stimoli, induce, invoglia, facilita o complica, esso amplia o limita possibilità d'agire, aumenta o riduce la probabilità di azioni e in casi limite ottiene con la forza o impedisce l'agire ma si rivolge sempre a soggetti agenti, in quanto essi agiscono o possono agire. Esso è un agire che si rivolge all'agire stesso. [...] Il potere può essere esercitato solamente su 'soggetti liberi', in quanto sono 'liberi'. [...] Il potere e la libertà non si escludono allora l'uno con l'altro. [...] In questo rapporto la libertà è la premessa per il potere (come condizione preliminare, in quanto la libertà deve essere presente affinché il potere possa venir esercitato, e anche come condizione permanente, poiché se la libertà si sottraesse al potere esercitato su di essa, scomparirebbe il potere in questa stessa mossa e dovrebbe rifugiarsi nella pura costrizione o semplice violenza). Però la libertà deve allo stesso tempo opporsi all'esercizio della forza che mira infine a disporre completamente di essa. (Foucault 2005a, 286)

Molto di ciò, che è contenuto in questi noti passaggi, necessita di un'interpretazione: il modo di procedere sistematico-concettuale, che sembra avanzare senza esitazioni e che sta come minimo in tensione con le prime tesi storiche di questo testo per quello che riguarda la storicità delle forme di governo; le virgolette sulla parolina «libero» o la differenziazione che qui viene incontrata quasi di sfuggita tra libertà e costrizione⁹. Soprattutto appare però qui urgente la domanda sistematica sull'interiorizzazione del potere. Il potere ha bisogno, necessita, presuppone che ci siano soggetti agenti e capaci di agire, in questo senso perciò «liberi», poiché il potere è azione («agire») sul comportamento e sull'atto. Che il potere abbia effetto sui soggetti ovvero sul loro agire, non significa che la loro libertà si dissolva, non li piega (come la costrizione), ma si rapporta ad essi, li modula, agisce su di essi, non dal di fuori (come la costrizione), ma da vicino, da uno spazio interno d'influenza.

Gli effetti di tale influenza [*Einflusswirkung*] rimangono determinanti per l'agire che hanno interessato oppure tangibili nella sua modulazione. Causano qualcosa in ciò su cui hanno effetto o su quella cosa che è essa stessa interessata come agente. Questi effetti sono mediati o legati a ciò che l'agente o l'attrice stessi già fanno di per sé. Solo per questo motivo la presenza o l'aver effetto del potere può significare che esso – come nella citazione sopra – «offre, induce, invoglia, facilita o complica stimoli». Ciò che «facilita o complica» qualcos'altro lo fa da vicino, in un certo senso

9 Cfr. su queste domande da una prospettiva interpretativa anche Richter (2005, 108-117), Saar (2007, 206-213) e Allen (2008, 22-44).

dall'interno, non da fuori, poiché dall'esterno verrebbe al massimo permesso o bloccato¹⁰.

Tutto ciò significa, tradotto in maniera molto astratta, che il potere ha effetto *su* e *nella* libertà. In determinati casi ha effetto *nella* libertà stessa, infatti, l'agire liberale stesso è un agire nel potere che appartiene ad una concezione dello stato specifica [*Staatsverständnis*] o nell'ambito di una determinata razionalità politica. Questa ha – per questo motivo si chiama «liberalismo» - reso la libertà stessa il suo proprio principio-potere [*Macht-prinzip*], vale a dire come suo criterio di esercizio del potere. Che ciò sia possibile (e criticabile) poggia sul fatto che in generale «potere e libertà non si escludono l'uno con l'altro» (Foucault 2005a, 287).

Da qui in poi c'è da effettuare solamente un piccolo passo argomentativo, cioè, affermare che non può esserci «alcuna società senza rapporti di potere» e niente rapporti di potere senza renitenza [*Widerspenstigkeit*] o «resistenza» (Foucault 2005b, 889, 892). Poiché questo significa solamente che ci dev'essere, affinché gli effetti possano essere presenti, effetto su qualcosa che sia un polo opposto [*Gegenpol*] senza essere un al di fuori. Questa renitenza o resistenzialità¹¹ non proviene dal potere stesso ma non giunge neanche da nessun luogo. Ha origine dallo stesso piano delle forze, piano sul quale queste si ostacolano o promuovono, facilitano o complicano l'una con l'altra.

Queste meditazioni sui rapporti tra concetti potrebbero sembrare quasi ironiche, tuttavia, hanno enormi conseguenze politico-teoriche e addirittura pratiche. Le conseguenze che seguono sono: che l'eliminazione del potere non può essere uno scopo politico; che il richiamo al valore della libertà non può offrire alcuna protezione dagli effetti del potere; e che l'agire politico stesso, anche dove esso stesso sposi determinati scopi o intenzioni, non sta mai all'esterno ma sempre all'interno di rapporti di potere e rapporti di forza, ai quali le strutture, che egli vuole combattere,

10 Il qui presente discorso sull'«interno» può essere facilmente frainteso. Interno non dev'essere assolutamente interpretato qui o in passi successivi come un'«interiorità» da intendere in senso psicologico ma solamente come ciò che è all'interno di un rapporto costitutivo. Ringrazio Anne Sauvagnargues e Marc Rölli, i quali importanti lavori sull'immanenza in Deleuze rendono valida questa terminologia propria della mia interpretazione, e alcuni dei partecipanti alla giornata di studi viennese su *Sorvegliare e punire* per la loro insistenza su questo punto.

11 La parola qui usata da Saar è *Widerständigkeit* composta dall'aggettivizzazione della parola *Widerstand* e l'aggiunta del suffisso *-keit* che serve a formare concetti astratti. Ciò che vuole esprimere Saar qui è un'idea astratta di resistere che non è espressa né dal termine resistere né da resistenza, poiché entrambe rimandano ad una dimensione concreta e non puramente concettuale [N.d.T.].

appartengono. Una politica che ha origine da queste premesse non potrà mai essere una «liberazione» totale¹².

Mi sembra sensato utilizzare la formula filosofica dell'immanenza del potere per riferirmi a questo tipo di affermazioni sulla relazione interna tra potere e norma, tra potere e libertà e tra potere e contro-potere (cioè resistenza). Il motivo di ciò è che questa formula non designa in prima istanza nient'altro che i rapporti d'intenzionalità del potere in o verso (presunti) altri oppure l'interna relazionalità che lega il potere al suo effetto. Qui i poli di un rapporto, che non permette alcuna completa esclusione ma implica una mutua costituzione, sono appartenenti o immanenti l'uno all'altro. Questa determinazione strutturale non è da intendere come una domanda sulla forma storica specifica del potere, così come fa l'insegnamento storico sulle forme di potere. Questo essere-immanente [*Immanent-sein*] spetta al potere per antonomasia, anche quando esso si mostra concretamente, quando s'incarna in forme di potere o relazioni di potere specifiche.

L'indicazione critica, che il potere non è esterno ma immanente alla libertà o al soggetto libero e che esso costituisce e produce entrambi, potrebbe allora suonare come un gesto evasivo che disillude quasi cinicamente sulla reale libertà. Sullo sfondo di queste prime determinazioni ontologiche ciò non mi sembra adattarsi al caso in questione. Pensare la libertà non al di là del potere ma in rapporto con esso, in rapporto con il potere che la costituisce – vale a dire intendere il rapporto di potere e libertà immanentemente e così comprendere la libertà come una forma del potere tra altre oltreché sullo sfondo offerto dal principio dell'immanenza del potere – significa solamente pensarla in maniera differente rispetto all'immagine classica: non come rottura, non come totale spontaneità e creazione da sé ma localizzata, sempre trattando con forze già presenti, arginandole, ma non soverchiandole. Assumendo che «ci siano relazioni di potere, che percorrono tutto il campo sociale, allora di conseguenza ciò accade, in quanto c'è ovunque la libertà», e questo vale *per definitionem* (Foucault 2005b, 890). In questo modo viene a crearsi uno spazio teorico e pratico, sì, addirittura la necessità dell'agire, dell'«etica» in senso ampio, di «una prassi riflessa della libertà» (Foucault 2005b, 879). Questa non starà completamente di fronte e opposta al potere ma si formerà in questo come qualcosa che non è solo potere, che non è solamente un qualcosa di ottenuto. La relazionalità che è stata descritta come immanenza del potere è ambigua: presa seriamente si rivolge sia contro un trionfalismo della libertà assoluta,

12 In questo senso si potrebbe chiamare il progetto critico-politico di Foucault etica della liberazione ma non del emancipazione. Su lo scetticismo di Foucault riguardo questo concetto cfr. Foucault (2005b, 880; 1979, 190).

che non è altro che indeterminatezza, sia contro un nichilismo del potere assoluto, che tende a non conoscere nulla come effetto della sua propria potenza [*Mächtigkeit*].

4. Critica

Se queste affermazioni sul potere e sulla sua immanenza sono sensate, si lascia intendere facilmente che Foucault non debba essere considerato un semplice critico del potere nel senso più comune.¹³ Rifiutare il potere nel senso qui proposto, ossia come costitutivo e produttivo, sarebbe solamente un gesto senza senso, quasi contraddittorio. «Il potere», «il potere in sé» o più che mai «il potere in sé malvagio» non esiste. Oltretutto, il potere, i corpi, la soggettività, le relazioni sociali costituite (e costituite in un certo modo) non si lasciano semplicemente rifiutare, poiché facendo così, tutto ciò che esiste verrebbe rifiutato in quanto tale – e non rimarrebbe nulla. Allora risulta estremamente evidente che tutti gli esercizi all'interno dell'analisi del potere, intrapresi da Foucault per tutta la sua vita, erano critiche del potere in un senso diverso, tuttavia serio, come rifiuti, sezionamenti e rivelazioni di specifici accomodamenti di potere, indicazioni su alcune possibilità di plasmare e strutturare, che vengono aperte, e su altri effetti, che vengono invece conclusi, di costellazioni di potere specifiche o di forme del potere.

In maniera interessante le spiegazioni di Foucault, che concernono questa direttrice critica del suo lavoro, risultano essere articolate più chiaramente nei suoi testi e lavori più brevi. Qui si fa riferimento a quei lavori biografici rintracciabili nel periodo *successivo* all'analisi di potere e alla genealogia (in senso più stretto) – sebbene ciò potrebbe essere anche inteso come una indicazione su come ci portino poco lontano le categorizzazioni e suddivisioni – a noi tanto care – delle opere. I testi su critica e illuminismo dei primi anni ottanta sono in questo caso nuovamente i più fruttuosi e alcune delle più importanti riflessioni metodologiche si trovano all'interno di uno schema negativo/positivo. Il tentativo di sviluppare un «*êthos*» filosofico viene designato prima di tutto come «rigo» di determinati elementi dell'illuminismo e dell'umanesimo e poi come un «atteggiamento limite» (Foucault 2005c, 229). Al di là di un'alternativa del fuori e del dentro» la critica dovrebbe essere un'«analisi dei limiti e la riflessione su di

¹³ Sul concetto di critica di Foucault vedi le interpretazioni alternative di Honneth (1989) e Butler (2002) oltretutto il lavoro esemplare per la scoperta di nuove prospettive di Bernardy (2014).

essi» (Foucault 2005c, 229). Questo implica una riflessione sul necessario e non necessario (cioè contingente), inoltre, questo «atteggiamento limite» deve in questo modo condurre a una «critica pratica nella forma del superamento possibile» (Foucault 2005c, 230).

Questo superamento viene (con riferimento a Nietzsche) ulteriormente spiegato:

E tale critica sarà genealogica nel senso che non dedurrà quello che ci è impossibile fare o conoscere dalla forma di ciò che noi siamo; ma coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo. (Foucault 2005c, 230)

Come molti altri lettori, io interpreto questi passaggi come riflessioni e aggiunte metodologiche di Foucault alle sue proprie pratiche testuali e di pensiero, cioè come un commento alle sue proprie «ricerche storiche» che hanno consegnato ripetutamente ritagli, aspetti e contributi di questa «ontologia critica di noi stessi» (Foucault 2005c, 230). Questa ontologia era ed è «un lavoro di noi stessi su noi stessi, in quanto esseri liberi» e in quanto noi siamo esposti al potere e nel potere e dal potere siamo formati (Foucault 2005c, 231).

A questo punto si lasciano connettere i motivi presenti in entrambi i paragrafi sul potere e l'immanenza precedentemente esposti. Se il potere è nella sua costitutività [*Konstitutivität*] ciò che ci – e anche tutto il resto – costituisce e ci ha lasciato diventare così come siamo, allora il lavoro critico su di noi, che qui sta a significare «ontologia critica», non può essere nient'altro che analisi di potere, riflessione di potere e descrizione di potere. Queste, tuttavia, nella misura in cui pongano la domanda sul necessario e non necessario, vale a dire sulla libertà e la contingenza, saranno critica di potere senza superamento, critica del potere che non rifiuta il potere stesso.

Così, attraverso la revisione del concetto di potere, ha cambiato il suo significato anche il discorso sulla critica nella formula di una critica del potere¹⁴. Questa critica non può né essere una misurazione nostalgica o un confronto di figure di potere con rimando a forme precedenti e meno decisive né un pesare in maniera neutrale successioni, il quale ha la sola funzione di descrivere, ma tenterà di capire e valutare la nostra forma di potere attuale e ogni volta dominante. Essa stessa verrà fuori da questa forma del potere e la supererà dall'interno.

A questo punto mi sembra sensato accogliere con riconoscenza un'ambiguità terminologica e utilizzare il titolo di «critica immanente» per deno-

14 Cfr. qui il più dettagliato Saar (2009).

minare questo esercizio che si trova presente nell'ontologia storica e critica in particolare; questo passare in rassegna le limitazioni e le possibilità aperte alla soggettività. Solitamente viene usata questa formula in senso metodologico, soprattutto pensando ad Hegel, per designare un atteggiamento critico, nel quale i criteri della critica stessa abbiano origine dal suo oggetto oppure derivino da un iterazione con esso¹⁵. La critica immanente «parte da contesti dati e da criteri che si trovano nella cosa, si fonda, tuttavia, con ciò su una comprensione del modo in cui le norme sono efficaci all'interno delle pratiche sociali»; essa «localizza la normatività delle pratiche sociali in condizioni d'esecuzione di queste stesse pratiche» (Jaeggi 2013, 277). Anche qui è presente una pretenziosa, da un punto di vista filosofico, affermazione d'immanenza [*Immanenzbehauptung*] che è collocata tuttavia tra norma (del giudizio) e esecuzione (di una prassi sociale). Le cose, alle quali si rapporta questa forma di critica immanente, sono «norme che sono state immagazzinate nelle pratiche sociali» (Jaeggi 2013, 308)¹⁶. La critica è o resta in questo contesto immanente, poiché non accosta nessun altro criterio alla prassi oltre a quelli in essa già «immagazzinati».

In tutt'altro senso è da intendere la critica del potere qui ricostruita, questa critica del potere immanente, una critica immanente, una critica che non giunge da fuori, non è esterna. Questo dipende però dal fatto che non le norme, ma il potere stesso è iscritto in essa, ossia dal fatto che la critica è (co)prodotta dal potere stesso senza che questo la indebolisca. Anche questa critica al potere, e non alle forme di vita, deve giungere da un interno che non sia un'interiorità ma un rapporto d'intra [*Binnenverhältnnis*], in quanto anche il suo oggetto, il potere, è interno. Il potere, infatti, si trova all'interno dello stesso soggetto della critica. Poiché il pensiero sul potere [*Machtdenken*], che è stato presentato qui, insiste sul fatto che non solo le norme ma anche il potere è costitutivo del soggetto, delle pratiche e strutture sociali, segue che anche questo pensiero fa affidamento su un rapporto immanente e di intra. Tuttavia, questa base del potere è, in maniera molto differente rispetto alle norme, in sé ambivalente. Rendere possibile uno sguardo su di esso non mostra alcun valore [*Werthhaftigkeit*] interno o normatività immanente ma solamente conflittualità o dinamicità, vale a dire il fatto, che ciò che è espressione dei rapporti di forze e potere che agi-

15 Cfr. per lo stato di questo dibattito Celikates (2009) e Stahl (2013).

16 Nulla in questa descrizione mi sembra supportare la critica presentata in precedenza con verve a questa critica che «le sue norme in nessun modo sono soggette a trasformazioni» o che la critici immanenti sapevano «già la risposta» (Avanessian 2014, 31). Potrebbe però essere giustamente che ci sia in questa concezione una interna relazione tra critica e legittimazione che abbia un prezzo metodico per una teoria critica così costruita (cfr. Avanessian 2014, 33).

scono sempre in controtendenza. Questo sguardo piuttosto che giudicare dinamizza e problematizza, la sua forza critica piuttosto che portare fuori da una crisi porta prima di tutto in essa.

La problematizzazione delle coscienze di sé, attraverso il rimando all'intreccio immanente di potere e soggetto, si rivolge allora contro descrizioni acritiche e neutrali che presentano ciò che il soggetto stesso potrebbe essere senza il potere. Così è critica di sé, critica del sé in se stesso nato dal potere, critica che non può mai – completamente – rifiutare questo sé, in quanto questo è il suo stesso portatore o medium (Saar 2007, 289-292). Una critica del genere non può perciò essere puramente distruttiva e non può neanche distanziarsi completamente dal suo oggetto ma sarà in tutto e per tutto critica affermante, conservante [*erhaltend*], affermativa, cioè una critica che un soggetto esercita attivamente; soggetto che in questo modo si costituisce e trasforma. È critica ad una forma del potere nella quale si forgia un'altra forma del potere¹⁷.

Queste descrizioni non fanno di Foucault un pensatore acritico e affermativo¹⁸. Tuttavia, lo caratterizzano, sì, come un pensatore critico-affermativo la cui analisi è allo stesso tempo critica e la cui critica è allo stesso tempo superamento, o, detto altrimenti, le cui decostruzioni sono costruzioni. Questa posizione risulterebbe acritica solamente se le "soluzioni" al problema del potere giungessero da qualche parte ma non dal potere stesso. Esse provengono però dalla stessa materia, dallo stesso campo di forza di tutto ciò che esse combattono, sostituiscono, superano. Il punto di vista teorico sull'immanenza del potere richiede allora il mettere-sé [*Sich-Einlassen*] pratico nell'immanenza, un restare-immanente della critica, per condurre da lì, dall'interno, la «prova» del suo possibile superamento. Questo passo, il movimento critico, nasce però da uno spazio interno. È un passo verso fuori (da forme già esistenti) in un aperto [*Offenes*] (di una nuova forma) che non è totalmente altro ma un poter-essere-altro del sé. Questo passo e questo gesto, sebbene radicali, non sono nessuna invenzione o creazione. Tuttavia, questo è forse sufficiente per determinare gli obiettivi di atti critici che non devono essere radicalmente nuovi, originali, totalmente altro – questo sarebbe in ogni caso terrore però un terrore assolutamente diverso che non può essere completamente accertato. Chi può fare questo è contemporaneamente definito e ridefinibile, rideterminato, ma è anche libero. E ciò non avviene in uno spazio vuoto ma nel bel mezzo

17 Un'immagine del genere di una critica che non denuncia si rispecchia nella lettura di Nietzsche di Gilles Deleuze (1991). Cfr. qui Thiele (2008).

18 Contro questa opinione vedi Rehmann (2004).

della vita, nel bel mezzo del gioco di forze e forme, nel gioco del potere e contro-potere.

Bibliografia

- Allen, A. (2008), *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- Avanessian, A. (2014), *Kritische Legitimität. Ich krieg die Krise*, «Überschrift. Ethik des Wissens – Poetik der Existenz», Berlin, 24-46.
- Bernardy, J. (2014), *Warum Macht produktiv ist. Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein*, Paderborn: Fink.
- Butler, J. (2002), *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 50: 249-265.
- Celikates, R. (2009), *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag.
- Deleuze, G. (1991), *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg: Junius Verlag.
- Foucault, M. (1977) [1975], *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1979) [1976], *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2001), *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-76*, Bertani, M., Ewald, F., Fontana, A., hrsg., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2004a), *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, in Defert, D. E., Ewald, F., hrsg., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 298-309.
- Foucault, M. (2004b) *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Gouvernementalität I). Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2005a), *Subjekt und Macht* (1982), in Defert, D. E., Ewald, F., hrsg., *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 269-294.
- Foucault, M. (2005b), *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in Defert, D. E., Ewald, F., hrsg., *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 269-294.
- Foucault, M. (2005c), *Che cos'è l'illuminismo*, in Sorrentino, V., a cura di, *Antologia*, Milano: Feltrinelli.

- Foucault, M. (2015), *Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972-1973*, Harcourt, , hrsg., Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1989), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2013), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Lemke, T. (2003), *Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus*, in Honneth, A., Saar, M., hrsg., *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 259-274.
- Luhmann, N. (1969), *Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen*, «Zeitschrift für Politik», 16: 149-170.
- Macherey, P. (1991), *Für eine Naturgeschichte der Normen*, in Ewald, F., Waldenfels, B., hrsg., *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Montag, W. (2013), *Althusser and Foucault: Apparatuses of Subjection*, in *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Durham-London: Duke.
- Nealon, J. T. (2008), *Foucault Beyond Foucault: Power and its Intensifications since 1984*, Stanford: Stanford University Press.
- Rehmann, J. (2004), *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Hamburg: Argument.
- Richter, N. A. (2005), *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Röttgers, K. (1990), *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, München: Karl Alber.
- Saar, M. (2007), *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Saar, M. (2009), *Macht und Kritik*, in Forst, R., Hartmann, M., Jaeggi, R., hrsg., *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 567-587.
- Stahl, T. (2013), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Strecker, D. (2012), *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*, Weilerswist: Velbrück.
- Thiele, K. (2008), *The Thought of Becoming: Gilles Deleuze's Poetics of Life*, Zürich-Berlin: Diaphanes.
- Vogelmann, F. (2014), *Kraft, Widerständigkeit, Historizität. Überlegungen zu einer Genealogie der Wahrheit*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 62, 6: 1062-1086.

Tra normativismo e naturalismo

Honneth sul concetto di “patologia sociale”¹

Arto Laitinen e Arvi Särkelä

Abstract: Axel Honneth has revitalized the notion of “social pathology” as a critical concept for social philosophy and Critical Theory; he has even defined the task of social philosophy in terms of pathology diagnosis and that of Critical Theory as a diagnosis and therapy of social pathology. Social philosophy is then oriented towards a “deeper” layer of reality, a “higher” order of wrongs or the “society itself”. This level, which marks the jurisdiction of a distinctively *social* philosophy, would not be reached by the vocabularies of moral and political philosophy and its characteristic evils would in some relevant sense resemble or even *be* “pathologies”. In this article, we will try to show that in different texts, Honneth has appealed to several conceptions of a social pathology. First of all, Honneth has understood ‘social pathology’ as a kind of “umbrella term” for social-philosophical wrongs, and, with qualifications, supported Christopher Zurn’s analysis of social pathologies as second-order disorders. Secondly, Honneth has appealed to an organicistic conception of social pathologies as “diseases of society”. Thirdly, he has – at least implicitly – given expression to an idea of social pathology as stagnation of social life. The first view holds that socially pervasive wrongs that meet certain further conditions count as pathologies. We will call this view “social-philosophical normativism”. The other two views hold that diagnosing something as a social pathology sheds light to how it is wrong, or what the “wrong-making” features are. We will call this view “social-philosophical naturalism”.

Keywords: Honneth; Social Pathology; Normativism; Naturalism; Organicism.

1. Introduzione

Axel Honneth ha dato nuova linfa alla nozione di “patologia sociale”, elevandola a concetto centrale della filosofia sociale e della Teoria critica, giungendo perfino a definire il compito della filosofia sociale nei termini di una diagnosi di patologie e quello della Teoria critica come una diagnosi e terapia della patologia sociale (Honneth 2007; 2012). Egli ha, inoltre, im-

University of Tampere, UTA (arto.laitinen@uta.fi)
University of Lucerne (arvi.saerkelae@unilu.ch)

1 Traduzione a cura di Luca Micaloni, da Laitinen, A., Särkelä, A., *Between normativism and naturalism: Axel Honneth on social pathology*.

piegato l'idea di patologia sociale nel suo *magnum opus* (Honneth 2015), indagandola poi ancor più diffusamente come strumento critico dotato di dignità a sé stante (Honneth 2014).

L'ambizione di Honneth è quella di stabilire un approccio valutativo alla realtà sociale non riducibile alle prospettive della filosofia morale e politica (Honneth 2007). La filosofia sociale si volge allora a considerare uno strato "più profondo" della realtà, un "più elevato" ordine di distorsioni della "società stessa". Questo livello, che delimita la giurisdizione di una filosofia specificamente sociale, non sarebbe raggiunto dal lessico della filosofia morale e politica, e i suoi mali caratteristici sarebbero affini o addirittura *omologhi* a delle "patologie".

In quanto segue assumiamo, a titolo di esperimento, che la filosofia sociale sia effettivamente, come Honneth sostiene, un'impresa critica volta a diagnosticare patologie sociali e a reperirne la cura. Tenteremo, tuttavia, di mostrare che, in testi diversi, Honneth ha fatto appello a concezioni distinte della patologia sociale, alcune delle quali sono mutuamente incompatibili. In primo luogo, egli ha inteso la patologia sociale come una sorta di "termine ombrello" capace di abbracciare un ampio spettro di distorsioni filosofico-sociali ed ha, pur con le distinzioni del caso, avallato l'analisi delle patologie sociali come «disordini di secondo ordine» fornita da Christopher Zurn (par. 2). In secondo luogo, Honneth ha invocato una concezione organicistica delle patologie sociali come «malattie della società» (par. 3). Infine, egli ha – almeno implicitamente – dato espressione a un'idea di patologia sociale come stagnazione della vita sociale (par. 4).

Queste prospettive non sono compatibili, nella misura in cui esse presentano prese di posizione concorrenti su una questione che potremmo denominare il "dilemma-Eutifrone" della filosofia sociale. Una questione che qualunque concezione della patologia sociale si trova a dover affrontare è, infatti, la seguente: qualcosa è patologico perché è sbagliato, oppure è sbagliato perché è patologico? Le tre posizioni che Honneth sembra aver sostenuto rispondono a questa domanda in modo diverso. La prima posizione sostiene che le distorsioni socialmente pervasive che soddisfano determinate condizioni ulteriori valgono come patologie: qualcosa è una patologia sociale perché manca di soddisfare un qualche ideale normativo prestabilito. Chiameremo questa posizione "normativismo filosofico-sociale". Le altre due posizioni sostengono la diagnosi di patologia sociale renda chiaro in che modo un fenomeno costituisce una distorsione, o quali tratti del fenomeno sono capaci di produrre distorsioni. Chiameremo questa posizione "naturalismo filosofico-sociale".

2. Normativismo

Honneth introduce la nozione di patologia sociale con l'intenzione di definire il compito e la materia-soggetto della filosofia sociale. Nel suo primo saggio dedicato a questo tema, *The Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy* (Honneth 2007), egli tenta di dimostrare che la filosofia sociale – disciplina segnata dalla sua travagliata collocazione nell'angusto interstizio tra filosofia politica e sociologia – non si esaurisce nel riferimento a una nobile tradizione, ma ha anche un compito da svolgere nella società contemporanea. Questo compito è primariamente quello di diagnosticare patologie sociali (Honneth 2007, 4). Le patologie sociali esibiscono processi di socializzazione suscettibili di critica che non possono essere indagati adeguatamente né dalla filosofia politica né dalla filosofia morale, le quali operano mediante criteri di giustizia e legittimità, né dalla sociologia specialistica contemporanea, che si tiene a debita distanza da ogni speculazione etica (Honneth 2007, 3-4). Pertanto, il concetto di patologia sociale riveste un ruolo nient'affatto secondario nel programma di ricerca di Honneth che mira a integrare ontologia sociale, analisi normativa e scienza sociale empirica sotto l'insegna della "filosofia sociale". Si può anzi dire che accanto al "riconoscimento" – un concetto che ha attirato un'attenzione accademica molto più ampia negli ultimi 25 anni² – quella di patologia sia la categoria chiave della sua filosofia sociale.

Secondo la tesi centrale avanzata da Honneth in questo primo saggio, le patologie sociali definiscono la materia-soggetto della filosofia sociale e debbono essere concepite come «processi di sviluppo sociale» che finiscono per minare la capacità dei membri di una società di vivere una vita buona o ben vissuta (Honneth 2007, 4). Da questa asserzione negativa riguardante la buona vita Honneth trae la conclusione che la filosofia sociale poggia su criteri *etici*; la filosofia sociale differisce dalla filosofia morale e politica per il fatto che essa, come diagnosi di patologie sociali, fornisce «un'istanza di riflessione [*Reflexionsinstanz*], all'interno della quale vengono discussi criteri di misura per forme riuscite della vita sociale» (Honneth 2007, 4). Poiché tutte le deviazioni da tali criteri sono sussunte sotto il concetto di *patologia* sociale, sembra che Honneth prenda sul serio l'accezione naturalistica della buona *vita*. Nel corso del saggio, Honneth descrive costan-

2 Cfr. Deranty (2009); Fraser, Honneth (2003); Honneth (1995; 2010); Ikäheimo (2014); Ikäheimo, Laitinen (2011); Lysaker, Jakobsen (2015); McBride (2013; 2008); Petherbridge (2013); Ricoeur (2005); Schmidt am Busch (2013); Schmidt am Busch, Zurn (2010); Siep *et al.* (*forthcoming*); Taylor (1995); Thompson (2006); van den Brink, Owen (2007); Zurn (2015).

temente il sociale come una sorta di processo vitale, il che mostra come la scelta del termine negativo «patologia sociale» non sia arbitraria.

Secondo Honneth, allora, la filosofia sociale si sostanzia di due impegni metodologici: una concezione formale di un'etica della vita buona e un negativismo critico legato alla riflessione sulla vita sociale. Da un lato, la filosofia sociale emerge come trasformazione dell'etica aristotelica in seguito alla nascita della scienza empirica moderna e alla differenziazione dello stato dalla società civile. Sulla base di queste precondizioni moderne, sul cui terreno si innesta l'opera del suo "padre fondatore" Rousseau, la filosofia sociale non poteva limitarsi a proseguire una linea di ricerca aristotelica riguardo la buona vita e lo stato; né essa poteva semplicemente ignorare la riflessione sulla buona vita, come invece secondo Honneth fece la moderna filosofia sociale e politica. Al contrario, la riflessione etica dovette essere formalizzata e ri-orientata verso una vita sociale (o una società) che non fosse più riducibile alla vita politica dello Stato: «fu così che la filosofia sociale emerse come rappresentante di una prospettiva etica nel territorio sconosciuto di una società in graduale emersione» (Honneth 2007, 33).

Dall'altro lato, la filosofia sociale non si limita a formalizzare e ri-orientare l'etica verso un più comprensivo concetto del sociale, ma reinterpreta anche in termini negativistici il compito dell'etica come «istanza di riflessione»: la filosofia sociale non entra in scena come etica normativa positiva, sviluppandosi invece come una «critica di una condizione sociale che si sperimenta come estraniata o priva di significato, reificata o del tutto patologica» (Honneth 2007, 34). In luogo dei fini positivi di una vita buona, la filosofia sociale postula punti di partenza negativi – alienazione, reificazione, pratiche cristallizzate, istituzioni morte, società malate. Tutte queste valutazioni negative di impronta più o meno naturalistica sono sussunte da Honneth sotto il termine ombrello di «patologia sociale». In forza di questa nozione, dunque, siamo in grado di afferrare l'unità della tradizione e il significato del compito della filosofia sociale.

Al tempo stesso, però, Honneth sostiene anche che tali valutazioni negative della vita sociale contemporanea dipendono da un qualche riferimento in positivo alle condizioni della libertà umana: «possiamo perciò parlare sensatamente di una 'patologia' della vita sociale soltanto se abbiamo già fissato specifiche assunzioni riguardo il modo in cui di fatto si costituiscono le condizioni dell'autorealizzazione umana» (Honneth 2007, 34). In altri termini, la filosofia sociale è negativistica nel senso che essa, anziché postulare fini etici, prende avvio da una diagnosi delle patologie della vita sociale contemporanea; ma, d'altra parte, essa non può stabilire che cosa sia patologico senza una configurazione in positivo della buona vita. Se-

condo la ricostruzione di Honneth, non è stato efficacemente chiarito dalla filosofia sociale in quale modo esattamente debba essere risolta la tensione tra un'istanza negativistica, che dovrebbe funzionare senza un'etica positiva e il bisogno di un riferimento etico positivo necessario alla sussistenza dell'istanza negativa. Pertanto, egli ritiene che risolvere il problema del "criterio" spetti al suo approccio alla patologia sociale. Tuttavia, in questo primo saggio Honneth non crede di essere già avviato verso la soluzione. Inizialmente, il suo scopo è più modesto: egli tenta di indagare il passato della filosofia sociale al fine di articularne il problema attuale. Come mossa iniziale, Honneth ricostruisce dunque la storia di come quel compito si sia evoluto, delineandone così l'orizzonte futuro.

Nel corso del saggio, Honneth si volge perciò alla ricerca di differenti strategie teoriche di approccio al problema del criterio normativo che consenta di stabilire se determinati sviluppi sociali possano essere considerati patologie sociali. Nell'opera di autori come Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche, Lukács, Plessner, Horkheimer e Adorno, Arendt, Taylor e Habermas egli ritrova non soltanto differenti criteri per diagnosticare diverse distorsioni sociali che sussume sotto il termine ombrello di «patologia sociale», ma anche un'intera gamma di differenti opzioni metodologiche disponibili ai filosofi sociali per reperire i criteri etici necessari a un progetto di diagnosi delle patologie.

Rispetto al "dilemma Eutifrone" in filosofia sociale, pertanto, Honneth parrebbe, a tutta prima, collocarsi sul versante normativistico: uno sviluppo sociale non è distorto perché patologico, ma è patologico perché distorto. Questa tendenza diviene pienamente evidente nella sua lettura di Helmut Plessner – un filosofo sociale schiettamente naturalista. Anziché interpretare Plessner come se questi fornisse una lettura delle patologie della forma naturale di vita umana in modo da identificare le distorsioni sociali senza ricorrere a una speculazione normativa arbitraria (nel qual caso la critica sociale muoverebbe da un concetto di patologia sociale ontologicamente pregnante, in direzione delle distorsioni sociali), Honneth denomina la posizione di Plessner «un percorso di giustificazione presuntivamente non-normativo» e tratta il resoconto naturalistico come il tentativo di costruire un criterio identificativo della patologia sociale, da applicare solo in seguito a fini diagnostici (nel qual caso la direzione della critica è invertita e procede dai criteri normativi alle patologie sociali) (Honneth 2007, 24).

Nondimeno, Honneth si sforza di fornire un'immagine teorica convincente della coerenza per la filosofia sociale dei concetti di patologia, diagnosi e salute:

I concetti di ‘diagnosi’ e ‘patologia’, che sono strettamente collegati all’interesse conoscitivo della filosofia sociale, vengono entrambi dal campo della medicina. Con ‘diagnosi’ si intende prima di tutto l’esatta comprensione e determinazione di una malattia che colpisce l’organismo umano. Una rappresentazione clinica dello stato di salute, che per motivi di semplicità estrema è spesso caratterizzato dalla mera capacità di funzionamento del corpo umano, svolge il ruolo di parametro per la misura dei fenomeni anormali. ‘Patologia’ funziona in modo complementare a questo concetto di ‘diagnosi’. Sebbene inizialmente patologia indicasse soltanto la teoria della malattia, oggi si riferisce soprattutto agli stati anormali stessi. Una patologia rappresenta così la precisa deviazione organica che deve essere scoperta o smentita nella diagnosi. (Honneth 2007, 34)

Il concetto di patologia deriva dal termine greco *παθολογία*, che a sua volta si compone di *πάθος* (malattia, sofferenza, passione) e di *λόγος* (significato, ragione, studio di). Vi è allora un’ambiguità del lemma «patologia»: esso significa sia la *malattia*, sia la sua *scienza*. A prima vista, Honneth pare optare per il primo uso del termine, e concepire dunque la «patologia» come quella “aberrazione organica” che è rivelata da una diagnosi.

Evidentemente Honneth pensa a «patologia», «malattia» e «salute» come a concetti derivati *dalla* medicina e meritevoli di essere trasferiti *alla* critica sociale. Ciò potrebbe, tuttavia, non essere propriamente accurato: forse la medicina, come valutazione dei corpi fisici, e la critica sociale, come valutazione della vita sociale, non sono sempre state chiaramente distinguibili, vale a dire: forse esse sono emerse simultaneamente e condividono una parte della loro storia, nel qual caso la pratica della diagnosi di patologie si sarebbe sviluppata in pratiche valutative nelle quali la medicina e la critica sociale erano ancora indifferenziate. Il concetto di patologia sociale non avrebbe dunque alcun bisogno di essere «importato» (Honneth 2007, 34) nella critica sociale, avendo già in essa piena cittadinanza. L’idea di una chiara linea di demarcazione tra il lessico della natura e quello della società, tra corpi fisici e corpi sociali, sembra coincidere con una biforcazione peculiarmente moderna della natura (Whitehead 1948; Dewey 2012; Latour 1993). Per esempio, il medico presocratico Alcmeone di Crotona definisce la «malattia» come uno squilibrio di forze, e come esempio menziona la «monarchia» (Dohrn-van Rossum 1978, 521).

A ogni modo, Honneth non crede affatto che la traslazione di questi concetti dalla medicina alla filosofia sociale sia priva di difficoltà. Il più gravoso di questi problemi è dato dall’esigenza di «una rappresentazione di normalità applicabile alla vita sociale nella sua interezza» (Honneth 2007, 34). Nel momento in cui Honneth sostiene che la vita sociale è orientata a valori culturalmente contingenti e, perciò, culturalmente mediata, tale criterio di “salute” sociale deve esprimere condizioni universali. Un

«paradigma di normalità sociale» può secondo Honneth essere stabilito soltanto da un'etica formale che definisca le condizioni sociali per una libera auto-realizzazione dei partecipanti (Honneth 2007, 34-35). Questa riflessione etica filosofico-sociale, che discende dall'ambizione negativistica di diagnosticare le patologie sociali dell'epoca, è formale nel senso che si astiene dal postulare i fini dell'auto-realizzazione dei partecipanti; essa si limita, invece, a ricercare le condizioni sociali della libertà umana (Honneth 2007, 36). Honneth è convinto che una tale idea di etica formale sia implicita in tutte le valutazioni negative che egli sussume sotto il concetto di "patologia sociale":

Senza eccezioni i vari concetti negativi rimandano indirettamente alle condizioni sociali che devono così venir designate, in modo tale da rendere possibile agli individui una vita che è più piena e migliore o, in altre parole, riuscita. In questo modo una rappresentazione etica della normalità sociale, che è improntata alle condizioni di possibilità dell'autorealizzazione, rappresenta la scala su cui vengono misurate le patologie sociali. (Honneth 2007, 35-36)

Ricapitolando, Honneth ha quindi esplicitato il problema che orienterà la sua ricerca filosofico-sociale: la filosofia sociale ha a che fare con patologie sociali, cioè difetti sociali che non possono essere adeguatamente affrontati come ingiustizie, e tutte queste diagnosi sono sottoposte al vincolo metodologico di un'etica formale che definisca le condizioni sotto le quali i membri di una società possono percepire la garanzia di trovare possibilità sufficienti per vivere una vita buona, piena, ben vissuta.

Nel suo secondo saggio sul concetto di patologia sociale, composto alcuni anni dopo, *Un caso di patologia della ragione: sull'eredità intellettuale della Teoria critica* (Honneth 2012), Honneth impiega il concetto di patologia sociale per articolare i tratti definitori, non soltanto della filosofia sociale in generale, ma in particolare della filosofia sociale caratteristica della Teoria Critica della Scuola di Francoforte. In questo saggio, tuttavia, Honneth aggiunge all'approccio delineato in *Patologie del sociale* due elementi ulteriori di cruciale importanza.

La prima aggiunta consiste nel fornire ai suoi lettori un'analisi più dettagliata del modo in cui dovrebbe essere concepito il criterio della patologia sociale, che nel precedente saggio era consegnato alla formula piuttosto stringata di una «etica formale» avente il compito di fondare il «negativismo critico». Nella tradizione filosofico-sociale della Scuola di Francoforte Honneth reperisce una versione assai promettente di questa commistione di etica formale e negativismo critico. Secondo questo argomento, la peculiare strategia metodologica percorsa dalla Scuola di Francoforte nel

delineare i tratti di un'etica formale consiste nella ricostruzione di una Ragione storicamente prodotta e socialmente efficace. Questa idea di una razionalità contenuta nelle pratiche sociali contemporanee dovrebbe permettere una critica immanente del capitalismo come deformazione di una razionalità già disponibile:

La Teoria critica insiste [...] sul mediare teoria e storia in un concetto di ragione socialmente effettiva. Da un punto di vista pratico, il passato dovrebbe essere compreso alla stregua di un processo di sviluppo la cui deformazione patologica ad opera del capitalismo è superabile soltanto dando il via a un processo di rischiaramento tra i partecipanti. È questo modello concettuale dell'intreccio di teoria e storia che fonda, sempre nella molteplicità delle sue voci, l'unità della Teoria critica. (Honneth 2012; trad. it. modificata)

Di nuovo, Honneth sottolinea la necessità di una critica sociale né puramente normativa né meramente "locale", anzi capace di utilizzare il concetto di patologia sociale per diagnosticare difetti sociali di vasta estensione. Questa specifica forma "francofortese" di critica immanente può dunque secondo Honneth essere reinterpretata come una "patologia sociale della ragione". È interessante notare che ora Honneth fa un uso più esplicito del termine 'patologia', nella duplice accezione, più in ombra nel primo saggio, che unisce il disagio stesso e la scienza che lo indaga. Addirittura egli impiega ora il primo senso (riflessivo) di "patologia" nel titolo, accennando al fatto che la Teoria critica pratica la "patologia sociale" nel senso di una scienza delle deformazioni di una razionalità socialmente effettiva. Ma "patologia sociale" denota ancora anche l'oggetto di questa peculiare scienza critica della società; in effetti, essa costituisce la materia-soggetto dell'intera Teoria critica francofortese, passata e presente: «tutte le espressioni che i membri della Scuola di Francoforte utilizzano per caratterizzare la data condizione della società discendono da un vocabolario social-teoretico che si fonda sulla distinzione basilare tra rapporti «patologici» e rapporti «non-patologici», o «integri» (Honneth 2012, 50). Come nel primo saggio, "patologia sociale" compare come termine ombrello che tiene insieme una gamma di giudizi negativi sulla vita sociale contemporanea.

In che modo allora la Scuola di Francoforte fa seguito al progetto di diagnosticare e curare le patologie sociali? Come rinegozia il rapporto tra le due componenti della filosofia sociale, etica formale e negativismo critico? L'idea di una razionalità socialmente effettiva costituisce un argomento etico, poiché è basata sull'idea hegeliana secondo cui «una forma riuscita di società è possibile soltanto conservando standard molto altri, e da raggiungere ogni volta, di razionalità» (Honneth 2012, 52). Da un punto di vista riproduttivo e normativo, dunque, le società sono pragmaticamen-

te vincolate da una Ragione evoluta. In modo corrispondente, le patologie sociali dovrebbero essere identificabili per contrasto, attraverso il criterio di una superiore forma di razionalità. In altri termini, Honneth concepisce qui la patologia sociale come una deviazione da tale ideale socialmente effettivo: «ogni deviazione dall'ideale qui delineato non può che condurre a patologie sociali, riconoscibili dalla sofferenza che i soggetti provano per la perdita di fini comuni, universali» (Honneth 2012, 52). Pertanto, anche in questo saggio, Honneth inclina nettamente verso un normativismo filosofico-sociale: un determinato sviluppo sociale vale come patologia sociale se e solo se può essere mostrato che esso rappresenta una deformazione di un prestabilito ideale normativo di razionalità.

Ora, come dovrebbe essere concepita questa razionalità? Qual è l'etica formale avallata dalla Scuola di Francoforte e dalla quale dovremmo aspettarci un criterio atto a identificare le patologie sociali? La risposta di Honneth si compone di tre parti. Primo, le deviazioni da questo ideale, scrive Honneth, si accompagnano a una «dolorosa perdita di occasioni per l'autorealizzazione intersoggettiva» (Honneth 2012, 53). La Teoria critica della Scuola di Francoforte ripropone l'eredità della Sinistra hegeliana, che specifica la razionalità in termini di *libertà* – un'eredità che può essere ascritta anche alla gran parte degli autori che Honneth includeva nella ricostruzione storica della filosofia sociale nel primo saggio. Secondo, questa libertà deve essere concepita come necessariamente incorporata in una prassi cooperativa. Gli esponenti della Teoria critica tengono fermo il punto secondo cui i singoli percorsi di autorealizzazione dei membri della società possono sussistere solo se reciprocamente intrecciati ed espressi nei termini di un «bene comune» (Honneth 2012, 54). In questo senso, il concetto di Ragione universale implica l'idea di un bene comune, che deve in linea di principio essere accettabile per tutti i partecipanti, in modo tale che la loro autorealizzazione individuale sia espressiva di una libertà cooperativa. Solo a quel punto la perdita di razionalità, che è una perdita del bene comune, può essere collegata alla sofferenza sociale individuale, dal momento che una deformazione della Ragione socialmente effettiva deve essere esperita come restrizione delle possibilità di autorealizzazione. Terzo, la Ragione socialmente effettiva deve essere storicamente ricostruibile come superiore alle precedenti forme di razionalità e le sue deformazioni devono essere sociologicamente spiegabili come «de-tematizzazioni» dei difetti sociali nella sfera pubblica. Pertanto, la Teoria critica francofortese si impegna a integrare la ricerca sociale empirica nel progetto di una filosofia sociale (Honneth 2012, 59).

La seconda importante aggiunta alla lettura della patologia sociale reperibile in questo saggio consiste nell'idea che la scienza della patologia sociale non si esaurisce nella diagnosi della patologia sociale, ma include anche la *terapia* di una società patologica. «Le figure centrali della Scuola di Francoforte condividono non solo lo schema formale di una diagnosi del capitalismo come insieme di relazioni sociali che esprimono una razionalità interrotta o distorta, ma anche l'idea del metodo terapeutico appropriato» (Honneth 2012, 66; trad. it. modificata). Questo punto richiama l'analogia tracciata da John Dewey tra il filosofo sociale e il medico: secondo Dewey sia la medicina che la filosofia sociale sono «scienze applicate» nel senso che esse non si limitano a teorizzare sull'oggetto al fine di produrne una conoscenza che in seguito, con un passaggio ulteriore, potrebbe essere applicata al fine di trasformarlo; la teoria si costruisce invece precisamente nella trasformazione dell'oggetto e attraverso di essa: sia il medico che il filosofo sociale “diagnosticano” patologie ma tentano anche necessariamente di “curarle”, e proprio come la diagnosi rende adeguata la cura, così anche la cura retroagisce sulla diagnosi perfezionandola (Dewey 1973, 47-48; cfr. anche Särkelä 2017). Tuttavia, la Teoria critica francofortese imprime a questa idea una piega teorica “razionalistica”: la cura per la patologia sociale diagnosticata dal teorico critico proviene dalla stessa Ragione che è deformata dall'organizzazione sociale. Qui Honneth allude a un modulo di pensiero freudiano: i teorici critici sostengono che «le patologie esprimono sempre un tipo di sofferenza nella quale si tiene vivo l'interesse nella capacità emancipativa della ragione» (Honneth 2012, 66; trad. it. modificata).

In conclusione, dopo aver usato il concetto di patologia sociale nel primo e più fondamentale intento di denotare i difetti sociali diagnosticati dalla filosofia sociale, fornendo nel suo secondo saggio una concezione più chiara del tipo di etica implicata dal negativismo critico Honneth tratta la «patologia sociale» anche come scienza della malattia, e include inoltre nel suo campo di interesse la terapia. Pertanto, un tratto che distingue la Teoria critica francofortese da (alcune delle) altre filosofie sociali – secondo l'interpretazione di queste ultime fornita nel primo saggio – è forse l'inclusione esplicita della cura nella sua prassi critica: la scienza della patologia partecipa almeno in una certa misura della *guarigione* della patologia che ha richiesto una diagnosi.

Nella sua interpretazione degli scritti di Honneth, Christopher Zurn (2011) suggerisce che le patologie sociali di ogni genere, esaminate nella tradizione della Teoria critica e da Honneth in particolare, possono essere concepite come «disturbi di secondo ordine». Questa definizione include

patologie legate al carattere ideologico del riconoscimento, alla sperequazione distributiva, all'invisibilità sociale, alle distorsioni della razionalità, alla reificazione e all'autorealizzazione organizzata (o istituzionalizzata). Ciò che è in gioco, a suo giudizio, sono «disconnessioni costitutive tra un primo ordine, dei contenuti, e un secondo ordine, della comprensione riflessiva di quei contenuti, dove tali disconnessioni sono pervasivamente diffuse e socialmente prodotte» (Zurn 2011, 345-346).

Si pensi al mito che ascrive ai poveri la responsabilità personale della loro povertà. Questo mito è ideologico, nella misura in cui esso manca di rintracciare le cause della povertà nelle condizioni sociali, e la attribuisce in modo fallace a fallimenti personali. Il mito spaccia inoltre per naturale e legittima la forma data dei compromessi sistematici tra ricchi e poveri – omettendo così di domandarsi criticamente se non debbano prevalere altri assetti più egualitari. Vi è allora tra ciò che effettivamente accade e ciò che viene compreso una disconnessione, in virtù della quale l'interrogare critico di secondo ordine risulta impedito. E un simile blocco è socialmente causato e pervasivo.

La tesi di Zurn ha esercitato una notevole influenza sul dibattito recente. Honneth stesso, nel *Diritto della libertà*, manifesta una certa approvazione per l'analisi della patologia sociale fornita da Zurn (Honneth 2015, 107)³. Ciò è in qualche misura sorprendente, se si considera che le strutture "riflessive" delle patologie parrebbero corrispondere alla libertà "riflessiva", che per Honneth non è ancora libertà "sociale". Mentre la libertà riflessiva si esprime nelle capacità critiche dell'individuo, la libertà sociale è incorporata nella realtà istituzionale. L'analisi di Zurn può così intercettare "patologie riflessive", laddove la libertà sociale dovrebbe forse essere accompagnata da un'indagine delle patologie *sociali*. Questa è la prima delle tre ragioni in base alle quali pensiamo che la posizione di Honneth potrebbe essere meglio supportata da concezioni alternative della patologia sociale.

3 «In ogni caso [Zurn] ritiene che io tratti disturbi sociali di secondo ordine, perché i soggetti assumono punti di vista falsi e inadeguati verso le loro pratiche, abitudini e percezioni, che invece sono relativamente intatte. Nel caso della mia analisi della 'reificazione', della 'invisibilizzazione' e della 'distribuzione ingiusta', concordo immediatamente con questa tesi sorprendente ed estremamente illuminante. Questi sono effettivamente tutti impedimenti di livello superiore che gravano sul giudizio adeguato, sulla classificazione e sull'articolazione delle pratiche quotidiane. Tuttavia, ho qualche remora ad applicare questa tesi al mio tentativo di riformulare il concetto di ideologia in termini di riconoscimento o di determinare i paradossi dell'autorealizzazione organizzata. In questi casi le mie descrizioni oscillano tra l'osservazione di disturbi di primo e di secondo ordine» (Honneth 2011, 417).

In secondo luogo, vi sono alcuni problemi che riguardano l'analisi di Zurn in sé presa (per una discussione più ravvicinata delle tesi di Zurn, cfr. Laitinen 2015; Freyenhagen 2015). Quando Zurn discute i suoi esempi, diviene evidente che, così presentati, essi in realtà non rientrano nella sua caratterizzazione dei disturbi di secondo ordine. Ciò che vale come primo ordine varia (si tratta della realtà sociale, oppure delle esperienze di primo ordine dei partecipanti?) come varia anche ciò che è effetto della causazione sociale (si tratta dei contenuti del primo ordine, delle esperienze, o della riflessione di secondo ordine? O della mancata connessione tra tutti o alcuni di questi elementi?). Un insieme ampio di fenomeni sociali, che la tesi di Zurn apparentemente trascurava, è costituito dai casi in cui semplicemente è presente una distorsione nella realtà sociale del primo ordine. Essa presenta aspetti ingiusti, non democratici, aspetti che producono sofferenza, ostacolano il benessere, generano carenza di libertà e autonomia, o impediscono il sorgere di una solidarietà autentica. Possono verificarsi oppressione, misconoscimento, sfruttamento, dominio e coercizione brutale di vario genere, nonostante i soggetti restino in grado di afferrare riflessivamente questi fenomeni: il problema non si colloca cioè nello iato tra realtà e riflessione, ma nella realtà sociale stessa (fermo restando che la dissimulazione ideologica dell'oppressione può ben giovare all'oppressore).

Una struttura più complessa (cfr. Laitinen 2015) dovrà includere almeno i) la realtà sociale del primo ordine, come anche l'esperienza partecipativa del primo ordine o la sua comprensione, che è tipicamente costitutiva della realtà sociale (per esempio, tipi sociali come genere e razza sono attivamente performati dai partecipanti), ii) il livello della riflessione di secondo ordine sottolineato da Zurn, ma anche iii) l'idea di un preventivo *silenziamento* sociale della critica anche laddove una riflessione critica ha di fatto luogo. Le patologie sociali possono consistere in interruzioni del collegamento tra qualunque di questi elementi.

In terzo luogo, non è chiaro se questa comprensione delle patologie possa giovare alla definizione del compito della filosofia sociale. In base a questo approccio, un fenomeno è una patologia sociale se è in qualche modo "sociale" e sbagliato. Dobbiamo ritenere che questo approccio ci metta in grado di concepire il compito della filosofia sociale nei termini di una diagnosi di patologie? Potrebbe, ma solo se sapesse fornire un resoconto di come le distorsioni sociali differiscono da quelle morali o politiche. Si tratta di una questione controversa, della quale può però essere immediatamente disponibile almeno una connotazione negativa: le questioni socio-etiche non si limitano alla moralità in senso stretto (che riguarda come gli individui dovrebbero agire), e i problemi sociali non si

esauriscono nelle questioni sociali della democrazia o della legittimità della *governance* – vi sono distorsioni o mali sociali ulteriori rispetto a quelli strettamente morali e politici. Vi sono, per esempio, le patologie menzionate in Zurn (2011), o i tre «disagi» individuati da Charles Taylor: perdita del senso, eclissi dei fini dinanzi all'espansione della ragione strumentale, perdita di libertà sotto il «dispotismo morbido» (Taylor 1991).

3. Naturalismo come organicismo

Nel *Diritto della libertà* Honneth non soltanto avalla (crediamo, erroneamente) la lettura di Zurn della patologia sociale come disturbo di secondo ordine, ma introduce anche una classe ulteriore di distorsioni rilevanti da un punto di vista filosofico-sociale: le «distorsioni dello sviluppo sociale». Come le patologie sociali, anche le distorsioni dello sviluppo sono irriducibili ai difetti individuati dalla filosofia morale e politica.

L'intento del *Diritto della libertà* è quello (prefigurato in Honneth 2012) di condurre una ricostruzione dell'evoluzione storica della Ragione per come essa si esprime in pratiche istituzionalizzate di reciproco riconoscimento nelle moderne società democratiche. In queste società, Honneth individua tre sfere in cui la «libertà sociale» – una libertà realizzata attraverso pratiche cooperative – svolge un ruolo indispensabile per la riproduzione sociale e acquisisce un valore normativamente cogente: le relazioni interpersonali (amicizia e amore), il mercato e la sfera pubblica politica (Honneth 2015, 163 ss.). Da ciascuna di queste tre sfere di valore, Honneth tenta di distillare la forma pertinente di riconoscimento reciproco e dunque anche la specifica modalità d'espressione della libertà sociale in quella sfera. Egli pone in atto una «ricostruzione normativa» della Ragione storicamente divenuta e socialmente effettiva, differenziata funzionalmente in ogni sfera di valore – una sostanza etica che rappresenta «il nucleo di regole d'azione normative» che può essere estratto da «modelli d'azione 'idealtipici'» (Honneth 2015, 164). Ora, le patologie sociali, per come Honneth le concepisce in questa sede, designano distorsioni sociali causate da concezioni unilaterali della libertà (morale e legale). In questo caso, vi sono regole incorporate nelle pratiche sociali (come la legge e la moralità) che sono dotate di una legittimità soltanto limitata; pertanto, se trascendono quei limiti, queste concezioni della libertà producono deformazioni della pratica sociale, cioè «patologie sociali» (Honneth 2015, 83 ss.). Le «distorsioni dello sviluppo sociale», invece, designano distorsioni sociali che esibiscono «deviazioni» da quel «nucleo di regole d'azione normative»,

cioè dalla sostanza etica che nel corso della ricostruzione si rivelerà essere un universale razionale (Honneth 2015, 164). In questo caso, le distorsioni sociali esibiscono un'incapacità di soddisfare le richieste di libertà sociale incorporate nelle rispettive sfere di valore. Laddove le «patologie sociali» sono deformazioni della razionalità causate in modo sistematico da concezioni incomplete della libertà (morale e legale), le «distorsioni dello sviluppo sociale» esprimono degenerazioni di una Ragione già socialmente effettiva (cioè, della libertà sociale): non sono «patologie nel senso proprio del termine», ma piuttosto «anomalie le cui origini vanno ricercate altrove e non nelle regole costitutive dei rispettivi sistemi d'azione» (Honneth 2015, 165).

Sebbene entrambe queste concezioni siano verosimilmente espressione di un normativismo filosofico-sociale (in entrambi i casi la patologia è determinata dall'incapacità di soddisfare un criterio razionale), è importante porvi attenzione prima di volgersi a considerare il naturalismo di Honneth, poiché egli opererà di qui a poco una revisione sostanziale del quadro teorico, lasciandosi alle spalle ambedue i concetti di distorsione sociale.

Questa svolta ha luogo in un saggio intitolato *The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept* (Honneth 2014) pubblicato tre anni dopo l'edizione tedesca del *Diritto della libertà*. Quest'ultimo saggio sulla patologia sociale segna sotto numerosi aspetti una rottura con i precedenti scritti di Honneth. In primo luogo, l'idea di una patologia sociale non è più impiegata per caratterizzare una peculiare tradizione della filosofia sociale moderna risalente a Rousseau, né la soggiacente idea di Teoria critica: è invece una tradizione ben più ampia a essere chiamata in causa. Honneth, infatti, riconduce l'idea di una «malattia della società» al mondo antico. Già la *Repubblica* di Platone, sostiene ora, ha posto le basi per una «reciproca trasferibilità del lessico psicologico e del lessico politico»; da allora, l'idea è «divenuta endemica in tutti i discorsi sulle forme associative ideali e deteriorate» (Honneth 2014, 683). L'idea di patologia sociale sembra aver ampliato i suoi scopi: essa ha ora un ambito di impiego più esteso, che oltrepassa il contesto del progetto specificamente *moderno* di una filosofia sociale (Honneth 2007) o la sua particolare variante costituita dalla Teoria critica francofortese (Honneth 2012).

Una seconda importante innovazione contenuta nel saggio è la sua esplicita svolta in direzione del naturalismo filosofico-sociale: già nel primo paragrafo, la tradizione risalente a Platone si caratterizza per un uso dell'idea di patologia sociale «volto a trarre conclusioni normative circa i principi della giusta costituzione sociale dal modello di un'organizzazione virtuosa delle forze psichiche» (Honneth 2014, 683). Si osservi l'inversione

compiuta da Honneth rispetto alle precedenti risposte al “dilemma-Eutifrone” della filosofia sociale. Laddove Honneth sinora aveva esplicitamente teorizzato la necessità per la filosofia sociale di formulare prima un criterio normativo per poter in un secondo momento giudicare del carattere patologico di un fenomeno, in *The Diseases of Society* egli fa ricorso a un’ontologia del corpo vivente o della mente integra, al fine di stabilire giudizi normativi riguardanti le distorsioni sociali. L’ultimo saggio di Honneth sulla patologia sociale indaga quindi la possibilità di trarre conclusioni normative dalle patologie del corpo vivente.

Questa piega naturalistica si osserva anche nel fatto che Honneth dichiara ora di prendere l’idea di patologia sociale «non in senso meramente figurato, anzi piuttosto letterale» (Honneth 2014, 684). Sebbene nel primo saggio egli si sforzasse di articolare il significato di “patologia”, “diagnosi” e “salute” per la critica sociale, il problema della traslazione categoriale veniva finora risolto rappresentando la “patologia” come una sorta di metafora per indicare distorsioni normative determinate da un’etica formale. Ora Honneth, di contro, pone le basi per un’interpretazione letterale del concetto: «patologia sociale» non è più un termine ombrello per una gamma di valutazioni negative, ma diviene uno strumento critico a sé stante. E proprio i tratti medici e naturalistici del concetto sono chiamati a dare sostanza alla sua validità critica. L’assunzione che soggiace all’uso di questo lessico medico e naturalistico è, infatti, che le entità sociali siano un tipo di entità che può realmente ammalarsi. Mediante questa tesi, che Honneth tenta di articolare nel corso del saggio, il lessico naturalistico della critica sociale dovrebbe acquisire una sua propria autorità valutativa.

Tuttavia, una simile critica sociale naturalistica richiede due argomenti ulteriori, di cui l’uso più metaforico del concetto di patologia sociale può invece fare a meno. In primo luogo, l’impegno ontologico verso un concetto di società come entità letteralmente capace di ammalarsi necessita di un argomento ontologico-sociale. In secondo luogo, ciò implica che sia dichiarato esattamente a chi deve essere attribuita la malattia – i molti individui, un gruppo sociale o “la società”. Chiameremo il primo il “problema ontologico” e il secondo il “problema dell’attribuzione”. L’assai sorprendente risposta di Honneth a entrambi consiste in una riproposizione dell’organicismo sociale.

Honneth prende avvio dal problema dell’attribuzione. Assieme ai due eroi del saggio, Freud e Alexander Mitscherlich, egli attribuisce ora le patologie sociali soltanto alla società stessa, vale a dire, non ai suoi membri né ad alcun gruppo sociale particolare. In riferimento al problema ontologico, questo conduce Honneth a concepire la società come «un’entità *sui*

generis» (Honneth 2014, 689), cioè un'entità che deve essere determinata attraverso «categorie indipendenti» (Honneth 2014, 688). Se il disagio va attribuito solo a «la società»; e non ai suoi membri, allora sembra che questa società debba essere concepita come qualcosa che trascende categorialmente le sue parti.

Questa entità *sui generis*, determinabile solo attraverso categorie indipendenti, in filosofia è tradizionalmente chiamata *sostanza*. Ora, nel testo Honneth assume che il *tipo* di sostanza che può essere colpita da una malattia sia un *organismo* (Honneth 2014, 702-703). Molto dipende, allora, da come è concepito l'organismo. Una maniera di affrontare il problema è l'organicismo. Secondo il punto di vista organicistico, un organismo è una sostanza auto-sussistente che si riproduce attraverso le sue parti (dette «organi») ed è però a esse irriducibile. Una simile ontologia organicistica è già implicita nella tesi che Honneth avanza all'inizio del saggio, secondo la quale il punto focale di una diagnosi sociale sta nel «misurare la patologia sociale come collasso della capacità sociale di riproduzione» (Honneth 2014, 693). Ma vediamo più da vicino come l'organicismo sociale emerge nel corso del confronto di Honneth con il problema dell'attribuzione e con il problema ontologico.

Una conseguenza della soluzione organicistica al problema dell'attribuzione è l'astrazione della patologia sociale dalla sofferenza sociale individuale⁴. Questa è una novità importante, poiché rivede uno degli impegni centrali della precedente concezione. Infatti, Honneth recide qui la connessione tra la patologia sociale e l'esperienza individuale di illibertà che nel precedente modello aveva vigorosamente enfatizzato come componente necessaria della Teoria critica. Per esempio, in *Patologie del sociale*, Honneth sosteneva: «il punto di riferimento per tutti questi tentativi di stabilire un criterio di normalità per le relazioni sociali è costituito dalle condizioni di vita (associata) dei soggetti individuali. Le forme di organizzazione sociale sono viste come riuscite, ideali o 'salutari' se consentono agli individui un'autorealizzazione non distorta» (Honneth 2007, 37).

⁴ Una questione che ogni concezione della patologia sociale si trova ad affrontare è se la patologia sociale sia una somma cumulativa delle patologie individuali socialmente prodotte, o se sia la società a essere «malata» (e la sofferenza individuale un suo mero indice diagnostico) al punto che forse la società può essere malata senza che lo siano i suoi membri. Oppure, anche laddove una società non può essere malata se non lo sono anche gli individui, resta la domanda se la patologia sociale sia ciononostante un tratto distinto (potrebbe esserci un insieme di sofferenze individuali, per altre cause, senza che la società sia in uno stato patologico). È interessante notare che Honneth (2014) considera esplicitamente la patologia come una caratteristica di una società, ma nella sua comprensione della libertà sociale (Honneth 2015) si distanzia da Neuhausser (2000) per il fatto di non considerare la libertà come una caratteristica della società o della totalità sociale.

E in *Patologie della ragione* si era mostrato apertamente fiducioso riguardo una connessione concettuale tra patologia sociale e sofferenza individuale; era anzi a ben vedere proprio questa connessione a dover garantire alla teoria critica la possibilità di trovare una qualche risonanza in una società patologica:

La teoria critica presuppone che la sofferenza, soggettivamente esperita o attribuibile oggettivamente, tra i membri della società, debba condurre a un desiderio di liberazione dai mali sociali analogo a quello che l'analista deve attribuire ai suoi pazienti. [...] Tutte le figure che rientrano nella cerchia della Scuola di Francoforte fanno affidamento sulla presenza, nei soggetti destinatari, di un interesse latente nei confronti di spiegazioni o interpretazioni razionali, poiché il desiderio di liberazione dalla sofferenza può essere soddisfatto soltanto riguadagnando una razionalità integrale. (Honneth 2012, 71; trad. it. mod.)

Purtroppo, in *The Diseases of Society*, Honneth scinde esplicitamente patologia sociale e sofferenza individuale: seguendo l'assunto organicistico secondo cui la «società» è una sostanza, cioè è determinabile soltanto mediante categorie indipendenti, «bisognerebbe attenersi alla prospettiva [...] secondo cui le anomalie sociali, che inducono il sospetto che qualcosa sia patologico, possono anche consistere in schemi d'azione che non producono alcuna sofferenza individuale e perciò non costituiscono necessariamente disturbi psichici» (Honneth 2014, 690-691). Honneth non lascia spazio alcuno per relativizzare questa soluzione organicistica al problema dell'attribuzione: «i disagi della civiltà si verificano a un livello situato principalmente al di sopra dei soggetti» (Honneth 2014, 700).

Qual è, allora, la soluzione di Honneth al problema ontologico? In quale senso la società può letteralmente ammalarsi ed essere affetta da una patologia? Prendere in senso letterale l'idea di una patologia sociale significa per Honneth configurare la società come un tipo di sostanza che può effettivamente ammalarsi. Perciò, sostiene, la società deve essere compresa come *analogia* a un organismo. Tuttavia, Honneth non chiarisce appieno in che modo debba essere interpretata questa analogia. Vi sono almeno due modi di essere un organicista sociale, chiamiamoli *debole* e *forte*. La questione è la seguente: è sufficiente sostenere che la società sia abbastanza *simile* a un organismo al fine di diagnosticarne la salute o la malattia, oppure si deve sostenere che la società è un organismo? Nel primo caso, vi sarebbe un'analogia tra società e organismo, e queste due entità condividerebbero somiglianze strutturali in misura sufficiente ad autorizzare un naturalismo filosofico-sociale. Nel secondo caso, di contro, l'analogia sarebbe tra l'*orga-*

nismo sociale e l'organismo biologico, e queste due entità rappresenterebbero due distinte specie del genere «organismo».

La prima versione, debole, di organicismo, sarebbe una strategia concettuale certamente meno stravagante, ma non molto convincente laddove l'obiettivo fosse prendere *in senso letterale* l'idea di una patologia sociale. Solleverebbe la questione del perché questa analogia dovrebbe presentare un metodo più adeguato di critica sociale e un modello plausibile per concettualizzare la società. Cosa c'è di così "letterale" nel paragonare la società a un organismo? La seconda versione, forte, dell'organicismo, condurrebbe invece presumibilmente a un'ontologia sociale stravagante, ma la stravaganza in sé non può valere come argomento pro o contro una tesi filosofica. Verso la fine del saggio, in effetti, Honneth pare avallare un organicismo sociale forte:

Il parallelo con l'organismo vivente [...] non è arbitrario e non può essere evitato. Si può finalmente parlare di 'disagi della società' in modo abbastanza coerente e sostanziale se ci si rappresenta la società come un organismo in cui le sfere individuali o i sottosistemi, concepiti come organi, cooperano in modo così armonico che possiamo derivare l'idea di uno sviluppo 'libero', privo di ostacoli. (Honneth 2014, 701)

Non si traccia qui un parallelo tra società e organismo ma tra la società, essa stessa rappresentata come un organismo, e l'organismo vivente. Ora, anche questo organicismo forte non si spinge certo a sostenere che la società sia un organismo biologico. Al contrario, sostiene che essa sia un organismo sociale, che può essere compreso per analogia con l'organismo biologico. Questa relazione di analogia, tuttavia, implica che la società deve essere a un tempo *simile* e *dissimile* rispetto all'organismo biologico. Ma allora, in che modo esattamente Honneth concepisce l'analogia? In quale senso la società è simile, e in quale senso è dissimile a un organismo "presociale"?

La società è una specie di organismo, e pertanto, essa è "simile" all'organismo biologico, nella misura in cui costituisce un intero funzionale autosussistente, che riproduce la sua struttura attraverso le sue parti e le parti attraverso la sua struttura, dove la struttura è concettualmente irriducibile alle parti (Honneth 2014, 701-703). Essa è, però, "dissimile" dall'organismo biologico, e tuttavia è un organismo sociale, nella misura in cui i fini riproduttivi dell'intero sociale sono culturalmente mediati e, dunque, culturalmente contingenti: «diversamente dai collettivi pre-umani, determinare che cosa rende una società umana capace di sopravvivere implica sempre il riferimento alle credenze normative dei suoi membri, e queste

credenze sono soggette al mutamento e alla variabilità culturale» (Honneth 2014, 697). I requisiti funzionali di una società non possono dunque essere determinati senza prendere in considerazione la sua autocomprensione. In certa misura, Honneth si attiene allora alla sua precedente tesi secondo cui i valori della vita sociale sono culturalmente contingenti.

Tuttavia, Honneth distingue tre requisiti funzionali che sono universalmente necessari per tutti gli organismi sociali: questi requisiti riproduttivi che ogni società deve soddisfare sono la formazione della natura interna, la formazione della natura esterna e la regolazione delle relazioni interpersonali (Honneth 2014, 698). Ogni società umana deve affrontare queste sfide riproduttive attraverso assetti istituzionali⁵. Honneth chiama questi tre aspetti «funzioni di auto-conservazione sociale» (Honneth 2014, 698). La socializzazione, l'elaborazione della natura esterna e la regolazione delle relazioni interpersonali possono fallire sistematicamente in qualunque società (Honneth 2014, 699).

Sebbene questi tre imperativi funzionali siano «già da sempre culturali» (Honneth 2014, 699), essi sono universali nel senso che ogni società deve soddisfarli al fine di conservarsi come società, in una qualche forma culturalmente relativa. La natura organica della società impone, per così dire, questi imperativi a ogni società particolare, ma il modo in cui ogni società particolare soddisfa quei requisiti è demandato alla sua cultura: «si può parlare di un disagio sociale o di una patologia se nel suo assetto istituzionale una società, secondo i suoi valori prevalenti, fallisce uno dei compiti che si assume nell'ambito dei cicli funzionali di socializzazione, elaborazione della natura e regolazione delle relazioni di riconoscimento» (Honneth 2014, 699).

Honneth sostiene che, per quanto culturalmente contingenti possano essere i valori sociali, è possibile reperire una costante universale in grado di fondare una critica sociale naturalistica: le patologie si accompagnano sempre all'esperienza di una perdita di libertà. Tuttavia, in base al nuovo quadro teorico organicistico, questa esperienza non può più essere concepita nei termini di una sofferenza sociale individuale. Anche rispetto a questo punto, Honneth si attiene fermamente alla sua concezione della società come sostanza: la perdita di libertà non deve essere necessariamente esperita dai membri della società; Honneth propone, invece, di concepire

5 Honneth non specifica se questi tre requisiti funzionali coincidano con le tre sfere di valore de *Il diritto della libertà*. Forse l'idea è che la socializzazione sia il requisito paradigmaticamente soddisfatto dalla famiglia, l'elaborazione della natura esterna quello soddisfatto dall'economia e la regolazione delle relazioni di riconoscimento quello soddisfatto dalla politica, anche se sicuramente tutte le tre sfere in qualche modo coinvolgono tutti e tre i requisiti funzionali.

la libertà in questione come una comunicazione armonica tra complessi istituzionali, cioè tra gli organi dell'organismo sociale.

Certamente questa rinnovata concezione della patologia sociale segna una deviazione dalla concezione “zurniana” avallata nel *Diritto della libertà*. Ma a questo punto il «disagio della società» trascende perfino ciò che Honneth in quel libro chiamava «distorsioni dello sviluppo sociale»; i «disagi della società» non rappresentano mere anomalie o fallimenti nel raggiungere fini culturalmente definiti, ma vere e proprie patologie (Honneth 2014, 700). Sono disequilibri tra i tre cicli funzionali universali della socializzazione, del controllo della natura e della regolazione delle relazioni interpersonali: la società si ammala letteralmente, sostiene Honneth, quando queste sfere istituzionali entrano in conflitto (Honneth 2014, 701). Ciò accade se i modelli prevalenti di socializzazione, la produzione materiale e le norme sociali minano il corretto funzionamento l'una dell'altra. La tesi di Honneth è che in questo caso si può parlare letteralmente di patologia sociale, perché vi è un restringimento della libertà dell'organismo sociale. Questa comunicazione distorta, intra-organica e inter-organica, tra complessi istituzionali, costituisce cioè un'incompiuta relazione della società con sé stessa:

Ciò che queste frizioni e tensioni hanno in comune con la malattia individuale è che esse esibiscono una relazione turbata di un soggetto con sé, sia questo soggetto una persona o una società. E nel caso delle società, la restrizione della libertà, che fa parte del nostro concetto di 'disagio', consiste nel reciproco impedimento di queste sfere funzionali a uno sviluppo compiuto. (Honneth 2014, 701)

Se si vuole proseguire in questa linea organicistica di indagine filosofico-sociale, vi sono alcune serie problematiche da affrontare⁶. Una prima questione da sollevare è se la declinazione del naturalismo in termini organicistici non sia controproducente per il progetto di critica sociale. La svolta di Honneth in direzione del naturalismo riguardo la patologia sociale ha effettivamente il vantaggio di aver raffinato il concetto fino a farne uno strumento critico dotato di dignità propria. Tuttavia, un'ontologia sociale organicistica pare essere un prezzo troppo alto da pagare. Se la società è concepita come una sostanza, diviene piuttosto fumosa la connessione con la sofferenza sociale e con buona parte di quei fenomeni che nella “critica” sociale quotidiana sono esaminati in termini naturalistici. L'organicismo urta contro i suoi limiti proprio nel punto in cui dovrebbe cominciare il lavoro della critica sociale: come possiamo mappare le connessioni tra

⁶ Abbiamo criticato l'organicismo sociale più approfonditamente in Laitinen, Särkelä (*forthcoming*).

sofferenza individuale, pratiche sociali irrigidite, abitudini meccaniche, ecc.? Inoltre, se il teorico dovesse considerare la nozione critica di patologia sociale come un'analogia tratta dal funzionamento di una più semplice natura pre-sociale, da usarsi in un secondo momento su un materiale sociale più complesso, egli limiterebbe sin dall'indizio la sua critica in modo riduttivo, poiché il lavoro valutativo consisterebbe sempre nell'applicare il concetto di qualcosa di più povero (l'organismo biologico) a qualcosa che è per definizione più ricco (la società). Pertanto, questa concezione si espone a obiezioni che assegnino centralità alla dimensione normativa e culturale. Perché il naturalismo filosofico-sociale dovrebbe essere modellato sulla natura pre-sociale – perché non riflettere su sui tratti distintivi della vita peculiarmente *sociale*?

Un ulteriore problema è rappresentato dal fatto che l'organicismo di Honneth finisce per tenere in vita le patologie che originariamente si prefiggeva di curare: l'organicismo costringe la società entro una configurazione talmente statica, che una critica sociale che miri a «una vita più piena o migliore» (Honneth 2007, 36) diviene impossibile. L'organicismo lascia intatta la validità dei valori contingenti delle società. La diagnosi critica dei fini riproduttivi della vita sociale cade al di fuori del suo quadro teorico, nella misura in cui il patologo si limita a valutare l'armoniosità del mantenimento di quei valori. Tuttavia, se la vita non consiste soltanto nel preservare l'identico ma nel divenire «più pieno o migliore», quei fini dovrebbero essere considerati come filosoficamente criticabili e socialmente trasformabili.

Un terzo problema riguarda l'implicita ontologia dell'organismo che soggiace all'organicismo sociale. Honneth sostiene che la società sia una tipologia di sostanza capace di ammalarsi, e che tale sostanza sia un organismo autosussistente. L'organicismo, però, si basa su una superata visione aristotelica dell'essere vivente organizzato finalisticamente come un'organizzazione idealmente pianificata in cui nessuna parte può essere disfunzionale senza produrre disturbi nell'intero. Oggi sappiamo invece che gli organismi sono prodotti della storia naturale e della genesi individuale, cioè di una *trasformazione* funzionale; sappiamo inoltre che gli organismi sono molto più plastici di quanto ammesso dall'organicismo – essi sono, per esempio, capaci in misura assai ampia di mantenersi a fronte della perdita di organi (Hampe 2006, 210-211). Gli esseri viventi non sono più indagati come *sostanze* ma come *processi*. Pertanto, assumere la «patologia sociale» in senso letterale non impegna il patologo sociale a una concezione organicistica della società come sostanza. Vi sono diversi naturalismi disponibili per i patologi sociali che vogliano intraprendere lo studio di un

uso “letterale” del concetto. Una concezione naturalistica della patologia sociale potrebbe, per esempio, pensare l’organismo nei termini di un’ontologia del processo, o soffermarsi su altri processi naturali suscettibili di non andare a buon fine (popolazioni, abitudini, specie), o semplicemente attenersi alla natura sociale, alla vita sociale. Al contrario di quanto crede Honneth (2014, 701-702), il naturalismo filosofico-sociale non è vincolato all’organicismo.

4. Un naturalismo della vita più piena?

Forse, allora, l’iniziale concezione honnethiana della «vita più piena o migliore» potrebbe essere sottoposta a una simile lettura naturalistica? Il primo saggio era davvero soltanto una rassegna dell’evoluzione storica del problema del criterio nella filosofia sociale? O forse esso conteneva già i germi di una soluzione naturalistica di quel problema? In effetti, la cosa notevole riguardo *Patologie del sociale* è che quel saggio già opera come scienza della patologia sociale: Honneth non soltanto ricostruisce varie concezioni della patologia sociale, ma nell’analizzare queste concezioni egli anche *pratica la patologia sociale*. È perfettamente possibile leggere quel saggio come la storia del dibattersi della vita sociale tra crescita e stagnazione, nello sforzo di produrre una «vita più piena o migliore» attraverso quella «istanza di riflessione» che Honneth chiama «filosofia sociale».

Una caratteristica saliente di quel saggio risiede nel fatto che, nel narrare la storia della patologia sociale, Honneth ricostruisce ogni variazione dell’idea come una diversa diagnosi che emerge da una patologia della vita sociale e ne prospetta una terapia. Così la diagnosi rousseauiana dell’alienazione sorge come reazione a una «forma di vita sociale» in cui «la crescente pressione della competizione sociale ed economica» dà luogo a «pratiche e orientamenti [...] che si sono basati [...] sull’inganno, la dissimulazione e l’invidia» (Honneth 2007, 5), per cui Rousseau sostiene che «la più estrema autarchia individuale» realizzerebbe «i presupposti di una forma di società che consente l’autorealizzazione dei suoi membri» (Honneth 2007, 12-13). Anche la diagnosi di Hegel rappresenta una reazione «all’isolamento sociale, all’apatia politica e all’impoverimento economico» (Honneth 2007, 11) e la terapia proposta consiste in una «mutua obbligazione a un bene comune» (Honneth 2007, 13). A sua volta, la teoria di Marx è vista da Honneth come reazione alla rapida accelerazione della «industrializzazione capitalistica, i cui effetti sul mondo della vita non potevano più essere ignorati» – ed è in risposta a questa patologia sociale

che Marx giunge a concepire il lavoro come processo di «autorealizzazione» (Honneth 2007, 13). Nietzsche, infine, riflette secondo Honneth sulle conseguenze nichilistiche delle «tendenze al livellamento» che conseguono dall'istituzionalizzazione del «principio di eguaglianza» (Honneth 2007, 16), il che lo conduce a vedere una possibile cura in quei valori capaci di affermare la vita.

Qui Honneth propone dunque l'accurata immagine diagnostica di un processo di vita sociale che tenta di conseguire maggiore pienezza attraverso una riflessione etica criticamente motivata. Significativamente, in questo primo saggio Honneth vede le diagnosi di patologia fornite dai suoi predecessori come parte integrante della forma di vita sociale che sta diagnosticando. La vita sociale, dunque, è una forma di vita che si media attraverso il tipo di riflessione etica espressa dalla diagnosi di patologie. La diagnosi e terapia della vita sociale è un aspetto critico della vita sociale in svolgimento.

Da questo punto di vista, Honneth usa il concetto di patologia a tre diversi livelli della riflessione. Nel primo, troviamo la sofferenza degli esseri sociali viventi e il deterioramento delle istituzioni sociali, elementi che costituiscono l'oggetto delle varie diagnosi di patologia sociale. Nel secondo, troviamo queste diverse "scienze" della patologia sociale (Rousseau, Nietzsche, ecc.) che producono diagnosi e cure dei fenomeni patologici. Nel terzo, infine, la ricostruzione, compiuta da Honneth, di queste concezioni; ricostruzione che agisce anche come scienza della patologia sociale, diagnosticando le diverse concezioni come sintomi e cure delle patologie sociali e proponendo come terapia un'etica formale.

Allora, Honneth tratta già nel primo saggio la patologia sociale a un tempo come la scienza e il fenomeno della sofferenza sociale. E la scienza della patologia sociale è parte integrante della vita sociale su cui si esercita la diagnosi. La critica sociale, se agisce nella peculiare veste filosofico-sociale di scienza della patologia sociale, non è qualcosa che si aggiunge a un organismo sociale che preserva indisturbato la propria struttura: essa ha invece il ruolo di mediare un processo vitale specificamente sociale che tende all'espansione. La patologia sociale può designare sia il fenomeno criticabile, sia la «istanza di riflessione» della vita sociale (Honneth 2007, 4).

Questa doppia fungibilità della nozione non è arbitraria: non di rado la *scienza* della patologia sociale diviene una *manifestazione* della patologia sociale. Le scienze della patologia sociale fornite da Rousseau, Marx e Nietzsche risultavano certamente problematiche in ordine al mantenimento dei valori sociali prevalenti, e perciò rappresentavano disturbi della società, nel senso di minacce per la sua autoconservazione. Allora forse la

patologia nel senso della «degenerazione organica rivelata da una diagnosi (Honneth 2007, 34) è dopo tutto non soltanto la malattia ma anche la scienza della malattia, nel senso di una permanente ricerca e critica sociale che si rivela sempre attraverso il suo oggetto. Una simile «patologia sociale» è critica per l'ordine sociale, anche nel senso in cui sia la malattia che l'intervento del medico possono risultare critici per le condizioni del paziente.

Questa concezione di un processo di vita sociale critico e autoriflessivo risolverebbe, invero, i problemi che gravano sull'organicismo sociale, prendendo nel contempo in senso letterale il lessico naturalistico della critica sociale. Essa fornisce chiaramente una risposta naturalistica al "dilemma-Eutifrone" della filosofia sociale, poiché è la patologia sociale a rivelare il carattere distorto dei fenomeni sociali. Qui Honneth radica nella vita stessa la filosofia sociale come «istanza di riflessione»: una vita sociale è tale da riflettere eticamente su sé stessa nel corso del suo movimento. Una vita che non può, tuttavia, essere concepita come un intero autoconservantesi e che, al contrario, respinge l'organicismo.

Bibliografia

- Deranty, J.-P. (2009), *Beyond Communciation. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden: Brill.
- Dewey, J. (1973), *Lectures in China 1919-1920*, Honolulu: Hawaii University Press.
- Dewey, J. (2012), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dohrn-van Rossum, G. (1978), *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper*, in Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R., eds., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 4, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fraser, N., Honneth, A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical exchange*, London: Verso.
- Freyenhagen, F. (2015), *Honneth on Social Pathologies: A Critique*, «Critical Horizons», 16 (2): 131-152.
- Hampe, M. (2006), *Distanz, Beteiligung und Intervention. Organismische Gesellschaftstheorie und Erkenntniseinstellungen bei Hayek und Whitehead*, in Id., *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt: Suhrkamp.

- Honneth, A. (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. by Anderson, J., Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2007), *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy*, in Id., *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, trans. by Ganahl, J., Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2010), *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2011), *Rejoinder*, in Petherbridge, D., ed., *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill, 391-422.
- Honneth, A. (2012), *Un caso di patologia della ragione. L'eredità intellettuale della teoria critica*, in Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Lecce: Pensa Multimedia.
- Honneth, A. (2014), *The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept*, trans. by Särkelä, A., «Social Research», 81 (3): 683-703.
- Honneth, A. (2014a), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice Edizioni.
- Ikäheimo, H. (2014), *Anerkennung*, Berlin: De Gruyter.
- Ikäheimo, H., Laitinen, A., eds., (2011), *Recognition and Social Ontology*, Leiden: Brill.
- Laitinen, A. (2015), *Social Pathologies, Reflexive Pathologies, and the Idea of Higher-order Disorders*, «Studies in Social and Political Thought», 25: 44-65.
- Laitinen, A., Särkelä, A. (forthcoming), *Four Conceptions of Social Pathology*.
- Latour, B. (1993), *We Have Never Been Modern*, trans. by Porter, C., Cambridge: Harvard University Press.
- Lysaker, O., Jakobsen, J., eds., (2015), *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*, Leiden, Boston: Brill.
- McBride, C. (2013), *Recognition*, Cambridge: Polity Press.
- McNay, L. (2008), *Against Recognition*, Cambridge: Polity Press.
- Petherbridge, D. (2013), *The Critical Theory of Axel Honneth*, Plymouth: Lexington Books.
- Ricoeur, P. (2005), *The Course of Recognition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Schmidt am Busch, H-C., Zurn, C., eds., (2010), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Lanham: Lexington Books.
- Schmidt am Busch, H.C. (2011), „Anerkennung“ als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin: de Gruyter.
- Siep, L., Ikäheimo, H., Quante, M. (forthcoming), *Handbuch Anerkennung*.

- Särkelä, A. (2017), *Degeneration of Associated Life: Dewey's Naturalism about Social Criticism*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 53 (1): 107-126.
- Taylor, C. (1991), *The Malaise of Modernity*, Toronto: House of Anansi.
- Taylor, C. (1995), *The Politics of Recognition*, in Id., *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, 225–256.
- Thompson, S. (2006), *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- van den Brink, B., Owen, D., eds., (2007), *Recognition and Power*, New York: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. (1948), *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925*, New York: Pelican.
- Zurn, C. (2011), *Social Pathologies as Second-Order Disorders*, in Petherbridge, D., ed., *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*, Leiden: Brill.
- Zurn, C. (2015), *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*, Cambridge: Polity Press.

Patologie della società e filosofia sociale

Nuove prospettive dalla Finlandia

Corrado Piroddi

Abstract: The main aim of the paper is to illustrate the distinctive features of the Finnish school of critical theory and social philosophy. In this respect, it will provide a concise description of the philosophical work of some of its members: Onni Hirvonen, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen and Arvi Särkelä. In the first part, we will try to describe the ways these scholars have reinterpreted Axel Honneth's paradigm of recognition. In the second part, we will clarify how the Finnish theoreticians have discussed Honneth's reflections on the theme of social pathology. In this regard, first we will seek to show how the *leit-motif* of Finnish scholars consist in the critique of two conceptions of social pathology that Honneth has explicitly endorsed in recent times. The first one is Christopher Zurn's idea of pathology as second-order disorder. The second view is the organicist conception of social pathology that Honneth himself has exposed in the essay *The Diseases of Society: Approaching to Nearly Impossible Concept*. Furthermore, we will explain why the criticisms of Laitinen, Ikäheimo, Hirvonen and Särkelä are, in any case, consistent with Honneth's philosophical perspective.

Keywords: Critical theory; Finland; Honneth; Pathology; Recognition.

L'obiettivo principale delle seguenti pagine è illustrare alcune delle caratteristiche distintive della scuola finlandese di teoria critica e filosofia sociale attraverso una trattazione sintetica della produzione filosofica di alcuni dei suoi membri: Onni Hirvonen, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen e Arvi Särkelä. Nella prima parte (par. 1), si cercherà di descrivere, in generale, i modi in cui questi studiosi hanno declinato il pensiero di Axel Honneth rispetto al tema del riconoscimento. Successivamente (par. 3 e 4), si discuterà della maniera in cui i teorici finlandesi hanno recepito le riflessioni di Honneth sul tema della patologia sociale. Affrontando tale questione, da un lato, si tenterà di mostrare come il *leitmotiv* che accomuna le riflessioni degli studiosi finlandesi qui discussi sia la critica a due concezioni di patologia sociale (illustrate nel par. 2) esplicitamente accettate da Honneth in tempi recenti: il modello proposto da Christopher Zurn e quello organicista avanzato dallo stesso Honneth nel saggio *The Diseases of Society: Approaching*

a *Nearly Impossible Concept*. Dall'altro, si proverà a sottolineare come la ricezione critica di Laitinen, Ikäheimo, Hirvonen e Särkelä a tale questione rimanga comunque fedele ai lineamenti generali del pensiero di Honneth: la filosofia sociale va intesa come disciplina filosofica la cui «vocazione primaria è diagnosticare come patologici quei processi di sviluppo sociale che precludono agli esponenti di una data società la possibilità di condurre una vita buona» (Honneth 2017, 39).

1. La scuola finlandese di teoria critica fra microfisica e macrofisica del riconoscimento

La scuola finlandese di filosofia sociale ha elaborato contributi originali e di valore sul tema della patologia sociale. Per meglio apprezzarli, è sicuramente utile fornire una panoramica sulla particolare interpretazione e rielaborazione che gli studiosi sopra citati hanno prodotto rispetto alla più generale riflessione di Honneth sul tema del riconoscimento.

Concentriamoci prima di tutto sul lavoro di Heikki Ikäheimo e Arto Laitinen che, in sintesi, potrebbe essere concepito come il tentativo di elaborare una “microfisica del riconoscimento”. Questo particolare approccio riesce ad approfondire, da un punto di vista ontologico, le caratteristiche invarianti dei processi pratici ricognitivi illustrati da Honneth, chiarificando al tempo stesso la prospettiva del filosofo tedesco. Sotto questo rispetto, occorre citare almeno due punti teorici che caratterizzano in maniera peculiare la posizione di Ikäheimo e Laitinen. In prima battuta, la distinzione analitica da loro tracciata fra a) riconoscimento come identificazione quantitativa e qualitativa di oggetti e persone, b) riconoscimento (*acknowledgement*) di norme, ragioni, regole e valori, e c) riconoscimento interpersonale. Tale distinzione consente, in primo luogo, di comprendere la differenza che corre fra riconoscere valori e norme istituzionalizzati e riconoscere persone in carne e ossa. Nel caso b), infatti, il riconoscimento consiste nell'approvazione razionale di enti astratti che non possono avere un'autorelazione verso se stessi. Nel caso c) il riconoscimento avviene fra individui che possono essere riconosciuti e che, a seguito di eventuali casi di misconoscimento, possono soffrire di carenza di autostima, amor proprio e rispetto di sé. In seconda battuta, la chiarificazione concettuale fra a), b) e c) ci mette nella posizione di individuare chi sono i potenziali soggetti dei processi ricognitivi. Attori di riconoscimento propriamente detti sono coloro che 1) sono capaci di riconoscere norme e valori; 2) possono essere soggetti e destinatari di riconoscimento interpersonale; 3)

possono intrattenere significative auto-relazioni, ossia elaborare credenze e giudizi inerenti alla propria persona. In terzo luogo, questa distinzione ci consente di rendere conto di come gli atteggiamenti intersoggettivi di riconoscimento influenzino tanto le autorelazioni psicologiche degli individui, quanto la realtà sociale oggettiva in cui questi ultimi si muovono. Auto-stima e amor proprio, per esempio, possono essere raggiunti attraverso relazioni interpersonali con persone che ci stimano per i nostri contributi e successi professionali e che ci amano in maniera sincera. Di conseguenza, particolarmente importanti per il nostro benessere sono la solidità e il buon funzionamento di quelle organizzazioni sociali oggettive, il mercato del lavoro e la famiglia, che permettono a tali relazioni interpersonali di dispiegarsi, mettendoci nelle condizioni di poter raggiungere una positiva relazione con noi stessi¹.

La seconda caratteristica rilevante della riflessione di Laitinen e Ikäheimo è costituita dalla loro analisi del riconoscimento in termini di *attitudini ricognitive*². Secondo questa prospettiva, le varie forme in cui il riconoscimento si manifesta dipendono fondamentalmente dalle attitudini specifiche degli individui coinvolti nelle relazioni interpersonali. In altre parole, affinché le dinamiche di riconoscimento possano realizzarsi concretamente, è necessario che agenti e soggetti di riconoscimento abbiano delle attitudini pratiche personalizzanti nei confronti dei loro partner di interazione. Questo vuol dire che, dati un soggetto riconoscente A e un soggetto riconosciuto B, per avere forme compiute di riconoscimento, A deve avere certi atteggiamenti nei confronti B, e B deve riconoscere A come un soggetto i cui giudizi hanno un certo valore e sono degni di credibilità. A titolo di esempio, consideriamo le condizioni necessarie affinché un completo processo di riconoscimento possa avere luogo nella sfera delle relazioni intime e in quella del mercato del lavoro. In queste circostanze, non è sufficiente che A abbia l'attitudine a riconoscere B come una persona la cui felicità è importante in maniera incondizionata; o come un partner di cooperazione le cui particolari competenze sono apprezzabili per il benessere della società. È necessario che anche B assuma un certo atteggiamento ricognitivo nei confronti di A. Tale atteggiamento deve essere indicativo del fatto che B vede in A un agente il cui amore e stima sono fondamentali per il raggiungimento di una positiva autorelazione con la propria persona. Una simile concezione dei processi di riconoscimento

1 Per una completa panoramica su questa chiarificazione concettuale cfr. Ikäheimo, Laitinen (2007, 34-37) e Laitinen (2006, 77-79).

2 Per approfondire il tema del riconoscimento in termini di attitudini ricognitive cfr. Ikäheimo (2002, 447-462) e Ikäheimo, Laitinen (2007, 42-51).

in termini di attitudini ricognitive porta Ikäheimo e Laitinen a definire le circostanze di riconoscimento reciproco riuscito in modo piuttosto definito. Si tratta di quelle situazioni in cui, da un lato, chi riconosce considera qualcuno come una persona, atteggiandosi di conseguenza, e, dall'altro, chi è riconosciuto comprende e accetta il contenuto di tale atteggiamento. Grazie a questa prospettiva, per i due filosofi finlandesi, diviene possibile evidenziare alcune importanti proprietà del riconoscimento non sufficientemente enfatizzate da Honneth. Innanzitutto, la descrizione dei processi riconoscitivi in termini di attitudini ricognitive pone l'accento sulle attitudini di B, ossia del soggetto riconosciuto, e consente di comprenderne la natura dialogica e non monologica del riconoscimento reciproco (cfr. Ikäheimo, Laitinen 2007, 37-39). In secondo luogo, tale lettura evidenzia il carattere tanto responsivo quanto costitutivo del riconoscimento, laddove Honneth tende a sottolineare la dimensione percettiva dietro gli atti di riconoscimento (cfr. Honneth 2007, 329-330). In altre parole:

Il riconoscimento ha qualcosa della natura del fare: ha un ruolo attivo cruciale nella attualizzazione delle potenzialità, nella formazione delle identità e nella formazione di speciali relazioni. Allo stesso tempo, il riconoscimento ha la natura del responso. Il riconoscimento può essere o una risposta a delle caratteristiche valutative reali, in tal caso non causa, ma supporta tali qualità, o una reazione delle caratteristiche valutative potenziali, contribuendo in questa circostanza alla loro attualizzazione. (Laitinen 2002, 475)

A questo punto, è possibile cogliere anche una importante differenza che corre fra la posizione di Honneth e quella di Ikäheimo e Laitinen. È senz'altro vero che, in base alla lettura di questi ultimi, e in linea con la posizione di Honneth, per avere forme compiute di riconoscimento, «non basta che qualcuno abbia intenzioni valide se ciò non si manifesta nell'azione e, d'altra parte, il puro e semplice agire come se si possedessero intenzioni valide non è sufficiente» (Laitinen 2006, 80). Tuttavia, diversamente da quanto sostenuto da Honneth, interpretare il riconoscimento in termini di attitudini permette di individuare un insieme più ampio di azioni che esprimono autentico riconoscimento. Secondo Honneth, infatti, gesti, atti verbali o misure istituzionali esprimono riconoscimento «solo se il loro scopo primario è diretto in qualche maniera positiva ad affermare l'esistenza di un'altra persona o gruppo» (Honneth 2002, 506). La lettura di Laitinen e Ikäheimo, al contrario, concepisce le attitudini al riconoscimento, e non le azioni, come elementi costitutivi del riconoscimento; e vede in questi stessi atteggiamenti elementi motivazionali determinanti per le azioni sociali degli esseri umani. Se così stanno le cose, esprimono autentiche attitudini al

riconoscimento anche azioni che non sono indirizzate ad affermare direttamente o esplicitamente l'esistenza di un soggetto degno di riconoscimento:

Perché A aiuta B, quando B si trova ad affrontare dei problemi? Senza dubbio, ci sono molte possibili spiegazioni, e una è che A ama B. A non ha bisogno di dire questo a B perché B, in linea di principio, sia in grado di affermarlo. O ancora: rispetto all'atteggiamento di A verso B, cosa dice a B il fatto che A chieda sempre aiuto a B quando c'è un lavoro particolarmente difficile da fare in ufficio? Verosimilmente, che A stima B per le sue abilità e i suoi risultati in compiti simili. A non ha bisogno di dare a B una medaglia o un orologio d'oro a riconoscenza dei contributi di B, affinché quest'ultimo sia in grado, in linea di principio, di capire che l'insieme di attitudini che A nutre verso di lui comprende la stima. (Ikäheimo, Laitinen 2007, 45)

Se le riflessioni di Ikäheimo e Laitinen si contraddistinguono per l'attenzione riservata alla dimensione interpersonale delle dinamiche ricognitive, Onni Hirvonen e Arvi Sarkelä provano invece a sviluppare una riflessione più attenta al piano "macrofisico" del riconoscimento. Da questo punto di vista, il loro lavoro recepisce senz'altro la svolta impressa da Honneth alla propria filosofia sociale con la pubblicazione de *Il diritto della libertà*. Con questa opera, infatti, il filosofo tedesco passa dall'analisi delle dinamiche del riconoscimento intersoggettivo alla ricostruzione storica e normativa delle condizioni di possibilità oggettive del riconoscimento stesso, cioè delle istituzioni e costumi sociali delle democrazie liberali occidentali.

Per quanto riguarda la produzione filosofica di Hirvonen, è da sottolineare il suo interesse per l'elaborazione di una ontologia sociale in grado di fare chiarezza sui rapporti di riconoscimento fra individui e gruppi sociali, cercando di porre rimedio a una effettiva mancanza nella teoria honnethiana. Da un punto di vista ontologico, infatti, Honneth pare avere una concezione riduttivistica del riconoscimento collettivo. Detto altrimenti, Honneth tenderebbe a negare che sia possibile personificare enti collettivi come classi o gruppi sociali. In questa prospettiva «il riconoscimento è collettivo nella misura in cui consiste di azioni sociali interpersonali che avvengono all'interno di una cornice normativa condivisa di istituzioni del riconoscimento» (Hirvonen 2015, 212). Tale posizione, da un lato, sembra contraddire alcune assunzioni tipiche della prima fase del lavoro teorico di Honneth, che vedeva nei movimenti sociali e nei soggetti collettivi che li promuovevano gli agenti in grado di far progredire le grammatiche normativo-riconoscitive di una data società³. Dall'altro lato, tale concezione riduzionista del riconoscimento collettivo sottovaluta il fatto che classi e gruppi possono svolgere una funzione agenziale nei processi di riconosci-

3 Su questo tema si veda in particolar modo Honneth (2002, 171-199).

mento. Assumendo che i gruppi possano essere presi come soggetti, come persone dotate di capacità agentive, Hirvonen individua altre due modalità fondamentali di concettualizzare il riconoscimento collettivo. La seconda prospettiva da cui il riconoscimento collettivo può essere declinato concerne il rapporto riconoscitivo che si instaura fra i membri di un dato gruppo (singoli individui o sotto-gruppi) e il gruppo stesso. La terza consiste nelle relazioni di riconoscimento che un agente collettivo può instaurare con soggetti individuali e collettivi esterni ad esso. Ovviamente, da un punto di vista ontologico-sociale, è necessario chiarire quali impegni ontologici bisogna assumere per poter parlar delle capacità agentive di enti collettivi in relazione ai processi di riconoscimento. Sotto questo rispetto, Hirvonen sostiene che un gruppo deve poter essere riconosciuto come una persona. Detto altrimenti, un ente collettivo deve poter rispondere a quelle diverse dimensioni del riconoscimento che costituiscono le precondizioni fondamentali per lo sviluppo di una integra personalità individuale. Hirvonen avanza l'ipotesi che ciò sia ragionevolmente concepibile se si assume che:

L'interazione con un gruppo equivale all'interazione con un membro del gruppo. Le informazioni comunicate in un'interazione possono essere ricondotte ad altri membri, il che può avere un effetto sul comportamento e sul processo decisionale del gruppo in un modo paragonabile a forme di interazione che influenzano il processo decisionale individuale. In questo senso, i gruppi sono in grado di interagire reciprocamente. Possono esprimere le loro opinioni e comunicare attraverso i loro membri. La possibile mancanza di autocoscienza fenomenologica, percezione centralizzata e memoria unificata non escludono necessariamente la possibilità di interazione reciproca corporea. (Hirvonen 2017, 156)

Un ragionamento analogo può essere fatto anche quando si considera che, nella prospettiva di Honneth, per intrattenere relazioni di riconoscimento un agente deve avere la capacità di auto-relazionarsi a se stesso. Sotto questo rispetto, per Hirvonen,

Possiamo provare a vedere se un gruppo può in qualche modo essere autocosciente attraverso i suoi membri. La conoscenza che gli individui hanno collettivamente di un gruppo, come membri di quel gruppo, può forse essere intesa come la conoscenza di sé stesso di quel gruppo. Se l'autocoscienza di un gruppo è intesa in questo modo, è effettivamente possibile per un gruppo formulare credenze su sé stesso. (Hirvonen 2017, 156)

Queste considerazioni portano Hirvonen a concludere che enti collettivi come classi e gruppi sociali possono intrattenere, almeno in potenza, significative relazioni di riconoscimento con altre collettività e con altri

individui. In altre parole, possono essere visti come persone morali; come agenti capaci di sviluppare autostima per le proprie peculiari caratteristiche collettive; e come soggetti in grado di nutrire atteggiamenti di cura verso esseri umani bisognosi.

Il tratto distintivo dell'approccio di Arvi Särkelä al paradigma del riconoscimento sociale risente dalla sua particolare interpretazione del pensiero honnethiano alla luce della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel e della produzione intellettuale di John Dewey. Secondo Särkelä, la vita sociale va concepita come un processo equilibrato fra conservazione e trasformazione delle norme di riconoscimento che regolano le interazioni sociali all'interno di una comunità. La necessità della conservazione si può comprendere, banalmente, se si osserva che una società che non è in grado di riprodurre le sue strutture e istituzioni fondamentali non può sopravvivere, e rischia di disgregarsi irrimediabilmente. L'imperativo naturale alla trasformazione sociale, invece, si può cogliere se si approccia il processo di interpretazione e rielaborazione dei fini che sovrintendono al processo di riproduzione di una data comunità nei termini di una lotta per il riconoscimento fra gruppi dominanti e dominati. Sotto questo rispetto, secondo Särkelä, le lotte per il riconoscimento hanno, in primo luogo, una funzione sia responsiva che generativa rispetto alle norme di riconoscimento che articolano le relazioni fra individui e gruppi di una determinata società. La funzione responsiva delle lotte riflette il fatto che certe norme per il riconoscimento sono diventate «problematiche», «particolaristiche», foriere di conflitto sociale perché mera espressione degli interessi di una classe dominante. Quella generativa dipende dal fatto che i soggetti dominati che tentano di emanciparsi lavorano per l'affermazione sociale di norme che non giovano solo ai loro interessi particolari, ma a quelli della società tutta. Riconoscere le istanze degli oppressi non significa soltanto emancipare questi ultimi, ma mettersi sulla strada per il raggiungimento di quell'integrità sociale andata perduta. Le lotte per il riconoscimento vanno perciò intese come un processo di creazione di nuovi valori attraverso cui ricostituire le relazioni riconoscitive indebolitesi a livello sociale. Quando una società è in crisi, attraversata da fenomeni disgregatori, «si avverte il bisogno di orientare in modo nuovo le relazioni riconoscitive che formano la comunità» (Särkelä 2014, 103). In tal senso, i gruppi in lotta tra loro per l'affermazione dei rispettivi interessi collettivi lottano per affermare certi valori rispetto a cui i membri di tale società sono chiamati a comportarsi l'un con l'altro⁴.

⁴ Per una comprensione più approfondita di tale concezione della vita sociale, si rimanda in particolare a Särkelä (2014, 87-105) in cui la questione della lotta per il riconoscimento, argomento centrale per Honneth almeno fino alla pubblicazione de *Il diritto*

Da questo punto di vista, è interessante notare come Särkelä, in prima battuta, si ponga in continuità con l'idea di libertà sociale introdotta da Honneth ne *Il diritto della libertà* e, in un certo senso, la arricchisca. Si è detto che la lotta per il riconoscimento fra gruppi e classi di una data società nasce dall'incapacità delle norme socialmente vigenti di garantire la coesione della società stessa e la libertà dei suoi membri. Pertanto, una società realmente democratica è anche «una comunità in cui l'attitudine riconoscitiva alla ricerca è diventata un'abitudine» (Särkelä 2014, 105). In una società democratica, insomma, non esistono valori e norme di riconoscimento assoluti, in quanto la loro validità dipende dalla loro capacità di garantire la libertà sociale di gruppi, classi e individui che la compongono. D'altro canto, ciò vuol dire anche che una società democratica si riproduce correttamente solo a una condizione. Essa deve mostrarsi aperta all'eventualità della trasformazione dei valori e delle norme che regolano le interazioni sociali di riconoscimento al suo interno, qualora emergano nuovi bisogni e interessi fra gli attori sociali⁵.

2. Axel Honneth e il concetto di patologia sociale: un quadro generale

Prima di esaminare le riflessioni che Hirvonen, Ikäheimo, Laitinen e Särkelä hanno avanzato circa il problema della patologia sociale, vediamo di descrivere brevemente i tratti rilevanti dei due punti di vista sostenuti da Honneth. La concezione di disordine sociale elaborata da Zurn impiega il lemma di «patologia sociale» per indicare un disordine inerente le facoltà critico-riflessive degli attori sociali. Secondo Zurn, tutte le patologie sociali descritte da Honneth sono accomunate da un elemento invariante. Che si tratti di reificazione o maldistribuzione, invisibilità sociale o forme ideologicamente falsate di riconoscimento, per Zurn si ha patologia sociale nel momento in cui «c'è un qualche fenomeno sociale che presenta una disconnessione costitutiva fra contenuti del primo ordine e comprensione riflessiva di secondo ordine dei medesimi contenuti» (Zurn 2015, 98-99). Inoltre, per essere considerate patologiche, tali disconnessioni devono esse-

della libertà, viene proprio reinterpretata tracciando un parallelo fra l'immagine agonistica di riconoscimento elaborata da Dewey e il processo di conciliazione riconoscitiva descritto da Hegel nel momento in cui tratta la dialettica della coscienza nella *Fenomenologia*.

5 In ultima analisi, Särkelä chiarisce come l'idea di eticità democratica di introdotta da Dewey e ripresa da Honneth sia compatibile con le dinamiche del conflitto sociale e con trasformazione sostanziale e progressiva di un dato *framework* normativo, elementi, questi, pressoché assenti negli ultimi lavori del teorico critico tedesco.

re socialmente pervasive e causate da fattori sociali. Quando vi è patologia sociale, gli esseri umani non riescono più a comprendere il significato originario, autentico di quelle pratiche, norme e convinzioni che costituiscono i componenti fondamentali della realtà sociale in cui si muovono. Sotto questo rispetto, secondo Zurn, forme ideologiche di pensiero, ingiustizie redistributive, invisibilità sociale, atteggiamenti reificanti da parte dei soggetti sociali sarebbero tutte disfunzioni sociali che condividono la stessa struttura e patogenesi: una disconnessione fra contenuti del primo ordine e capacità riflessive degli individui. Una volta affetti da una tale condizione patologica, gli attori sociali sarebbero impossibilitati a ragionare riflessivamente sul significato delle pratiche e credenze che costituiscono il cuore della loro esistenza sociale e, quindi, a comprendere in quale contesto queste medesime pratiche e credenze si siano generate.

Nelle società capitaliste, per esempio, è socialmente diffusa la credenza per cui il benessere di ciascuno dipende esclusivamente dall'iniziativa e dalla responsabilità individuali. Secondo Zurn, questa è una forma di pensiero ideologico, e dunque patologico, poiché gli agenti sociali tendono a concepire tale correlazione fra benessere e scelte individuali come una immutabile legge di natura, non dipendente dalla struttura storicamente data della società in cui vivono. Incapaci di comprendere le origini sociali di tale credenza (e, di conseguenza, il fatto che quest'ultima è in primo luogo funzionale alla riproduzione del modo di produzione capitalista e al suo effettivo funzionamento) gli individui agiscono e pensano conformemente ad essa. In questa circostanza, insuccessi a livello professionale, forme asimmetriche di distribuzione del reddito, mancanza di mobilità sociale non vengono fatte dipendere dalle condizioni socio-economiche (classe sociale di appartenenza, o la somma totale di capitale di partenza a nostra disposizione) che predeterminano la posizione e il ventaglio di possibilità di azione a cui un agente sociale può effettivamente aspirare. Fallimenti e ingiustizie vengono percepiti solo come il risultato dell'incapacità dell'individuo di farsi imprenditore di se stesso, perché magari ha intrapreso percorsi educativi e lavorativi non remunerativi in base alle logiche del modo di produzione capitalista.

La seconda concezione di patologia sociale, avanzata direttamente da Honneth, può essere definita organicista. In questa prospettiva, risulta centrale l'assunzione ontologica secondo cui la società è animata da processi riproduttivi analoghi a quelli di un organismo vivente, e perciò possa letteralmente ammalarsi. Tale concezione ha due caratteristiche rilevanti. La prima è che la patologia di una società consiste nel collasso delle sue capacità riproduttive. Questo significa che una società è affetta da disordini

quando non è in grado di modellare e auto-sostentare la propria intrinseca natura attraverso la socializzazione degli individui, di controllare e modificare la natura esterna e, infine, di regolare fattivamente e normativamente le relazioni interpersonali di riconoscimento fra i suoi membri (c69). Il secondo aspetto che contraddistingue l'approccio organicista è che le patologie sociali propriamente dette sono diagnosticate alla società nel suo insieme, non colpiscono gli individui che alla vita di una data società prendono parte. Di conseguenza, in un'ottica organicista, la sofferenza individuale non ha alcun valore diagnostico per il teorico critico. Infatti, dal momento che un disordine sociale «può consistere di schemi comportamentali che non causano sofferenza individuale» (Honneth 2014, 690-691), la filosofia sociale deve partire dal presupposto che «le malattie della società si verificano a un livello situato principalmente al di sopra di quello dei soggetti» (Honneth 2014, 700).

La ricezione critica del primo modello di patologia sociale è espressa principalmente dalle riflessioni di Laitinen e Ikäheimo. Le posizioni di Särkelä e Hirvonen mostrano invece i limiti intrinseci a una concezione organica forte di patologia sociale. Nelle pagine seguenti, si cercherà di illustrare come tali rilievi critici siano mossi, in linea di massima, a partire da due assunti centrali del pensiero dello stesso Honneth. Il primo, particolarmente significativo per le riflessioni di Ikäheimo e Hirvonen, è che la sofferenza legata ai processi di misconoscimento e alla mancata autorealizzazione individuale è un indice fondamentale per la comprensione della natura delle patologie sociali e la loro diagnosi. Il secondo assunto è che una preconditione fondamentale della fioritura individuale è la dimensione oggettiva della realtà sociale in cui gli esseri umani si muovono. Di conseguenza, un concetto adeguato di patologia sociale dovrebbe tenere conto anche del mancato processo di trasformazione delle strutture sociali che fanno da sfondo al manifestarsi di situazioni di sofferenza sociale diffusa. Questo motivo, enfatizzato in particolare da Laitinen e Särkelä, si rifa a una definizione di patologia sociale (solamente abbozzata da Honneth nel saggio *Patologie del sociale*) secondo cui lo stato patologico di una società consiste nella «deriva organica» assunta dalla vita sociale stessa.

3. I limiti della proposta di Zurn: Laitinen e Ikäheimo

La critica generale che Arto Laitinen muove alla concezione di patologia sociale sviluppata da Zurn è che essa può descrivere, nel migliore dei casi, solo quei disordini che investono le capacità critico-riflessive degli attori

sociali. Da questo punto di vista, essa non renderebbe giustizia a un aspetto significativo della filosofia sociale elaborata da Honneth. Ne *Il diritto della libertà*, infatti, Honneth sostiene che la libertà riflessiva degli individui (ossia la loro capacità di autodeterminarsi conformemente a norme morali universalizzabili, e scegliere i fini rispetto a cui plasmare il proprio percorso di realizzazione individuale) non costituisce il più alto grado di libertà cui aspirare. Reinterpretando le idee espresse da Hegel ne *I lineamenti di filosofia del diritto*, Honneth afferma che una completa fioritura individuale si può realizzare solo nel contesto di una più ampia libertà sociale, in cui «gli obiettivi liberamente scelti dagli individui si incastrano in modo tale gli uni negli altri da completarsi a vicenda e quindi trovare nella realtà sociale un adempimento voluto da quella realtà» (Honneth 2017, 284). Detto altrimenti, a parere di Honneth, la libertà sociale può essere attuata solo attraverso quelle forme di riconoscimento reciproco che «costituiscono» un agire che i soggetti coinvolti possono realizzare solo cooperativamente o in comune» (Honneth 2015, 194) in quanto «lo status accreditato legittima un soggetto a contare su un comportamento da parte dell'altro che contribuisce al compimento del proprio agire» (Honneth 2015, 193). La sussistenza di tale libertà sociale, a sua volta, è funzione di certe precondizioni istituzionali e pratiche oggettive, che costituiscono e strutturano l'ambiente in cui gli individui si muovono ed esercitano la loro libertà negativa e riflessiva: la sfera affettiva della famiglia e delle amicizie, la sfera economica del mercato del lavoro, e quella pubblica della vita democratica di una comunità. Queste sfere o sistemi d'azioni non sono solo relazionali (nella misura in cui rendono possibili forme di riconoscimento reciproco che permettono l'attuazione di condotte individuali che si completano a vicenda). Tali sistemi sono anche etici «poiché in essi la complementarità si accompagna a una forma di obbligo alla quale manca, in generale, l'ostico carattere del puro dovere» (Honneth 2015, 194). Alla luce di ciò, Laitinen afferma che l'idea di patologia di secondo ordine avanzata da Zurn si rivela incapace di cogliere quelle disfunzioni che possono intaccare la realtà sociale stessa senza che ad essere compromesse siano la razionalità e le capacità critico-riflessive degli individui:

Ci possono essere oppressione, misconoscimento, sfruttamento, dominazione e coercizione violenta di vario genere anche nel caso in cui i soggetti possono comprendere riflessivamente tali concetti – il difetto non deve necessariamente trovarsi nella disconnessione fra realtà e riflessività, ma nella realtà sociale stessa. (Laitinen 2015, 47)

La proposta di Zurn è quindi eccessivamente focalizzata sull'idea che malfunzionamenti e distorsioni della vita sociale siano radicati *in toto* nell'ottundimento e nell'atrofizzazione delle capacità critico-riflessive degli agenti sociali. Per tale ragione, non riesce a rendere conto di quegli aspetti della dimensione sociale che potrebbero essere definiti patologici a prescindere dalla comprensione che ne hanno gli attori sociali. Poniamo il caso che, in date circostanze storico-sociali, i fattori che ostacolano un corretto esercizio delle capacità riflessive degli esseri umani siano stati rimossi o siano del tutto assenti. Assumiamo poi che, al tempo stesso, situazioni di oppressione e ingiustizia sussistano comunque a livello sociale. Cosa potrebbe garantire la riproduzione sociale di tali circostanze, o la mancanza di efficaci proteste nei confronti di ingiustizie redistributive o discriminazioni di natura sessuale, etnica o culturale? Si potrebbe pensare a operazioni mediatiche miranti a screditare la credibilità e diminuire la visibilità di chi ha posture critiche verso tali questioni. Oppure si possono immaginare limitazioni ai meccanismi istituzionali che garantiscono la libertà di espressione e la partecipazione democratica, in modo da togliere alle vittime delle ingiustizie sociali la possibilità di esprimersi e di attuare una trasformazione positiva del loro ambiente sociale. Per Laitinen, in questo caso, si tratterebbe di *disordini sociali del terzo ordine*: aspetti o caratteristiche oggettivi di una data realtà sociale che prevengono, disinnescano o silenziano critiche e rivendicazioni legittime da parte degli attori sociali.

Coerentemente con questa osservazione, Laitinen fa inoltre notare come il modello di Zurn non sia in grado di descrivere un secondo tipo di disconnessione, ossia quella fra secondo e terzo ordine della realtà sociale. Detto altrimenti, l'idea di patologia come disordine del secondo ordine non riuscirebbe a rendere conto del fatto che patologica può essere anche la disconnessione fra le capacità riflessive degli attori sociali e il mondo sociale che andrebbe riformato o trasformato:

Il mondo sociale è costitutivamente legato a chi ne prende parte, sicché ciò che previene socialmente la critica può essere interiorizzato sotto forma di autocensura: sapendo in anticipo che le critiche saranno socialmente etichettate come 'naïve', i soggetti potrebbero imparare a penalizzare i loro pensieri critici da soli, facendo sì che, grazie a un auto-silenziamento socialmente creato, non sia necessaria alcuna censura sociale. (Laitinen 2015, 50)

Un ultimo limite della proposta di Zurn starebbe nella caratterizzazione eccessivamente vaga di quelli che vengono definiti contenuti di primo ordine. Infatti, per Laitinen, assumendo la prospettiva di Zurn, si potrebbero includere nei contenuti di primo ordine tanto la struttura della realtà

sociale in se (ossia l'insieme di istituzioni e pratiche che oggettivamente definiscono la morfologia e la fisionomia di una società storicamente data), quanto le esperienze e le credenze che di tale struttura hanno gli agenti sociali. Di conseguenza, il modello di patologia sociale di Zurn non contempla quelle disconnessioni che possono avvenire fra contenuti della realtà sociale e comprensione immediata del primo ordine che gli agenti hanno della realtà stessa:

Vari casi di anomia, di mancanza di adeguata socializzazione, e così via, possono portare gli agenti a distaccarsi cognitivamente, in termini motivazionali o praticamente dalla realtà sociale in atto. In alcuni casi, gli agenti potrebbero non apprezzare in pieno il valore della razionalità della realtà sociale per come è e, in altri casi, potrebbero non aver apprezzato l'oppressione di una realtà sociale irrazionale. (Laitinen 2015, 48)

Queste riflessioni portano Laitinen a sostenere la necessità di elaborare un modello di patologia sociale onnicomprensivo, alternativo a quello di Zurn, in grado di considerare contemporaneamente: la natura stratificata della realtà sociale; le esperienze dirette che di essa fanno gli attori sociali; le capacità riflessive di secondo ordine; i *patterns* della dimensione sociale che si rivelano pronti a prevenire e impedire ogni tentativo di critica e, dunque, di trasformazione sociale. Tale concettualizzazione dell'idea di patologia, inoltre,

Abbandona il requisito in base a cui ognuno di questi aspetti è, in senso stretto, necessario perché qualcosa conti come una patologia sociale. Laddove la proposta di Zurn può essere interpretata come una concezione che descrive forme di 'patologia della riflessione' (analoga alla libertà riflessiva), il punto di vista onnicomprensivo può essere meglio concepito come una possibile teoria delle 'patologie sociali' (analogo alla libertà sociale). (Laitinen 2015, 60)

Ad approfondire i meccanismi alla base della disconnessione patologica fra realtà sociale e comprensione di primo ordine da parte degli attori sociali è Heikki Ikäheimo nel momento in cui si occupa delle cause scatenanti il mancato riconoscimento fra attori sociali. A parere di Ikäheimo, in tutte le sfere sociali individuate da Honneth (quella assiologica della famiglia e delle amicizie, quella deontologica del diritto, e quella contributiva della società civile e del mercato del lavoro) si possono distinguere forme *condizionali* (interessate e strumentali) e *incondizionate* di riconoscimento intersoggettivo puro. Nella prima sfera, per esempio, ci possono essere forme di riconoscimento interessate quando, per esempio, ci si preoccupa per il benessere di un amico o di un caro per raggiungere un qualche

scopo che non riguarda strettamente la felicità della persona amata, ma il proprio tornaconto personale. L'amore incondizionato verso qualcuno, invece, comporta una preoccupazione per il benessere e la felicità dell'altro che prescinde dalle convenienze e dai vantaggi egoistici⁶. In sintesi, per Ikäheimo:

Nella modalità incondizionata ciò che 'conta essenzialmente' è la prospettiva e l'intenzionalità dell'altro, laddove in quella condizionale quello che importa è in sostanza la propria prospettiva. [...] Vale a dire, è solo nella modalità incondizionata di riconoscimento intersoggettivo puro che colui che viene riconosciuto è visto o considerato in quanto individuo in senso forte, cioè come irriducibile a un significato funzionale nella prospettiva egoistica di chi riconosce, e pertanto come una persona altra irriducibile e insostituibile. (Ikäheimo 2015, 32)

Da questo punto di vista, è importante sottolineare come, per Ikäheimo, ciò che porta gli esseri umani a sviluppare appropriati atteggiamenti riconoscitivi non è tanto una riflessione teoretica trasparente a se stessa, ma una prassi sociale adeguata in tal senso. Una persona può avere una perfetta comprensione delle ragioni morali e etiche che giustificano l'assunzione di comportamenti disinteressati nei confronti dei propri simili, ed essere tuttavia inabile ad attuarli quando dovrebbe:

Rispettare qualcuno non significa essere mossi da ragioni, ma piuttosto dalla persona stessa in quanto essere razionale che reclama autorità, inclusa l'autorità su cosa conta come ragione accettabile per essere trattata in questa o quella maniera. [...] Un'effettiva comprensione della moralità del rispetto reciproco [...] è perciò di natura pratica, non teoretica. (Ikäheimo 2015, 35)

È alla luce di una tale prospettiva che Ikäheimo definisce le cause che stanno a monte degli episodi di mancato riconoscimento sociale. In primo luogo, in linea con quanto appena detto, Ikäheimo sostiene che dietro i casi di mancato riconoscimento intersoggettivo ci può essere semplicemente l'incapacità di un essere umano di riconoscere propriamente qual-

6 Parimenti, anche nella sfera deontologica e in quella contributiva ci possono essere forme di riconoscimento condizionali e incondizionate. Si può rispettare una persona solo per calcolo prudenziale. Un convinto razzista potrebbe assumere comportamenti tolleranti in pubblico verso minoranze etniche, religiose o linguistiche solo per non essere sanzionato dalle leggi del proprio paese. Nel mercato del lavoro, invece, è possibile assumere atteggiamenti riconoscitivi incondizionati allorché si manifesta gratitudine per gli sforzi di qualcuno a prescindere dai risultati delle sue *performance* lavorative. In questo caso, si apprezzano non tanto i risultati materiali raggiunti di chi viene riconosciuto e la loro utilità per i nostri scopi personali, ma la sua intenzione e i suoi sforzi miranti a contribuire al benessere generale e alla cooperazione in seno alla comunità di appartenenza.

cuno, a causa di condizioni psicopatologiche o di forme insufficienti di socializzazione. In seconda battuta, il venir meno di responsi riconoscitivi incondizionati e disinteressati può essere la conseguenza dell'influenza di entità istituzionali, norme e ruoli sociali. Queste potrebbero costringere il soggetto riconoscente a sopprimere o rifuggire forme di riconoscimento che, in certe circostanze, potrebbero risultare troppo costose da gestire sotto il profilo psicologico, o risultare controproducenti per il buon funzionamento di un certo ambiente istituzionale. Una situazione di guerra, ad esempio, può spingere un soldato a dimenticare o mettere da parte certi genuini atteggiamenti riconoscitivi verso le proprie vittime, depersonalizzandole, al fine di rendere emotivamente sostenibile le uccisioni che è chiamato a compiere in nome della patria e dei doveri militari. Oppure: una guardia carceraria, per poter svolgere in maniera appropriata la propria professione, deve necessariamente elaborare una qualche forma di distacco psicologico e affettivo dai prigionieri, in modo tale da evitare di familiarizzare con loro e sdegnarsi per la loro condizione. Sotto questo rispetto, il merito dell'analisi di Ikäheimo è quello di evidenziare come i casi mancato riconoscimento, e in potenza le patologie del riconoscimento vere e proprie, possano radicarsi in una disconnessione, tutta interna al primo ordine, fra contenuti e forma di una certa realtà sociale da un lato, e esperienza immediata che di essa fanno gli agenti sociali dall'altro. Per Ikäheimo, il sorgere di questa disconnessione può essere spiegato dal fatto che il bisogno di riconoscimento è intrinsecamente legato alle nostre tendenze innate al misconoscimento o al mancato riconoscimento. Se è vero che il nostro benessere psicologico è dipendente dal riconoscimento sociale che ci viene tributato, secondo Ikäheimo è però innegabile che tale condizione di dipendenza dall'altro ci può mettere in una condizione di vulnerabilità. Questa stessa condizione può spingere gli esseri umani ad attuare meccanismi difensivi che mirano a minimizzare le possibilità di esperire sofferenza psicologica attraverso un rifiuto del riconoscimento reciproco.

A parere di chi scrive, le riflessioni di Ikäheimo mettono poi in luce un altro aspetto interessante che la definizione di patologia sociale fornita da Zurn non riesce a cogliere. Un corretto esercizio delle capacità riflessive da parte degli esseri umani può essere la ragione dietro questo distacco primario. Il secondino che evita di tributare ai prigionieri la stessa forma di rispetto che, spontaneamente, concede ad altri esseri umani fa ciò perché, da un punto di vista pratico, sa che l'istituzione per la quale lavora, al fine di poter funzionare correttamente, impone l'assunzione di attitudini riconoscitive differenti da quelle operanti in normali circostanze sociali. Di conseguenza, quelle capacità riflessive di secondo ordine il cui

ottundimento, a parere di Zurn, sta alla base delle patologie sociali, nel loro esercizio possono anche cagionare, occasionalmente, l'indebolimento o l'annullamento delle nostre normali attitudini al riconoscimento intersoggettivo in certe situazioni. A tal proposito afferma Ikäheimo che «la comprensione teorica è chiaramente essenziale nel definire e concepire le condizioni istituzionali in cui la reazione riconoscitiva incondizionata o va soppressa a causa dei suoi costi per gli individui, o ha lo spazio per fiorire nelle relazioni interumane» (Ikäheimo 2015, 38).

Questo ci porta a concludere che le patologie sociali non sono necessariamente legate a un disordine del secondo ordine. Patologico potrebbe essere considerato, dal punto di vista di Ikäheimo, il prevalere di una specifica modalità di riconoscimento condizionata a scapito di una incondizionata, o l'affermazione sociale di pratiche di misconoscimento generate da esperienze individuali di sofferenza psicologica ricorsive e socialmente pervasive.

4. I limiti della concezione organicista: Hirvonen e Särkelä

A prima vista, un'ottica organicista sulle patologie sociali, come quella avallata da Honneth nel saggio *Diseases of Society*, parrebbe essere il candidato ideale per rendere conto delle patologie del riconoscimento a livello collettivo e sistemico. Tale prospettiva, infatti, definisce in maniera chiara quale sia il metro di valutazione a dover guidare la diagnosi del teorico critico: la capacità di funzionamento di una società va valutata nella sua totalità, concependo istituzioni e corpi intermedi in termini di integrità funzionale e riproduttiva. In quest'ottica, il grado di salute di una data società dipende dalla sua capacità di riprodursi, e quindi da un funzionamento normale degli organi sociali che la compongono. Sia Hirvonen che Särkelä non accettano aprioristicamente tale concezione dalle forti connotazioni funzionaliste, ma la problematizzano, alla luce dei loro studi inerenti la dimensione macrofisica del riconoscimento.

Come abbiamo visto nel primo paragrafo, secondo Hirvonen enti collettivi come classi e gruppi sociali possono intrattenere, almeno in potenza, significative relazioni di riconoscimento con altre collettività e con altri individui. È alla luce di questa idea che Hirvonen individua un'ampia serie di patologie del riconoscimento collettivo. Una prima forma di disordine è di natura *sistemica* e si manifesta come mancata auto-realizzazione degli agenti individuali e collettivi che partecipano a uno specifico sistema di riconoscimento. In altre parole, un complesso socialmente radicato di nor-

me e forme di riconoscimento collettivo si rivela patologico quando impedisce la fioritura e il benessere di agenti individuali e collettivi, anche nel caso in cui questo medesimo sistema normativo di riconoscimento sia socialmente accettato e non abbia particolare problemi a livello riproduttivo.

Da una prospettiva *agentiva*, attenta alle azioni degli attori coinvolti nei processi di riconoscimento, Hirvonen afferma invece che la patologia sociale si manifesta quando un agente collettivo non agisce coerentemente con il sistema di norme di riconoscimento in cui si muove. In questa situazione, gli enti collettivi misconoscono, o non riconoscono, gruppi e individui esterni o appartenenti ad esso: «Il fattore comune dietro i vari casi pratici di discriminazione, ostracizzazione e reificazione è che un gruppo o è danneggiato o causa danno nel senso in cui disattende le norme di riconoscimento» (Hirvonen 2015, 218).

Nelle dinamiche di riconoscimento interne a un gruppo, si possono rintracciare almeno due forme patologiche di riconoscimento agentivo. La prima si verifica quando la volontà collettiva di un gruppo si rivela talmente potente da portare al misconoscimento della volontà di autodeterminazione degli individui che vi appartengono. La seconda tipologia di patologia collettiva, strettamente legata alla prima, è definita da una cronica insensibilità del gruppo rispetto a forme di riconoscimento esterno, determinata dall'emersione e affermazione di identità collettive particolarmente forti ed esclusiviste:

L'ostinazione di alcune comunità – ad esempio, piccole sette religiose caratterizzate da atteggiamenti 'noi contro il mondo' – potrebbe essere parzialmente spiegata da un'autosufficienza dell'identità collettiva che rende le forme di riconoscimento esterno per lo più irrilevanti. (Hirvonen 2015, 220)

Una terza forma di patologia collettiva agentiva, tanto interna quanto esterna, concerne i fenomeni di identificazione fra la costituzione concreta di un gruppo e la rappresentazione pubblica che di esso si afferma. In questi casi si può parlare di dinamiche di riconoscimento reificante, che si verificano «sia quando qualcuno viene identificato con un gruppo con cui personalmente non si identifica sia quando l'identità che è associata a gruppo non è determinata dal gruppo stesso» (Hirvonen 2015, 220). Infine, il sorgere di patologie del riconoscimento collettivo può essere strettamente legato alle dinamiche dell'esercizio del potere di un dato gruppo al suo interno e verso l'esterno. Infatti, collettività estese possono avere una visibilità e un'influenza maggiore rispetto ai singoli individui, ai sottogruppi loro interni o a minoranze esterne. Ciò, almeno in potenza, può determinare situazioni in cui «alcune richieste di riconoscimento possono

essere facilmente rigettate quando non sussiste una forza di massa dietro di esse» (Hirvonen 2015, 220).

Alla luce di questo quadro, è possibile comprendere perché, per Hirvonen, è necessario adottare una concezione di patologia sociale più debole, o più articolata, rispetto al modello organicista classico. Dalla sua prospettiva, il grado di salute di istituzioni e agenti sociali collettivi non può essere considerato solo in ossequio alla loro capacità di riprodursi in termini funzionali. Uno dei parametri ideali rispetto a cui valutare lo stato di salute di un sistema di riconoscimento collettivo e degli agenti che lì agiscono concerne anche la loro capacità di garantire il processo di autorealizzazione individuale degli esseri umani. Da un lato, è dunque evidente come Hirvonen rispetti lo spirito teleologico della teoria sociale di Honneth, in cui l'idea etica di vita buona e quella fioritura individuale rivestono un ruolo cardine per descrivere e diagnosticare il buon funzionamento dei nostri sistemi sociali. Dall'altro, la sua concezione delle patologie del riconoscimento collettivo non sembra sussumibile sotto un punto di vista radicalmente organicista. Infatti, si dà il caso che le funzioni riproduttive di un dato sistema sociale possano non essere compromesse e che, al tempo stesso, questo stesso sistema sociale produca forme di misconoscimento o mancato riconoscimento che sono lesive dell'integrità e della libertà dei suoi membri. Una società patriarcale e castale, per esempio, può riprodursi senza problemi. Si possono costringere donne e schiavi ad adempiere funzioni meramente riproduttive sotto il profilo materiale (generazione di prole e lavoro forzato) e, contemporaneamente, riservare a un élite di uomini (definita dal sangue e/o dal censo) il compito di vigilare sul rispetto e l'applicazione di norme e valori che regolano tale società.

Sulla scorta di una simile considerazione, nella prospettiva di Arvi Särkelä, la concezione organicista di Honneth si rivela non solo insufficiente a cogliere gli aspetti sistemici dei disordini sociali. Attraverso un vero e proprio ribaltamento concettuale, Särkelä sostiene che una società che si dimostra capace solamente di riprodurre se stessa senza evolversi versa in uno stato patologico di stagnazione. Ciò risulta chiaro se si riconsidera l'idea, avanzata da Särkelä ed esposta nella prima parte dello scritto, secondo cui l'essenza di una società democratica è la sua capacità di trasformarsi in funzione dei nuovi bisogni e interessi, individuali e collettivi, che si sviluppano al suo interno. Dietro a una tale prospettiva è possibile cogliere una concezione naturalista ma non organicista della vita sociale. Naturalista perché vede nella società una dimensione attraversata da processi vitali, anche conflittuali, che la portano a crescere, mutare ed evolversi. Non organicista perché tale prospettiva evolucionista e trasformativa della società

è incompatibile con l'idea che la società si ammalia solo nella misura in cui non è in grado di auto-sostentarsi e riprodursi secondo un set predeterminato e statico di fini riproduttivi. Alla luce di una concezione siffatta, sulla falsa riga delle riflessioni di Dewey, Särkelä individua almeno due forme di patologia che possono intaccare la vita associata degli esseri umani⁷. La prima tipologia di patologia, che può propriamente essere definita *sociale*, è definita da un eccesso di conservatorismo, da un'idealizzazione delle condizioni sociali esistenti che finiscono per essere percepite dagli attori sociali in termini di meri fatti di natura. La patologia sociale, pertanto, si verifica quando la vita associata ristagna e si pietrifica, limitandosi a riprodurre le sue strutture esistenti in maniera statica e ricorsiva, senza tenere conto di eventuali nuovi interessi e bisogni sviluppatasi fra i suoi membri. In tal senso, seguendo Dewey, vede nella riproduzione organica, fine a se stessa, di un consesso sociale la morte della vita associata.

Il secondo tipo di patologia, che Särkelä definisce *della società*, è definito da un'eccedenza di zelo trasformativo, che intacca i pur necessari meccanismi di riproduzione sociale. In tal senso, le patologie della società avvengono quando si concretizza una tendenza socialmente diffusa a voler estirpare in maniera radicale, e non a riformare, quegli istituti, abitudini e costumi sociali che, una volta, non avevano effetti oppressivi ma garantivano l'integrità di una società e il benessere di chi vi apparteneva. Quest'ultimo tipo di disfunzione, da un lato, può produrre una forma di disgregazione e dissoluzione sociale che dipende dall'impossibilità, per un consesso sociale, di stabilizzarsi in una qualche maniera. Dall'altro, può scatenare una reazione conservativa, ossia una patologia sociale del primo tipo, che porta all'oppressione di qualsiasi voce critica in seno alla società e, quindi, al suo irrigidimento. Alla luce di queste riflessioni, Särkelä può concludere che «la vita sociale è un'unità processuale pulsante di organico e inorganico» (Särkelä 2017, 122) di cui il teorico critico deve essere in grado di individuare le «aritmie».

L'influenza di queste idee è palese nella definizione di ideologia come «respirazione artificiale» elaborata da Särkelä. Särkelä vede nell'ideologia uno strumento essenziale per garantire la sopravvivenza di una società giunta a un binario morto, che tende cioè a riprodursi meccanicamente, a prescindere dal fatto che quelli che una volta erano gli interessi universali

7 Per una più ampia descrizione di questi tipi di patologia e per approfondire il contributo della riflessione di John Dewey in tal senso, si veda in particolar modo Särkelä (2017, 107-126). In questo saggio, Särkelä analizza in particolar modo le riflessioni che il filosofo americano ha elaborato in un ciclo di lezioni in Cina tenutosi fra il 1919 e il 1920, riportato in Dewey (2017).

della comunità tutta siano diventati, a un certo punto, interessi particolari di una classe dominante. In tale situazione, i membri di quella comunità che non appartengono al gruppo dominante soffrono delle condizioni sociali in cui si trovano a vivere. Inoltre, seppur dominati, percepiscono il fatto che gli interessi generali della loro società sono surrettiziamente identificati con quelli di pochi dominanti. Sotto questo rispetto, compito della narrazione ideologica è quello di inibire la possibilità di un'autentica pratica trasformativa all'interno di tale società malata. A tal fine, una efficace ideologia sociale deve essere capace di modificare la coscienza dei membri di una data comunità coerentemente col fatto che questi ultimi soffrono delle condizioni in cui si trovano a vivere. Detto altrimenti, le credenze ideologiche non si possono limitare a far apparire come immutabili circostanze sociali che sono esperite negativamente dagli attori sociali. Devono anche riuscire a deviare il desiderio di cambiamento delle vittime di oppressione verso un oggetto che non sia la dimensione pratica e concreta in cui vivono e agiscono. Tale oggetto del cambiamento diventano gli agenti sociali medesimi i quali, percependo come immutabili le condizioni sociali esterne, tentano di superare lo stato patologico in cui si trovano trasformando se stessi. Un'ideologia, per essere tale, deve far sì che il misconoscimento cui sono sottoposti i suoi destinatari si traduca «nel disprezzo di ciò che è pratico in generale, prevedendo perciò qualsiasi sincera attività trasformativa da parte dei membri della comunità» (Särkelä 2015, 76). In tal senso, secondo Särkelä, le ideologie sono vere e false al tempo stesso. Sono vere nella misura in cui non nascondono il fatto che la realtà sociale che versa in condizioni patologiche, così come è, non va, è malata, e che qualcosa va trasformato. Sono false poiché spingono gli agenti a credere che il cambiamento delle circostanze sociali esterne, ossia una ridefinizione dei fini e degli interessi collettivi della comunità in cui si muovono, sia impossibile, e che il superamento della condizione di disagio in cui si trovano riposi in un cambio di coscienza rispetto alla situazione data⁸.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile comprendere in che misura Särkelä prenda le distanze anche dal modello di disordine del secondo-ordine descritto da Zurn. L'ideologia è sì una forma di disconnessione del secondo ordine, dal momento che, per essere operativa, deve essere

8 «L'ideologia culmina dunque in un processo di apprendimento involontario; è involontario dal momento che la coscienza ideologica intende non cambiare il mondo, ma solo sé stessa; eppure è un processo di apprendimento in quanto, cambiando sé stessa, la coscienza ideologica sembra anche cambiare il mondo. [...] I partecipanti imparano ad accettare le conseguenze pratiche delle loro concezioni ideologiche come la verità di queste stesse concezioni assumendo il punto di vista di un altro generalizzato – il grande risultato istituzionale dell'esperienza ideologica stessa» (Särkelä 2015, 77).

interiorizzata dalla coscienza e impedire agli agenti sociali di agire razionalmente. Tuttavia le ideologie si formano e attecchiscono per non lasciar morire un corpo sociale affetto da una patologia del primo ordine: in questo caso, un disturbo trasformativo della vita sociale che la porta a riprodursi in maniera meramente organica.

5. Conclusioni

In queste pagine, ci siamo soffermati sui contributi che i membri della scuola finlandese apportano alla filosofia sociale in quanto scienza delle patologie sociali. In prima battuta, è bene sottolineare la loro comune adesione a una idea fondamentale del pensiero elaborato Honneth. Il riconoscimento interpersonale, nelle sue multiformi manifestazioni, ha una funzione essenziale sia per la fioritura e il benessere individuale, sia per l'esistenza e il buon funzionamento della realtà sociale oggettiva (intesa come insieme di istituzioni e costumi collettivi). Da questo punto di vista, si può senz'altro sostenere che, anche per i teorici finlandesi come per Honneth, filosofia sociale e teoria critica sono essenzialmente vincolate a un approccio etico-formale che mira a individuare non tanto i fini universali e assoluti dell'autorealizzazione umana, ma le condizioni di possibilità di questa stessa autorealizzazione.

D'altro canto, è sicuramente possibile ravvisare delle significative differenze fra le singole posizioni degli studiosi qui presentati sulla maniera più fruttuosa di approcciare il tema della diagnosi dei disordini sociali. Solo per citare un esempio, Ikäheimo sembra tendere a una concezione normativista, in cui è patologica la distorsione delle attitudini ricognitive necessarie per una positiva autorelazione personale. Särkelä promuove invece un approccio naturalistico che vede nella patologia sociale un fenomeno in grado di disturbare o bloccare il processo di sviluppo e evoluzione di una data società. Quello che, tuttavia, contraddistingue la scuola finlandese su queste questioni è la postura critica assunta rispetto ai due modelli di disfunzione sociale esplicitamente sostenuti da Honneth. In questo senso, i teorici finlandesi ci invitano a riflettere su dei punti precisi. Una filosofia sociale che ambisce a essere scienza diagnostica e terapeutica dei mali sociali deve evitare di incappare in due limiti fondamentali. Il primo, proprio del modello dei Zürn, potrebbe essere definito riduzionista: non si può pensare che tutte le patologie sociali siano tali in quanto caratterizzate dalla medesima struttura. Il secondo, che affligge invece la concezione organica forte proposta da Honneth, è quello di perdere di vista il fatto della

capacità evolutive e della plasticità della nostra esistenza sociale. Gli esseri umani sono infatti capaci di fare storia: essi possono non solo riprodurre l'ambiente sociale in cui nascono e si sviluppano, ma anche mutarlo, qualora cessi di essere precondizione favorevole al perseguimento di una vita buona.

Bibliografia

- Hirvonen, O. (2015), *Pathologies of Collective Recognitions*, «Studies in Social and Political Thought», 25, 2: 210-226.
- Hirvonen, O. (2017), *Groups as Persons? A Suggestion for a Hegelian Turn*, «Journal of Social Ontology», 3, 2: 143-165.
- Honneth, A. (2002), *Lotta per il riconoscimento. La grammatica morale dei conflitti sociali*, Milano: il Saggiatore.
- Honneth, A. (2002), *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*, «Inquiry», 45, 4: 499-520.
- Honneth, A. (2007), *Recognition as Ideology*, in van de Brink, B., Owen, D., eds., *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 323-347.
- Honneth, A. (2014), *The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept*, «Social Research», 81, 3: 683-703.
- Honneth, A. (2015), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice Edizioni.
- Honneth, A. (2017), *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Carnevali, B., a cura di, Bologna: il Mulino.
- Ikäheimo, H. (2002), *On the Genus and Species of Recognition*, «Inquiry», 45, 4: 447-462.
- Ikäheimo, H. (2015), *Conceptualizing Causes for Lack of Recognition: Capacities, Costs and Understanding*, «Studies in Social and Political Thought», 25, 2: 25-42.
- Ikäheimo, H., Laitinen, A. (2007), *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons*, in van de Brink, B., Owen, D., eds., *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 33-56.
- Laitinen, A. (2002), *Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood*, «Inquiry», 45, 4: 463-478.
- Laitinen, A. (2006), *Riconoscimento reciproco e vita buona*, «Postfilosofie», 1, 2: 75-91.

- Laitinen, A. (2015), *Social Pathologies, Reflexive Pathologies, and the Idea of Higher-Order Disorders*, «Studies in Social and Political Thought», 25, 2: 44-65.
- Särkelä, A. (2014), *Un dramma in tre atti: La lotta per il riconoscimento pubblico secondo John Dewey*, in Gregoratto, F., Ranchio, F., a cura di, *Contesti del riconoscimento*, Milano-Udine: Mimesis, 87-95.
- Särkelä, A. (2015), *Ideology as Artificial Respiration: Hegel on Stoicism, Skepticism and Unhappy Consciousness*, «Studies in Social and Political Thought», 25, 2: 65 -81. Särkelä, A. (2017), *Degeneration of Associated Life: Dewey's Naturalism about Social Criticism*, «Transactions of the Charles Sanders Peirce Society», 53, 1: 107-126.
- Zurn, C. F. (2011), *Social Pathologies as Second-Order Disorders*, in Petherbridge, D., ed., *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*, Leiden: Brill, 345-370.

Critica sociale e conoscenza¹

Emmanuel Renault

Abstract: In the first generation of the Frankfurt School, critical theory was promoting a strong interconnection between social critique and knowledge of the social world. Just as Marx considered that a critique of capitalism was impossible without a systematic knowledge of its laws, transformations and contradictions, so too Horkheimer and Adorno were convinced that social critique should be grounded on social theory. It is simply a fact that in contemporary critical theory, such a conviction does not play a role anymore. Critical theory has not only subjected itself to the division of intellectual labor in separate disciplines, becoming more and more a philosophical sub-discipline distinct from the social sciences. It has also conceived itself more and more as belonging to the genre of 'normative political philosophy', focusing its efforts more and more exclusively on the issue of normative foundation of social critique. and consequently, it has lost interest in epistemological discussions. The purpose of this article is to cast doubt on this broad consensus about the legitimacy of such a divorce between social critique and knowledge. In order to work toward this goal, I proceed in four steps. In a first step, I recall the ways in which the philosophical debate about social critique is currently articulated and how it disconnects social critique and knowledge. The three other steps consider the two main justifications for a disconnection between social critique and knowledge. In fact, critical theory focuses on the normative foundation of social critique by virtue of two main reasons. The first one relates to a vision of politics as consisting mainly in a conflict between normative principles, notably between conceptions of social justice. I criticize this vision of politics in the second step of this paper. The second reason relates to the criticism of the naturalist fallacy. The knowledge of the social world cannot play a decisive role in a discussion concerning the legitimacy of competing conceptions of social justice, so the argument runs, since the *is* should not be confused the *ought*. In the third step of the paper, I try to show that this argument run the risk of worsening epistemic injustices, and in the fourth step, I elaborate a conception of normativity that bridges the gap between the *is* and the *ought*.

Keywords: Critical Theory; Social Knowledge; Normative Foundation; Epistemic Injustice; Pragmatism.

Université Paris-X Nanterre (e.renault@u-paris10.fr)

1 Traduzione a cura di Miriam Aiello e Marta Libertà De Bastiani, da Renault, E. (*forthcoming*), *Social Critique and Knowledge*.

1. Introduzione

Con la prima generazione della cosiddetta Scuola di Francoforte, la teoria critica aveva promosso una stretta interconnessione tra critica sociale e conoscenza della realtà sociale. Nell'articolo programmatico *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, Horkheimer (1972) elaborò questa stretta interrelazione nei termini di una «filosofia sociale» coinvolta in ricerche sociali interdisciplinari. Negli scritti di Adorno degli anni '50 e '60², una simile interconnessione venne sviluppata in una «teoria sociale», concepita sia come autoriflessione delle scienze sociali, sia come strumento di intervento nei dibattiti politici e nelle discussioni interne alle scienze sociali particolari. Allo stesso modo in cui Marx riteneva che la critica del capitalismo fosse impossibile senza una conoscenza sistematica delle sue leggi, trasformazioni e contraddizioni, anche Horkheimer e Adorno erano convinti che la critica sociale dovesse fondarsi sulla teoria sociale. È semplicemente un dato di fatto che, nella teoria critica contemporanea, tale convinzione non gioca più alcun ruolo. Le riflessioni sulla critica sociale si sono rese sempre più indipendenti dai tentativi di produrre conoscenze accurate sulla realtà sociale. La teoria critica si è concentrata sempre più esclusivamente sul problema della fondazione normativa della critica sociale; essa ha, in generale, smesso di pensare a se stessa come teoria sociale, spezzando così il forte legame che la teneva unita alle scienze sociali e che, in un primo momento, era consustanziale all'idea stessa di teoria sociale. La teoria critica non solo si è sottomessa alla divisione del lavoro intellettuale in discipline separate, divenendo sempre di più una sotto-disciplina filosofica, del tutto distinta dalle scienze sociali, ma si è anche sempre più auto-concepita come appartenente al genere della «filosofia politica normativa», perdendo, di conseguenza, interesse nei confronti delle questioni di ordine epistemologico (che invece, negli anni '60, svolgevano un ruolo di fondamentale importanza nel pensiero di Adorno³ e di Habermas). In altri termini, la stretta relazione tra critica sociale e conoscenza appare oggi come una delle caratteristiche più obsolete del progetto originale di una teoria critica della società, uno di quei tratti di cui ci si dovrebbe disfare, se si vuol continuare a tener viva l'idea stessa di teoria critica.

Lo scopo di questo saggio è quello di mettere in dubbio l'ampio consenso riguardante la legittimità di una simile divaricazione tra critica sociale e

² Si vedano, per esempio, le tre lezioni sulla sociologia e sulla teoria sociale: Adorno (1993; 2008; 2011).

³ Si veda, in particolare, Adorno (1969).

conoscenza. Per approssimarmi a questo obiettivo, articolerò il mio contributo in quattro sezioni. Nella prima, ricorderò i modi in cui si articola oggi il dibattito filosofico sulla teoria critica e in che modo esso separi teoria sociale e conoscenza. Mi concentrerò sulla distinzione tra critica esterna, interna e immanente, dal momento che la difesa dei modelli di critica immanente è uno dei contributi più importanti della teoria critica contemporanea alla riflessione sulla fondazione normativa della critica sociale. Le tre sezioni successive prenderanno in considerazione le due principali giustificazioni addotte per la separazione di critica sociale e conoscenza sociale. Infatti, se è ampiamente condivisa l'idea che la teoria critica debba concentrarsi sulla fondazione normativa della critica sociale, ciò accade in forza di due ragioni. La prima si collega a una concezione che vede la politica principalmente come un conflitto tra principi normativi differenti e, in particolar modo, tra concezioni della giustizia sociale⁴. Criticherò questa concezione della politica nella seconda sezione. La seconda ragione è invece legata alla critica della fallacia naturalistica: la conoscenza del mondo sociale non può svolgere un ruolo decisivo in una discussione relativa alla legittimità di concezioni della giustizia sociale rivali – così dice l'argomento – perché l' "essere" non va confuso con il "dover essere". Nella terza sezione di questo articolo, tenterò di mostrare come questo argomento corra il rischio di aggravare le ingiustizie epistemiche. Infine, nella quarta sezione, elaborerò una concezione della normatività che colmi il divario tra l' "essere" e il "dover essere".

2. Il dibattito sulle norme della critica sociale

La convinzione che la filosofia debba concentrarsi sulla fondazione normativa della critica sociale è condivisa da una serie di eminenti esponenti della filosofia politica contemporanea ed è anche ampiamente condivisa nell'attuale teoria critica; bastino i nomi di Rawls, Walzer e Honneth, a titolo esemplificativo. Tutti questi autori sembrano pensare che la funzione politica della filosofia politica sia quella di intervenire nei conflitti tra concezioni della giustizia e che il compito del filosofo sia quello di definire una concezione della giustizia sufficientemente universale da poter essere considerata legittima dai vari individui e gruppi coinvolti in un conflitto

⁴ La filosofia politica contemporanea presenta i conflitti politici anche come scontri tra concezioni della democrazia. Cionondimeno, i dibattiti sul tema della giustizia sociale sono stati più pervasivi. Di qui in avanti, per semplicità, farò riferimento solo alla giustizia.

tra concezioni rivali di giustizia. Le prospettive di Rawls, Walzer e Honneth differiscono unicamente riguardo al tipo di universalità richiesta e al metodo che consente di definire una concezione della giustizia compatibile con questo tipo di universalità.

In *Una teoria della giustizia* (Rawls 1971), l'opzione rawlsiana consiste nel mettere tra parentesi quasi tutte le credenze sull'organizzazione del mondo sociale al fine di costruire una situazione astratta, la «posizione originaria», dove gli individui possano deliberare sul modo migliore di soddisfare un insieme di aspettative di base. Il punto nodale dell'argomento è che tutti gli individui convergerebbero su quest'unico modo migliore, qualora, grazie ad un «velo di ignoranza», non conoscessero la propria posizione sociale effettiva. I principi della giustizia che Rawls descrive in *Una teoria della giustizia* sono, quindi, universali in senso forte: essi sono universali, in primo luogo, perché il loro contenuto è definito dal fatto che chiunque potrebbe concordare sulla loro legittimità e, in secondo luogo, perché – dal momento che sono elaborati indipendentemente da qualsiasi conoscenza di qualunque società particolare – si potrebbero applicare ad ogni genere di società⁵.

Quest'universalità forte consente ai filosofi di intervenire nei conflitti politici alla stregua di una sorta di giudice, che tenta di mostrare a un querelante che la sua richiesta non è legittima perché la sua concezione di giustizia non è abbastanza universale o, viceversa, che ha ragione di essere accolta. Walzer è noto per aver criticato tale concezione della funzione politica della filosofia politica con un argomento politico. Determinare se una rivendicazione politica, o un assetto sociale, siano o meno conformi a dei principi di giustizia non è l'unico elemento in gioco nella politica. Ciò che più conta, infatti, è combattere contro determinate ingiustizie per rendere la società più giusta. Come viene sottolineato nella Prefazione a *Sfere di giustizia*, quello di giustizia sociale è un «concetto abolizionista» (Walzer 1983, XXII), cioè un mezzo per formulare rivendicazioni e orientare le lotte contro l'ingiustizia. Pertanto, ponendo la questione nei termini di *Interpretazione e critica sociale* (Walzer 1993), la critica sociale perde la sua funzione critica se non può essere articolata nel linguaggio normativo o nel senso comune di coloro che sono concretamente interessati dalle lotte contro l'ingiustizia sociale. Il modello razionalista proposto da Rawls dovrebbe allora essere sostituito da un modello ermeneutico di critica sociale. Il filosofo, nel momento in cui interviene nei conflitti, dovrebbe provare a rendere espliciti i presupposti normativi condivisi dai gruppi coinvolti,

5 Questo argomento non è più valido nel secondo Rawls.

aiutandoli a superare il conflitto. In altre parole, la funzione politica del filosofo non è quella di un giudice in una Corte, ma quella del giudice di pace. È importante notare che l'obiettivo di Walzer è quello di connettere critica sociale e realtà sociale e non quello di separarle, come invece avviene nel modello costruttivista. Ma quest'interconnessione è effettuata per via ermeneutica, mediante un'interpretazione del senso comune vigente in una specifica società, piuttosto che attraverso un'attività orientata alla conoscenza delle istituzioni e delle relazioni interne a tale società. Lo spazio per la conoscenza, intesa come specifica attività cognitiva, non è maggiore nel modello razionalista di critica sociale che in quello ermeneutico. Infatti, se intendiamo la conoscenza non nel senso vago e sostanziale della credenza vera, ma in un senso più specifico e processuale, e cioè come attività specifica orientata verso la produzione di credenze, il cui preteso valore di verità è giustificato su basi logiche o empiriche⁶, non c'è alcun dubbio sul fatto che le nozioni di costruzione, interpretazione e conoscenza facciano riferimento a tre distinte attività cognitive.

Sinora ho preso in considerazione unicamente i dibattiti esterni alla teoria critica, anche se questi hanno prodotto effetti profondi sullo sviluppo delle riflessioni contemporanee sulla critica sociale e hanno contribuito a quella che potrebbe essere considerata una svolta normativa nella teoria critica. In particolare, *Una teoria della giustizia* di Rawls ha giocato un ruolo cruciale non solo rispetto alla divaricazione tra critica e teoria sociale in seno alla teoria critica contemporanea, ma anche rispetto al nuovo interesse sulla sfera del diritto (a partire da *Fatti e norme* di Habermas)⁷. Il dibattito tra liberalismo politico e comunitarismo è stato anche fonte d'ispirazione per gli allievi di Habermas, come ad esempio Honneth e Forst⁸. Ma anche la teoria critica contemporanea ha contribuito al dibattito che vede contrapposti il modello razionalista e quello ermeneutico di critica sociale. Tale contributo è consistito segnatamente nell'introduzione di un terzo modello: quello della critica immanente (Iser 2008; Celikates 2009; Stahl 2013; Jaeggi 2013). Laddove il modello razionalista è esterno al contesto sociale della sua applicazione e il modello ermeneutico è a esso interno, il modello di critica immanente è pensato per superare la distin-

6 Faccio qui riferimento a una definizione processuale della conoscenza, la quale assume che l'attività di produzione di conoscenza non porta a produrre credenze vere, ma credenze la cui pretesa di verità è solo provvisoriamente – logicamente o empiricamente – fondata. Si tratta fondamentalmente della definizione di conoscenza elaborata da Dewey con il concetto di 'esperienza cognitiva [N.d.T. 'cognitive']'. Si veda in proposito: Renault (2015a).

7 Un quadro generale della questione si trova in Scheuermann (2017).

8 Si vedano in proposito Honneth (1993) e Forst (2002).

zione tra esterno e interno. Axel Honneth ha aperto la strada a questa concezione di critica immanente, mettendo in luce come i presupposti normativi del senso comune vigente in una società siano incapaci di articolare le rivendicazioni che sono richieste dalle lotte contro l'ingiustizia, non appena queste rivendicazioni divengono, in qualche misura, radicali (Honneth 1994, 71-79). Egli ha inteso fondare la critica sociale su dei principi normativi immanenti al contesto sociale, a partire però dall'idea che questi principi normativi dovrebbero essere reperiti nelle strutture normative della vita sociale, piuttosto che nel senso comune. In *Lotta per il riconoscimento*, egli ha tentato di esplicitare le aspettative normative di riconoscimento che strutturano l'esperienza sociale, al fine di individuare una concezione di giustizia che eviti le insidie dell'approccio ermeneutico e razionalista. Le nostre interazioni con l'ambiente sociale sono guidate da tacite aspettative di riconoscimento, che iniziano a divenire esplicite nelle esperienze sociali negative e che alimentano i movimenti sociali innescati da alcune di queste esperienze. Renderle completamente esplicite significa elaborare concezioni della giustizia che sono quelle dei movimenti sociali e che hanno un potenziale di trasformazione maggiore di quello delle concezioni della giustizia proprie del senso comune. Ne *Il diritto della libertà* è, invece, proposto un diverso modello di critica immanente: Honneth cerca qui di mostrare che le istituzioni fondamentali della modernità incarnano un insieme di promesse di libertà e giustizia sulle quali la critica sociale dovrebbe fondarsi. La teoria normativa non assume più la forma di una teoria dell'esperienza, ispirata da Mead, bensì quella di una teoria della modernità ispirata da Durkheim. Il suo potenziale critico non è più definito dal primato adorno delle esperienze negative, come le esperienze di negazione di riconoscimento, ma da una concezione habermasiana della modernità come «progetto incompiuto». È allora opportuno notare che Honneth ha elaborato due diversi tipi di teoria sociale e di critica immanente⁹: nel primo, le norme sono immanenti all'esperienza sociale, mentre nel secondo sono immanenti alle istituzioni, le quali derivano la loro validità sociale dalle premesse normative associate al modo in cui esse strutturano le nostre interazioni con l'ambiente. Entrambi questi modelli di critica immanente si oppongono al modello ermeneutico ed entrambi sono pensati per aiutare le lotte sociali contro l'ingiustizia ad articolare le loro specifiche rivendicazioni relative a specifiche istituzioni sociali, senza precludere la possibilità che sia del tutto legittimo intraprendere delle trasformazioni radicali di queste istituzioni, ad esempio nel verso di una

9 Ho analizzato le differenze tra Honneth (1995) e Honneth (2014) nell'introduzione a Renault (2017a).

trasformazione socialista del capitalismo contemporaneo (Honneth 2015). Un'ulteriore differenza rispetto al modello ermeneutico di critica interna è che la connessione tra critica sociale e contesto sociale si determina mediante l'interpretazione e la conoscenza del contesto sociale, piuttosto che attraverso la sola interpretazione. Infatti, per dimostrare che una norma è immanente – sia essa immanente all'esperienza sociale o alla struttura istituzionale della modernità – è sempre necessaria una specifica attività cognitiva orientata alla conoscenza del mondo sociale. La teoria sociale normativa di Honneth è allora una teoria delle norme immanenti alla vita sociale e il suo metodo consiste nel far riferimento alle scienze sociali per elaborare una teoria delle norme immanenti all'esperienza sociale o alla struttura fondamentale di una società. Cionondimeno, nella teoria sociale di Honneth, la conoscenza ha un ruolo solo strumentale, fatto che spiega il disinteresse mostrato da Honneth nei confronti dei problemi epistemologici. In questo senso, egli si differenzia notevolmente dallo Habermas di *Teoria dell'agire comunicativo*. Il punto in gioco non è, come in quest'ultima opera, quello di produrre una conoscenza sistematica dei vari livelli del mondo sociale e combinare i diversi paradigmi delle scienze sociali; si tratta piuttosto soltanto di selezionare le scoperte empiriche e le elaborazioni teoriche delle scienze sociali che potrebbero avvalorare il carattere immanente delle norme della critica. Un secondo punto di contrasto con la *Teoria dell'agire comunicativo* di Habermas è che i modi in cui vengono selezionate e utilizzate queste rilevazioni empiriche ed elaborazioni teoriche non è giustificato dal punto di vista di una discussione epistemologica. Honneth è probabilmente colui che tra i teorici critici contemporanei ha preso più sul serio la teoria sociale. Cionondimeno, sembra che ciò avvenga più per fondare l'immanenza della critica sociale e per specificare i modi in cui la critica immanente dovrebbe essere applicata alle varie istituzioni del mondo contemporaneo¹⁰, che per produrre una conoscenza del mondo sociale.

Una critica sociale immanente, al pari di una critica sociale interna o esterna, mira a discernere non solo tra rivendicazioni legittime e illegittime, ma anche tra sviluppi sociali e programmi di trasformazione sociale giusti e ingiusti. A tal fine, essa applica norme immanenti a insiemi di fatti, discorsivi e non. Ora, l'applicazione di una norma di critica sociale a

10 Nel panorama contemporaneo della teoria critica, Honneth e Fraser con i loro contributi alla teoria sociale costituiscono delle eccezioni, come ha notato lo stesso Honneth (ad esempio in un'intervista di prossima pubblicazione nella rivista *Sociologie*). Ma nel lavoro attuale di Fraser la teoria sociale del capitalismo gioca un ruolo di maggiore importanza rispetto alla teoria di Honneth. Si vedano, ad esempio Fraser (2012; 2013; 2014).

una base fattuale non richiede una specifica produzione di conoscenza, ma unicamente delle descrizioni condivise rispetto a cosa sta accadendo nella nostra società e la consapevolezza dei problemi articolati nella sfera politica pubblica o dei progetti di governo. In breve, anche se, da un lato, l'identificazione delle norme come immanenti dipende da una specifica produzione di conoscenza del mondo sociale nel quadro di una teoria sociale basata sulle diverse teorie sociologiche e psicologiche e sulle ricerche empiriche, dall'altro, la critica immanente adempie la propria funzione politica indipendentemente da ogni produzione di conoscenza. Come nei modelli di critica interna ed esterna, la funzione politica della critica immanente è quella di intervenire nei conflitti rispetto alle rivendicazioni politiche a partire dalla concezione della giustizia che esse presuppongono.

3. La politica come conflitto tra concezioni della giustizia

Finora ho cercato di mostrare che Rawls, Walzer e Honneth concordano sul fatto che la funzione politica della filosofia politica sia quella di intervenire nei conflitti tra concezioni della giustizia e che a tal fine non è richiesta alcuna specifica produzione di conoscenza. Quest'assunzione condivisa sarebbe del tutto legittima se i conflitti politici consistessero unicamente in opposizioni tra concezioni normative, ad esempio, della giustizia. Ma non è questo il caso: i conflitti politici hanno sì una dimensione normativa, ma anche cognitiva¹¹ ed epistemologica e, in qualche caso, le dimensioni normative sono connesse a questioni cognitive ed epistemologiche. Pertanto, non c'è alcuna ragione per la quale i filosofi politici dovrebbero limitarsi a considerare unicamente la dimensione normativa dei conflitti. Inoltre, non è neppure possibile considerare tutti gli elementi della dimensione normativa dei conflitti politici da un punto di vista unicamente normativo.

Prendiamo l'esempio di un gruppo di attori politici che chiedono la presa in esame di uno specifico problema e la sua soluzione a mezzo di una trasformazione sociale. E più nello specifico, consideriamo i problemi della "sofferenza lavorativa" connessa alle attuali condizioni di lavoro e la rivendicazione di una trasformazione di queste condizioni di lavoro finalizzata a ridurre il livello di sofferenza lavorativa. La legittimità o meno di tale richiesta dipende dalla concezione della giustizia presupposta. Si potrebbe infatti ritenere che la protezione dalla sofferenza non sia un diritto di base e, di conseguenza, che la sofferenza lavorativa non rientri nel dominio

11 Utilizzo il termine "cognitivo" [N.d.T. '*cognitional*'] per denotare le attività cognitive orientate alla conoscenza. Cfr. *infra*, n. 5 e, in ogni caso, Renault (2015a).

di applicazione di criteri di giustizia e ingiustizia sociale. Ma si potrebbe anche far notare che questa sofferenza è prodotta socialmente e che, dal momento che tale sofferenza non è egualmente distribuita all'interno della società e che costituisce un male che chiunque vorrebbe evitare, va a definirsi come un'ineguaglianza sociale illegittima, o una forma di ingiustizia sociale. O ancora, le rivendicazioni legate alla sofferenza lavorativa potrebbero essere rigettate anche in forza del fatto che non disponiamo di alcun criterio per distinguere tra sofferenza sociale giusta e ingiusta¹².

Di conseguenza, a un primo esame, le rivendicazioni politiche inerenti la sofferenza lavorativa sembrano suscitare un conflitto tra due concezioni della giustizia alternative, una formulata in termini di diritti di base e l'altra posta in termini di disuguaglianze sociali illegittime: dove la prima esclude dal dominio della giustizia e dell'ingiustizia ogni riferimento alla sofferenza, e la seconda no. Ora, a un'analisi più approfondita, sembra che una delle domande sollevate dal conflitto tra queste due concezioni riguardi proprio il problema cognitivo dell'eziologia della sofferenza lavorativa: questo tipo di sofferenza dovrebbe essere considerato come un fenomeno essenzialmente psicologico, dal momento che è prodotta da cause psichiche e biografiche? O piuttosto, al contrario, dovrebbe essere riguardata soprattutto come un fenomeno sociale, dal momento che è principalmente causata dalle condizioni lavorative contemporanee? Non vi è alcun dubbio sul fatto che, in certi casi, il conflitto tra concezioni della giustizia alternative può essere affrontato solo a partire da un punto di vista normativo. Ma, nel caso del conflitto normativo tra concezioni rivali della giustizia menzionato in precedenza, non sembra possibile affrontare normativamente la questione della sofferenza lavorativa senza affrontare il problema cognitivo relativo alle cause di questo specifico genere di sofferenza. E questo problema cognitivo implica peraltro delle difficoltà epistemologiche, dal momento che l'approccio psicologico e l'approccio sociologico alla sofferenza lavorativa conducono generalmente a modi piuttosto diversi di comprendere le cause della sofferenza e spesso, di conseguenza, a conclusioni opposte circa le sue cause¹³.

Ma esistono anche altri due modi di rifiutare la legittimità delle rivendicazioni legate alla sofferenza lavorativa che non cadono in alcun tipo di conflitto tra concezioni normative. Chiunque sarebbe disposto ad ammettere che, per poter giustificare l'occorrere di una trasformazione sociale, un problema sociale dovrebbe essere abbastanza diffuso, o avere conseguenze

12 Ho criticato questo argomento in Renault (2017b, cap. 4): non tutte le ingiustizie sono soggette al criterio della giustizia.

13 Su queste riflessioni di ordine epistemologico si veda: Renault (2017b, cap. 1).

sufficientemente gravi. Pertanto, un argomento piuttosto comune rivolto contro le istanze politiche orientate alla trasformazione sociale consiste nell'obiettare che il problema sociale sollevato è infrequente e che le sue conseguenze non sono rilevanti. Ad esempio, si potrebbe sostenere che il termine 'sofferenza lavorativa' non denoti niente di più che lo 'stress' implicato da qualunque attività lavorativa, e che è oltremodo raro che lo stress così inteso produca effetti dannosi sugli individui. In questo caso, la legittimità delle istanze legate alla sofferenza lavorativa è contestata non da un punto di vista normativo, ma piuttosto da un punto di vista fattuale. In forza di ciò, un simile conflitto non può essere risolto se non attraverso un'indagine circa le forme e le conseguenze della sofferenza lavorativa, e circa l'incidenza dei suoi effetti più dannosi sulla salute e sulla vita sociale extra-lavorativa. Anche in questo caso, i problemi cognitivi ed epistemologici sono tra loro interconnessi: la questione cognitiva relativa all'incidenza e alla gravità della sofferenza lavorativa implica, infatti, un'investigazione epistemologica circa le ipotesi teoriche e i metodi empirici impiegati nell'indagine sulla sofferenza lavorativa. Un ultimo argomento contro la legittimità delle istanze circa la sofferenza lavorativa potrebbe articolarsi così: anche qualora fosse pienamente riconosciuto che la sofferenza lavorativa ha cause sociali e che è un fenomeno di notevole incidenza e gravità, tale malessere dovrebbe essere considerato come un effetto collaterale dell'organizzazione economica contemporanea, il cui funzionamento, però, non dovrebbe essere messo in questione o trasformato, dal momento che è più efficiente di quello di ogni altra organizzazione economica. Ancora una volta, per rispondere ad un simile argomento, sarebbe necessario produrre una conoscenza specifica che sia in grado di mostrare come delle condizioni lavorative implicanti un minor stress non sarebbero meno efficienti da un punto di vista economico¹⁴. E, ancora una volta, i problemi cognitivi porterebbero a discussioni epistemologiche.

Dall'analisi di questo esempio seguono due conseguenze: la prima è che i conflitti politici non sono riducibili a conflitti tra concezioni normative. Esistono, infatti, anche conflitti tra diverse concezioni della società¹⁵: conflitti tra definizioni dei fenomeni meritevoli di considerazione, tra modelli esplicativi distinti, e anche conflitti sulla presunta necessità di un dato meccanismo o di un insieme di relazioni sociali. Questa dimensione cognitiva del conflitto sociale incide profondamente sui conflitti politici: se la filosofia politica vuole ottemperare alla sua funzione politica, essa dovrebbe intervenire non solo nell'ambito dei conflitti tra principi normativi,

¹⁴ Per una replica a questi vari argomenti, si veda Dejours *et al.* (2018, *forthcoming*).

¹⁵ Si veda in proposito Bourdieu (2000).

ma anche nei conflitti tra concezioni della società differenti. Un'obiezione contro questa prima conclusione potrebbe essere la seguente: affrontare i problemi cognitivi nel mondo sociale è compito del sociologo, non del filosofo. Tuttavia, pur ammettendo che questo potrebbe anche essere vero in generale, riallacciandoci all'esempio considerato, sembrerebbe che ricada a pieno titolo nel problema cognitivo proprio il fatto che tanto gli approcci classici della sociologia alla sofferenza di origine sociale (ad esempio ne *Il suicidio* di Durkheim e ne *La miseria del mondo* di Bourdieu), quanto approcci classici della psicologia (ad esempio ne *Il disagio della civiltà* di Freud), non riescano ad affrontare il tema della sofferenza lavorativa¹⁶. Il problema è anche che i vari programmi di ricerca che si occupano della sofferenza lavorativa sono contestati da un punto di vista epistemologico. Allora, proprio al fine di sistematizzare i vari programmi di ricerca sulla sofferenza lavorativa nelle scienze umane e sociali, di superare le barriere disciplinari e di rispondere alle obiezioni epistemologiche sollevate contro una ricostruzione empirica e teoria della sofferenza lavorativa, si rende necessario uno specifico lavoro teorico. Tale lavoro teorico corrisponde ad alcuni dei compiti che Adorno assegnava alla teoria sociale¹⁷.

La seconda conseguenza è che, persino quando si ha a che fare con conflitti politici tra concezioni normative, non si può escludere che la filosofia politica debba avere il compito di connettere gli argomenti normativi con la produzione di conoscenza della società. Nel nostro esempio, non è possibile determinare quale concezione della giustizia sia legittima, fintantoché il problema delle sue cause non viene risolto. Forse Marx, Horkheimer e Adorno si sbagliavano quando credevano che la critica sociale dovesse essere sempre legata ad una teoria sociale che identificasse le cause e le possibili soluzioni dei problemi sociali. Forse, in alcuni casi, è sufficiente identificare un'ingiustizia da un punto di vista normativo e attendere che le cause e le soluzioni del problema vengano scoperte nel corso di un processo di sperimentazione sociale che non consiste, *stricto sensu*, in una pratica di critica sociale¹⁸. Ma in altri casi, è semplicemente impossibile identificare un problema sociale come un'ingiustizia partendo da un punto di vista meramente normativo. Nel nostro esempio, per affrontare i problemi normativi sollevati dalla sofferenza lavorativa, si rende necessaria una specifica

16 In generale, essi falliscono nell'elaborazione di una concezione accurata della sofferenza sociale. Si veda Renault (2008, cap. 4).

17 Ho esposto i principali orientamenti della teoria sociale di Adorno in Renault (2012). Rispetto ai modi in cui questa teoria sociale potrebbe essere applicata al problema della sofferenza sociale, si veda Renault (2010).

18 Si confronti con la valorizzazione della sperimentazione sociale e politica presente in Honneth (2015).

forma di produzione di conoscenza da condursi nel contesto di una teoria sociale capace di mettere in relazione le varie conoscenze elaborate dalle scienze umane e sociali e di giustificarne l'interconnessione da un punto di vista epistemologico. È necessaria, cioè, quella stretta articolazione tra critica, conoscenza interdisciplinare e auto-riflessione epistemologica che Horkheimer e Adorno avevano proposto nelle loro ricerche di filosofia sociale o di teoria sociale.

4. Il criterio di universalità e i rischi di ingiustizia epistemica o di dominazione simbolica

Un altro presupposto condiviso da Rawls, Walzer e Honneth è quello secondo cui l'universalità costituisce il criterio della validità normativa. Tutti e tre sembrano infatti pensare che la critica sociale dovrebbe consistere in un confronto tra una norma che ha carattere di legittimità e una serie di descrizioni della realtà sociale data o della trasformazione sociale richiesta. E dal momento che i principi di giustizia dovrebbero essere indipendenti da queste descrizioni, al fine evitare le trappole della fallacia naturalista, il criterio di validità dovrebbe essere esso stesso normativo. Questo criterio è, appunto, l'universalità: tutti dovrebbero essere in grado di considerare questa norma come cogente. Come abbiamo già sottolineato, quest'universalità potrebbe essere concepita secondo modelli diversi: l'universalità estesa dell'insieme dei principi che potrebbero essere razionalmente accettati da tutti, qualora fossero date tutte le condizioni per una deliberazione pubblica razionale (Rawls); l'universalità culturalmente circoscritta delle assunzioni condivise di un senso comune invalso all'interno di una particolare società (Walzer); l'universalità implicita nelle aspettative di riconoscimento fondamentali, le quali stimolano l'estensione e la rimodulazione della nostra definizione di giustizia (Honneth 1); l'universalità storicamente circoscritta delle promesse istituzionali della modernità (Honneth 2). Tuttavia, nonostante queste differenze, la funzione politica della filosofia rimane sempre quella di sottoporre i presupposti normativi di una rivendicazione controversa alla prova dell'universalità: può questa rivendicazione essere soggetto di consenso razionale (Rawls)? Può essa essere compatibile con le assunzioni condivise e implicite nel senso comune (Walzer)? Può essa soddisfare al meglio le aspettative universali di riconoscimento (Honneth 1)? O può essa costituire il modo per adempiere al meglio le promesse della modernità, che sono generalmente considerate come costitutive della legittimità delle società moderne (Honneth 2)? È possibile muovere due

obiezioni alla definizione dell'universalità come criterio di validità normativa: dove la prima fa riferimento alla teoria politica, la seconda è connessa alla definizione filosofica di validità normativa. Per iniziare, il problema politico è che questa concezione di validità normativa conduce a reputare irrilevanti i problemi sociali formulati a partire da norme che non soddisfano il criterio dell'universalità.

Prendiamo nuovamente in considerazione l'esempio della sofferenza lavorativa. Le rivendicazioni mosse contro le condizioni lavorative che generano questa sofferenza sono normalmente articolate in riferimento a un insieme di norme che definiscono quali dovrebbero essere le condizioni di lavoro. In primo luogo, esse dovrebbero rendere possibile compensare la sofferenza lavorativa con la soddisfazione lavorativa. Ciò significa che non solo dovrebbe essere possibile "fare un buon lavoro" nella propria attività professionale, ma anche che dovrebbe essere possibile godere del riconoscimento della sostanza e del valore del proprio lavoro da parte dei colleghi e della dirigenza. In secondo luogo, le condizioni di lavoro dovrebbero mettere chiunque in condizione di trovare protezione dalle molestie, dal mobbing e dal lavoro eccessivo. Ciò significa che i gruppi di lavoro dovrebbero essere abbastanza cooperativi da poter offrire riconoscimento e protezione ai propri membri; che dovrebbe essere previsto uno spazio pubblico interno dove i problemi possano essere discussi; e che la direzione non dovrebbe cercare di aumentare la produttività favorendo la competizione di tutti contro tutti nei gruppi di lavoro, ma che dovrebbe piuttosto offrire riconoscimento e protezione ai lavoratori più vulnerabili e incentivare i comportamenti cooperativi¹⁹. Ora, è un semplice dato di fatto che non è possibile conseguire un accordo né sui criteri relativi al valore di un'attività lavorativa, né sui modi in cui la direzione o i gruppi di lavoro potrebbero offrire sostegno. Né vi è, inoltre, consenso sull'idea che il lavoratore dovrebbe essere riconosciuto in relazione al valore della sua attività, dal momento che alcuni lavoratori sono più interessati al livello del loro salario, piuttosto che a questo genere di riconoscimento. Inoltre, non vi è consenso rispetto alla preferibilità di gruppi di lavoro cooperativi, dal momento che alcuni lavoratori preferiscono il lavoro individuale o interazioni competitive. In altri termini, è possibile formulare argomenti normativi, basati sulla prova dell'universalità, contro la legittimità delle norme impiegate per articolare le rivendicazioni sulla sofferenza lavorativa. Questo genere di argomenti è stato utilizzato da Honneth (2008) contro ogni tentativo di fondare la critica sociale delle condizioni di lavoro su

¹⁹ Tutte queste osservazioni sono state svolte soprattutto in Dejours (1998).

norme presuntivamente immanenti all'attività lavorativa (come, ad esempio, le aspettative di un riconoscimento sulle attività lavorative). Il punto dell'argomento è che nessuna di queste norme potrebbe superare un test di universalizzazione. Non v'è dubbio che Honneth riterrebbe che anche le rivendicazioni relative alla sofferenza lavorativa sono affette dallo stesso deficit normativo. Non basterebbe, infatti, determinare la sofferenza come una disuguaglianza socialmente prodotta, ma sarebbe anche necessario definire quando questa disuguaglianza diviene illegittima, dal momento che non ogni disuguaglianza è illegittima. E il problema sarebbe che non si dispone di un criterio dotato di un consenso sociale sufficiente ad avere validità normativa.

Quest'argomentazione getta luce sui rischi politici in cui incorrono coloro che identificano la validità con l'universalità: essi, infatti, corrono il rischio di escludere molti problemi sociali dalle questioni che meriterebbero di essere prese in considerazione e di contribuire ad aggravare le ingiustizie epistemiche, patite da coloro che non si considerano legittimati a sollevare una rivendicazione politica (ingiustizia testimoniale) o capaci di spiegare in che modo il loro problema derivi da un'ingiustizia sociale (ingiustizia ermeneutica)²⁰. Se il discorso filosofico, in quanto discorso dotato di un alto livello simbolico, esclude un problema sociale dal dominio del giusto e dell'ingiusto, può contribuire ad aumentare i sentimenti di ingiustizia di coloro che subiscono il problema sociale, o a instillare in essi l'impressione che le loro sensazioni di ingiustizia siano illegittime, rafforzando così la credenza di non essere legittimati ad avanzare rivendicazioni politiche. Un simile discorso filosofico potrebbe quindi aggravare la già esistente ingiustizia testimoniale. Ma esso potrebbe anche confermare un'ulteriore credenza di coloro che sono riguardati da questo problema e, segnatamente, la credenza secondo la quale non è dato alcun linguaggio normativo che possa aiutarli ad articolare rivendicazioni rispetto al problema sociale di cui soffrono. In questo modo, il discorso filosofico peggiorerebbe anche l'ingiustizia ermeneutica esistente. Ma la funzione politica della filosofia politica non dovrebbe piuttosto essere quella di combattere questo genere di ingiustizie?

Per realizzare questo obiettivo, ci sono due opzioni metodologiche. La prima è quella della «critica dischiudente» nel senso attribuitogli da Honneth (2000) e a sua detta esemplificato dalla *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno. Al fine di dirigere l'attenzione su una serie di problemi sociali resi invisibili, questo tipo di critica descrive la gravità del-

20 Per metterla nei termini di Fricker (2007).

le loro implicazioni e, per combattere ogni tentativo di edulcorazione di questi problemi, fa ricorso a mezzi retorici quali l'esagerazione. In questo caso, la critica sociale non è fondata su norme e non consiste, quindi, nella loro applicazione ai contesti sociali. Piuttosto, essa consiste nel descrivere i fenomeni sociali come insostenibili, in modo da mettere in dubbio le giustificazioni sociali di tali fenomeni e da incentivare gli sforzi pratici volti alla soluzione dei problemi corrispondenti a questi fenomeni. È interessante notare che Honneth, presumibilmente durante un breve periodo della sua evoluzione filosofica, abbia ritenuto che i modelli di critica immanente che andava sostenendo dovessero essere integrati da un modello di "critica dischiudente". Tuttavia, è anche importante notare che in questo suo modello di "critica dischiudente" c'è ancora meno spazio per la conoscenza della realtà sociale rispetto a quanto avveniva per il modello di critica immanente. L'attività cognitiva della descrizione rimpiazza l'attività cognitiva orientata verso la conoscenza: l'esagerazione rimpiazza la conoscenza delle cause delle ingiustizie e delle loro implicazioni; i mezzi retorici rimpiazzano la teoria sociale.

La seconda strategia consiste, al contrario, nell'attirare l'attenzione su un insieme di problemi sociali che sono stati resi invisibili o edulcorati attraverso la conoscenza. Si tratta della strategia che impiega Bourdieu ne *La miseria del mondo*, o Dejours in *Souffrance en France*: la conoscenza della natura, delle cause e delle conseguenze, dell'importanza e della serietà, di una serie di problemi sociali costituisce il mezzo attraverso cui combattere il fatto che la sofferenza sociale in generale, secondo Bourdieu, e la sofferenza lavorativa in particolare, secondo Dejours, non siano prese in considerazione nello spazio pubblico politico. Questo secondo modello di critica dischiudente ha risvolti politici ancora più significativi di quello precedente. Infatti, tale critica dischiudente a mezzo di conoscenza, non solo è pensata per combattere l'invisibilizzazione e l'edulcorazione di specifici problemi sociali, ma cerca anche e al contempo di contribuire alle mobilitazioni contro questi problemi. Come esperienza individuale e psicologica, l'esperienza di sofferenza sociale tende a portare gli individui a sentirsi responsabili dei problemi sociali nei quali sono coinvolti; la sofferenza sociale, esattamente come la sofferenza lavorativa, genera quelli che si potrebbero chiamare "sensi di colpa". E va da sé che tali complessi ostacolano la critica sociale e la mobilitazione collettiva. La conoscenza delle cause sociali di queste esperienze di sofferenza può aiutare a superare questi ostacoli. La conoscenza dell'incidenza e della serietà di un problema può inoltre contribuire alla mobilitazione collettiva. Essa può aiutare convincendo coloro che subiscono un problema sociale che la loro esperienza

sociale può essere condivisa da altri e che questo problema sociale è abbastanza grave da giustificare una mobilitazione collettiva volta a risolverlo. La conoscenza delle cause del problema sociale aiuta, inoltre, a dare un orientamento alla mobilitazione, dal momento che è necessario adoperarsi per la trasformazione sociale di queste cause.

Non vi è alcuna ragione valida per ritenere che la fondazione normativa della critica sociale sia l'unico contributo rilevante alla mobilitazione collettiva. Né vi sono più ragioni per credere che i filosofi non dovrebbero contribuire alla lotta contro il deficit di conoscenza, esperito come problematico da certi movimenti sociali, e contro gli ostacoli epistemologici con cui essi si scontrano. Marx ha provato a sostenere le lotte del movimento operaio contro la tesi per la quale le leggi del capitalismo sono naturali e il capitalismo è ineludibile. Foucault ha provato a sostenere la mobilitazione dei detenuti e la critica sociale dei manicomi attraverso la decostruzione delle cosiddette giustificazioni scientifiche delle prigioni e degli istituti psichiatrici. Secondo Marx e Foucault, è proprio attraverso la produzione di conoscenza che i filosofi dovrebbero contribuire allo sviluppo delle mobilitazioni collettive che incontrano ostacoli cognitivi e epistemologici.

La conoscenza gioca un ruolo decisivo nelle mobilitazioni collettive: gli ostacoli cognitivi che esse incontrano possono essere risolti solo attraverso una specifica produzione di conoscenza. Tutti questi aspetti sono normalmente sottovalutati dalla filosofia politica contemporanea e dalla teoria critica. Il presupposto generale sembra costituito dal ritenere che gli attori politici siano forniti di abilità cognitive sufficientemente ricche da renderli in grado di identificare la natura, le cause e le soluzioni dei problemi con cui si scontrano²¹. Inoltre, è stato talvolta sostenuto che una concezione democratica della filosofia dovrebbe rifiutare l'idea che i filosofi e gli scienziati sociali siano in grado di produrre una conoscenza dei problemi sociali dotata di un valore epistemico superiore a quello della conoscenza prodotta da coloro che vivono tali problemi²². Gli attori sociali avrebbero, cioè, sufficienti abilità per identificare la natura e le cause dei problemi sociali, così come la trasformazione da attuare, e, pertanto, non avrebbero bisogno di alcuna conoscenza del mondo sociale. È solo nella circostanza in cui le loro istanze vengano portate nello spazio pubblico che gli attori sociali si esporrebbero a un conflitto di giustificazioni in cui la riflessione filosofica potrebbe essere d'aiuto: ma questa riflessione dovrebbe occuparsi unicamente della fondazione normativa della critica sociale. È dato quindi per assunto che ogni tentativo da parte delle scienze sociali o della filosofia di

21 Si veda, per esempio, Joas (1996).

22 Si veda, per esempio, Boltanski, Thevenot (2006).

produrre conoscenza si riduca a un qualche tipo di ingiustizia (il rifiuto di un riconoscimento dell'abilità cognitiva di uomini e donne ordinari) e a una qualche forma di dominazione (un tentativo di usare il prestigio sociale delle scienze sociali o della filosofia per creare una gerarchia tra le credenze di uomini e donne ordinari e quelle degli studiosi di scienze sociali o di filosofia). Ora, è semplicemente un dato di fatto che uomini e donne ordinari possano fare esperienza di un bisogno di conoscenza insoddisfatto. Certamente, l'attività della conoscenza corre il rischio di indurre una dominazione simbolica, esattamente come la filosofia normativa corre il rischio di aggravare l'ingiustizia epistemica, ma questi rischi dovrebbero essere considerati come sfide da raccogliere, piuttosto che come argomenti per desistere dalle pratiche conoscitive o dalle discussioni normative. Prima di proporre nella prossima sezione un modo per affrontare la sfida dell'ingiustizia epistemica, consideriamo la sfida della dominazione simbolica.

La tesi dell'attore competente, come pure l'argomento democratico e la critica della dominazione simbolica attraverso la conoscenza, è spesso riferita al filosofo sociale pragmatista John Dewey. Ma è importante notare che ne *Il pubblico e i suoi problemi*, Dewey (1927) evidenziava che un pubblico, fintantoché è costituito solo da una collezione di individui che sperimentano una situazione sociale come problematica, resta allo stato incoativo. Egli sottolinea che, per poter "identificarsi", un pubblico deve identificare la natura e le cause del problema di cui fa esperienza. Dewey ha spiegato inoltre che il disorientamento dell'opinione pubblica contemporanea è dovuto alla mancanza di conoscenza del mondo sociale, a causa del mancato sviluppo e della volgarizzazione delle scienze sociali. L'obiettivo della sua filosofia sociale era proprio fornire conoscenza, basata su una teoria sociale inter-disciplinare, che potesse essere utile all'opinione pubblica disorientata o, in altre parole, alla mobilitazione collettiva. Ma, in ultima analisi, egli riteneva anche che dovesse esser l'opinione pubblica stessa, cioè il movimento sociale, a decidere se le teorie elaborate dalle scienze sociali e dalla filosofia sociale fossero utili per far fronte alle questioni cognitive e sociali con cui si scontrava²³! Infatti, una cosa è affermare che, al fine di raggiungere la verità, la teoria dovrebbe essere elaborata indipendentemente dalla pratica (concezione tradizionale della teoria), ma che dovrebbe cionondimeno dirigere le pratiche sociali di trasformazione sociale (concezione intellettualistica della relazione teoria-pratica); altra cosa è, invece, concepire la teoria come tenuta a fornire strumenti cognitivi ed epistemologici che possano essere utili alle pratiche sociali di trasformazione sociale

23 Su queste varie questioni, si veda Gautier (2015).

(concezione critica della teoria), e ritenere che la verità delle teorie dipenda dalla validità strumentale nelle pratiche di trasformazione sociale (concezione strumentalista o pragmatista del rapporto teoria-pratica).

Per Dewey, come anche per Marx, per Horkheimer negli anni '30 e per Adorno negli anni '60, è attraverso una teoria sociale che deve essere elaborata la produzione di conoscenza utile alla critica sociale (cfr. Renault 2017c). L'obiettivo della loro teoria sociale non è solo quello di elaborare una concezione sistematica dei vari livelli della vita sociale e di interconnettere i vari paradigmi delle scienze sociali, ma anche quello di fornire i mezzi per intervenire in specifici dibattiti rispetto alla natura del problema specifico, attorno al quale si svolgono conflitti politici. Per tutti loro (Dewey, Marx, Horkheimer, Adorno), erano necessarie discussioni epistemologiche per far fronte agli ostacoli cognitivi contro cui urtavano i movimenti sociali. Potrebbe darsi che alcuni di loro abbiano sottovalutato il rischio di dominazione simbolica mediante conoscenza, ma non c'è alcun dubbio che questo rischio sia stato affrontato seriamente, ad esempio, dalla teoria dell'esperienza conoscitiva di Dewey, o dalla teoria del rapporto tra ragione e dominio di Horkheimer e Adorno. Non vi è alcuna ragione per ritenere che il rischio di dominazione simbolica costituisca una sfida più difficile da affrontare rispetto al rischio di ingiustizia epistemica.

5. Legittimità normativa

Ho appena elaborato un argomento volto a suggerire che i filosofi, se vogliono evitare il rischio di divenire compartecipi dell'invisibilizzazione e dell'edulcorazione di certi problemi sociali e di aggravare certe ingiustizie epistemiche, dovrebbero integrare la loro riflessione sulle norme della critica sociale con un modello di critica dischiudente basato sulla conoscenza. Tuttavia, il nostro problema iniziale era che ad essere responsabile di questo rischio è proprio l'identificazione della normatività con l'universalità. La domanda, allora, potrebbe essere posta in questi termini: in che modo dovremmo pensare i problemi normativi? Siamo obbligati a pensare alla validità normativa in termini di universalità, nonostante questo rischio? O dovremmo invece pensare alla validità normativa in altri termini? La filosofia normativa contemporanea ritiene che le norme della critica sociale devono essere giustificate nello spazio pubblico politico e che dovrebbero perciò poter essere accettate da tutti. In altri termini, la natura della validità normativa è definita dal punto di vista della giustificazione pubblica. Ma questa concezione della validità normativa presuppone che la funzione

primaria di una norma della critica sociale dipenda dalla giustificazione pubblica. Tale presupposizione è discutibile perché dipende da una concezione della normatività troppo statica e semplicistica.

Quali sono le funzioni delle norme della critica sociale? Sembra che la prima funzione di tali norme sia quella di essere strumenti atti a rendere esplicito ciò che vi è in gioco nelle nostre esperienze sociali problematiche; la seconda, invece, è quella di aiutare ad orientarci nei nostri sforzi pratici per trasformare l'esperienza problematica in una più soddisfacente. È solo in terza istanza, quando questi sforzi, siano essi individuali o collettivi, si scontrano con delle resistenze che provengono da altri individui o da altri gruppi, che emerge il problema della giustificazione e che le norme potrebbero costituire strumenti di giustificazione. Le norme della critica sociale sono primariamente fattori di spiegazione delle aspettative normative (ad esempio, esse aiutano a identificare un'esperienza problematica come un'esperienza di ingiustizia) e fattori di orientamento pratico (ad esempio, orientano i tentativi pratici di trasformare la situazione data in una situazione meno ingiusta). Ora, è unicamente rispetto a questa funzione giustificatoria che l'universalità può essere considerata come criterio della normatività.

Secondo questa analisi sequenziale delle funzioni della normatività, ispirata dal pragmatismo di Dewey, l'identificazione della normatività con l'universalità non ha alcun senso, in primo luogo perché ciascuna di queste tre funzioni definisce una forma di validità normativa tra le altre, e in secondo luogo perché la validità giustificatoria presuppone altre forme di validità normativa. Dal momento che la principale funzione delle norme della critica sociale è quella di contribuire all'identificazione e alla soluzione dei problemi sociali, la validità delle norme della critica sociale dovrebbe essere valutata dal punto di vista della loro capacità di cogliere le principali questioni normative in gioco in problemi sociali significativi, e orientare le pratiche che mirano alla loro soluzione, invece che essere primariamente definita dal test di universalizzazione. Ad esempio, le discussioni sulla giustizia sociale dovrebbero svolgersi a partire da una teoria dell'esperienza dell'ingiustizia piuttosto che da una teoria sui principi universali della giustizia, e rivolgersi alla questione della giustificazione solo in un secondo momento (cfr. Renault 2017d).

Esiste una pluralità di tipi di validità normativa e questa pluralità implica che l'affermazione per cui l'universalità è il criterio della validità normativa poggia su una serie di fallacie. In primo luogo, come è stato già notato, si dovrebbero distinguere vari tipi di validità normativa: una validità pragmatica può essere distinta da una validità giustificatoria. Una norma

ha validità pragmatica se può aiutare ad articolare ciò che vi è in gioco in un'esperienza problematica e orientare con successo gli sforzi pratici verso la sua soluzione, anche se la rilevanza di questa norma non ottiene un consenso universale. Per converso, una norma che ha validità giustificatoria potrebbe non riuscire a rendere esplicito ciò che vi è di problematico nell'esperienza di un problema sociale, né il modo in cui esso potrebbe essere risolto, difettando così di validità pragmatica. La fallacia consiste, quindi, nel confondere il criterio di una forma particolare di validità normativa con la validità normativa in generale. Ritenere che differenti norme con diverse funzioni dovrebbero essere soggette allo stesso criterio è tanto assurdo quanto lo sono i tentativi di subordinare le norme pragmatiche, le norme etiche e le norme morali, nell'accezione che Habermas (1995) attribuisce a questa distinzione, a un solo e medesimo criterio.

In secondo luogo, un altro problema è connesso alla dipendenza dal contesto delle norme che hanno validità pragmatica. La funzione primaria delle norme della critica sociale è quella di identificare ciò che vi è in gioco in specifiche esperienze problematiche, ma la maggior parte dei problemi sociali sono prodotti in contesti sociali specifici, nei quali le azioni sociali sono guidate da specifiche attese normative. La maggior parte dei problemi sociali che danno origine alla critica sociale dipendono dal contesto, dal momento che consistono nella mancata soddisfazione di aspettative normative altrettanto dipendenti dal contesto (ad esempio le aspettative di riconoscimento sul luogo di lavoro differiscono dalle aspettative normative nelle interazioni ordinarie, o nella sfera privata)²⁴. Ne consegue che alcune delle norme che hanno validità pragmatica in un contesto sociale specifico appariranno come pienamente legittime solo a coloro che hanno un'esperienza del contesto sociale ad esse associato e, più in particolare, dei problemi che queste norme sono in grado di articolare. Per esempio, per coloro che non fanno esperienza della dominazione sul lavoro, la norma dell'autonomia sul lavoro non avrà lo stesso senso che ha per coloro che sperimentano questo tipo di dominazione. Dal momento che queste norme dipendono dal contesto, vi è un *bias* in ogni discussione riguardante la conformità delle norme contestuali a requisiti universali (persino ai requisiti universali ristretti che caratterizzano i modelli ermeneutici e ricostruttivi). Inoltre, in una situazione contestuale, problemi differenti potrebbero

24 Questi problemi sociali sono dipendenti dal contesto anche a causa della specificità delle cause sociali che sono responsabili del mancato soddisfacimento di queste aspettative (ad esempio, l'esperienza dell'ingiustizia sul lavoro dipende dalla specificità delle relazioni sociali nel contesto di lavoro, dalle condizioni lavorative e dei rapporti di forza sul lavoro).

appellarsi a norme contestuali differenti. Ad esempio, sul luogo di lavoro, le norme di autonomia individuale e collettiva sono distinte dalle norme di giustizia lavorativa. In molte situazioni lavorative problematiche, il problema in gioco è quello di connettere queste norme contestualmente, non quello di integrarle come norme universali²⁵.

In terzo luogo, anche se si concedesse che la risoluzione dei problemi politici ha bisogno del maggior consenso possibile, sarebbe una fallacia derivarne l'idea che le norme di critica sociale dovrebbero essere le più universali possibili. Il consenso politico richiesto riguarda gli obiettivi dell'azione pubblica e i tipi di trasformazione sociale o giuridica richiesta. Ora, norme diverse potrebbero essere usate da gruppi di persone diverse per giustificare ai propri occhi obiettivi politici e progetti di trasformazione sociale specifici. Le persone possono essere in disaccordo riguardo alle ragioni per le quali dovrebbero essere d'accordo. Pertanto, una mancanza di validità giustificatoria delle norme della critica sociale a nostra disposizione non è incompatibile con la validità giustificatoria di un programma di trasformazione sociale. In altri termini, non è necessario che una norma superi il test di universalizzazione perché contribuisca al consenso.

La conclusione di queste riflessioni è che vi sono ragioni sia filosofiche sia politiche per dare priorità alla validità pragmatica e contestuale delle norme: dar loro priorità è infatti l'unico modo per combattere il rischio dell'ingiustizia epistemica da un punto di vista normativo. Da un punto di vista metodologico, ne consegue che si dovrebbe promuovere un approccio filosofico alla critica sociale come teoria non-ideale, un approccio secondo il quale ciò che è prioritario non è la definizione delle norme della critica sociale in generale, ma l'analisi di un problema specifico e delle norme specifiche che sono in grado di affrontarlo. Ora, al fine di elaborare una simile analisi del problema specifico e delle specifiche norme atte a individuarlo e risolverlo, è necessaria la conoscenza della situazione. Se è necessaria una concezione della critica come teoria non-ideale, questo è anche perché nella critica sociale non sono in gioco solo le norme che consentono di identificare qualcosa come problematico, di dare orientamento e giustificazione ai tentativi di trovare soluzioni pratiche, ma anche la conoscenza delle cause dei problemi e lotta contro gli ostacoli cognitivi e epistemologici. L'esempio della critica sociale del lavoro ha illustrato questi aspetti, ma altri esempi sono possibili²⁶.

25 Rispetto alla distinzione tra queste norme di giustizia e di autonomia al lavoro si vedano Deranty, Renault (2012) e Renault (2013).

26 Ad esempio, in Anderson (2010) è sostenuto un approccio in termini di teoria non-ideale perché, ai fini di una critica sociale della segregazione razziale, è necessaria più

Nel far riferimento alla concezione deweyana della normatività e a un tipo di difesa pragmatista di teorie non ideali come teorie utili ai movimenti sociali, potremmo avere l'impressione di esserci allontanati dalla tradizione della Scuola di Francoforte: ma non è questo il caso. Delle alleanze sono state strette da Habermas, tra teoria critica, Pierce e Mead, e da Honneth con Mead e Dewey²⁷. E in tempi più recenti le relazioni tra la teoria critica e il pragmatismo sono diventate ancora più strette, soprattutto in riferimento al pensiero di Dewey²⁸. Esattamente come Horkheimer e Adorno, anche Dewey voleva fondare il contributo filosofico alla critica sociale su una teoria sociale. Ed esattamente come Adorno, Dewey ha impresso un qualche tipo di orientamento negativista alla sua teoria sociale: si è concentrato infatti sulle esperienze sociali “problematiche”, proprio come Adorno si è rivolto alle esperienze sociali “negative”. Queste nuove alleanze e queste affinità tra teoria critica e pragmatismo, e in particolare quelle tra Adorno e Dewey, rendono possibile l'impiego di argomenti pragmatisti per sostenere l'originario progetto francofortese di una più stretta interconnessione tra critica sociale e conoscenza nel quadro di una teoria sociale.

Bibliografia

- Adorno, Th. W. (1969), *The Positivist Dispute in German Sociology*, London: Heinemann.
- Adorno, Th. W. (1993) [1968], *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2008) [1964], *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2011) [1960], *Philosophie und Soziologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Anderson, E. (2010), *The Imperative of Integration*, Princeton: Princeton University Press.
- Boltanski, L., Thevenot, L. (2006), *On Justification*, Princeton: Princeton University Press.

di ogni altra cosa l'analisi delle cause e delle conseguenze di questo fenomeno e, ai fini di questa analisi, la conoscenza prodotta dalle scienze umane e sociali deve essere presa in considerazione.

²⁷ Ho descritto alcuni aspetti di quest'alleanza in Renault (2015b) e Renault (2018, *forthcoming*).

²⁸ Si veda, ad esempio, il recente volume del «Journal of Speculative Philosophy», Särkelä, Serrano Zamora (2017).

- Bourdieu, P. (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.
- Celikates, R. (2009), *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt: Campus.
- Dejours, C. (1998), *Souffrance en France: la banalisation de l'injustice sociale*, Paris: Seuil.
- Dejours, C. et al. (2018), *The Return of Work in Critical Theory*, Columbia University Press, *forthcoming*.
- Deranty, J.-P., Renault, E. (2012), *Arbeit als Ort von Ungerechtigkeit und Herrschaft. Die Grenzen der zeitgenössischen politischen Philosophie*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 60 (4): 573-592.
- Dewey, J. (1927), *The Public and its Problems*, New York: Henry Holt & Company.
- Forst, R. (2002), *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley: University of California Press.
- Fraser, N. (2012), *Can society be commodities all the way down? Polanyian reflections on capitalist crisis*, FMSHWP-2012-18, august 2012.
- Fraser, N. (2013), *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi*, «New Left Review», 81, 119-132.
- Fraser, N. (2014), *Behind Marx's Hidden Abode*, «New Left Review», 86: 55-72.
- Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Gautier, C. (2015), *Le public et ses problèmes: le problème social de la connaissance*, «Philosophical Enquiries: revue des philosophies anglophones», 5, <http://www.philosophicalenquiries.com/numero5article3Gautier.html>.
- Habermas, J. (1995), *On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason*, in Id., ed., *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, New York: Polity Press: 1-17.
- Honneth, A., hrsg. (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M./ New York: Campus.
- Honneth, A. (1994), *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Honneth, A. (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2000), *The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism*, «Constellations», 7 (1): 116-127.

- Honneth, A. (2008), *Arbeit und Anerkennung. Versuche einer Neubestimmung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 56 (3), 327-341.
- Honneth, A. (2014), *Freedom's Right*, New York: Columbia University Press.
- Honneth, A. (2015), *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1972), *Traditional and Critical Theory*, in Id., *Critical Theory: Selected Essay*, New York: Seabury: 188-243.
- Iser, M. (2008), *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt: Campus.
- Jaeggi, R. (2013), *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, H. (1996), *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Renault, E. (2008), *Souffrances sociales*, Paris: La Découverte.
- Renault, E. (2010), *A Critical Theory of Social Suffering*, «Critical Horizons», 11 (2): 221-241.
- Renault, E. (2012), *Adorno: de la philosophie sociale à la théorie sociale*, «Recherches sur la philosophie et le langage», 28, 229-258.
- Renault, E. (2013), *Identité et autonomie au travail*, «Travailler», 30: 125-145.
- Renault, E. (2015a), *Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre "cognitive", "cognitional" et "cognized" ou "known"*, «Philosophical Enquiries: revue des philosophies anglophones», 5, <http://www.philosophicalenquiries.com/numero5article2Renault.html>.
- Renault, E. (2015b), *Une conception pragmatiste de la démocratie*, in Bouton, C., Le Blanc, G., eds., *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, Lormont : Le Bord de l'eau, 325-341.
- Renault, E. (2017a), *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris: Cnrs éditions.
- Renault, E. (2017b), *Social Suffering*, New York: Rowman & Littlefield.
- Renault, E. (2017c), *From "Political Ethics" to "Social Philosophy": The Need for Social Theory*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 53 (1): 90-106.
- Renault, E. (2017d), *L'expérience de la justice*, Paris, La Découverte.
- Renault, E. (2018), *Travail et interaction. Origine et implication d'une distinction*, in I. Aubert, Kervégan, eds., *Capitalisme et démocratie. Un dialogue avec Jürgen Habermas*, Paris: CNRS éditions, forthcoming.

- Särkelä, A., Serrano Zamora, J., eds., (2017), *John Dewey and Social Criticism*, «Journal of Speculative Philosophy», 31 (2).
- Scheuermann, W. (2017), *Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law?*, «Constellations», 24 (1): 113-125.
- Stahl, T. (2013), *Immanente Kritik*, Frankfurt: Campus.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1993), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press.

Una materialità rimossa

Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth¹

Jean-Philippe Deranty

Abstract: This paper attempts to accomplish two related tasks: a genealogical, exegetical one and a programmatic one. The genealogical reconstruction of Axel Honneth's theory of recognition serves the aim of making a few propositions for the continuation of the project of a critical theory of society. The first task is guided by the purpose of highlighting the materialist background against which Axel Honneth's ethics of recognition grew. The beginnings of the theory of recognition lie in the assumption that historical materialism could be salvaged if it was re-grounded in anthropological materialism. In the course of its development, however, the ethics of recognition has tended to focus more and more on intersubjective interactions understood narrowly, and to repress the material mediations with which these interactions are implicated. My argument in conclusion will be that this was a misguided development and that retrieving these material mediations might allow a more substantive model of critical theory. I attempt to give an example of what such theory could look like with the paradigmatic case of work.

Keywords: Honneth; Materialism; Work; Recognition; Interaction.

Questo saggio tenta di ottemperare a due compiti tra loro connessi, uno genealogico ed esegetico, l'altro programmatico. La ricostruzione genealogica della teoria del riconoscimento di Axel Honneth è volta a formulare alcune proposte per la prosecuzione del progetto di una teoria critica della società. La premessa fondamentale del saggio è che la teoria del riconoscimento di Honneth costituisce sì un modello valido a partire dal quale condurre fruttuose indagini critiche della società contemporanea, ma un modello che deve essere corretto e, più specificamente, corretto attraverso il ricongiungimento con il suo *background* originario.

Macquarie University, Sydney, Australia (jp.deranty@mq.edu.au)

1 Traduzione a cura di Luca Micaloni, da Deranty, J.-P. (2007), *Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition*, in Id. et. al., eds., *Recognition, Work, Politics. New Direction in French Critical Theory*, Leiden-Boston: Brill, 137-164.

Il primo compito è guidato dall'intento di far luce sul terreno materialista, a partire dal quale si è sviluppata l'etica del riconoscimento di Axel Honneth. Con "materialismo" intendo due prospettive diverse ma strettamente connesse: in primo luogo, "materialismo" nel senso del materialismo storico. La preoccupazione che soggiaceva al progetto di Honneth era infatti quella di dar luogo a una valida riattualizzazione del materialismo storico, al fine di rispondere alle sfide concettuali ed empiriche che questo paradigma aveva dovuto fronteggiare in seguito al variare delle circostanze teoriche e sociali. Il secondo senso di "materialismo" è quello legato al nome di Ludwig Feuerbach. Nei suoi scritti giovanili, Honneth riteneva che il materialismo storico potesse superare le sue lacune concettuali e i tratti inattuali di alcune sue diagnosi attraverso il ritorno alle sue basi antropologiche. In breve, gli inizi della teoria del riconoscimento si trovano nell'ipotesi secondo cui il materialismo storico poteva essere salvato, se fosse stato rifondato in un materialismo antropologico. Nel corso del suo sviluppo, tuttavia, l'etica del riconoscimento ha teso sempre più a focalizzarsi sulle interazioni intersoggettive strettamente intese, e a rimuovere le mediazioni materiali con cui queste interazioni sono intrecciate.

Secondo la mia tesi conclusiva, questo è stato uno sviluppo fallace, e ripristinare queste mediazioni materiali potrebbe conferire maggiore solidità a un modello di teoria critica. Tenterò inoltre di fornire un esempio di come dovrebbe configurarsi una simile teoria, riferendomi al caso paradigmatico del lavoro.

1. Il progetto iniziale di Honneth: un'attualizzazione critica del materialismo storico

La teoria del riconoscimento di Honneth, per come essa è presentata in *Lotta per il riconoscimento* (Honneth 1995) e in *Redistribuzione o riconoscimento?* (Fraser, Honneth 2003), è di norma ricondotta al filone post-hegeliano della filosofia sociale e politica contemporanea. Molto spesso, soprattutto nel contesto americano, il nome di Honneth è associato a quello di Taylor, sebbene le loro letture e i loro usi di Hegel non siano compatibili. Questa immagine di Honneth come pensatore influenzato da Hegel è ovviamente ben fondata, dal momento che Hegel è, insieme a Mead, la principale fonte di ispirazione dell'opera in cui il suo modello compiuto è stato presentato in forma sistematica. Tuttavia, prima del libro del 1992, Hegel era stato a stento menzionato negli scritti di Honneth, e non costituiva un riferimento così importante. L'autore-chiave prima del 1992 era

in realtà Karl Marx, e l'interesse teorico fondamentale negli scritti giovanili di Honneth era lo sviluppo di una teoria materialista della società. Nei suoi primi testi, Honneth, seguendo l'esempio di Habermas, tentava di fornire una ricostruzione del materialismo storico alla luce di mutate condizioni storiche e teoriche. La teoria del riconoscimento esposta nei testi degli anni '90 appare in una luce assai diversa se è letta come soluzione di un insieme di questioni che erano state formulate in un contesto marxiano, o post-marxiano, anziché strettamente hegeliano.

Questo elementare rilievo testuale pone già l'etica del riconoscimento di Honneth in un'ottica che è in significativo contrasto con le sue letture invalse. Come tentativo di concepire una versione aggiornata di una teoria storico-materialistica della società, la teoria del riconoscimento è soprattutto un ambizioso progetto che mira a sostituire i precedenti modelli di teoria sociale. Prima ancora che un tentativo di rispondere a specifiche questioni etiche o filosofico-politiche, prima di essere una teoria della giustizia, essa è una teoria che mira a dar conto dell'integrazione sociale, della riproduzione sociale e della possibilità della trasformazione sociale nelle società contemporanee. Ovviamente, come teoria della società, la teoria del riconoscimento deve molto a Habermas. Essa segue Habermas accettandone e sviluppandone due premesse fondamentali: quella secondo cui l'integrazione sociale è un processo normativo e non (soltanto) sistemico, e quella secondo cui essa è un processo "intersoggettivo", cioè un processo in cui la coordinazione delle azioni individuali deve essere spiegata non come somma di individui già esistenti e costituiti, bensì attraverso i meccanismi per il cui tramite gli individui socializzati condividono apparati simbolici sovra-soggettivi. La teoria del riconoscimento non è tuttavia una mera variazione sulla teoria comunicativa della società di Habermas. Essa assume anzi nei confronti di Habermas una decisa posizione critica, di portata almeno pari a quella del debito teorico maturato. L'intero complesso ermeneutico concepito da Honneth nei suoi scritti giovanili era piuttosto sofisticato, perché Habermas era criticato da una prospettiva neo-marxiana, la quale tuttavia era stabilita mutuando le premesse fondamentali della teoria comunicativa della società dello stesso Habermas. Honneth seguiva Habermas nella sua critica di Marx e del marxismo ortodosso, ma si distanziava da lui continuando a tener vive problematiche specificamente marxiane contro il modello di una teoria integralmente comunicativa della società. Se guardiamo un po' più da vicino ad alcuni dettagli di questa strategia, la mia tesi secondo cui la teoria del riconoscimento ha origini materialiste potrà auspicabilmente trovare conferma.

L'idea decisiva nella ricerca teorico-sociale di Honneth scaturisce dalla sua adesione alla celebre critica habermasiana, secondo la quale Marx avrebbe fatto collassare il concetto di interazione su quello di lavoro sociale, e alla tesi che direttamente deriva da questa critica, cioè all'idea di una intersoggettiva come meccanismo di integrazione sociale indipendente, accanto al lavoro (Habermas 1974)². È questa celebre distinzione di lavoro e interazione a fornire a Honneth l'argomento-chiave per sviluppare una prospettiva che lo mette in condizione di prendere posizione nei dibattiti dell'epoca riguardanti il significato filosofico e politico dell'opera di Marx³.

L'adozione di un approccio intersoggettivistico al fine di riattualizzare il materialismo storico conduce a un rifiuto delle prospettive funzionaliste e a un allineamento con le teorie della prassi. Contro il determinismo delle letture economicistiche e funzionalistiche, le diverse varianti del marxismo "della prassi" si impernano sulla centralità dell'azione storica e sociale. Per quanto riguarda l'esegesi marxiana, esse tendono a negare che vi sia una radicale cesura tra gli scritti giovanili e umanisti di Marx e i suoi maturi studi storici, da un lato, e lo studio più "sistematico" dell'economia politica, dall'altro. Per lo più le interpretazioni impernate sulla categoria di prassi riconducono alla prima teoria dell'alienazione l'argomento normativo centrale che opera della critica del lavoro astratto e del lavoro salariato nel *Capitale*. Uno dei primissimi testi di Honneth, pubblicato nel 1977, rappresenta un buon esempio di questa giovanile adesione al marxismo della prassi. In questo testo, Honneth esponeva una dettagliata critica del marxismo strutturalista, colpevole di una posizione riduzionista riguardo la soggettività e la storicità, e argomentava invece in favore di un concetto di agire sociale concepito come «prassi interattiva tra soggetti di azione» e come «intersoggettività storica» (Honneth 1977). Questo programma di una filosofia della «intersoggettività storica» e dell'«agire sociale» si collegava in modo sostanziale con la critica del concetto di lavoro sociale – una critica che costituiva un tema centrale nella prima ricerca di Honneth. In un altro testo dello stesso periodo, Honneth sosteneva che, per ragioni sia concettuali, sia empiriche, il lavoro non poteva più adempiere al suo ruolo di categoria centrale capace di dar conto sia dell'integrazione sociale, e sia dell'azione emancipativa (Honneth 1990a). Tuttavia, questa connessione tra teoria sociale e critica sociale, tra la teoria della riproduzione sociale e

2 Cfr. anche il cap. 3 di *Conoscenza e interesse* (Habermas 1987, 43-64).

3 Invero, i due testi di Habermas appena menzionati contenevano già l'ipotesi secondo cui il modello di una "lotta per il riconoscimento" fornito dallo Hegel jenese poteva fungere da meccanismo di integrazione sociale, in contrasto con l'idea di un'integrazione realizzata dalla sola riproduzione materiale.

la teoria della trasformazione sociale, era identificata da Honneth come il tratto teorico distintivo e più importante della teoria della società di Marx. Inoltre, era proprio in virtù del fatto che, al fine di dar seguito in modo convincente al programma di una teoria materialista della società, questa connessione doveva essere mantenuta, che occorreva sostituire la confusa nozione di lavoro sociale con quella di interazione comunicativa.

La serie di tesi avanzata da Honneth nei suoi primi articoli era chiaramente organizzata in modo tale da usare Habermas per criticare tanto Marx quanto certe varianti del marxismo contemporaneo, ma con lo scopo di sviluppare una riattualizzazione alternativa della filosofia sociale di Marx. Detto nei termini della successiva teoria del “riconoscimento”, la versione modificata dell’agire comunicativo, fornita da Honneth, è sì un concetto hegeliano, ma un concetto hegeliano che serve scopi marxiani, e non hegeliani. Secondo Honneth, tale concetto è chiamato a rimpiazzare l’ormai inattuale categoria del lavoro con una categoria che l’esperienza storica e il progresso della filosofia hanno mostrato essere più appropriata. È essenziale notare, tuttavia, che la struttura della teoria – una teoria della società inestricabilmente legata a una teoria dell’emancipazione – rimane la stessa, ed è una struttura marxiana, e non hegeliana. A mio giudizio, questa idea è decisiva al fine di accostarsi correttamente alla teoria della società di Honneth. In particolare, essa dà conto della sua insistenza sul mantenimento di un “monismo” metodologico nella teoria sociale, che a molti appare inattuale o mal posto⁴. Infatti, il “monismo morale” di Honneth appare ben spiegabile se collocato nel contesto della sua iniziale individuazione degli specifici tratti metodologici di una teoria materialista della società, in cui la teoria dell’integrazione sociale contiene anche le norme sulla base delle quali può essere giustificata e spiegata la trasformazione. In effetti, questa struttura “monistica” della teoria sociale appartiene non soltanto al progetto di Marx, ma anche al programma originario della Teoria critica. Questo è esattamente il significato della celebre massima della “trascendenza nell’immanenza”, che connota il primo programma della Scuola di Francoforte. Potremmo così perfino spingerci a dire che non è soltanto Hegel, ma la stessa Teoria critica, a essere impiegata per finalità marxiste.

Il primo passo nella traiettoria intellettuale di Honneth fu dunque quello di stabilire una posizione “intersoggettivistica” nel dibattito neo-marxista. Fatto ciò, comunque, una rinnovata comprensione della prassi poteva essere retroattivamente applicata allo stesso Habermas. A

⁴ Questa è ovviamente una delle più penetranti valutazioni autoriflessive contenute nella polemica con Fraser. Cfr. Fraser, Honneth (2003, 157).

ben vedere, è un fatto – che è opportuno sottolineare, e che di per se stesso può già suffragare con forza una lettura materialista del paradigma del riconoscimento – tutte le argomentazioni critiche mosse contro Habermas negli scritti che culminano negli ultimi tre capitoli di *Critica del potere* (vale a dire, i testi che vanno dagli inizi degli anni '80 alla metà del decennio) sono costruite dalla prospettiva neo-marxista di una filosofia dell'«agire sociale», o della prassi. Un rapido sguardo ai punti critici sollevati da Honneth contro Habermas nei suoi primi lavori può essere utile a dar corpo a questa tesi.

1. Nonostante la critica della confusione concettuale e dell'obsolescenza empirica del concetto marxiano di lavoro, Honneth, in uno dei suoi articoli giovanili più noti, confrontava la fatidica riduzione habermasiana del lavoro all'agire strumentale con la ricca portata normativa del concetto di lavoro di Marx, e difendeva il ritorno a una «concezione critica [normativa] del lavoro» (Honneth 1990b). Questo programma fu presto abbandonato, ma l'idea secondo cui la distinzione analitica tra agire comunicativo e agire strumentale contiene il rischio di una concezione riduttiva dell'interazione rimase un'intuizione importante negli scritti successivi.
2. Un certo numero di tratti della teoria comunicativa della società di Habermas era identificato da Honneth come portatore delle maggiori difficoltà per la prosecuzione del programma materialista.

In primo luogo, la decisa critica honnethiana del dualismo di sistema e mondo della vita si ispirava al tentativo di Marx di costruire una teoria unificata attorno a un meccanismo centrale di integrazione sociale. Assumendo questo monismo metodologico come un'indicazione fondamentale, Honneth criticava allora l'affiancamento dell'integrazione sistemica alla comunicazione, percependo in questo gesto teorico il pericolo di una neutralizzazione della capacità della teoria della società di intraprendere la critica delle istituzioni economiche e amministrative. In particolar modo il sistema economico appariva lasciato per così dire intatto dalla teoria di Habermas, che si limitava a denunciarne lo sconfinamento nel mondo della vita. La tesi della colonizzazione del mondo della vita sembra perciò produrre un grave indebolimento del progetto critico. Tale deficit critico appare evidente a paragone della critica immanente dell'economia politica capitalistica fornita da Marx. Conseguentemente, uno degli scopi principali sottesi al passaggio, compiuto da Honneth, dal paradigma della

comunicazione a quello del riconoscimento, è evitare qualunque dualismo nella teoria dell'integrazione sociale, in modo da poter condurre di nuovo dall'interno una critica delle istituzioni⁵.

In secondo luogo, la critica di Honneth ai vari tentativi, condotti da Habermas, di delineare un modello evolutivo di sviluppo sociale, è informata da un *focus* su Marx come filosofo dell'agire sociale⁶. Habermas è accusato di aver promosso una visione della storia non più sensibile al ruolo del conflitto nell'evoluzione sociale. Questo è lo stesso argomento che veniva sollevato contro il marxismo di stampo strutturalista e che era incardinato su una lettura dell'intero *corpus* marxiano come teoria della «intersoggettività storica».

In terzo luogo, anche le prime proposte di Habermas per una logica dell'evoluzione sociale sono accusate di essere incapaci – malgrado il loro scopo auto-ascribedo – di riferirsi in modo rilevante e utile alle lotte che attraversano la società contemporanea. Siamo di fronte al tipico argomento storico-materialistico, centrato sulla necessità di articolare teoria e pratica nell'esercizio della teoria stessa.

3. Più specificamente, la critica all'etica del discorso di Habermas, di cui Honneth rileva la scarsa considerazione dei problemi connessi al concetto di classe – cioè la tendenza di Habermas a trascurare il continuo ruolo strutturale svolto dalla lotta di classe nelle società tardo-moderne – è ovviamente mossa in virtù di una preoccupazione di ispirazione direttamente marxista (cfr. Honneth 1990c).
4. Infine, la critica mossa da Honneth alla linguisticizzazione della teoria sociale è, come vedremo, ispirata dalla convinzione che il filo tematico della teoria dell'azione in Marx possa essere ricondotto al suo implicito e costante fare affidamento su un modello sostanziale di natura umana che risale alla precoce inclinazione favorevole di Marx verso Feuerbach e il materialismo antropologico. Questo filone antropologico del materialismo storico dirige l'attenzione su forme extra-linguistiche di interazione e normatività che sfuggono allo sguardo di una teoria sociale oltremodo deferente verso i vincoli metodologici derivanti dall'adesione alla svolta linguistica.

⁵ Questo è ovviamente il tema principale della critica a Habermas in Honneth (1991).

⁶ Cfr. la parte finale di *Agire sociale e natura umana* (Honneth, Joas 1988, 162-167).

2. Il recupero del materialismo antropologico

Uno dei tratti più originali del tentativo di Honneth di ricostruire il materialismo storico ai fini di una sua riattualizzazione è connesso alla sua critica dei limiti della svolta linguistica appena menzionata. Mediante il ritorno alle fonti antropologiche del materialismo storico, Honneth sembra voler navigare in un solco tra Marx e Habermas, mantenendo le più importanti intuizioni filosofico-sociali di entrambi, e correggendone nel contempo le rispettive astrazioni. Il contributo fondamentale apportato da Habermas consiste nella dimostrazione della necessità per la filosofia e per le scienze sociali di passare attraverso un radicale mutamento di paradigma – la svolta intersoggettivista. Questa svolta, che si presenta come derivante da decisivi sviluppi nella filosofia e nelle scienze sociali, colta nel suo significato più specifico per la teoria sociale consente di superare il riduzionismo funzionalista connesso tanto all'opera di Marx, quanto ai successivi sviluppi del marxismo. Tuttavia, nell'opera di Honneth, questo argomento habermasiano non era riproposto in quanto tale, bensì nella misura in cui esso era funzionale a un'appropriazione attualizzante del pensiero marxista. Questa riappropriazione conduce a sua volta direttamente alle origini antropologico-materialiste del pensiero di Marx, e favorisce lo sviluppo di una teoria materialista dell'intersoggettività che può essere rivolta contro Habermas, rendendo pienamente evidenti le astrazioni legate al suo modello linguistico di interazione. Per indagare questo secondo aspetto materialista del pensiero di Honneth, dobbiamo sostare brevemente sul primo libro di Honneth, pubblicato nel 1980 con Hans Joas, *Agire sociale e natura umana*.

Il libro fornisce una ricostruzione storico-concettuale della tradizione dell'antropologia filosofica tedesca, da Feuerbach a Habermas. L'antropologia è qui concepita nel senso della tradizione tedesca del Novecento, di cui i lavori di Arnold Gehlen, Helmut Plessner e Agnes Heller rappresentano i riferimenti più noti nel mondo anglosassone. L'antropologia filosofica definisce uno studio dell'*anthropos* attraverso il confronto con altre forme di vita, soprattutto animali, studio che differisce radicalmente dall'indagine comparativa delle diverse maniere di essere umani. Questa ricostruzione dell'antropologia filosofica riconduce le origini della disciplina a Feuerbach, e termina con la teoria dell'agire comunicativo. Come in quell'opera di Habermas, una figura centrale è il filosofo e psicologo sociale pragmatista George Herbert Mead. La sua teoria della «intersoggettività pratica» costituisce il riferimento centrale del libro, e più in generale della prima rifles-

sione di Honneth, fino a *Lotta per il riconoscimento* incluso (cfr. soprattutto Honneth, Joas 1988, 70).

Con Joas, Honneth sperava di dare attuazione al programma di una revisione del materialismo storico che conducesse a una nuova filosofia della prassi attraverso il recupero di un'antropologia filosofica alternativa attinta dalla tradizione tedesca. Questa tradizione appariva come fonte teorica ideale perché, letta dal vertice ottico di una linea Feuerbach-Mead che ponesse adeguata enfasi sulla costituzione intersoggettiva della soggettività umana, essa sembrava capace di fornire una descrizione compiuta del presupposto intersoggettivistico, evitando però le riduzioni implicate da un'adesione incondizionata alla svolta linguistica. Essa offriva una connotazione pienamente materialistica dell'agire, sia individuale e sia sociale, e in particolare del lavoro. Il primo programma di Honneth era perciò costruito su una «antropologia dell'agire sociale». Questi cursori rilievi descrittivi non sono ovviamente sufficienti a giustificare il ricorso a un'antropologia volto a fornire una versione aggiornata del materialismo storico, soprattutto se si considera il generale sospetto verso gli argomenti antropologici circolante nella tradizione marxista e in generale nella filosofia sociale e nelle scienze sociali. Immergendoci ancor più a fondo nelle ragioni del ritorno del giovane Honneth all'antropologia filosofica, lo sfondo antropologico-materialistico della sua ricerca riceverà una caratterizzazione più precisa.

Honneth e Joas giustificavano il ricorso all'antropologia filosofia in primo luogo appellandosi a un'esigenza politica: «Oggi è a stento necessario fornire articolate giustificazioni per occuparsi di antropologia nel senso tedesco nel quadro delle scienze sociali e culturali. I temi posti dai vari movimenti sociali orientano fin troppo chiaramente in questa direzione» (Honneth, Joas 1988, 1). I giovani ricercatori interpretavano dunque il sorgere dei movimenti sociali degli anni '70, le «lotte ecologiche, contro-culturali e femministe» come omogeneamente convergenti sulle medesime questioni, cioè le questioni fondamentali della natura, della natura umana e della relazione intercorrente tra le due: «La legittimità della questione del rapporto dell'essere umano con la natura e della natura nell'essere umano è oggi al di là di ogni dubbio» (Honneth, Joas 1988, 3). L'esigenza politica, dunque, custodita dal programma del materialismo storico, guidava la loro indagine teorica. La generazione che interroga il modello di civilizzazione in seguito ai rilevanti fenomeni di crisi e contestazione che lo attraversano, è anche quella che riformula i compiti di una teoria critica della società e la costringe a ripensare radicalmente la relazione tra l'umano e il naturale. In particolare, essa impone alla teoria sociale di concentrarsi di nuovo sul problema della «umanizzazione della natura», interna ed

esterna. Inoltre, questa mossa rivolge attenzione al terreno di fondazione naturale della capacità umana di agire e svilupparsi culturalmente – cioè all'organismo umano. L'antropologia filosofica è proprio quella tradizione di pensiero che tematizza l'unicità dell'accesso umano alle funzioni simboliche attraverso lo studio delle sue precondizioni radicate nella specificità organica dell'essere umano. Il ricorso all'antropologia filosofica tedesca era così giustificato da due prospettive convergenti: da un lato, una prospettiva immanente, derivante dalla ricostruzione del materialismo storico – pur nella sottolineatura delle astrazioni contenute nel modello di Habermas; dall'altro, la prospettiva esterna, connessa ai problemi sociali e alle lotte sociali dell'epoca.

Tra i diversi tentativi di riattualizzare il materialismo storico nel marxismo occidentale degli anni '80, una simile esigenza di riconfigurare la teoria sociale sulla base di una rinnovata indagine delle premesse naturali della cultura poteva avvalersi di un numero ingente di modelli concorrenti esistenti. Una strategia consisteva semplicemente nel tralasciare simili questioni, come tendeva a fare Habermas con la sua enfasi sul linguaggio come istituzione centrale nell'antropogenesi e nella socializzazione. L'enfasi sul linguaggio come differenza specifica e *medium* della socialità umana distoglie lo studio esplicativo e soprattutto lo studio normativo della società umana dalle sue interrelazioni con altri mondi non-umani (cfr. McCarthy 1978, 110-126)⁷. La svolta linguistica di Habermas nella ricostruzione del materialismo storico conduce a una separazione dualistica di agire comunicativo e agire strumentale, integrazione sistemica e integrazione sociale, che dalla prospettiva di questo Honneth implica una visione riduzionista e strumentalista della natura e del rapporto umano con la natura (Honneth 1991, 218). In questo modello la natura è semplicemente una dimensione che deve essere oggettivata e dominata ai fini della sopravvivenza materiale. Il primo progetto di Honneth era in larga parte mosso dall'obiettivo di superare i dualismi che agivano nella teoria comunicativa della società di Habermas, attraverso una rimodulazione della teoria sociale intorno all'idea natura, da condurre sia ponendo la questione generale delle precondizioni naturali della cultura e sia, più specificamente, assegnando centralità alla tematica del corpo umano come luogo costitutivo e normativo dell'agire sociale (cfr. Deranty 2005a, 2005b).

7 Cfr. anche l'articolo ormai classico di Joel Whitebook (1979, rist. 1996). Si veda anche la rivisitazione di queste tematiche dal punto di vista della recente letteratura su Schelling in Douglas (2004). Assai accurato e dettagliato lo studio di Haber (2006, cap. 3). Utile anche Voegel (1996).

Una seconda tendenza assai rilevante in quel periodo era rappresentata dagli influenti scritti di Marcuse e di Bloch, i quali proponevano versioni paragonabili di una prassi utopica e rivoluzionaria, guidata dal *télos* di una riconciliazione della storia umana con la storia naturale, di una natura che «trovasse il suo posto nella teoria della rivoluzione» (Marcuse 1989, 63). Queste teorie “utopiste” della prassi fronteggiavano l'altra grande forza nel campo del marxismo occidentale degli anni '70, la teoria strutturalista althusseriana, contro la quale Honneth stesso era andato definendo in precedenza la propria prospettiva. Il marxismo strutturalista, in diretta opposizione alle utopie ecologiche di Marcuse e Bloch, rigettava il Marx umanista e “hegeliano” degli scritti giovanili, e dunque anche la contemporanea riproposizione delle *Tesi su Feuerbach* e dei *Manoscritti parigini*. Un intervento di rilievo, che fornì un significativo impulso al ritorno agli elementi antropologici del pensiero di Marx, fu la ricerca di Alfred Schmidt, che promosse l'attenzione verso la presenza di argomenti di filosofia della natura in Marx e sottolineò a tal riguardo l'importanza di Feuerbach (c)⁸. Ricollocate nel contesto della teoria sociale marxista dei primi anni '80, divengono pienamente manifeste tanto le opzioni teoretiche quanto la forte originalità del primo programma di Honneth, imperniato sul ritorno a un materialismo antropologico. L'impiego dell'antropologia filosofica e delle sue interessanti affinità con una certa versione del materialismo storico fu per il giovane Honneth la leva per disporsi su una via mediana tra il marxismo strutturalista e quello utopista, e per far spazio a un'appropriazione critica della svolta comunicativa. Le proposte di Habermas non erano in ultima analisi soddisfacenti perché producevano una dissoluzione teorica e pratica del programma della filosofia della prassi, e mancavano di quella forte preoccupazione ecologica, che in quel periodo era vista come essenziale. D'altra parte, però, le remore manifestate da Habermas davanti al tema neo-romantico della riconciliazione con la natura trovavano accoglienza nel sobrio e scientificamente orientato panorama intellettuale di Honneth. Il ricorso all'antropologia filosofica tedesca dava a Honneth la possibilità di superare la cecità di Habermas rispetto al radicamento (*embeddedness*) naturale dell'agire umano, ma era anche versato nelle scienze speciali in modo sufficiente a evitare l'accusa di misticismo o di speculazione metafisica.

La principale innovazione teorica contenuta negli scritti giovanili di Honneth risiedeva perciò non tanto nell'impiego di argomenti antropologico-filosofici, dal momento che lo stesso Habermas aveva già mosso passi

8 Schmidt (1973, 21) sottolinea l'importanza delle tesi antropologiche di Feuerbach all'interno della stessa critica dell'economia politica.

significativi in questa direzione, attingendo a piene mani da Gehlen e da Mead. Piuttosto, l'innovazione consisteva nella rivisitazione di Feuerbach, ai fini non della mera esegesi marxista, ma del ben più ambizioso proposito della rifondazione di una teoria critica della società moderna. Honneth e Joas presentavano Feuerbach come iniziatore dell'antropologia filosofica. Prima di Mead, sostenevano, è nel "materialismo antropologico" di Feuerbach che si può reperire una modalità alternativa di configurare un'antropologia dell'intersoggettività che affondi le sue radici nell'aspetto "sensibile" – e non limitato al linguaggio – dell'antropogenesi; «Feuerbach riabilita l'esperienza del mondo sensibile e pre-filosofica, non soltanto come fondamento, ma anche come mezzo e come fine del pensiero». Inoltre, egli «integra l'idea di una sensibilità (*Sinnlichkeit*) radicata nell'organismo umano con il concetto di un'intersoggettività a priori dell'essere umano. È stato il primo a considerare in senso sia epistemologico e sia sostanziale il significato della struttura specificamente umana dell'intersoggettività» (Honneth, Joas 1988, 15). Feuerbach era così letto retrospettivamente sullo sfondo dei successivi sviluppi della psicologia sociale intersoggettivistica, una linea d'indagine che non soltanto secondo Honneth, ma anche secondo Habermas, era poi stata sviluppata da Mead e da Winnicott.

L'importanza del materialismo antropologico nei primi scritti di Honneth era talmente grande che, contro tutti gli altri studiosi materialisti dell'epoca, incluso il più feuerbachiano di loro, Alfred Schmidt, Honneth invertiva la relazione tra Marx e Feuerbach, e lamentava il deficit teorico connesso al passaggio dal secondo al primo. In positivo, ciò significava un recupero del materialismo antropologico, proprio ai fini di una valida prosecuzione del programma del materialismo storico.

La critica sollevata dal giovane Marx contro il materialismo sensistico di Feuerbach è ben nota. Essa insiste sul fatto che l'organicità che sta alla base della relazione umana con il mondo non dovrebbe essere concepita in senso contemplativo, ma come «attività sensibile umana». Inoltre, essa sottolinea che gli oggetti non sono datità eterne, ma sono essi stessi il prodotto del lavoro umano, e pertanto sono storicamente e socialmente situati. Il concetto di lavoro non soltanto permette a Marx di connettere teoria della società e teoria dell'emancipazione, ma anche conserva le diverse linee della sua critica a Feuerbach (cfr. Márkus 1978). Con la correzione del materialismo in materialismo storico, così recita l'auto-justificazione di Marx, il paradossale pregiudizio teoreticista e la vena quietista di Feuerbach sono rettificcate, e le sue intuizioni trasformate in una vera e propria teoria della prassi.

Tuttavia, concentrando i motivi feuerbachiani nella sola categoria di lavoro sociale, si corre il rischio di minimizzare l'articolata ricchezza concettuale di nuclei tematici distinti. In primo luogo, la «sensibilità» fondativa dell'essere umano non è limitata alla sua dimensione prasseologica. È diverso affermare, come fa l'antropologia filosofica, che la percezione umana è definita nella sua struttura specifica dall'incontro tra la carenza di specializzazione dell'organismo umano e le necessità dell'azione, e dire invece che nella sua struttura essenziale essa è riducibile all'azione. Al contrario, l'antropologia filosofica, e in particolare Feuerbach, insiste sul fatto che, pur sorgendo nel contesto della necessità dell'azione, la percezione e più in generale l'apertura al mondo, cioè la sensibilità dell'organismo umano, dota l'essere umano di una capacità di distanziamento rispetto al mondo, una capacità di "contemplazione" – se si vuole utilizzare l'etichetta dispregiativa di Marx. In un'ideale replica a Marx, comunque, la tradizione dell'antropologia filosofica mostra che questa capacità di "contemplazione" svolge anche un ruolo fundamentalmente positivo. Essa designa la capacità umana di percepire gli oggetti nella loro specificità qualitativa, al di sopra e al di là del loro essere oggetti di interesse per i bisogni e per l'azione. Si tratta della capacità di «lasciar essere» le cose (cfr. Feuerbach 1986, 40), della capacità di percezione universale (cfr. Schmidt 1973, 45-50), della fondamentale sensibilità estetica dell'essere umano (cfr. Feuerbach 1957, 112), che è anche l'origine della libertà umana rispetto al mondo a paragone degli altri animali⁹. Tale abilità non dovrebbe essere opposta all'azione, poiché rende anzi possibile l'azione. Anche le sue implicazioni ecologiche sono evidenti.

In secondo luogo, l'altruismo di Feuerbach sottolinea la condizione intersoggettiva della soggettività e della razionalità. La riformulazione marxiana della prassi intersoggettivistica di Feuerbach come lavoro sociale corre il rischio di ridurre il dominio dell'interazione alla sola dimensione della cooperazione nel lavoro. Con questa torsione scompaiono però ampie sfere della costituzione intersoggettiva dei soggetti, insieme alle relative dimensioni normative. L'enfasi posta sull'intersoggettività, tanto come elemento di integrazione sociale, quanto come specifico dominio normativo, richiede, ancora una volta, una correzione feuerbachiana della categoria fondante di "lavoro sociale".

9 Questo concetto di percezione umana come "universale", dunque essenzialmente diversa dalla percezione istintualmente determinata degli animali è fatto direttamente proprio da Marx nei *Manoscritti* parigini.

3. La teoria del riconoscimento come prosecuzione del progetto emancipativo di Marx

Questa rapida ricognizione dei primi testi di Honneth mostra che l'ampio ricorso alla teoria psico-sociologica nei suoi scritti successivi era stato preparato dal suo originario progetto di una revisione del materialismo storico da condursi attraverso il recupero degli argomenti portanti dell'antropologia filosofica, nella misura in cui quest'ultima prefigurava in modo sostanziale le innovazioni teoriche della psicologia interazionista. Più in generale, la prospettiva genealogica riesce a dar conto di ampi tratti del più tardo modello di teoria sociale di Honneth.

Dopo i primi studi sul materialismo storico, culminati in *Agire sociale e natura umana*, al centro della filosofia della prassi di Honneth compare il riconoscimento e non più il lavoro, ma il suo modello segue ancora la struttura formale di una teoria storico-materialista della società, poiché nel concetto di riconoscimento sono compresi i processi storici che producono gli assetti sociali, i quali determinano specifiche relazioni con la natura, specifiche tipologie della personalità e specifici mondi istituzionali. La differenza tra la prospettiva di Marx e quella di Honneth sta semplicemente nel fatto che, per quest'ultimo, la "produzione" è ora colta a un livello più astratto e designa i quadri normativi fondamentali entro cui hanno luogo e assumono senso diverse forme di prassi. Ma questo passaggio dalla produzione materiale all'interazione normativa e intersoggettiva non è completamente "smaterializzante", perché il cruciale elemento "antropologico-materialista" permane, e anzi svolge una funzione centrale. La differenza rispetto alle precedenti versioni del materialismo storico risiede nel fatto che l'elemento propriamente materialistico della concezione honnethiana dell'agire storico e sociale allude ora al radicamento dell'agire sociale in determinate precondizioni organiche, anziché alla specificità del modo di produzione, e che il sociale è concepito come il luogo dell'integrazione comunicativa attorno alle norme, e non come il risultato di una dialettica della produzione.

Il fatto che il concetto di lavoro sia sostituito da un concetto morale non deve condurre alla conclusione che l'etica del riconoscimento manchi di radicalità politica. Piuttosto, la teoria del riconoscimento è portatrice di una maggiore solidità critica e di una più acuta sensibilità ermeneutica verso quelle esperienze pre-scientifiche alle quali, secondo il principio epistemologico centrale della teoria critica, dovrebbe agganciarsi la teoria dell'emancipazione. Honneth giustifica sempre in questo modo il passaggio dal paradigma della comunicazione a quello del riconoscimento. Il guadagno

fondamentale legato alla concezione della società come un'instabile soluzione di compromesso di lotte storiche per il riconoscimento è che essa mette al centro la capacità di agire degli individui socializzati e dei gruppi, e come causa ultima del loro agire indica l'esperienza dell'ingiustizia. Questo interesse pratico della teoria del riconoscimento emerge anche dalle risorse concettuali cui Honneth attinge nel delineare il suo modello, ripercorrendo la storia dei movimenti sociali e indagando i contenuti normativi delle rivolte contro le situazioni storiche di ingiustizia sociale. Per esempio, è l'esperienza storica dell'ingiustizia ad aver condotto alla distinzione delle tre sfere del riconoscimento. L'ancoraggio pratico della teoria non significa soltanto che la teoria sociale mira a svelare la "trascendenza immanente" che dall'interno della vita sociale rende possibili la resistenza e la lotta. Significa anche che l'applicazione pratica della teoria, la spiegazione e la giustificazione delle lotte, e infine l'effetto di ritorno sul loro rafforzamento, sono il fine ultimo e la giustificazione della teoria. La Teoria critica ha un *télos* pratico. Non v'è alcun dubbio che l'impresa di Honneth si fondi in ultima analisi su un'esigenza politica. Per citare di nuovo il suo primo libro e la sua critica al modello spolticizzato di Habermas, lo scopo è «costruire un modello che possa essere collegato ermeneuticamente all'unicità della situazione esperienziale dei soggetti che agiscono nel presente», un modello che possa essere «introdotto nella prassi storica al fine di fornire orientamenti pratici ai soggetti agenti» (Honneth, Joas 1988, 166).

4. La rimozione della materialità nella "matura" etica del riconoscimento di Honneth

Tuttavia, è innegabile che oggi l'etica del riconoscimento appare a molti come una teoria critica priva di incisività critica. Per i numerosi sostenitori di una qualche versione del materialismo storico, un modello imperniato sul riconoscimento risulta troppo debole, e una preoccupazione simile può essere espressa anche nel quadro teorico di questo articolo. Se si ha in mente il duplice terreno materialista tratteggiato nelle prime due sezioni, si rimane sorpresi dall'aspetto disincarnato delle interazioni, per come esse sono analizzate nel modello "maturo" di Honneth. Il passaggio dal paradigma della produzione a quello della comunicazione e del riconoscimento pare coincidere con una graduale "smaterializzazione" del significato dell'interazione. Nell'attuale modello del riconoscimento, l'interazione sembra essere stata ridotta all'intersoggettività inter-umana.

Cioè che sembra mancare, o che sembra aver subito una consistente riduzione, sono in primo luogo le mediazioni istituzionali, come ha assai vigorosamente rilevato Emmanuel Renault (2004) nel suo importante libro *L'esperienza dell'ingiustizia*. Il fatto sociale, cioè la densa realtà della vita sociale che trascende e struttura le interazioni intersoggettive, sembra qui figurare solo indirettamente, come un prodotto delle interazioni intersoggettive e non come un'autonoma realtà determinante. Il mio interesse in questo articolo si volge alle ulteriori mediazioni che sono irriducibilmente collegate all'interazione sociale o intersoggettiva. Per esprimersi metaforicamente, Honneth sembra aver ridotto l'interazione a un'intersoggettività orizzontale, sottovalutando l'importanza di altre tipologie, "verticali", di relazione, la rilevanza delle dimensioni istituzionali per la formazione delle esperienze soggettive e intersoggettive, e anche l'importanza della realtà materiale. Credo che le relazioni interpersonali debbano essere indagate nel loro intreccio con altre forme di interazione: interazioni tra esseri umani e non-umani, interazioni degli individui con i loro oggetti personali, con gli strumenti, con le macchine, e che l'indagine debba includere la considerazione di fattori come la resistenza della materia, il "metabolismo" della società rispetto al suo ambiente, e così via. Queste interazioni intrecciate sono portatrici di uno specifico peso strutturante e, cosa ancor più importante per una filosofia sociale orientata normativamente, possiedono un loro specifico impatto normativo. Si ha l'impressione che nella matura teoria del riconoscimento sia venuta a mancare la dimensione "sensibile", la dimensione essenziale dell'apertura dell'essere umano al mondo, la relazione di contemplazione-trasformazione dell'individuo umano e della società umana con la realtà naturale e simbolica.

In breve, pare siano state ridotte al minimo tutte quelle dimensioni che la riscoperta di Feuerbach e del Marx "feuerbachiano" aveva invece ricondotto all'interno della riattualizzazione del materialismo storico. La base materialista della teoria della società proposta in *Lotta per il riconoscimento*, e la sua versione modificata nei testi più recenti, si riduce ad argomenti tratti dalla psicologia genetica e dalla psicologia sociale per quel che attiene al lato esplicativo della teoria, e ad argomenti tratti dalla psicologia e dall'epistemologia morale per quel che attiene al suo lato normativo (cfr. Honneth 2001). È come se, nonostante la sua critica della dicotomia di agire strumentale e comunicativo, anche Honneth avesse trattenuto della svolta comunicativa soltanto un'interpretazione unilaterale che, nel criticare il modello soggetto-oggetto, perde di vista il polo oggettivo. Vi era inizialmente un'ampia riscoperta dell'apertura essenziale dell'essere umano al mondo – un'apertura che, certamente, è strutturalmente condizionata

dalla costituzione intersoggettiva della soggettività, ma che perde di senso se si ignorano l'essere materiale dell'oggetto e le capacità e i limiti del corpo umano. In ogni caso, questa riscoperta non sembra aver pienamente esercitato la sua influenza sulla stessa teoria che essa ha contribuito a rendere possibile.

Nell'etica del riconoscimento "matura", la tipologia minimale di comunicazione tra due agenti, che Habermas aveva impiegato come situazione idealtipica per indagare la logica degli atti linguistici, continua di fatto a fungere da struttura paradigmatica attraverso cui sono concepite tutte le forme di interazione. Si tratta di «un'agire sociale concepito come procedura comunicativa, nel cui processo almeno due soggetti coordinano le loro azioni dirette a scopi raggiungendo un'intesa su una definizione condivisa della loro situazione, attraverso l'uso di simboli» (Honneth, Joas 1988, 155). Conseguentemente, non soltanto le forme della mediazione connesse alle interazioni sociali retrocedono sullo sfondo, ma la stessa interazione sociale sembra concepita soltanto in guisa strettamente dialogica, come relazione tra agente e agente. Anche la seconda e la terza sfera del riconoscimento, che sembrano implicare una dimensione istituzionale, sono viste come forme di relazione irriducibili alla realtà materiale e sono difatti affrontate a partire da una prospettiva inter-soggettiva "orizzontale". In termini più ampi, il problema classico di tutto il materialismo orientato antropologicamente, quello cioè del "metabolismo con la natura" che, come abbiamo visto, costituiva l'interesse-guida della prima critica di Honneth a Habermas e il filo conduttore del suo recupero dell'antropologia filosofica, compare ora solo ai margini della teoria sviluppata del riconoscimento.

Questo elemento si presenta in modo particolarmente evidente nelle *Tanner Lectures* dedicate al concetto di reificazione (Honneth 2005). Negli anni 2000, la teoria del riconoscimento ha subito uno slittamento da un modello imperniato sul concetto di "lotta per il riconoscimento" a un modello imperniato sulla nozione di "riconoscimento affettivo". Questo slittamento è racchiuso in una nuova interpretazione della tesi secondo cui «il riconoscimento precede concettualmente e geneticamente la cognizione»¹⁰. Vi è qui un'enfasi molto più marcata sull'idea, già esposta in *Lotta per il riconoscimento*, secondo cui il primato dell'identificazione affettiva con un "altro significativo" costituisce la preconditione genetica e la condizione di possibilità logica per la normatività di tutte le altre interazioni. Il soggetto ha bisogno della profonda identificazione con un altro soggetto capace di aprire per lui/lei l'accesso alla realtà sociale e materiale, affinché

10 Tale slittamento era già ben segnalato in Honneth (2002).

sia possibile sviluppare una disposizione normativa, possibilmente rispettosa ed etica verso queste realtà. E diversi tipi di reificazione sono paragonabili alla condizione del bambino autistico che è in grado di rapportarsi al mondo soltanto in maniera puramente oggettiva perché l'identificazione affettiva primaria con l'altro significativo non è stata possibile. La conseguenza di questo modello è che la natura, e più in generale tutte le entità non-umane, hanno una rilevanza normativa soltanto indiretta. Sono rilevanti solo nella stretta misura in cui sono già stati o saranno rilevanti per altri soggetti. L'inter-relazione tra i soggetti è diventata l'unica interazione normativa da cui tutte le altre dipendono.

La rimozione della materialità è tanto più paradossale dal momento che, come abbiamo appena ricordato, il primo libro l'aveva esplicitamente paventata come una direzione teorica fatale. Nel ricostruire la ricezione di Mead in Germania, Honneth e Joas scrivevano che la sua associazione con l'interazionismo simbolico «dava l'impressione che egli ne condividesse la riduzione dell'azione all'interazione, e che anche lui ritenesse di importanza irrilevante le basi naturali dell'agire, sia che esse consistessero nella dotazione e nella bisognosità corporea dell'essere umano, sia che fossero concepite come un ambiente necessario alla vita» (Honneth, Joas 1988, 61). Ed era proprio perché Mead forniva una teoria più materialista dell'agire umano, garantendo adeguato spazio alle «basi naturali dell'agire», che Honneth lo aveva eletto a riferimento centrale nei suoi primi scritti. Una dimensione rilevante di queste «basi naturali» è il rapporto dell'agente umano con il suo ambiente, la manipolazione degli oggetti, in breve il radicamento dell'agire sociale nella concretezza della realtà non-umana. Questo aspetto era tenuto in alta considerazione da Honneth e Joas, nella misura in cui conservava il "sensismo" di Feuerbach. Come notavano i giovani autori, «Mead non assegna affatto un'importanza centrale alla forma di azione denominata interazione, ma piuttosto alla manipolazione degli oggetti fisici da parte degli esseri umani. [...] Lo scopo di Mead non è una teoria dell'interazione, né dell'agire strumentale, ma la congiunzione di entrambe queste teorie» (Honneth, Joas 1988, 61).

Si potrebbe, pertanto, sostenere che la teoria del riconoscimento ha bisogno di un ampliamento del suo scopo. Tuttavia, come ho tentato di dimostrare in questo articolo, questo passaggio non richiede una deviazione dal paradigma su cui originariamente si basava la teoria; al contrario, occorre semplicemente sfruttare appieno le potenzialità insite nel contesto teorico dal quale essa è inizialmente emersa. Si potrebbe formulare questo ampliamento in una serie di massime: la svolta intersoggettivistica, comunque venga fondata, non dovrebbe condurre all'abbandono del polo

oggettivo. Una filosofia della prassi corretta in modo tale da tenere in considerazione la struttura intersoggettiva della soggettività e della razionalità non dovrebbe dimenticare che, per esprimersi nel lessico delle *Tesi su Feuerbach*, l'attività (*Tätigkeit*) è anche oggettiva (*gegenständlich*). L'identificazione dei rischi del paradigma soggetto-oggetto e della riduzione della razionalità alla sua dimensione strumentale non dovrebbe condurre al reciso abbandono di quest'ultima. Se da un lato il dualismo di agire strumentale e agire comunicativo risulta fatale da un punto di vista sia concettuale e sia normativo, dall'altro anche la riduzione dell'interazione all'intersoggettività appare erranea.

5. Verso una svolta materialista della teoria del riconoscimento. Il caso del lavoro

Sulla scorta di queste riflessioni, la teoria del riconoscimento potrebbe dar luogo a una nuova riattualizzazione del nucleo antropologico del materialismo storico, sviluppandone questa volta l'intero potenziale. Si tratterebbe di porre un problema analogo a quello di Mead: «non una teoria dell'interazione, né dell'agire strumentale, ma la congiunzione di entrambe queste teorie». Dato però lo slittamento interazionista della teoria di Honneth, ciò implica in primo luogo un ri-orientamento sul polo dell'oggetto, un recupero delle mediazioni materiali non-umane che si intrecciano alle interazioni propriamente intersoggettive e interumane. La rivalutazione del ruolo dell'oggetto conduce a un concetto di interazione più ampio, e permette di comprendere che ciò che è davvero in gioco nella teoria dell'interazione non si esaurisce nel problema della relazione del soggetto con l'oggetto, né in quello dell'intersoggettività, ma è il problema dell'interazione tra quelle interazioni. È interessante notare che una rivalutazione del polo dell'oggetto nella cognizione ha avuto luogo anche in seno alla tradizione analitica, con l'emergere del modello dello “esternalismo attivo”. In questo modello, la mente non è soltanto riferita al mondo esterno attraverso l'intenzionalità, né essa è soltanto intersoggettivamente costituita, ma è concepita come “estesa” nel mondo, e capace di estendersi oltre i limiti fisici del soggetto attraverso meccanismi di feedback e “*loop* cognitivi” che abbracciano oggetti socio-culturali e materiali (cfr. in particolare Clark 1997; Rowlands 2003). In questo quadro, ha luogo un'integrazione delle tre interazioni fondamentali: la relazione orizzontale soggetto-soggetto, e le due interazioni “verticali”, dell'umano con il non-umano e dell'individuo con la dimensione istituzionale. La scienza cognitiva che teorizza una mente

estesa è più vicina alla tradizione qui analizzata di quanto ci si potrebbe attendere, soprattutto se si considera il possibile ruolo di mediazione tra le due tradizioni che potrebbe essere svolto da un autore come Merleau-Ponty – che è probabilmente il filosofo che ha fornito il modello più raffinato di integrazione di queste tre forme di interazione. Un'altra disciplina con cui potrebbe svolgersi un dialogo assai proficuo è l'antropologia culturale, con la quale un modello ampliato di riconoscimento e la teoria della mente estesa avrebbero forti affinità. Dato l'originario interesse di Honneth per l'antropologia filosofica, è sorprendente vedere come egli abbia pressoché abbandonato l'idea di un sostanziale e almeno parzialmente costitutivo metabolismo dell'agente umano con la dimensione non-umana¹¹.

Se continuiamo restare nel solco della tradizione materialista post-hegeliana, l'ampliamento proposto della teoria del riconoscimento in una più generale teoria della relazionalità, capace di includere diversi tipi di interazione, avrà più o meno l'aspetto seguente. Da Feuerbach, traiamo l'idea che

Il concetto dell'oggetto è originariamente null'altro che il concetto di un altro Io – ogni cosa appare infatti all'essere umano nella sua infanzia come un essere che agisce attivamente e arbitrariamente – il che significa che per principio il concetto dell'oggetto è mediato dal concetto del Tu, dell'ego oggettivo. Per usare i termini di Fichte, un oggetto o un altro Io non è dato all'Io, ma al non-Io che è in me; perché soltanto laddove Io sono trasformato da un altro Io in un Tu – cioè, laddove sono passivo – si genera l'idea di un'attività esistente fuori di me, l'idea di un'oggettività. (Honneth, Joas 1988, 17)¹²

Potremmo allora seguire l'iniziale impostazione di Honneth e vedere come Mead abbia sviluppato sistematicamente la visione feuerbachiana dell'oggetto come un "quasi-Io" che imprime le sue qualità sull'Io percipiente, posto ora nel ruolo di oggetto, riformulandola nei termini della nascente scienza neurologica. Infatti, l'insistenza di Feuerbach sul polo dell'oggetto anticipa in modo assai significativo le analisi di Mead per quanto riguarda la costituzione del corpo come corpo proprio e la percezione di oggetti permanenti. Secondo Mead, l'unità del corpo proprio di ognuno emerge, per il soggetto individuale, in seguito alla reazione unitaria e alla resistenza opposta dal mondo esterno all'azione del soggetto.

11 Il novero dei riferimenti possibili rispetto a questo punto è davvero esteso. Per citare soltanto una tradizione cara a Honneth, si può notare che, sia pure in un ambito disciplinare diverso, già in William James (1890, 291-293) il *Self* si "estende" ben oltre i limiti corporei e abbraccia tutti gli oggetti personali costitutivi della personalità (*selfhood*) stessa.

12 Cfr. anche Feuerbach (1986, § 32) e Schmidt (1973, 44).

In ciò, Mead applica al corpo umano la medesima logica che consente al soggetto percipiente di identificare oggetti identici e permanenti nel flusso caotico delle qualità che ha luogo nella realtà esterna. Nella percezione, ciò che fa realizzare al soggetto che dietro la superficie delle cose vi è un “quasi-Io” è la costante resistenza degli oggetti afferrabili materialmente con la mano o virtualmente con gli occhi.

È sintomatico che in *Agire sociale e natura umana* Honneth già interpreti l'analisi di Feuerbach concernente l'interscambio di soggetto e oggetto nella percezione in senso puramente interpersonale, cioè come la prima manifestazione della costituzione intersoggettiva della percezione. Infatti, Feuerbach è altrettanto interessato ad affermare l'essere autonomo dell'oggetto contro la riduzione che lo investe nel quadro dell'idealismo trascendentale. L'idea di una costituzione intersoggettiva della percezione è una delle grandi tesi lasciate in eredità da Mead, ed è in effetti già presente in Feuerbach. In ogni caso, la tesi reciproca, riguardante il condizionamento oggettivo della soggettività, è ugualmente significativa. Ma questo è un tema che Honneth lascia sorprendentemente inesplorato in *Agire sociale e natura umana*. E ciò è tanto più sorprendente dal momento che si tratta della stessa opera chiamata a correggere il materialismo storico mediante un recupero del suo filone sensistico. Per Feuerbach infatti, proprio come per Mead, nella costituzione della mia soggettività e perfino nella strutturazione della percezione io dipendo dalle mie relazioni con gli altri esseri umani. Tuttavia, altrettanto importante per entrambi questi autori è l'altro meccanismo, in virtù del quale io sono me stesso trasformato in un oggetto dell'oggetto, che a sua volta è concepito come un “quasi-soggetto”. Attraverso questa dimensione oggettuale dell'interazione, non soltanto posso percepire gli oggetti come oggetti identici che si mantengono costanti nel tempo, ma più radicalmente divengo conscio del mio stesso corpo come un oggetto temporale identico con sé. È solo attraverso la mediazione della realtà materiale che posso prendere possesso del mio corpo come corpo proprio. La soggettività può essere costituita dalle relazioni intersoggettive o anche sociali, ma io divengo un soggetto incarnato soltanto attraverso realtà materiali, e al loro interno. E a ben vedere questo argomento è esposto in modo simile da Merleau-Ponty.

Questa idea generale reca importanti implicazioni, vorrei suggerire, per la prima sfera del riconoscimento delineata da Honneth. È forse giunto il momento di portare a compimento la teoria delle relazioni oggettuali e di rimarcare l'importanza di cose e oggetti, non solo come simboli passivi e veicoli di interazioni intersoggettive e sociali, ma in se stessi e nella loro materialità, come entità irriducibilmente costitutive della soggettività

e della socialità. Molta psicologia moderna, e Honneth con essa, sembra avere una concezione oltremodo ottimistica della realtà materiale, e vedere il mondo come una realtà passiva che può essere permeata a piacimento di significati umani e simbolici. In molta psicologia contemporanea, il mondo degli oggetti non pone alcun tipo di resistenza, e figura anzi come veicolo puramente passivo di intenzioni umane. Ma la materia, gli oggetti, le cose, gli strumenti, le macchine, dimostrano un peculiare talento nel portare l'azione umana là dove essa non aveva intenzione di andare, nell'assegnarle significati imprevisi, nel resistere agli sforzi umani di plasmare la realtà. La reificazione può applicarsi anche all'azione umana, quando essa è deviata o invertita e si perde nell'indifferenza del mondo materiale. Questo pensiero fondamentale, ben posto in evidenza in passato dai filosofi esistenzialisti¹³ e oggi dai teorici contemporanei della tecnologia¹⁴, dovrebbe essere preso in seria considerazione da coloro che indagano gli sviluppi della soggettività.

Anziché concentrarmi su questo aspetto, vorrei muovere una serie di passi interlocutori in direzione di una teoria "rimaterializzata" del riconoscimento nella terza sfera. In uno dei suoi più noti articoli giovanili, Honneth sottolineava il deficit normativo connesso al concetto habermasiano di agire strumentale, e tentava quindi di configurare una "concezione critica del lavoro" che conservasse la fondamentale rilevanza normativa che Marx aveva assegnato al lavoro, senza però replicarne le confusioni concettuali (cfr. di nuovo Honneth 1990b). In interventi più recenti, Honneth ha reinterpretato l'aspetto normativo del lavoro affrontandolo dalla prospettiva sociale della sua valutazione all'interno di determinati quadri socio-culturali. Si tratta della ben nota idea secondo la quale i soggetti moderni chiedono di essere riconosciuti non soltanto come soggetti universali di diritti, ma anche nei loro successi particolari, in base al *Leistungsprinzip*, al "principio di prestazione" o del "successo".

Per quanto importante sia questa norma, essa è evidentemente non sufficiente a dar conto del grande impatto che l'attività lavorativa esercita sulle soggettività. Nel lavoro, le dimensioni oggettuali e materiali sono ovviamente decisive, ma non soltanto da un punto di vista descrittivo: essa hanno anzi anche un'ingente portata normativa. In primo luogo, il riconoscimento nel lavoro e attraverso il lavoro non riguarda il mero ricono-

13 Si pensi alla prima sezione della *Critica della ragione dialettica* di Sartre.

14 Si vedano in particolare le riflessioni di Bernard Stiegler (1988) sull'aspetto antropogenetico delle tecnologie. Cfr. anche l'idea avanzata da Bruno Latour, secondo cui le reti di azione includono allo stesso livello di elaborazione entità sia umane, sia non-umane.

scimento delle abilità e del contributo personale alla “divisione del lavoro sociale”, ma anche il riconoscimento del prodotto del lavoro. Anche quanto i diritti dei lavoratori sono formalmente riconosciuti, e anche quando alla loro professione è garantito un riconoscimento sociale, la negazione del riconoscimento del prodotto del lavoro può avere effetti deleteri sulle soggettività, in misura almeno pari quella connessa alla negazione del riconoscimento delle abilità e delle identità. Il riconoscimento di uno status sociale può benissimo accompagnarsi a una negazione del riconoscimento o a un misconoscimento che investe la produzione dell’agente al quale è riconosciuto quello status. Le persone sono riconosciute come contribuenti, ma il loro contributo è misconosciuto o non riconosciuto. Questa contraddizione è, a ben vedere, assai diffusa nell’attuale mondo del lavoro.

Inoltre, l’aspetto materiale del lavoro, il confronto dei soggetti lavoranti con la materia, gli oggetti e le macchine, la “astuzia”, come dice lo Hegel jenese, per cui gli ostacoli della materia debbono essere contrastati, aggirati o ingannati attraverso la mediazione di altra materia, tutto questo svolge per le soggettività un ruolo costitutivo determinante, dotato di un suo specifico impatto normativo. Il riconoscimento è anche ciò che il lavoratore riceve o si attende dai suoi pari e dai colleghi per la sua capacità di “ingannare” la resistenza della materialità concreta e la sua sistematica oppositività. Questa visione potrebbe apparire estremamente ingenua e poco meritevole di essere difesa, dinanzi al fatto che il lavoro è diventato, come del resto la società stessa, sempre più “immateriale” e “cognitivo” (*informational*)¹⁵. Con la trasformazione dei processi di lavoro generata dalla massiccia introduzione delle tecnologie della comunicazione, e l’esponentiale incremento del settore dei servizi, quella del confronto diretto del lavoratore con la materia bruta sembrerebbe essere un’immagine consegnata a un lontano passato. Tuttavia, sarebbe del tutto erroneo derivare, dalla graduale “smaterializzazione” del lavoro e delle attività sociali in generale, l’idea che la componente materiale sia totalmente scomparsa. I servizi introducono un diverso oggetto di scambio, producendo e offrendo abilità e tempo anziché merci materiali, ma al fondo essi continuano ad avere una base irriducibilmente materiale. Qualunque sia l’attività economica presa come esempio di servizio, sia essa la mercificazione di un’attività compiuta nella sfera privata (turismo, catering, trasporti), una protesi della comunicazione e dell’intelligenza umana (telecomunicazioni, tecnologie informatiche) o l’esternalizzazione di attività che l’impresa fordista svolgeva invece

15 Cfr. le autorevoli riflessioni di Manuel Castells (2000), e in particolare, per gli scopi di questo saggio, il cap. 4 *The Transformation of Work and Employment: Networkers, Jobless, and Flexi-Timers*.

direttamente¹⁶, ebbene in tutti questi settori i servizi implicano un supporto materiale, sia esso un supporto già posseduto dall'utente, che il fornitore di servizi semplicemente trasforma e migliora (come le imprese di pulizie, esterne alla ditta committente, che provvedono alla pulizia del luogo di lavoro), oppure, come ancora accade in larga parte dei casi, un prodotto materiale distribuito all'utente (anche se una compagnia telefonica presenta se stessa come fornitrice di servizi, l'apparecchio e la fornitura del traffico telefonico dipendono da elementi materiali). L'innegabile astrazione e complessificazione degli oggetti e delle attività non deve condurre alla conclusione estrema secondo cui l'intero mondo dell'economia moderna sarebbe diventato "immateriale".

A ogni modo, le intenzioni umane continuano a essere ostacolate dalla realtà di questa insopprimibile materialità, sia essa rappresentata dalla brutta resistenza di una vite che si rifiuta di girare, oppure dalla mancanza di adattabilità della macchina al variare della composizione del sostrato materiale che è chiamata a elaborare, o ancora dagli intoppi nelle complesse reti informatiche che collegano i diversi sottogruppi che cooperano a un progetto industriale. In tutti i casi, l'elemento irriducibile, che molta teoria critica pare aver dimenticato, è quell'elemento di materialità che sta al cuore del processo di lavoro e di scambio. Il peculiare riconoscimento, fornito dai pari, della capacità di un soggetto di "ingannare" la realtà per renderla conforme alle prescrizioni della situazione lavorativa è molto diverso dal generico riconoscimento sociale che poggia sul sistema dei valori sociali generali. Questo aspetto del lavoro, che compariva al centro della concezione marxiana del lavoro sotto l'etichetta della "cooperazione" è, secondo un interessante filone dell'attuale psicopatologia del lavoro, essenziale per stabilire se un'esperienza lavorativa sia o no patologica¹⁷. Comunque, è chiaro che la normatività implicata da questo aspetto del lavoro è strutturalmente connessa alla capacità di "ingannare" la realtà. È infatti il riconoscimento sociale dell'abilità e della competenza maturata a produrre un senso di autostima, ma l'aspetto rilevante di questo riconoscimento è che esso proviene da pari che sono capaci di giudicare l'abilità tecnica in quanto tecnica, cioè in quanto vittoria della competenza umana sulla resistenza del reale. Il giudizio è sociale, ma il suo oggetto è oggettivo.

A ben vedere, una microanalisi della situazione lavorativa rivelerebbe molti più aspetti del riconoscimento, poiché il passaggio a un'organizzazione del lavoro post-fordista ha significato il relativo ampliamento della

16 Ricorro qui alla descrizione del settore dei servizi fornita da Durand (2004).

17 Cfr. Dejours (2000), soprattutto per quanto riguarda l'*Appendice* del 1993 (Dejours 2000, 201-249).

sfera di autonomia di molti lavoratori, perfino al più basso grado di abilità e qualificazione. Secondo Dejours, il riconoscimento che è essenziale per alleviare la continua presenza di elementi patogeni nell'esperienza lavorativa non è soltanto quello orizzontale proveniente dai pari, ma anche quello verticale di natura gerarchica. Dal momento che ai lavoratori di oggi è richiesto un sempre crescente coinvolgimento della loro personalità nel successo dell'impresa, crescono anche le loro richieste di ricompensa simbolica nei termini del riconoscimento del loro specifico apporto al processo di lavoro.

Queste stringate considerazioni dovrebbero essere sufficienti a mostrare che il concetto di riconoscimento è in effetti un concetto critico e descrittivo insostituibile quando si tratta di indagare la sfera del lavoro come vettore essenziale di soggettivazione nelle società contemporanee, e che nondimeno esso necessita di essere articolato, in particolare attraverso un'analisi delle molteplici e complesse maniere in cui l'elemento simbolico rappresentato dal riconoscimento interumano e sociale è inestricabilmente connesso con il difficile confronto tra i soggetti lavoratori e la resistenza del reale, per quanto immateriale possa apparire quest'ultimo. La scuola psicologica di Dejours definisce il lavoro come «l'attività che è richiesta ai soggetti per colmare la distanza tra le prescrizioni e la realtà del lavoro» (Dejours 2000, 213; cfr. anche Dejours 1995, 43-44). Questa definizione mostra da sé quanto sia intricato l'intreccio di richieste strumentali e intersoggettive, e il corredo di promesse e aggravi che ne risulta per i soggetti lavoratori. Essa mostra che sussiste un bisogno urgente di una rinnovata indagine intorno alla "concezione critica del lavoro" che Honneth segnalava nei suoi primi lavori. Più in generale, questa definizione chiama la teoria critica a reintegrare la dimensione della materialità che essa aveva adeguatamente e originalmente posto in evidenza attraverso un produttivo distacco dal fondatore della sua stessa tradizione.

Bibliografia

- Castells, M. (2000²), *The Rise of the Network Society*, vol. 1, Oxford: Blackwell.
- Clark, A. (1997), *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Deranty, J.-P. (2005a), *The Loss of Nature in Axel Honneth's Theory of Recognition. Rereading Mead with Merleau-Ponty*, in «Critical Horizons», vol. 6: 153-182.

- Deranty, J.-P. (2005b), *Les Horizons Marxistes de l'Éthique de la Reconnaissance*, in «Actuel Marx», 38: 159-178.
- Dejours, C. (1995), *Le Facteur Humain*, Paris: PUF.
- Dejours, C. (2000), *Travail, Usure Mentale*, Paris: Bayard.
- Douglas, P. (2004), *Habermas, Schelling and Nature*, in Freundlieb, D., Hudson, W., Rundell, J., eds., *Critical Theory After Habermas*, Leiden-Boston: Brill.
- Durand, J.-P. (2004), *La chaîne invisible. Travailler aujourd'hui: flux tendu et servitude volontaire*, Paris: Éditions du Seuil.
- Feuerbach, L. (1986), *Principles of the Philosophy of the Future*, trans. by Vogel, M., Indianapolis: Hackett Publications.
- Feuerbach, L. (1957), *The Essence of Christianity*, trans. by Eliot, G., New York: Harper.
- Fraser, N., Honneth, A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London-New York: Verso.
- Haber, S. (2006), *Critique de l'Antinaturalisme*, Paris : PUF.
- Habermas, J. (1974), *Labour and Interaction. Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind in Theory and Practice*, trans. by Viertel, J., London: Heinemann, 142-169.
- Habermas, J. (1987), *Knowledge and Human Interests*, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (1977), *Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus*, in Id., Jaeggi, U., eds., *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 405-464 (trad. ing.: *History and Interaction: On the Structuralist Interpretation of Historical Materialism*, in Elliott, G., ed., *Althusser: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1994, 73-103).
- Honneth, A. (1990a), *Domination and Moral Struggle. The Philosophical Heritage of Marxism Reconsidered*, in Id., *The Fragmented World of the Social*, Albany: State University of New York Press, 2-14.
- Honneth, A. (1990b), *Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory*, in Id., *The Fragmented World of the Social*, Albany: State University of New York Press, 15-49.
- Honneth, A. (1990c), *Moral Consciousness and Class Domination. Some Problems in the Analysis of Hidden Morality*, in Id., *The Fragmented World of the Social*, Albany: State University of New York Press, 205-219.
- Honneth, A. (1991), *The Critique of Power*, trans. by Baynes, K., Cambridge, MA, & London: MIT Press.
- Honneth, A. (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. by Anderson, J., London: Polity.

- Honneth, A. (2001), *Invisibility. On the Epistemology of Recognition*, in «Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society», 75: 111-126.
- Honneth, A. (2002), *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*, in «Inquiry», 45: 499-519.
- Honneth, A. (2005), *Verdinglichung. Eine Anerkennungs-theoretische Studie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A., Joas, H. (1988), *Social Action and Human Nature*, trans. by Meyer, R., Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. (1890), *Principles of Psychology. Vol. 1*, New York: H. Holt and Company.
- Marcuse, H. (1989), *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press.
- Márkus, G. (1978), *Marxism and 'Anthropology': The Concept of Human Essence in the Philosophy of Marx*, Assen: Van Gorcum.
- McCarthy, T. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London: Hutchinson.
- Renault, E. (2004), *L'Expérience de l'Injustice. Reconnaissance et Clinique de l'Injustice*, Paris: La Découverte.
- Rowlands, M. (2003), *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*, Chesham: Acumen.
- Schmidt, A. (1971), *The Concept of Nature in Marx*, trans. by Fowkes, B., London: NLB.
- Schmidt, A. (1973), *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbach's Anthropologischer Materialismus*, Munich: Hanser.
- Stiegler, B. (1998), *Technics and Time*, trans. by Beardsworth, R., Collins, G., Stanford: Stanford University Press.
- Vogel, S. (1996), *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Whitebook, J. (1996), *The Problem of Nature in Habermas*, in Macauley, D., ed., *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*, New York: Guilford.

Teleologie senza Spirito?

Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth

Marco Solinas

Abstract: The aim of this paper is to show that Honneth's philosophy of history is teleological in a narrow sense. This teleological character is problematic for the theory of the struggle for recognition, for the conception of history as such, and for the methodology of the normative reconstruction. In particular, the teleological conception gives to the theory of recognition a historical form that points out a unilateral character. Furthermore, the teleological neo-Hegelian methodology of normative reconstruction seems to adopt a too stark trust in the progress of human societies faced with the problem of social, political and cultural regressions.

Keywords: Teleology; Axel Honneth; Philosophy of History; Regression; Critical Theory.

Riagganciare direttamente la dimensione morale alle dinamiche delle lotte sociali, e viceversa, superando così l'economicismo imperante in larga parte della tradizione filosofico-politica di orientamento socialista, per poi spingersi verso l'adozione di una prospettiva immanentista sempre più radicale nella quale la normatività viene interamente ricostruita dalla dinamica del progresso storico: sono questi alcuni dei tratti di fondo che caratterizzano lo sviluppo del progetto teorico complessivo di Axel Honneth, dalla sua nascita a oggi. Un progetto il cui cuore pulsante è rappresentato dalla attualizzazione della concezione etica della lotta per il riconoscimento di Hegel, interpretata quale *motore morale delle lotte sociali*, e quindi del *progresso storico*.

Il baricentro della nuova teoria critica è stato così rispostato su un asse neo-hegeliano. Se infatti già Habermas aveva ripreso la teoria del riconoscimento del giovane Hegel per conferire un fondamento intersoggettivista alla sua reinterpretazione dell'imperativo categorico in chiave di agire comunicativo, l'immanentismo di Honneth punta a bypassare completamente quel costruttivismo kantiano volto a fondare la moralità su procedure formali. Riprendendo la concezione hegeliana della *Sittlichkeit* quale dimensione che ingloba, superandola, la *Moralität*, Honneth ritiene infatti di poter dedurre, o meglio *ricostruire* in modo immanente i criteri per valu-

Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa (marco.solinas@santannapisa.it)

tare la correttezza e legittimità della dimensione normativa dallo sviluppo storico. La normatività viene così ri-ancorata o meglio calata direttamente e interamente nel flusso del divenire storico. Non si tratta, quindi, di limitarsi all'invero già ambizioso obiettivo di ricostruire la dimensione morale che anima dall'interno la nascita e lo sviluppo delle lotte sociali riconducibili al *framework* del riconoscimento, superando il quadro economicista fondato sulla categoria di interesse, come Honneth si sforzava di mostrare in *Lotta per il riconoscimento*, con un andamento per diversi aspetti affine a quello gramsciano¹. Oltre a questo, ora si tratta anche di ricostruire retrospettivamente l'intero percorso che ha condotto allo sviluppo della dimensione normativa in quanto tale, nelle sue principali articolazioni nelle differenti sfere sociali, adottando in modo sistematico un approccio definito nei termini di *ricostruzione normativa* – come avviene ne *Il diritto della libertà*.

Guardando dall'alto questo cammino, emerge allora una condivisione sempre più ampia e ramificata della concezione della normatività di Hegel, e uno speculare e sempre più marcato allontanamento dal kantismo costruttivista di Habermas, tale nel contempo da rovesciare infine radicalmente la priorità conferita al *giusto* (morale) rispetto al *bene* (etico). Il normativismo degli ultimi lavori di Honneth si spinge del resto ben oltre la ripresa e l'attualizzazione delle frammentarie intuizioni del periodo jenese di Hegel inerenti alla lotta per il riconoscimento. Se infatti in *Lotta per il riconoscimento* (Honneth 1992) tali intuizioni venivano riprese criticamente e attualizzate nel quadro di «una teoria sociale normativa, senza con questo voler formulare una teoria normativa delle istituzioni» (Honneth 2002, 84), ora Honneth mira al contrario a fornire una teoria anche in questo secondo senso, spingendosi così ben oltre il pensiero del giovane Hegel: oltre quella «profonda cesura» che aveva individuato nel definitivo prevalere della filosofia della coscienza sancito dalla *Fenomenologia dello spirito* (Honneth 2002, 77-79). A partire da *Il dolore dell'indeterminato* (Honneth 2001), e poi soprattutto ne *Il diritto della libertà* (Honneth 2011), il testo di riferimento per il rilancio sistematico della procedura della «ricostruzione normativa» diviene la *Filosofia del diritto*.

In breve, si assiste a una *radicalizzazione* della svolta neo-hegeliana impressa alla nuova teoria critica, che ruota in larga parte sulla *strategia immanentista* adottata per mezzo della procedura della ricostruzione normativa e

1 Sull'affinità dell'impostazione anti-economicista e nel contempo nella valorizzazione della dimensione morale e culturale delle lotte sociali tra Honneth e Gramsci, nonostante le divergenze quanto alla tematizzazione della dimensione politica e quindi delle questioni correlate all'egemonia, mi permetto di rimandare a Solinas 2010a e 2010b.

sul rilancio della critica immanente. Ed è precisamente questa opzione immanentista a rappresentare uno degli assi portanti della cosiddetta «nuova generazione» della teoria critica tedesca, come si evince chiaramente dai lavori, tra gli altri, di Rahel Jaeggi, Robin Celikates e Titus Stahl (Jaeggi 2013; 2016; Celikates 2009; Jaeggi, Celikates 2018; Stahl 2013). Lavori che si sono infatti concentrati, muovendo da più fronti, sul tema della critica immanente, cercando di far fronte a una serie di difficoltà teoriche correlate al rapporto tra le pratiche sociali nella loro dimensione storica e i criteri di una critica emancipatoria, ad iniziare dal rischio di adottare una postura schiacciata sull'esistente – nonché di depotenziare la questione del posizionamento politico del critico sociale². La strategia immanentista, in altri termini, si espone costitutivamente a quel rischio che Habermas, nelle sue *Erläuterungen zur Diskursethik*, definiva nei termini «di una dissoluzione storicistica della moralità nella *Sittlichkeit* (einer historischen Auflösung von Moralität in Sittlichkeit)» (Habermas 1988, 103). Sovrapponendosi perfettamente al divenire storico, la dimensione normativa può infatti risolversi in una mera registrazione dell'esistente o, ancor peggio, fornirne una legittimazione; come recitano del resto le obiezioni rivolte alla *Filosofia del diritto* e più in generale alla filosofia politica di Hegel fin dai tempi del giovane Marx.

Certo Honneth è perfettamente consapevole di tale rischio. La sua risposta, in negativo, rovescia l'obiezione: anche Habermas (e Rawls) postulerebbero una «congruenza» di base tra principi normativi fondativi e sviluppo storico (Honneth 2011; 2014). Tuttavia, si potrebbe fin d'ora sottolineare che tale congruenza *non* viene certo delineata da Habermas nei termini di una ripresa dell'immanentismo hegeliano. Anche il suo pregresso rilancio del «progetto incompiuto della modernità», del resto, veniva delineato originariamente nel quadro di una contrapposizione politico-culturale tra chi intende restare fedele alle istanze emancipatorie dell'Illuminismo, e chi invece predilige opzioni conservatrici di vario tipo (Habermas 1980). Honneth, viceversa, sembra di fatto abbandonare questo piano politico-culturale per lasciarsi guidare da una concezione della storia *teleologica* in senso stretto – come cercherò di mostrare in questo contributo. Egli infatti sembra presupporre uno sviluppo progressivo e più o meno continuo della dimensione morale e istituzionale della normatività verso obiettivi determinati: rilanciando il modello hegeliano, del resto, Honneth reintroduce dichiaratamente nel suo *framework* immanentista un

2 Ho cercato di sottolineare la rilevanza della dimensione del posizionamento politico del critico sociale nel quadro della tematizzazione delle forme della critica interna, esterna e immanente in Solinas (2015; 2017b).

«elemento di pensiero storico-teleologico», una «teleologia della storia» in senso stretto (Honneth 2011, XXXIX). Sebbene debba ora essere scorporata dall'impianto metafisico del divenire dello spirito assoluto che aveva originariamente in Hegel, tale teleologia mi pare nondimeno comportare una serie di problemi teorici difficilmente risolvibili, sia sul piano della concezione della storia adottata, sia rispetto alla capacità di lettura (e fruizione) politica delle dinamiche sociali da parte della nuova teoria critica.

La prospettiva storico-teleologica neo-hegeliana implica in primo luogo una radicale e sistematica marginalizzazione del carattere contingente degli eventi storici; in tal senso il modello neo-hegeliano viene a rappresentare una versione pressoché perfettamente speculare alla genealogia di Foucault, giocata sulla valorizzazione del contingente (Foucault 1971). Marginalizzando questa sfera, la filosofia della storia adottata non può però non incontrare gravi difficoltà nel cogliere e tematizzare tutti quei processi che si presentano come una negazione del cammino teleologico-progressivo di una normatività della quale vengono poste aprioristicamente le forme, seppur astratte e contenutisticamente relativamente indeterminate, degli obiettivi ultimi. In altri termini, la teleologia neo-hegeliana sembra non riuscire a render conto, e persino a essere talvolta contraddetta e falsificata da quella moltitudine di processi che possiamo definire come *regressivi*. Intendendo con ciò quelle dinamiche che rappresentano l'approdo a forme politiche, sociali e culturali che favoriscono il ritorno a forme di dominio, di violenza e di sfruttamento tali da ledere più o meno apertamente quei principi universali di libertà e uguaglianza dei quali la ricostruzione normativa vorrebbe mostrare lo sviluppo progressivo.

Anche a causa di tale deficit, il modello storico-teleologico neo-hegeliano viene a ridurre ulteriormente lo spazio concesso al *politico*, nel senso dei conflitti aperti, plurali e appunto non predeterminati delle lotte sociali. Uno spazio che risultava peraltro già piuttosto stretto nel *framework* della nuova teoria critica, anche in relazione alla questione della presa di posizione del critico, bypassata dal tema della dimensione immanente dei criteri della critica. Si viene così a generare un effetto generale di scollamento della ricostruzione normativa rispetto all'analisi storico-sociale, e della critica immanente dal tema della presa di posizione politica. Effetto che però contrasta con l'intento di fondo di una teoria critica che mira a ricucire lo strappo tra normatività e analisi sociale. Da questo punto di vista, la radicalizzazione della svolta neo-hegeliana mi pare acuire e amplificare una sorta di deficit originario del progetto varato da Honneth, riconducibile tra gli altri elementi alla ripresa dell'eredità della teleologia hegeliana. Già in *Lotta per il riconoscimento* l'attualizzazione del *framework* hegeliano del-

le lotte per il riconoscimento poggiava infatti sulla ripresa di uno schema teleologico in senso stretto, che concedeva a sua volta spazi assai ristretti alla dimensione dell'analisi dei processi regressivi e più in generale alla feroce etico-politica. Ed è su tale schema teleologico che vorrei ora soffermarmi, insistendo sul ruolo unilaterale accordato alle esperienze morali dello spreco, per poi ritornare da ultimo sulla teleologia della storia propria della ricostruzione normativa.

1. Lo schema teleologico delle lotte per il riconoscimento

«In questo libro, che riprende la mia tesi di abilitazione, intendo sviluppare i fondamenti di una teoria sociale normativa a partire dal modello concettuale hegeliano di una 'lotta per il riconoscimento'»; un modello desumibile dagli «scritti jenesi di Hegel», sebbene «lo sguardo retrospettivo sul modello teorico del giovane Hegel rivela che le sue riflessioni devono una parte della loro validità a presupposti idealistici non più mantenibili nelle condizioni del pensiero post-metafisico», sì che diviene necessario «dare all'idea hegeliana una valenza empirica» (Honneth 2002, 9). Fin dalla prima pagina di *Lotta per il riconoscimento*, Honneth delinea in questo modo chiaramente obiettivi e metodi della sua attualizzazione della teoria del riconoscimento del giovane Hegel.

Uno dei pregi di questa operazione complessiva su cui più insiste Honneth è rappresentato dalla possibilità di superare quegli approcci alla normatività fondati sull'adozione di strategie costruttive, proceduralistiche e de-storicizzate, come nei casi emblematici di Habermas e Rawls, grazie a un ancoraggio alla dimensione storica: grazie all'attualizzazione del modello hegeliano «diventerà possibile gettare uno sguardo sul significato storico di esperienze di spreco che possono essere generalizzate fino a far emergere la logica morale dei conflitti sociali. Dal momento che solo chiarendo il suo riferimento normativo un simile modello può essere assunto come quadro per un'interpretazione critica di processi di sviluppo storico (*für geschichtliche Entwicklungsprozesse*)». Un piano, questo della storia, grazie al quale Hegel sarebbe appunto riuscito a «togliere all'idea kantiana dell'autonomia individuale il carattere di una semplice esigenza normativa, presentandola sul piano teorico come un elemento della realtà sociale già operante nella storia (*als ein historisch bereits wirksames Element der sozialen Wirklichkeit*)» (Honneth 2002, 15). La ripresa di questa visione storica deve però affrontare di petto la teleologia metafisica di Hegel; teleologia che Honneth, in un brano particolarmente significativo, espone nei termini seguenti:

L'esistenza di vincoli intersoggettivi è già presupposta come una condizione quasi naturale di ogni processo di socializzazione; il processo che Hegel deve poter spiegare non è quindi rappresentato dalla genesi dei meccanismi costitutivi della comunità, ma dalla trasformazione ed estensione (*Umbildung und Erweiterung*) delle forme originarie di comunità organizzata in più ampi rapporti di interazione sociale. Anche nella risposta alla questione qui sollevata Hegel si riallaccia in un primo momento all'ontologia di Aristotele (*greift Hegel zunächst wieder auf die aristotelische Ontologie*); da essa ricava l'idea secondo cui il percorso che si tratta di determinare deve presentarsi come un processo teleologico attraverso il quale una sostanza originaria giunge progressivamente a dispiegarsi (*zu bestimmende Vorgang die Gestalt eines teleologischen Prozesses besitzen muß, durch den eine ursprüngliche Substanz schrittweise zur Erfahrung gelangt*). Nello stesso tempo, però, egli sottolinea con tanta decisione il carattere negativo, conflittuale di questo processo teleologico (*den negativen, konfliktuösen Charakter dieses teleologischen Prozesses*) da far presentare l'idea di fondo che negli anni successivi verrà elaborando in sempre nuovi progetti con l'aiuto del concetto di riconoscimento. Hegel cerca di capire il percorso lungo il quale 'la natura etica perviene al suo vero diritto' come un processo di ripetute negazioni che con il loro succedersi permettono ai rapporti etici della società di liberarsi progressivamente dalle unilateralità e dai particolarismi ancora sussistenti: è l' 'esistenza delle differenze', come egli dice, a far emergere l'eticità dallo stadio naturale iniziale e a condurre infine, attraverso reintegrazioni successive di un equilibrio alterato, all'unità di universale e particolare. In positivo ciò significa che la storia dello spirito umano viene concepita come un processo di universalizzazione conflittuale di potenziali 'moralì' già insiti nell'eticità naturale come alcunché di 'avviluppato e non spiegato' (*Eingehülltes und Unentfaltetes*); nel medesimo contesto Hegel parla del 'divenire dell'eticità' come di una 'progressiva soppressione del negativo, in quanto soggettività' (*fortgehenden Aufheben des Negativen oder Subjektiven*). (Honneth 2002, 25)

Posta una tale struttura *teleologica* in senso pieno e forte, Honneth esplicita a chiare lettere che per attualizzare il modello hegeliano bisogna abbandonare la «presupposizione idealistica» di Hegel «secondo cui la dinamica conflittuale da analizzare è determinata da un corso oggettivo della ragione che sviluppa o – aristotelicamente – la natura comunitaria dell'uomo o – coscienzialmente – l'autorelazione dello spirito» (Honneth 2002, 83). Più da vicino, Honneth premette che la riattualizzazione del modello hegeliano deve includere due tesi «per così dire 'forti': anzitutto che il presupposto di uno sviluppo riuscito dell'Io è costituito da una determinata sequenza di forme di reciproco riconoscimento la cui mancanza, in secondo luogo, si comunica ai soggetti attraverso l'esperienza di uno spregio (*Missachtung*), che li sospinge a una lotta per il riconoscimento»; tesi che debbono appunto essere scorporate dal quadro metafisico originario:

Entrambe le ipotesi restano legate alle premesse della tradizione metafisica, in quanto sono inserite nel quadro teleologico di una teoria evolutiva (*daß sie in den teleologischen*

Rahmen einer Entwicklungstheorie eingespannt sind) per la quale il processo ontogenetico di formazione dell'identità trapassa nella costituzione della struttura sociale. (Honneth 2002, 86)

Honneth sottolinea quindi con insistenza il carattere teleologico del modello hegeliano nell'accezione riconducibile alla teoria politica di Aristotele secondo cui il fine, nel senso appunto del *telos* dell'uomo, è quello di realizzarsi nella comunità politica³; un piano certamente assai problematico quanto alla tematizzazione delle correlazioni tra piano psico-antropologico e socio-politico.

Tuttavia, oltre a questa accezione, lo schema hegeliano delle lotte per il riconoscimento è teleologico anche nel senso della dinamica immanente dello spirito sintetizzato dallo stesso Honneth nel primo brano sopra riportato; ed è su questo che vorrei concentrarmi. Nel modello hegeliano la successione preordinata e progressiva di forme, o meglio di «stadi» (*Stufen*) di riconoscimento intersoggettivo, conquistati gradualmente per via conflittuale a partire da una esperienze negativa di lesione, è intesa alla luce del modello *dinamico* di quella «progressiva soppressione del negativo», tale da condurre infine al *telos* predeterminato dell'«unità di universale e particolare», che è appunto strettamente teleologica. Honneth del resto insiste di continuo sul fatto che «la dinamica del riconoscimento posta alla base di un rapporto etico tra soggetti consiste in un processo di successivi stadi (*Prozeß der einander ablösenden Stufen*) di conciliazione e conflitto» (Honneth 2002, 27). Da questa prospettiva, la transizione hegeliana che dalla teoria politica aristotelica tradizionale giunge alla nuova teoria sociale intersoggettivistica deve essere considerata quale passaggio che da una teleologia della natura umana conduce a una teleologia delle lotte per il riconoscimento. Lo schema dinamico-progressivo degli stadi preordinati del riconoscimento intersoggettivo è a sua volta teleologico: segue una dinamica che ha un inizio e dei fini predeterminati.

Allorché Honneth si adopera per attualizzare il modello hegeliano scorporandolo dalla metafisica dello spirito entro il quale era stato plasmato, mi pare però concentrarsi esclusivamente sul tentativo di fornire delle prove «empiriche», scientifiche allo schema dei differenti stadi raggiunti per via

3 Vedi, p. es., Honneth (1992, 17): «Dalla teoria politica classica di Aristotele fino al diritto naturale cristiano del Medioevo l'uomo era stato concepito fondamentalmente come un essere comunitario, uno *zoon politikon* che realizza la propria intima natura entro la cornice sociale di una collettività politica [...]. A partire da una simile concezione teleologica dell'uomo (*von einer solchen teleologischen*) la dottrina politica»; Honneth (1992, 38): «Al posto della teleologia naturale aristotelica (*Naturteleologie*), che trapelava ancora dal *Sistema dell'eticità*, subentra progressivamente una teoria filosofica della conoscenza».

conflittuale⁴, senza problematizzarne adeguatamente la dinamica teleologica strutturale. Di fatto, la struttura teleologica di matrice hegeliana viene riadottata, seppur appunto parzialmente attualizzata empiricamente, conducendo così una serie di problemi teorici sistematici difficilmente superabili. Mi limito a segnalarne uno doppio che credo particolarmente evidente, direttamente correlato al fatto che lo schema dello sviluppo progressivo presuppone un inizio negativo, una sorta di punto zero, da cui sembrerebbe innescarsi una dinamica propulsiva, discontinua ma ininterrotta, tale da inibire o persino escludere movimenti regressivi di ampia portata.

2. Spregio, affetti e regressi

Il punto di avvio delle lotte per il riconoscimento è quello che Hegel individua nei termini di una «lesione» delle relazioni etiche (cfr.,,) e che Honneth, riprendendo la psicologia sociale di Mead, traduce nei termini di spregio (*Missachtung*): «L'esperienza dello spregio è così ancorata al vissuto affettivo dei soggetti umani da dar loro la spinta motivazionale all'opposizione e al conflitto sociale, cioè a una lotta per il riconoscimento» (Honneth 2002, 159). Sarebbe questo il motore affettivo che innesci il processo progressivo-teleologico delle lotte per il riconoscimento. Tuttavia, l'*unilateralità* di tale schema teleologico, che presuppone sempre uno stadio negativo iniziale da cui si innesci un processo progressivo, emerge non appena si consideri il fatto che esclude a priori la possibilità che alcune lotte sociali interpretabili in chiave di una lotta morale per il riconoscimento (tralasciando quindi il caso delle lotte mosse da "interessi")⁵ possano essere innescate da esperienze morali e politiche dal carattere *positivo*. Viceversa, sul piano storico-empirico è difficile negare che movimenti e lotte sociali e

4 Vedi, p. es., Honneth (1992, 86): «Per il tentativo di ricollegarsi oggi, sulla base di premesse teoriche mutate, al modello concettuale hegeliano, questo complesso di affermazioni difficilmente districabili e fortemente speculative rappresenta la sfida più impegnativa; essa può essere affermata solo se le singole ipotesi vengono sottoposte a verifica separatamente: allora ci si dovrà chiedere, anzitutto, se l'ipotesi hegeliana di una sequenza direzionata di stadi del riconoscimento possa reggere di fronte a obiezioni empiriche; se alle diverse forme di riconoscimento reciproco si possono far corrispondere in negativo altrettante esperienze di spregio; infine, se si possano trovare prove storico-sociologiche a sostegno dell'ipotesi che queste forme di spregio siano effettivamente la fonte motivazionale degli antagonismi sociali».

5 L'impostazione verrà poi radicalizzata, come emerge ad esempio quando Honneth, nel dibattito con Fraser, rimarcherà: «Un'esperienza morale che può essere significativamente descritta come quella dello 'spregio' (*Missachtung*) deve essere considerata come la base motivazionale di tutte le lotte sociali (*als die Motivationale Basis aller soziale Kämpfe*)» (Honneth 2003, 191).

politiche non siano *mai* state innescate e sostenute da affetti e sentimenti positivi, per esempio dalla speranza.

A ben vedere, si può del resto problematizzare anche lo schema mediante il quale Honneth (riprendendo Dewey) attribuisce una sorta di priorità teorica e temporale alla dimensione affettiva rispetto a quella cognitiva: si può sostenere – in modo assai schematico – che la percezione di determinate esperienze di spregio da parte di determinati attori sociali, in tutta una serie di casi (non tutti), possa e debba essere ricondotta al fatto che essi abbiano preliminarmente adottato una visione politico-morale innovativa, tale per cui una serie di esperienze che fino ad allora non erano considerate di spregio morale da quel momento vengono interpretate da questa nuova prospettiva⁶. In questi casi, si deve allora invertire l'ordine stabilito da Honneth secondo cui si dovrebbe sempre partire dai sentimenti negativi, per giungere al piano cognitivo: nei casi suddetti, sembra si debba invece partire dal piano *cognitivo* di una determinata visione *positiva*, per poi eventualmente transitare al piano emotivo-affettivo, che a sua volta può essere *sia negativo sia positivo*. In breve, il rigido schema teleologico neo-hegeliano che presuppone sempre uno sviluppo preordinato che dal negativo procede progressivamente verso il positivo, e nella fattispecie verso delle mete perlomeno formalmente predeterminate, mostra qui un tasso piuttosto alto di arbitrarietà e di unilateralità: riduce lo spettro ermeneutico, deformandolo.

Si tratta del resto del rilancio di una filosofia della storia neo-hegeliana in senso stretto, come emerge ove Honneth, discutendo l'idea di fondo di Hegel e Mead secondo cui «la forza morale che determina gli sviluppi e i progressi (*Entwicklungen und Fortschritte*) nella concreta vita sociale dell'uomo è quella che viene espressa da una lotta per il riconoscimento», rimarca:

Per dare una configurazione teorica sostenibile a un'idea così impegnativa, che a volte dà l'impressione di possedere una valenza di filosofia della storia (*mitunter geschichtsphilosophische anmutenden Idee*), bisognerebbe fornire la dimostrazione empirica del fatto che l'esperienza dello spregio è il punto di partenza cognitivo, ma collegato alla sfera affettiva, dell'opposizione sociale e delle rivolte collettive. (Honneth 2002, 169)

Dimostrazione che Honneth ritiene di poter fornire, senza però appunto problematizzare la *struttura interna* della dinamica teleologica ereditata dal modello hegeliano, che fa sentire il suo peso anche rispetto all'effet-

⁶ Per una critica del modello della relazione tra dimensione emotiva e cognitiva adottato da Honneth sulla scia di Dewey vedi Thompson (2006); ho cercato di contribuire alla discussione in Solinas (2016).

to propulsivo-progressivo attribuito alle esperienze morali dello spregio. Insistendo sui potenziali emancipatori di tali esperienze, Honneth riduce infatti piuttosto drasticamente lo spazio accordato alla dimensione delle interpretazioni politico-culturali di queste esperienze stesse. Certo si richiama ripetutamente alla necessità di «tradurre» queste esperienze mediante un lessico «politico-morale», tale per cui il «torto» subito possa innescare una dinamica conflittuale emancipatoria (cfr.,,,s). Tuttavia, così come lo schema hegeliano induce a escludere a priori la possibilità che i movimenti sociali e politici possano nascere anche da visioni, esperienze e affetti *positivi*, questo stesso schema teleologico conduce a trascurare sistematicamente (seppur non a escludere) il fatto che le esperienze morali di spregio e gli affetti *negativi* correlati spesso *non* conducano affatto a innescare delle dinamiche emancipatorie. Sul piano empirico, o se si preferisce fenomenologico, avviene però assai di frequente precisamente il contrario: offese e umiliazioni possono condurre *non* a innescare movimenti di lotta, ma piuttosto a generare o ad esacerbare stati di sottomissione⁷. Da questa prospettiva, il piano della «traduzione» politica, o come preferirei dire della interpretazione e attribuzione di un senso morale determinato a particolari esperienze e vissuti, viene allora a dipendere in larghissima parte dal contesto politico-culturale storico di riferimento. In tal senso, bisognerebbe allora operare in direzione di una de-teleologizzazione dello schema neo-hegeliano, proporzionale all'innalzamento del tasso di politicità e storicità delle analisi socio-politiche proposte. Una prospettiva che credo permetterebbe di cogliere e tematizzare più adeguatamente tutti quei processi storici di tipo *regressivo* di larga portata e durata riscontrabili non solo rispetto alle differenti epoche dell'umanità, ma anche all'interno del corso della modernità, e che qui in Occidente negli ultimi decenni sono divenuti invero piuttosto appariscenti.

Tale difficoltà sistematica inerente alla tematizzazione di processi regressivi di ampio respiro sul piano politico-sociale (che corre parallela al piano analitico delle regressioni psico-individuali) risulta dunque determinata dalla *dinamica teleologica* intrinseca allo schema neo-hegeliano rilanciato da Honneth: le regressioni contraddicono lo schema di uno sviluppo progressivo più o meno discontinuo ma pressoché inarrestabile. La difficoltà pertiene dunque alla teleologia neo-hegeliana dal punto di vista dinamico, non a quello assiologico inerente al fatto che «per distinguere, nelle lot-

⁷ Questo tema delle reazioni regressive alle esperienze di spregio, anche in relazione al *framework* elaborato da Honneth, è un tema che ho provato ad analizzare e a sviluppare in diverse occasioni e da prospettive differenti; ho provato a sottolinearne la rilevanza in Solinas (2010b; 2014; 2017a).

te storiche, tra motivi progressivi e regressivi (*zwischen vorwärtsweisenden und rückschrittlichen*) è necessario un criterio normativo (*eines normativen Maßstabe*) che consenta di tracciare una direzione di sviluppo sulla base del riferimento ipotetico a un'approssimativa condizione finale (*Endzustand*)» (Honneth 2002, 198). Un tale criterio normativo di valutazione è difatti necessario anche per poter definire e individuare quegli stessi processi per l'appunto *regressivi* tali da mettere in discussione la teleologia neo-hegeliana dal punto di vista dinamico. Più in generale, posta la necessità di ampliare in senso politico-morale il *framework* etico-normativo di riferimento, diviene cruciale anche la questione delle modalità *politiche* inerenti non solo alla definizione, ma alla scelta di specifici criteri normativi. Data la pluralità delle opzioni etico-politiche date storicamente, si tratta in breve di contemplare anche il piano delle prese di posizione da parte dei critici sociali. Una scelta motivata e deliberata, pertinente a una altrettanta consapevole configurazione normativa di una data «condizione finale», quindi alla volontà politica di perseguire un certo modello di società e non un altro. Scelte e opzioni morali, etiche e politiche da inscrivere entro un quadro di possibilità alternative e radicalmente conflittuali, mai risolvibili nella ricostruzione apparentemente neutrale di un criterio normativo immanente a una teleologia della storia in senso stretto, come sembra invece avvenire ne *Il diritto della libertà*.

3. *Geschichtsteleologie*

Il tasso di teleologia della storia presente nell'impianto della nuova teoria critica aumenta esponenzialmente con la radicalizzazione della svolta neo-hegeliana rappresentata dall'adozione sistematica del metodo della ricostruzione normativa avviata ne *Il dolore dell'indeterminato* (cfr. Honneth 2001, 104 ss.) e sancita ne *Il diritto della libertà*. Questa nuova strategia concettuale oltrepassa infatti in modo evidente due dei limiti strutturali che Honneth aveva delineato a chiare lettere in *Lotta per il riconoscimento* in relazione all'hegelismo.

1. Il primo limite concerne i testi di riferimento: Honneth aveva rimarcato la «profonda cesura» rappresentata dall'affermarsi della filosofia della coscienza varata in modo sistematico nella *Fenomenologia dello spirito*, e si era pertanto limitato agli scritti jenesi. Già nella *Realphilosophie* emergeva del resto «al posto dei rapporti intersoggettivi subentrano di regola le relazioni tra un soggetto e i suoi momenti

di alienazione. In breve, l'etica è diventata una figura dello spirito che si viene perfezionando monologicamente e non rappresenta più una forma particolarmente esigente di intersoggettività» (Honneth 2002, 76). Oltre la soglia della *Fenomenologia*, la concezione hegeliana si rivela così non più fruibile per l'attualizzazione perseguita da Honneth, poiché alla lotta per il riconoscimento viene assegnata «la sola funzione di contribuire al formarsi dell'autocoscienza» (Honneth 2002, 78).

2. Il secondo limite pertiene alle istituzioni; in *Lotta per il riconoscimento* leggiamo infatti che qui «si intende recuperare il suo modello originario di una lotta per il riconoscimento rimanendo all'interno di una prospettiva di teoria sociale normativa senza con questo voler formulare una teoria normativa delle istituzioni» (Honneth 2002, 84); Honneth inseriva quindi una nota in cui spiegava tale esclusione:

Intendo così la prospettiva assunta da Ludwig Siep nella sua eccellente ricostruzione della teoria del riconoscimento contenuta negli scritti jenesi di Hegel: Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit. Siep è convinto che come criterio del riconoscimento completo possa servire una sorta di 'genesì normativa' della formazione delle istituzioni sociali: in riferimento al 'quadro valutativo', tracciato dal principio di riconoscimento che Hegel esplicita teleologicamente (*teleologisch explizierte Prinzip der Anerkennung*), si può giudicare ricostruttivamente (*rekonstruktiv beurteilen*) se alle istituzioni realizzate storicamente attenga una funzione necessaria e in tal senso legittima nel quadro del processo di formazione della specie umana (ivi, pp. 259 sgg). Di questo proposito condivido l'idea di intendere la teoria hegeliana del riconoscimento, peraltro solo dopo la sua completa trasformazione entro un quadro postmetafisico, come una teoria della condizione necessaria della socializzazione umana. Tuttavia, ritengo sbagliato voler trarre direttamente da ciò un criterio normativo di valutazione delle istituzioni (*daraus allerdings direkt einen normativen Maßstab der Beurteilung von Institutionen ableiten zu wollen, halte ich deswegen für falsch*), poiché per principio non siamo in grado di conoscere la forma istituzionale che può assumere l'attuazione di determinate, necessarie modalità di riconoscimento. (Honneth 2002, 219-220, n. 2; trad. mod.)

Abbandonare queste riserve per adottare una metodologia che intende appunto ricostruire in modo immanente i criteri della normatività, includendovi la formazione delle istituzioni sociali, significa dunque misurarsi direttamente con la spiegazione «teleologica» della dinamica del principio del riconoscimento⁸; più precisamente, con quella che Honneth stesso definisce quale teleologia della storia. L'ancoraggio diretto della normatività

8 Sull'interpretazione della genesì normativa vedi Siep (1979, 59): «I principi della filosofia pratica non sono per Hegel regole o procedimenti formali che potrebbero essere formulati in modo del tutto indipendente dall'esposizione delle istituzioni e della loro

alla storia rappresenta del resto il pilastro del metodo ricostruttivo, quindi la leva che permetterebbe di superare il costruttivismo di Habermas e di Rawls: «Riallacciandosi a Hegel, si evita di anteporre a un'analisi con un approccio immanentistico il passaggio di una fondazione autonoma e costruttivistica delle norme di giustizia; questo ulteriore passaggio giustificativo si rivela superfluo se, chiarendo il significato dei valori dominanti, si è già in grado di mostrare che essi sono normativamente superiori agli ideali di società o agli *ultimate values* storicamente precedenti» (Honneth 2011, XXXIX); un tale approccio ha però l'onere di farsi carico di una visione teleologica:

Questo procedimento immanente finisce di nuovo per ricorrere a un elemento di pensiero storico-teleologico (*ein Element geschichtsteleologischen Denkens*); ma questo tipo di teleologia della storia (*Geschichtsteleologie*) è inevitabile proprio nella misura in cui viene presupposto anche da altre teorie della giustizia che partono ad una congruenza tra la ragione pratica e la società esistente. (Honneth 2011, XXXIX)

Questo richiamo alla teleologia della storia sembra a sua volta rimandare a due piani convergenti ma differenti, come del resto già avveniva nell'interpretazione della teleologia hegeliana presentata in *Lotta per il riconoscimento*. 1) Per un verso, la concezione normativa è intesa come «teleologica» in un senso assiologico per cui viene posto una sorta di parametro ultimo: deve essere possibile disporre di criteri che permettano di valutare il *grado* relativo di moralità delle istituzioni storiche in gioco, disponendole quindi lungo una linea di sviluppo progressivo ascendente. È in questo senso che determinati valori e ideali possono essere considerati «normativamente superiori» a quelli «storicamente precedenti»; ed è in questo senso lato che si può forse sostenere che vi sia una certa affinità rispetto alla «congruenza» habermasiana. 2) La concezione ricostruttiva qui presentata, però, ricorre ad una «teleologia della storia» anche nel senso stretto, ereditato inevitabilmente da Hegel, tale per cui viene presupposta una *dinamica di sviluppo* della normatività *immanente* al divenire storico che ha un certo *telos*. Si tratta della medesima dinamica teleologica adottata rispetto allo schema di sviluppo delle lotte per il riconoscimento; posto che

genesì storica. Per Hegel, anzi, i principi sono essi stessi 'genesì', cioè processi di sviluppo di significato. Questi processi sono immanenti allo sviluppo e alla trasformazione delle istituzioni, le quali incarnano principi, cioè sono da questi determinate»; sul suo senso teleologico vedi p. es. Siep (1979, 280 ss.): «lo sviluppo teleologico del riconoscimento può venir compreso anche come un prevenire a sé dello spirito nella storia e, da questo punto di vista, determinare la successione delle istituzioni storiche [...]. Genesi 'storica' delle istituzioni significa esposizione della loro collocazione necessaria, esattamente determinata, nel processo del pervenire a sé dello spirito nella storia».

sono sempre queste lotte, a monte, a rappresentare il motore dello sviluppo progressivo della normatività, e posto che anche in questo caso Honneth mira a una attualizzazione del modello sul piano storico-empirico, senza nel contempo problematizzarne la struttura finalistica interna (così come mi pare accadesse di fatto al profilo dell'attualizzazione dell'impianto hegeliano abbozzato in chiusura da Ludwig Siep)⁹. È pertanto su questo piano che si riscontrano le maggiori difficoltà metodologiche a tematizzare processi regressivi di ampio respiro, come avviene per esempio nell'analisi del «regresso del movimento delle cooperative dei consumatori» (Honneth 2011, 289), allorché leggiamo che «per il tentativo di una ricostruzione normativa delle forme mediate dal mercato assunte dalla libertà sociale coincide quasi con la confessione di un fallimento definitivo» (Honneth 2011, 293).

Rispetto alle due accezioni della teleologia in gioco, si tratta certo di due piani correlati: la teleologia dinamica ha una meta, se si preferisce un *telos*; meta che fornisce nel contempo il parametro di riferimento del criterio valutativo, quindi di taglio assiologico, per valutare retrospettivamente progressi e regressi storici. Tuttavia, la sfida rappresentata dalla strategia *immanentista* neo-hegeliana della ricostruzione normativa poggia *interamente* sul piano dello sviluppo storico della normatività nel primo senso: quello della teleologia *dinamica*, non assiologica (che poi quest'ultima letteralmente

9 Vedi Siep (1979, 308 ss.), ovvero il paragrafo conclusivo del volume intitolato «Filosofia pratica senza teleologia», ove tra le altre cose leggiamo: «Cosa resta se si è soprattutto scettici di fronte al concetto di una struttura teleologica dello spirito, concetto sul quale è essenzialmente basata l'unità di esposizione e critica? [...]. Si può, senza la premessa teleologica, tenere ancora ferma una concezione dei principi nel senso della genesi storica del significato, senza cadere nello storicismo e nel relativismo? Per quel che mi riguarda, penso sia possibile sviluppare un 'programma' analogo a quello della filosofia jenese di Hegel anche partendo da presupposti essenzialmente più deboli – e, in modo corrispondente, da pretese di teoria della conoscenza minori. A tal fine è necessario collegare tra loro alcuni principi della filosofia e delle scienze sociali contemporanee», il che equivale in larga parte al metodo della prova e traduzione «empirica» seguito da Honneth; vedi anche Siep (1979, 311). Siep è forse ancora più netto di Honneth al riguardo del ruolo della teleologia, vedi l'*Introduzione all'edizione italiana* (Siep 2007, 47): «Il secondo punto critico riguarda un'altra delle eredità metafisiche di Hegel: il suo forte concetto di teleologia, che egli, verso la seconda metà del periodo jenese, assume dalla tradizione stoica e aristotelica [...]. L'agire diventa una mera realizzazione di scopi che sono già prescritti dalla ragione oggettiva della storia e delle istituzioni [...]. La storia viene tradotta così nel dispiegamento di ciò che già da sempre è posto in essa – una storia che quindi nei suoi fondamenti cognitivi, istituzionali e normativi sembrava, ai tempi di Hegel, già essere arrivata a realizzazione»; poste tali premesse, la conclusione di Siep è simile a quella che trae da ultimo Honneth: «Chi oggi vuole proseguire sulla stessa via sistematica di Hegel deve comprendere la storia dell'esperienza dello spirito come processo aperto dell'apprendimento storico-culturale, che tuttavia nei suoi stimoli centrali può essere irreversibile».

potrebbe essere considerata una prospettiva non «teleologica», ma appunto semplicemente assiologica); ch  altrimenti si tratterebbe semplicemente di un criterio in definitiva *esterno*, sovrapposto al divenire storico, come avviene appunto negli approcci costruttivisti. Viceversa, l'approccio hegeliano rilanciato da Honneth dovrebbe avere il pregio di lavorare su quanto   gi  operante nella storia. Del resto, il metodo ricostruttivo neo-hegeliano non pu  non essere teleologico anzitutto in questo senso:

[Hegel] non intende affatto l'esposizione dell'ordine etico come una 'costruzione', ma come una 'ricostruzione', non come la delineazione di un ideale, ma come il ricalco di rapporti storicamente sussistenti. Le istituzioni che devono servire ai soggetti come tappe (*als Stationen*) della libert  sociale non vengono progettate da Hegel al tavolo da disegno delle idealizzazioni teoriche; al contrario, come abbiamo gi  visto con la sua determinazione degli scopi generali, egli intende distillarle, per cos  dire, dalla realt  storica cercando di identificare e illustrare, guidato dal filo conduttore del suo concetto di libert , quelle strutture istituzionali che corrispondono il pi  possibile alle aspettative. Naturalmente, in questo procedimento metodico adottato da Hegel, assume un certo rilievo la concezione teleologica (*die teleologische Vorstellung*) secondo cui in ogni presente ci troviamo sempre in un punto pi  avanzato di un processo storico nel quale viene realizzata gradualmente la libert  razionale; Hegel, cio , pu  essere tanto sicuro che nella societ  del suo tempo si possano ritrovare istituzioni che danno spazio e sostegno alla forma sociale, ossia evoluta, della libert , solo perch    convinto di questo progresso nella storia (*von einem solchen Fortschritt in der Geschichte*). Poi, perch , di tale fiducia nella storia rimane una traccia abbastanza vistosa anche quando essa viene privata dei suoi fondamenti metafisici e deve fare a meno di una teleologia oggettiva (*objektive Teleologie*); infatti, in queste mutate condizioni la fiducia di Hegel significa solo che nella conservazione vitale delle istituzioni si riflette la convinzione dei membri della societ  di appartenere a una realt  sociale che, in confronto con il passato, merita un energico sostegno. In questo senso ancora soltanto 'trascendentale' Hegel pu  assumere come indicatore di una consapevolezza universale del progresso nella storia il fatto che le strutture istituzionali da lui ritenute incarnazioni della libert  siano riempite di 'vita'. (Honneth 2011, 69).

Con questo passaggio che dalla teleologia oggettiva metafisica in senso stretto transita ad una teleologia "trascendentale" tale da relativizzare la concezione del progresso storico alla percezione che ne hanno gli attori sociali, Honneth cerca quindi di salvare la dinamica immanente teleologico-progressiva della sua impostazione ricostruttiva svincolandosi dalle ipoteche metafisiche tradizionali. Si   ancora chiaramente a Kant, come si evince dal rimando in nota a un suo precedente saggio intitolato *L'irriducibilit  del progresso*; cos  com'  sempre a Kant che si   ancora quando, in un altro passaggio de *Il diritto della libert *, scrive che «la fusione della rappresentazione della giustizia con l'idea di autonomia costituisce una conquista

irrevocabile della modernità, che può essere revocata solo al prezzo di un imbarbarimento cognitivo; e là dove una simile regressione avviene effettivamente, suscita un'indignazione morale 'negli animi di tutti gli spettatori (che sono coinvolti essi stessi in questo gioco)'» (Honneth 2011, 9); per poi sottolineare: «Con questa prospettiva teleologica che costituisce un inevitabile elemento dell'autocomprensione della modernità, la realtà di fatto fin qui delineata perde il suo carattere storico-contingente» (Honneth 2011, 9).

Avremmo quindi a che fare con una teleologia della storia tale da polverizzare la dimensione storico-contingente, ma nel contempo in grado di superare la «teleologia oggettiva» hegeliana grazie a una ripresa dell'idea kantiana di una consapevolezza universale del progresso di stampo trascendentale, interpretata quale teleologia nei termini di una «costruzione» degli attori, come veniva spiegato ne *L'irriducibilità del progresso*:

I traguardi morali devono essere concepiti come la risultante del lavoro prodotto da sforzi umani federativi. Kant come Hegel suppone ci sia una teleologia alla direzione del progresso (*eine Teleologie des gerichteten Fortschritt*); al contrario di Hegel, non la consegna però all'anonimato di un processo nel quale si dispiegano le forze dello spirito. Kant considera la teleologia una sorta di costruzione che i soggetti agendo riproducono e che serve loro per raggiungere una matura consapevolezza – nel senso di un rischiaramento – su quanto i loro progetti di vita siano situati storicamente. (Honneth 2006, 45)

Qui Honneth insiste quindi su quella filosofia della storia, peraltro marginale in Kant, nella quale il progresso viene a configurarsi nei termini di «impegno» e «auto-rassicurazione»:

Lo schema teleologico, che Kant in precedenza aveva dovuto sostenere ricorrendo all'espedito dell'intenzionalità della natura, ora diventa il principio organizzativo del racconto storico, un racconto che cerca forme di auto-rassicurazione del progresso della ragione illuministica, politicamente guidata. (Honneth 2006, 37)

È precisamente a quest'ultima accezione della teleologia della storia kantiana che Honneth si richiama ne *Il diritto della libertà*, tentando ora di inserirla nel modello ricostruttivo neo-hegeliano. Tuttavia, posto che tale tentativo piuttosto ardito di ibridazione possa avere effettivamente una buona riuscita, il carattere teleologico della filosofia della storia adottata diviene cristallino anche dal punto di vista della fiducia (illuministica) riposta in un progresso inarrestabile. Nel saggio su Kant, infatti, Honneth chiariva che «nella versione meno ortodossa della filosofia kantiana della storia prende forma il dispiegarsi di un avanzamento storico verso il meglio, possibile però tramite processi di apprendimento, che possono

sempre essere interrotti, spesso usando violenza, ma che non potranno mai essere del tutto fermati» (Honneth 2006, 45).

Ora, richiamarsi e cercare di attualizzare una concezione secondo cui la storia mostrerebbe dei processi progressivi la cui serie non potrà mai essere fermata, dunque inarrestabili, aggrava ulteriormente la difficoltà del modello neo-hegeliano di tematizzare processi storici regressivi di ampio respiro. La tesi kantiana che vi siano delle «soglie di progresso politico-morale»¹⁰ sostanzialmente irreversibili, viene difatti a riflettersi, seppur in un modo che Honneth non tematizza in modo sistematico, nella tesi richiamata sopra secondo cui la modernità avrebbe raggiunto delle «conquiste irrevocabili [...] se non al prezzo di un imbarbarimento cognitivo», come leggiamo ne *Il diritto della libertà*. Una affermazione invero non molto chiara che, anche solo di fronte alla storia del Novecento, non può comunque non rivelarsi che una mera petizione di principio. Non solo, infatti, abbiamo visto che ciò che chiamiamo *progresso* può ben essere interpretato come *una sola catastrofe* ma, più prosaicamente, si potrebbe sottolineare che l'impostazione teleologica neo-hegeliana – restringendo la visuale alle dinamiche *immanenti* di uno sviluppo che, nonostante dichiararsi di fare a meno dello Spirito, viene presupposto come fondamentalmente progressivo e, seppur discontinuo, in un certo senso quasi irrevocabile e inarrestabile – genera un effetto di de-politicizzazione del ruolo della critica sociale. Effetto che, a dispetto degli intenti programmatici dichiarati, sembra determinare uno scollamento piuttosto significativo della nuova teoria critica dall'analisi della realtà sociale, considerata dal punto di vista delle dinamiche etico-politiche del suo sviluppo storico, cioè *contingenti*.

Bibliografia

- Celikates, R. (2009), *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Foucault, M. (1971), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: P.U.F., 145-172 (trad. it.: « Nietzsche, la genealogia, la storia », in Id., *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1977).
- Habermas, J. (1980), *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*,

¹⁰ Vedi sempre Honneth (2006, 45): «gli accadimenti storici che mettono in evidenza il raggiungimento di una certa soglia di progresso politico-morale stabiliscono per l'intero pubblico un livello di giustificazione che può essere disatteso e disprezzato solamente al prezzo di una compromissione pubblica».

- Leipzig: Reclam, 1994 (trad. it. parziale: *Moderno, postmoderno e neoconservatorismo*, in Chiurazzi, G., a cura di, *Il postmoderno*, Roma: Bruno Mondadori, 2002).
- Habermas, J. (1988), *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991 (trad. it.: *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in Id., *Teoria della morale*, Roma-Bari: Laterza, 1994).
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: il Saggiatore, 2002).
- Honneth, A. (2003), *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in Fraser, N., Id., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (trad. it.: *Redistribuzione come riconoscimento: una replica a Nancy Fraser*, in Fraser, N., Id. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma: Meltemi, 2007).
- Honneth, A. (2006), *Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte*, in Id., *Die Pathologie der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007 (trad. it.: *Irriducibilità del progresso. Il resoconto kantiano del nesso tra morale e storia*, Bari: Pensa Multimedia, 2012).
- Honneth, A. (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, Solinas, M., a cura di, Firenze: Firenze University Press.
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (trad. it.: *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice, 2015).
- Honneth, A. (2014), *Die Normativität der Sittlichkeit*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 62, 5: 787-800.
- Jaeggi, R. (2013), *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M., a cura di, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Jaeggi, R., Celikates, R. (2018), *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München: Beck (trad. it.: *Filosofia sociale. Una introduzione*, Solinas, M., a cura di, Milano: Mondadori-Le Monnier, forthcoming).
- Siep, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, München: Alber (trad. it.: *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*.

- Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Lecce: Pensa Multimedia, 2007).
- Solinas, M. (2010a), *Nota introduttiva*, in Honneth, A., *Capitalismo e riconoscimento*, Solinas, M., a cura di, Firenze: Firenze University Press.
- Solinas, M. (2010b), *Sulle basi motivazionali delle lotte sociali. Honneth versus Fraser*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 23, 60: 448-452.
- Solinas, M. (2014), *Elementi per una teoria critica delle regressioni*, «La società degli individui», 17, 51: 141-152.
- Solinas, M. (2015), *Sulle forme della critica immanente – On the Forms of Immanent Critique*, in Spini, D., Dantini, M., *La parola, le pratiche, la cittadinanza – The World, the Practices, the Citizenship*, Roma: Arshake, 30-39, 98-106.
- Solinas, M. (2016), *Democratic Ethos, Imagination and Emotions*, «Jura Gentium», 14, 1: 60-68.
- Solinas, M. (2017a), *Rivolte mancate. Sulle correlazioni tra emozioni e spregio in Axel Honneth e Barrington Moore Jr.*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 35, 2: 207-219.
- Solinas, M. (2017b), *Sulla ricezione della teoria critica di Rahel Jaeggi*, in *Una discussione a più voci. Rahel Jaeggi, Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M., a cura di, in Cianca, L., De Bastiani, M., a cura di, *Consecutio Rerum. Amicizie*, Roma: Edizioni Efestò, 291-303.
- Stahl, T. (2013), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Thompson, S. (2006), *Anger and the Struggle for Justice*, in Clarke, S., Hoggett, P., Thompson, S., eds., *Emotions, Politics and Society*, London: Palgrave Macmillan.

Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo

Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi

Giorgio Fazio

Abstract: The article reconstructs Axel Honneth's attempt to reformulate the original model of immanent critique of the first generation of Frankfurt's School. Moving from the lesson of Habermas, Honneth clarified the socio-theoretical, philosophical and political problems that underlied this model of social criticism, but he also defended it as a valid alternative to other models of social criticism, which are prevalent today. The attempt to reformulate an immanent critique of society leads in Freedom's Right into the innovative methodology of normative reconstruction, on which is based the ambitious program to renovate Hegel's *Rechtsphilosophie*. This model of critique fails, however, when it has to describe adequately the normative innovations introduced by the "neoliberal revolution". To analyze this historical discontinuity Honneth is therefore forced to change methodology and to take a genealogical approach, like in his sociological writings dedicated to neoliberalism. Here Honneth focus on the contradictions and the paradoxes of capitalism, giving an other meaning to the immanent critique and testifying the nonautonomy of a reconstructive model of critique wich is based on the presumption of normative potentials within the capitalist economic system.

Keywords: Critical Theory; Immanent Critique; Social Pathologies; Paradoxes of Capitalism; Neoliberalism.

1. Il ritorno a Francoforte e le sue insidie

Tutti i tentativi che sono stati compiuti negli ultimi decenni per riformulare il programma di una teoria critica della società, ricollegandosi alle intenzioni della prima Scuola di Francoforte, si sono dovuti misurare con una sfida concettuale di non facile soluzione. Questa sfida è consistita nel riappropriarsi del modello di critica sociale che ispirava originariamente le ricerche dell'Istituto fondato da Horckheimer e Adorno, senza più poter fare ricorso, però, a molti dei presupposti, di ordine teorico-sociale, filosofico e politico, che ne stavano originariamente alla base e ne giustificavano l'attuazione.

Università di Roma "La Sapienza" (giorgiofazio77@gmail.com)

È stato in particolare Axel Honneth ad aver chiarito questo nodo problematico, nei tanti contributi che ha dedicato negli ultimi anni a ripensare il senso dell'eredità francofortese, con l'obiettivo di riattualizzarne il lascito filosofico e culturale e farlo dialogare con il dibattito teorico contemporaneo (Honneth 2000; 2007). Honneth ha invitato innanzitutto a focalizzare l'attenzione sul principio ispiratore che orientava i lavori della prima generazione di teorici critici francofortesi: ossia l'idea-guida di una critica della società che procede in modo ricostruttivo-immanente, e che acquisisce senso e legittimità da un legame essenziale con un'istanza intramondana di trascendenza». Tra le due guerre mondiali, la teoria critica nacque in Germania come un'impresa intellettuale che si prefiggeva di far cooperare tra loro teoria filosofica e ricerca empirica, per decifrare i meccanismi di dominio della società borghese-capitalistica, ma allo stesso tempo per divenire «il lato intellettuale del processo storico di emancipazione» e «il momento di una pratica tesa a nuove forme sociali» (Horckheimer 2014, 29-30). Questo scopo trovava la sua ragion d'essere, come si legge nel celebre testo programmatico di Horckheimer *Teoria critica e teoria tradizionale* (1937), nel fatto che la teoria critica, consapevole, a differenza della teoria tradizionale, della propria determinazione storica e sociale, rinveniva una spinta all'emancipazione nella stessa realtà sociale: un'istanza preteorica, che doveva essere quindi soltanto articolata concettualmente, al fine di orientare una prassi di trasformazione capace di superare tutti quei rapporti strutturali ingiusti, reificanti e alienanti, riconducibili *in primis* all'organizzazione capitalistica dell'economia, che ostacolavano la realizzazione di tendenze e possibilità già racchiuse nella realtà presente, e anticipanti una società pienamente libera e razionale.

Per i primi rappresentanti della Scuola di Francoforte, tuttavia, il bisogno di legarsi ad un punto di vista critico all'interno della società non era una questione che impegnava un'autonoma trattazione metodologica. Essi davano per assodato, infatti, che questo punto di vista fosse garantito dalla presenza di un soggetto rivoluzionario: il proletariato industriale. Ciò che rendeva superflue ulteriori spiegazioni circa quali esperienze o pratiche sociali potessero garantire che il sistema sociale dato poteva essere trasceso, era la garanzia offerta da una classe sociale determinata che, al di là di tutte le differenze rinvenibili tra le concrete condizioni spirituali dei suoi membri (Honneth 2016, 57), veniva immaginata come un soggetto collettivo, che si presumeva possedesse un interesse unitario nel rovesciare le relazioni capitaliste: un interesse che, nella sua particolarità, doveva coincidere con quello universale dell'umanità.

Honneth non ha mancato di ricordare come, in realtà, furono proprio le prime ricerche condotte in seno all'Istituto di ricerche sociali di Franco-

forte, sull'«autoritarismo» dei lavoratori e sulle basi socio-psicologiche del consenso di massa al regime nazista, a svolgere un ruolo fondamentale nel destabilizzare questo tipo di convinzioni irriflesse. Queste ricerche, infatti, provavano, con la forza dell'evidenza empirica, che non esisteva alcun automatismo tra le specifiche condizioni di vita di una classe sociale e la loro traduzione in determinati interessi. Fu a partire da questo punto, però, che si aprì il problema, all'interno della teoria critica, di collocare diversamente l'istanza del trascendente intramondano. Inizialmente, questa venne localizzata semplicemente ad un livello di profondità maggiore: ossia nella struttura stessa del lavoro sociale. Ma già nella *Dialettica dell'Illuminismo* del 1947 (Adorno, Horkheimer 2000), i primi francofortesi erano giunti alla conclusione che anche il processo del lavoro sociale è causa della reificazione e del dominio, e come tale non può essere garante della possibilità di trascendenza. Fu a partire da questo momento che la prima teoria critica assunse un andamento sempre più negativistico. Nel secondo dopoguerra, poi, le tesi sul dominio capitalistico e sulla manipolazione culturale vennero a tal punto radicalizzate, da recidere la stessa possibilità di rinvenire, all'interno dei processi di riproduzione e di produzione della società, qualsiasi istanza di trascendenza immanente capace di far segno verso un rovesciamento dell'ordine vigente. Furono altri i presupposti che alimentarono la teoria critica della società, offrendo garanzie sostitutive della necessità di trascendere il sistema sociale dato, come la ragione mimetica per Adorno o le pulsioni umane e il principio dell'*eros* per Marcuse. Ma certo, rimaneva il paradosso, di lavorare con presupposti teorico-sociali che di fatto rendevano impossibile cogliere nella realtà alienata e reificata delle società vigenti, un momento concreto di trascendenza intramondana, capace di giustificare la stessa teoria critica, in quanto, appunto, teoria che si prefigge di divenire il «momento di una pratica tesa a nuove forme sociali».

Recentemente Honneth ha ribadito come, se si allarga lo sguardo all'intera tradizione del pensiero critico di matrice marxista, oltre al «legame trascendentale» con il proletariato e, più in generale, con un movimento sociale determinato, di cui sul piano empirico divenne sempre più problematico dimostrare l'esistenza, sulla prima teoria critica pesavano anche altre ipoteche, che accompagnavano come corollari lo stesso presupposto di un soggetto rivoluzionario della storia: ossia il «paradigma della produzione» e i paradigmi della filosofia della storia. Mentre il primo di questi due presupposti ha fatto sì che in seno a questa tradizione non si è riuscito per lungo tempo a riconoscere un valore normativo autonomo alla sfera istituzionale della formazione democratica della volontà, e ai diritti di libertà fondamentali – ridotti a simulacro ideologico dell'atomismo e dell'individualismo regnanti

nella sfera delle attività economiche, quale unico luogo, d'altra parte, di realizzazione della libertà sociale – il secondo presupposto, veicolando l'idea di una direzionalità normativa del processo storico e, quindi, della rivoluzione come esito di una necessità storica che agisce dietro le spalle dei soggetti, ha ostruito per molto tempo ogni forma di approccio di tipo sperimentale alla storia (Honneth 2016, 54-66). In generale, l'insieme di questi presupposti, sebbene subito problematizzati dai primi francofortesi, lasciarono in eredità alla teoria critica difficoltà strutturali a portare avanti il progetto di una critica immanente della società. Difficoltà che si tradussero, anche, nel problema di collegarsi in modo convincente al mondo della prassi e della politica. Problema quest'ultimo, drammaticamente confermato, anche sul piano simbolico, dal noto episodio della contestazione dei giovani del '68 ad Adorno a Francoforte, con tutti gli strascichi polemici che seguirono a questo evento.

È a partire da questo resoconto, quindi, che Honneth ha chiarito il problema di fronte a cui si è trovato chiunque abbia provato a riprendere in mano il programma di una teoria critica della società, in seguito alla crisi delle premesse che inizialmente, più o meno esplicitamente, lo rendevano possibile. Questo problema è quello di riagganciare il modello di critica sociale ricostruttivo-immanente, ad un diverso elemento di pratica o esperienza, capace di far segno verso «un momento della ragione socialmente incarnata, nella misura in cui possiede un surplus di norme razionali o principi di organizzazione che premono per la loro stessa realizzazione» (Honneth 2007, 284). Dove reperire però questa pratica o esperienza pre-teorica, in grado di dare plausibilità a un modello di critica immanente che lavora sui potenziali immanenti alla realtà per poi spingere a realizzarli?

Honneth ha insistito del resto sul fatto che si può continuare a parlare di un'identità della teoria critica, «in maniera sufficientemente specifica da consentire di distinguere questa tradizione da altri approcci di critica sociale», (Honneth 2017, 95), solo se si comprende che l'ambizione di questo approccio non è solo quella di reperire i criteri della critica da prassi e ideali attinti all'ordine sociale vigente, ma anche quella di riuscire a dimostrare che quegli ideali e quelle prassi incarnino uno snodo ulteriore del processo di razionalizzazione della società. «Nell'hegelismo di sinistra della Scuola di Francoforte [...] il problema di fondazione che affligge tutte le forme immanenti di critica sociale viene risolto interpolando il postulato supplementare di una progressiva razionalizzazione della società». «Da questo punto di vista il modello di critica adottato dalla Scuola di Francoforte deve presupporre, se non proprio una filosofia della storia, quantomeno la nozione di uno sviluppo lineare della razionalità umana» (Honneth 2017, 94).

Ma appunto, di nuovo, come rimanere fedeli a questa identità, fuori dal paradigma della produzione, da ogni metafisica del soggetto rivoluzionario, e senza ricadere nelle spire di una filosofia della storia che presuppone una direzionalità normativa del processo storico oggettiva e garantita?

Di fronte a queste difficoltà, non può certo stupire che, in seguito alla crisi del marxismo, sono stati altri i modelli di critica sociale che hanno prevalso nel dibattito contemporaneo, candidandosi a saturare le opzioni legittimate a compiere un esame critico della società liberal-democratiche. In particolare, due altre forme della critica hanno dominato il dibattito filosofico, soprattutto anglosassone: da una parte il modello di una critica sociale «costruttiva», d'ispirazione kantiana, esemplificato ai suoi massimi livelli da John Rawls in *Teoria della giustizia* (Rawls 2008); d'altra parte un modello di critica ermeneutica o interna, come per esempio quello teorizzato e praticato, contro lo stesso Rawls, da Michael Walzer in *Sfere di giustizia* (Walzer 2008). Il problema di ancorare la critica della società ad un «momento della ragione incarnata», non è un problema condiviso da una filosofia politica normativa che affida la definizione dei parametri della critica a procedimenti argomentativi di validità universale, ritenuti capaci di costruire norme giustificate, capaci di consenso universale, a prescindere da ogni preliminare verifica empirica; norme, che, solo in un secondo momento servono come criteri di valutazione dell'ordine istituzionale vigente e delle domande di giustizia che lo contestano. D'altra parte, un tipo di critica contestualista ed ermeneutica, come quella praticata da Walzer, se pure ammette, come uniche risorse legittime della critica sociale, principi e ideali che si sono già profilati nel quadro dell'ordine esistente – non esponendosi con ciò al rischio, proprio invece del normativismo, di elitismo, di paternalismo o, anche di dispotismo morale – si limita ad interpretare le risorse del senso comune di una data collettività. Essa non pretende, quindi, che gli ideali attinti dalle pratiche sociali, e assunti come criterio della critica, possiedano una validità universale in quanto incarnazione delle operazioni della ragione umana, nel suo processo teleologico di realizzazione storica.

2. Habermas e la svolta comunicativa della teoria critica

Per Honneth è stata la svolta teorico-comunicativa impressa alla teoria critica da Habermas, ad aver indicato la strada per riaprire la possibilità di concepire un modello di critica ricostruttivo-immanente, fuori da ogni addentellato metafisico. Spostando l'attenzione dal lavoro sociale all'interazione simbolica mediata linguisticamente, l'esponente di punta della

seconda generazione francofortese ha scoperto una nuova sfera sociale pre-teorica, su cui la critica immanente ha potuto far leva: un punto di vista capace di assicurare un *surplus* normativo di validità universale all'interno della realtà sociale e «un duraturo rinnovamento di energie e motivazioni che si propagano in un sistema» (Honneth 2007, 287). Habermas ha mostrato come nelle interazioni sociali spontanee dei mondi di vita *moderni*, è ricostruibile un processo di razionalizzazione comunicativa, ossia di progressiva appropriazione, da parte degli attori sociali, di contenuti precedentemente non tematizzati, attraverso processi comunicativi e cooperativi, che li aprono ad una tematizzazione riflessiva. Agganciandosi a questa razionalizzazione comunicativa dei mondi di vita moderni, la teoria può ricostruire, con gli strumenti di una teoria pragmatica del linguaggio, le specifiche presupposizioni normative implicitamente contenute nelle competenze comunicative degli attori sociali: presupposizioni che, nel loro insieme, anticipano una «situazione comunicativa ideale», fondata sul rispetto reciproco, l'ascolto delle ragioni dell'altro, l'impegno a giustificare unicamente con argomenti razionali le proprie affermazioni di fronte a qualsiasi partner dialogico (Habermas 1981; 1991). Honneth ha evidenziato quindi che, sebbene Habermas, con la sua etica del discorso e, in seguito, con la sua teoria discorsiva della democrazia articolata in *Fatti e norme* (Habermas 2013), si sia riavvicinato a Kant, è sempre rimasto fedele, per altro verso, ad un procedimento critico ricostruttivo-immanente. Nel suo schema teorico, infatti, la «razionalità procedurale è trapiantata nel processo di riproduzione collettiva della società sotto forma di una pratica di fondazione discorsiva» (Honneth 2017, 92-93).

Tuttavia, Habermas si è anche congedato allo stesso tempo dalla prospettiva di una razionalizzazione comunicativa onnicomprensiva della società, affiancando, per questo, ad un tipo di critica ricostruttivo-immanente, anche altre forme di critica, di tipo morale o esterno e di tipo ermeneutico o interno. Secondo lo schema delineato dalla sua poderosa teoria della modernità, lo stesso processo di razionalizzazione comunicativa dei mondi della vita ha reso possibile la formazione di ordini sociali – il mercato economico capitalistico e le strutture burocratico-amministrative dello Stato – che si sono staccati in modo irreversibile da una coordinazione sociale comunicativa, legata ad aspettative di senso e di legittimità dei partecipanti. In questi ambiti, regolati rispettivamente dai media del denaro e del potere, i meccanismi di coordinazione delle azioni avvengono sulla base prevalentemente di atteggiamenti strategici e orientati allo scopo, e le decisioni prese dagli attori sociali soggiacciono a imperativi funzionali, che agiscono dietro le loro spalle e le loro intenzionalità. Assimilando aspetti

centrali della teoria della differenziazione sistemica di Luhmann, Habermas ha argomentato che il processo di autonomizzazione funzionale dell'economia e della burocrazia statale non è criticabile in quanto tale: questo processo coincide con un aumento di efficienza dei meccanismi di riproduzione materiale della società, reso necessario dall'aumento di complessità sociale. Ciò su cui l'esercizio critico deve puntare lo sguardo – dall'esterno, quindi – sono i processi di sconfinamento e di colonizzazione degli imperativi sistemici nel mondo della vita, con i loro effetti di distorsione e di paralisi reificante dei processi di intesa comunicativa. E se è compito delle istituzioni del diritto e della democrazia arginare questa colonizzazione e garantire un ragionevole equilibrio tra integrazione sistemica e integrazione sociale, è compito della filosofia ricostruire i principi procedurali a cui la formazione democratica della volontà politica deve obbedire, per produrre norme di diritto quanto più possibili giustificate razionalmente, in grado di farsi udire dai sistemi, e di recepire i bisogni e gli interessi che prendono forma in una sfera pubblica mobilitata democraticamente.

In Habermas, l'abbandono della critica immanente in favore di altri tipi di critica trova espressione però anche in altro. Di fronte alla moderna pluralizzazione delle forme di vita culturali e dei legami valoriali, e alla corrispettiva impossibilità di formulare giudizi di valore di carattere sostanziale sulle questioni relative alla buona vita, Habermas ha fatto propria la distinzione kantiana tra morale ed etica, tra questioni "pubbliche" del giusto e questioni "private" del buono. Secondo questa distinzione, le questioni etiche, ossia le domande sulla buona vita o sulla felicità, si dischiudono sempre nel contesto determinato di una concreta *forma di vita*, nel momento in cui questa si accerta riflessivamente della sua *identità* storico-esistenziale e dei *valori* di fondo alla luce dei quali progettarsi (Habermas 1991). Per questa ragione, non è possibile elevare forti pretese di validità rispetto a questa dimensione del ragionamento pratico. Riguardo a queste questioni, deve valere piuttosto il principio di una giustificata astensione neutrale da parte della ragione critica e il riconoscimento della piena sovranità ermeneutica da parte di ogni forma di vita, individuale e collettiva, sui valori alla luce dei quali essa decide di riconoscere il proprio più autentico progetto di vita. La critica deve limitarsi a valutare se in questo processo di articolazione e di definizione ermeneutica della propria identità, una forma di vita, individuale o collettiva, contravviene ai principi di una morale universalistica di ispirazione kantiana. Una morale cioè che, rimanendo neutrale rispetto a opzioni di natura etica, si limita a regolare conflitti tra interessi divergenti in modo giusto e imparziale, stabilendo le procedure argomentative e i loro presupposti normativi, che rendono

possibile l'eguale considerazione delle ragioni e degli interessi di ciascuno e il riconoscimento delle fondamentali norme del rispetto della dignità di ciascun essere umano.

3. Dalle lotte per il riconoscimento alla ricostruzione normativa

Nel momento in cui ha voluto raccogliere la sfida di riattualizzare il programma di una teoria critica della società, Honneth si è posto chiaramente sulla scia di Habermas. Tuttavia, fin dai primi passi della sua ricerca, egli ha mosso al suo maestro due critiche fondamentali. In primo luogo, Honneth ha criticato il fatto che, con la sua pragmatica del linguaggio, Habermas ha finito per collocare la normatività in regole e procedure comunicative che tendono a separarsi dal terreno concreto delle esperienze morali dei soggetti, e per di più postulano un *télos* dell'intesa, immanente alla comunicazione, che finisce per agire, di nuovo, dietro le spalle dei soggetti in carne ed ossa (Honneth 1985).

D'altra parte, Honneth si è sempre rifiutato di seguire Habermas sulla strada di Luhmann, contestando una teoria della società che si fonda sul dualismo sistema-mondo della vita. Per Honneth, anzi, proprio la riduzione habermasiana del mercato economico ad un «sistema libero da norme», ha contribuito non poco a spostare il fuoco dell'attenzione della teoria critica contemporanea sulle questioni concernenti l'integrazione politica e i diritti civili, perdendo di vista un'analisi immanente del mondo del lavoro e delle trasformazioni radicali che lo hanno investito negli ultimi decenni. La critica è stata così resa impermeabile alle richieste razionali volte ad una riorganizzazione dei rapporti di lavoro, che hanno continuato ad attraversare il mondo del lavoro, anche nella forma di pretese di autonomia e bisogni di senso frustrati e disattesi (Honneth 2008). Muovendo da queste due critiche, Honneth ha proposto di completare la svolta teorico-comunicativa habermasiana con una svolta teorico-riconoscitiva. L'itinerario di partenza che ha dato avvio a questo originale percorso teorico è stata quella di localizzare le fonti della trascendenza intramondana nei sentimenti morali di «disrispetto» che accompagnano le esperienze di misconoscimento dei soggetti. Sono proprio queste esperienze di ingiustizia a permettere di ricostruire, *ex negativo*, l'insieme di aspettative normative di riconoscimento reciproco che strutturano il campo sociale della modernità. Aspettative che, una volta esplicitate, permettono di reperire un criterio immanente di razionalità sociale, su cui far leva per criticare l'ordine istituzionale vigente e dar forza alle lotte dei movimenti sociali in vista di processi sempre più

inclusivi di riconoscimento. Il nucleo normativo della teoria critica è stato così spostato dall'idea di una comunicazione libera dal dominio alle sue precondizioni intersoggettive e sociologiche. In *Lotta per il riconoscimento* (Honneth 1992), l'individuazione di tre distinte e interrelate sfere di riconoscimento – la famiglia, i diritti individuali e la stima sociale – ciascuna con il proprio specifico ruolo nel garantire le condizioni di sviluppo di una vita individuale autonoma – la sicurezza in se stessi, il rispetto di sé, l'auto-stima – ha permesso di delineare una concezione formale di vita etica (Honneth 2004). Con quest'ultima, Honneth ha inteso l'insieme di quelle condizioni intersoggettive, che possono essere indicate come pre-condizioni necessarie per l'autorealizzazione individuale.

Nel suo *opus magnum*, *Il diritto della libertà* (Honneth 1999), Honneth ha però riformulato il programma di una teoria critica immanente, in un modo ancora diverso. Rispetto al modello maggiormente intersoggettivo e interazionista di *Lotta per il riconoscimento*, il filosofo ha assegnato un peso maggiore alle istituzioni e ai meccanismi di ruolo che rendono possibile le esperienze di riconoscimento. I criteri della critica sociale sono stati così ricavati, non partendo dalle esperienze morali negative dei soggetti, ma dalla *ricostruzione normativa* di quelle istituzioni e di quelle pratiche, isolate nella realtà sociale, che incorporano e riproducono le aspettative di riconoscimento reciproco. Questi criteri sono stati poi utilizzati per esporre le pratiche esistenti alla incompleta implementazione dei potenziali normativi che operano già nella realtà sociale, sotto forma di aspettative normative istituzionalizzate.

Il percorso che ha portato all'opera matura è stato reso possibile dalla riscoperta dello Hegel della *Filosofia del diritto*. Si è trattato di un Hegel riletto sempre in chiave post-metafisica, sullo sfondo cioè di un congedo dalla sua *Logica* e dalla sua nozione ontologica di spirito. Ma si è trattato anche di un Hegel che ha offerto gli strumenti per mettere in questione le direzioni teoriche che più avevano allontanato Habermas dal terreno di una critica immanente della società: ossia la distinzione, stabilita in sede di architettura della ragione pratica, tra etica e morale, e quella stabilita in sede di teoria sociale, tra sistema e mondo della vita.

A partire dal *Il dolore dell'indeterminato* (Honneth 1999), ciò che Honneth in particolare ha assimilato dalla lezione hegeliana sono state le due nozioni di «spirito oggettivo» e di «eticità». Con il primo concetto, egli ha voluto riabilitare l'idea secondo cui la realtà sociale moderna, possiede una struttura razionale alla quale le nostre pratiche sociali sono già da sempre intrecciate, scontrarsi con la quale, attraverso false e insufficienti concezioni della libertà produce effetti negativi, ossia patologie sociali. Con il

secondo concetto, Honneth ha voluto rivalutare l'idea secondo cui nella realtà sociale si possono incontrare sfere dell'agire nelle quali passioni e norme morali, interessi e valori sono fusi in forme di interazione istituzionalizzate. La rivisitazione di questi concetti è servita, quindi, in primo luogo, a mettere in questione il dualismo sistema-mondo e a riaprire la possibilità di una critica immanente anche dell'economia di mercato capitalistica, a partire dall'assunto che anche il mercato è una sfera d'azione normativamente integrata e compenetrata eticamente, in quanto parte dello «spirito oggettivo»: può essere criticato, quindi, facendo leva sulle stesse aspettative normative di reciproco riconoscimento che lo attraversano e lo legittimano. Recuperare la concettualità hegeliana, ha significato in secondo luogo mettere in questione il generale trend normativista e kantiano seguito da Habermas negli ultimi decenni, concependo una teoria della giustizia come analisi della società e mostrando tutti i pericoli insiti in un'autonomizzazione della morale dall'etica, ossia appunto dalle pratiche sociali e dalle istituzioni nelle quali principi e orientamenti morali sono già incorporati: pericoli di una giuridificazione e di un astratto moralismo che assolutizzano le norme della libertà legale e di quella morale; ma anche pericoli di "irrazionalizzazione" dei contenuti di valore e delle scelte etiche relative all'identità.¹

Sulle orme di Hegel, ne *Il diritto della libertà* Honneth è partito quindi dalla tesi che, tra tutti i valori etici divenuti predominanti nella società moderna solo uno si è rivelato adatto a caratterizzarne davvero l'ordinamento istituzionale: la libertà nel senso dell'autonomia dell'individuo.

Se un solo valore costituisce la base di legittimazione ultima dell'ordine sociale moderno, i suoi diversi sistemi di azione incarnano aspetti del principio etico che impone di aiutare tutti i soggetti, nella stessa misura, a raggiungere la libertà individuale, ma in modi diversi, a seconda dei vari ambiti funzionali tra loro differenziati e organicamente connessi. (Honneth 2015, 77)

Nella modernità si sono venuti definendo, quindi, diversi complessi d'azione istituzionale a seconda del tipo di libertà che in essi s'incarna: complessi istituzionali della libertà giuridica e di quella morale, e sistemi d'azione nei quali ha assunto configurazione istituzionale la libertà sociale, ossia quel tipo di libertà che è data dove i soggetti s'incontrano nel riconoscimento reciproco. Le prime due forme di libertà, con le loro corrispondenti istituzioni, sono importanti elementi di una società giusta e razionale, perché costituiscono ambiti d'azione o di conoscenza all'interno

1 Cfr su questo l'ulteriore elaborazione della critica alla distinzione tra morale ed etica in: R. Jaeggi, *Kritik der Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2013.

dei quali il singolo individuo può essere sicuro delle proprie possibilità di ritrarsi dal mondo della vita sociale, ed esercitare forme di libertà “negativa” e “riflessiva”. Ma questi complessi istituzionali hanno posto in una società razionale, solo in quanto derivati rispetto al terzo tipo di istituzioni, nelle quali può essere effettivamente sperimentata, in diverse forme dell’agire comunicativo, la libertà sociale: il «noi dei rapporti familiari», il «noi dell’agire economico», il «noi della formazione democratica della volontà politica». Laddove viene smarrita la consapevolezza del carattere derivato delle norme che vigono nei complessi istituzionali della «libertà legale» e della «libertà morale» si generano patologie sociali. Si tratta di quegli «sviluppi che si manifestano a un livello superiore della riproduzione sociale, dove è in gioco l’accesso riflessivo ai sistemi primari di azione e di norme: là dove alcuni o tutti i membri della società non sono più in grado, in forza di cause sociali, di comprendere adeguatamente il significato di queste pratiche e norme» (Honneth 2015, 107). Non si tratta, quindi, di un accumulo sociale di patologie individuali, ma dell’aver disimparato, a causa di influssi sociali, «a praticare correttamente la grammatica normativa di un sistema d’azione di per sé intuitivamente familiare» (Honneth 2015, 107). Ciò che si esprime in «tendenze all’irrigidimento del comportamento sociale e della relazione con se stessi, riflesse in stati d’animo di abbattimento e disorientamento» (Honneth 2015, 107). Nella sfera della libertà giuridica, sono questi i processi che spingono, per esempio, le persone a progettare le loro azioni dal punto di vista delle prospettive di successo in tribunale, perdendo il senso dei loro interessi e delle loro aspirazioni non articolabili in termini giuridici (Honneth 2015, 112). Nella sfera della libertà morale, questi processi sfociano in forme di rigido moralismo o di terrorismo motivato moralmente, generate dalle tendenze ad assumere la prospettiva di un legislatore universale, slegato da ogni vincolo, alla luce del quale le norme etiche già esistenti dei rapporti sociali non possiedono più alcuna validità. (Honneth 2015, 145-154). Rispetto ai sistemi di azione della libertà sociale, invece, la critica ricostruttiva deve puntare lo sguardo non su patologie sociali, ma su quelle distorsioni dello sviluppo sociale che falliscono nel realizzare l’aspirazione alla libertà sociale che sta alla base della rispettiva sfera. Questi sviluppi distorti o regressivi non rappresentano patologie nel senso proprio del termine, in quanto non sono deviazioni indotte dal sistema d’azione, ma «anomie le cui origini vanno ricercate altrove e non nelle regole costitutive dei rispettivi sistemi d’azione» (Honneth 2015, 165).²

2 Sulla differenza stabilita in *Il diritto della libertà* tra «patologie sociali» e «sviluppi distorti», e sul mutamento di prospettiva così operato rispetto alla precedente concettua-

4. Una critica ricostruttiva senza riserva genealogica

Con *Il diritto della libertà*, Honneth è giunto a delineare la sua proposta sistematica più compiuta di riattualizzazione del modello di critica ricostruttivo-immanente di matrice francofortese. Con questo testo, egli ha indicato anche il modo in cui è possibile rispondere alla sfida concettuale più spinosa di fronte a cui si trova qualsiasi tentativo di questo tipo: ossia, come si è detto, riuscire ad estrarre i criteri razionali della critica, validi in termini universali, da un'istanza di «trascendenza intramondana» presente all'interno dei rapporti criticati stessi. Un'istanza, che, tuttavia, non può più coincidere con un soggetto o un movimento sociale determinato, esposto ai flussi e riflussi della storia, né può essere più agganciata ad una filosofia della storia in senso proprio. Per riattualizzare questo modello di critica, Honneth ha puntato sul procedimento della ricostruzione normativa dei valori incarnati nelle istituzioni e pratiche esistenti della modernità e, quindi, su una sorta di riformulazione "neo-hegeliana" dell'idea habermasiana della modernità come «progetto incompiuto» (Habermas 1985). Questo procedimento poggia esplicitamente su una comprensione teleologica della storia, secondo la quale la modernità ha compiuto dei progressi normativi, rispetto alle epoche che l'hanno preceduta, che possono vantare un carattere di validità universale e irreversibile. Certo, riconosce Honneth, Hegel poteva essere sicuro che nella società del suo tempo si potessero ritrovare istituzioni razionali, che danno spazio e sostegno alla forma sociale, ossia evoluta, della libertà, perché fondava la sua visione della storia occidentale su presupposti metafisici e su una teleologia oggettiva della storia. Tuttavia, per Honneth, questa visione progressiva della storia può essere conservata, anche quando viene sganciata dai suoi fondamenti metafisici e da una teleologia oggettiva. Essa può semplicemente significare che, nella «conservazione vitale» delle istituzioni garanti della libertà, da parte dei membri delle società moderne, risiede la prova che questi ultimi sono convinti di appartenere a una realtà sociale che, in confronto con il passato, è normativamente superiore e merita un energico sostegno. «Finché i soggetti conservano e riproducono attivamente nel loro agire le istituzioni che garantiscono la libertà, ciò può essere considerato la dimostrazione teorica del loro valore storico» (Honneth 2015, 70). È quindi questo dato, quello cioè del consenso dei membri della società moderna alle istituzioni che garantiscono la

lizzazione delle patologie sociali, cfr. per lo meno F. Freyenhagen (2015); A. Laitinen, S. Särkelä, *Tra normativismo e naturalismo. Honneth sul concetto di patologia sociale*, traduzione in questo numero di «Consecutio Rerum».

libertà, e in particolare la libertà sociale - consenso provato dalla loro adesione routinaria ad esse - ciò che in ultima istanza giustifica la validità normativa dei criteri della critica, attinti dalla stessa realtà sociale: quanto rende superfluo un procedimento di giustificazione di questi stessi criteri, di tipo trascendentale e costruttivo. Se è vero, scrive Honneth, che lo spirito umano ha scoperto nella libertà come autodeterminazione individuale – cioè nella forza di pervenire a propri giudizi – non una proprietà contingente qualunque, ma l'essenza della sua attività pratico-normativa, allora il fatto che nella *modernità* questa idea è riconosciuta come punto di riferimento normativo di tutte le concezioni della giustizia, e principio di legittimazione di tutte le istituzioni, può essere considerato un progresso morale di validità universale. Questo fatto *deve* anche valere in termini universali, in quanto rappresenta un progresso normativo nei confronti di ogni autocomprensione politico-normativa premoderna, che non riconosceva come principio di legittimazione delle istituzioni il principio dell'autodeterminazione individuale. Questa conquista può essere revocata, solo al prezzo di un imbarbarimento cognitivo. Laddove una simile regressione avvenisse effettivamente, susciterebbe un'indignazione morale «negli animi di tutti gli spettatori (che non sono coinvolti essi stessi in questo gioco)» (Honneth 2015, 9).

Alla luce di queste ultime proposizioni veramente fondamentali per l'edificio sistematico de *Il diritto della libertà*, si capiscono anche le quattro premesse metodologiche che guidano il procedimento ricostruttivo-immanente del libro. La *prima premessa* è la tesi, formulata facendo ricorso alla teoria sistemica della società di Parsons, secondo cui la riproduzione della società avviene a condizione che vi sia un orientamento generale a ideali e valori fondamentali: ossia appunto un consenso normativo di fondo, che legittima tutti gli ordinamenti sociali, senza eccezione, attraverso il rimando a valori etici e ideali degni di essere perseguiti. La *seconda premessa* è che il concetto di giustizia non può essere inteso indipendentemente da questi valori sociali generali: devono essere considerate giuste le istituzioni e le pratiche che sono adatte a realizzare i valori comunemente accettati, laddove si assume che i valori dominanti nella società moderna sono normativamente superiori agli ideali di società precedenti. La *terza premessa* coincide con lo stesso procedimento metodico della *ricostruzione normativa*: è l'idea, quindi, di un procedimento che ordina le routine sociali e le istituzioni esistenti, secondo l'importanza del loro specifico contributo alla stabilizzazione e all'applicazione dei valori generalmente accettati. La *quarta premessa* è che questo procedimento offre sempre anche l'opportunità di un'applicazione critica, nella misura in cui rende possibile interpretare

la realtà sussistente in base ai potenziali di una prassi capace di realizzare meglio, ossia più ampio e più fedele, i valori generali.

Ora, è bene accennare al fatto che questo impianto sistematico è stato oggetto di un vivace dibattito. Molti aspetti del libro di Honneth sono stati criticati: la sua concezione delle patologie sociali, la sua interpretazione di Hegel, l'allontanamento dall'approccio di *Lotta per il riconoscimento*. Tutte queste critiche hanno trovato un punto di convergenza finale nell'argomento secondo cui l'approccio metodologico all'orizzonte normativo della modernità, che sta alla base del libro, tradirebbe in definitiva l'intenzione di non voler più aderire alla prospettiva di una trasformazione critica radicale delle società liberal-democratiche. Coerentemente con la ripresa del modello della *Filosofia del diritto* di Hegel, Honneth avrebbe finito per far propria la tendenza a conciliarsi con la realtà, legittimando un approccio di tipo riformista, che abbandonerebbe ogni istanza critica e trasformatrice radicale. Honneth ha discusso questa critica direttamente e anche indirettamente nel suo libro successivo, *L'idea di socialismo*, che è stato scritto anche per rispondere a obiezioni di questo tenore³. Qui egli ha tentato di dimostrare che, in realtà, è sufficiente una piccola rotazione della prospettiva assunta in *Il diritto della libertà* per dischiudere la possibilità di un ordinamento sociale completamente diverso sul piano istituzionale: ossia appunto un ordinamento non liberal-democratico ma socialista. (Honneth 2016, 10).

In questa discussione critica, tuttavia, un punto molto importante non ci sembra sia stato ancora preso sufficientemente in considerazione: ossia il fatto che Honneth non dà mai conto, in *Il diritto della libertà*, di un assunto metodologico che egli aveva teorizzato invece in altri scritti. Si tratta della tesi secondo cui una critica di tipo ricostruttivo-immanente, come quella da lui praticata in *Il diritto della libertà* con il metodo della «ricostruzione normativa», non può mai essere autonoma e sufficiente, ma ha bisogno di un'integrazione: l'integrazione di una «riserva genealogica».

In uno dei suoi testi metodologici più densi, *Una critica ricostruttiva con riserva genealogica* (Honneth 2017, 85-101), Honneth ha sottolineato come il modello di critica ricostruttivo-immanente praticato dalla prima teoria critica presupponeva, inizialmente, che i principi normativi riscontrati nella realtà sotto forma di ideali, e assunti come incarnazione di una razionalità sociale superiore, avessero «un nucleo di senso sufficientemente stabile da risultare immune a qualunque abuso sociale». Proprio a quest'ultima premessa la prima teoria critica dovette però rinunciare, quando dovette

3 Cfr. la *Prefazione* del libro *L'idea di socialismo* (2016), dove c'è un rimando agli articoli raccolti in: "Special Issue on Axel Honneth's Freedom's Right" in: "Critical Horizons", vol. XVI, 2, (2015).

dar conto della devastante esperienza storica del nazionalsocialismo, ossia di una frattura nella civiltà che dimostrava come il vigere degli ideali moderni non aveva ostacolato in nessun modo lo sviluppo di una prassi sociale agli antipodi del loro significato morale: una prassi che aveva rovesciato nel suo opposto il progetto dell'*Aufklärung* e il modello di razionalità ad esso collegato. Proprio per dar conto di questo rovesciamento, nella *Dialettica dell'Illuminismo*, Horkheimer e Adorno si sono riavvicinati in modo sistematico alla genealogia nietzscheana, senza d'altra parte giungere a mettere in questione il loro iniziale metodo ricostruttivo-immanente. Secondo Honneth essi hanno piuttosto «innestato sul loro modello ricostruttivo un momento genealogico inteso come prospettiva metacritica» (Honneth 2017, 96). Alla luce di questo richiamo alla *Dialettica dell'Illuminismo*, nel testo *Una critica ricostruttiva con riserva genealogica* Honneth ha insistito, quindi, sul fatto che un procedimento ricostruttivo-immanente ha sempre bisogno di una metacritica di tipo genealogico. Infatti, una norma morale non prescrive affatto da se stessa le modalità della sua applicazione in campo sociale: al contrario, «il suo contenuto semantico può andare soggetto a modifiche impercettibili e trasformarsi via via fino a smarrire il nucleo normativo che in origine costituiva la sua ragion d'essere» (Honneth 2017, 96).

Qualunque tentativo di svolgere una critica sociale immanente, vincolata al presupposto di un processo di razionalizzazione della società, deve accompagnarsi a un progetto genealogico, cioè all'esame dell'effettivo contesto di applicazione delle norme morali, poiché in assenza di una verifica storica supplementare nulla può garantire che nella prassi sociale gli ideali invocati dalla critica posseggano ancora il significato normativo che li caratterizzava in origine. (Honneth 2017, 96)

La genealogia è un procedimento finalizzato a «criticare un ordine sociale in modo tale da mostrare in chiave storica fino a che punto gli ideali e le norme che lo definiscono possono risultare funzionali alla legittimazione di pratiche disciplinanti o repressive» (Honneth 2017,).

Ora, è significativo, dicevamo, che Honneth, nonostante questa teorizzazione, non concede nessuno spazio a questo lavoro metacritico e genealogico ne *Il diritto della libertà*. In questo testo, la ricostruzione normativa è praticata senza nessuna «riserva genealogica». Questo ha però l'effetto di ingessare la ricostruzione normativa in uno schema di taglio teleologico che tende a proiettare sulla materia storica e sociale trattata, un nucleo di senso «troppo stabile», non tenendo conto, fin da principio, di quegli «abusi sociali» e di quelle inversioni di significato a cui le norme e le istituzioni sono sempre esposte nella realtà concreta, a causa di meccanismi di potere e di dominio, e del gioco variabile dei conflitti politici e ideologici.

Tutto questo trova una conferma lampante, nelle trattazioni che Honneth riserva ne *Il diritto della libertà* all'economia di mercato capitalistica. Per stessa ammissione di Honneth, è in queste pagine che il metodo ricostruttivo-immanente si inceppa e va incontro ad un vero e proprio fallimento. Questo avviene, in particolare, quando Honneth deve ricostituire il passaggio storico che ha condotto dall'età socialdemocratica all'età del neoliberalismo. Honneth ha difficoltà a descrivere questo passaggio semplicemente come uno sviluppo distorto rispetto a un nucleo di potenziali normativi stabili. Infatti, la «rivoluzione neoliberale» è riuscita a intervenire nella stessa infrastruttura normativa del mercato capitalistico, mutandone il significato.

Honneth ha dedicato al tema del neoliberalismo e alle trasformazioni normative da esso messe in moto anche altri studi, di taglio prevalentemente sociologico e diagnostico. È in questi studi che Honneth impiega, di fatto, un metodo critico genealogico, nel senso da lui associato a questo termine (cfr. in particolare Honneth 2002; 2004a; 2004b; 2011b), discostandosi visibilmente da un approccio di tipo ricostruttivo-immanente. Tuttavia, nonostante questi studi siano precedenti alla stesura di *Il diritto della libertà*, Honneth non li menziona nel testo, e quando lo fa, non li «innesta» realmente nella linea metodologica del volume. L'impressione è tuttavia che se Honneth avesse realmente innestato una «riserva genealogica» nel metodo ricostruttivo de *Il diritto della libertà*, egli avrebbe dovuto rivedere l'intero impianto di teoria sociale posto alla base del suo tentativo di riattualizzare in termini post-metafisici la *Filosofia del diritto* di Hegel. Esiste infatti un'evidente tensione tra la teoria sociale che viene posta a fondamento del metodo della ricostruzione normativa, ispirata dichiaratamente alla teoria sociale di Talcott Parsons, e un approccio genealogico che tende per sua natura a smascherare la normatività incorporata nelle istituzioni e l'adesione routinaria dei soggetti ad essa come un dispositivo dietro il quale operano rapporti di potere e di disciplinamento, non puramente repressivi ma anche, se non soprattutto, produttivi. Prima di tornare su questo punto, e svolgere a partire da qui alcune considerazioni conclusive sui *deficit* politici dell'approccio di Honneth, sarà utile soffermarsi con più attenzione sulle analisi che Honneth dedica al neoliberalismo ne *Il diritto della libertà*, e a quelle, di diversa natura, che svolge negli scritti sociologici di taglio genealogico a cui abbiamo adesso fatto riferimento.

5. L'assenza di «contro-movimenti normativi» nel capitalismo neoliberale

Ne *Il diritto della libertà*, la ricostruzione normativa dell'economia di mercato capitalistica si prefigge di raggiungere innanzitutto un obiettivo negativo: quello di dimostrare l'inadeguatezza di tutte quelle teorie del mercato capitalistico, oggi prevalenti, secondo le quali il mercato capitalistico rappresenta un sistema libero da norme, impenetrabile ad ogni richiesta normativa. Tanto le teorie neoclassiche, quanto le interpretazioni marxiste dell'economia, quanto da ultimo l'interpretazione sistemica del capitalismo di Habermas e di Luhmann, osserva Honneth, muovono dal presupposto che le dinamiche del mercato non possono essere comprese nel senso di un «soddisfacimento delle pretese di legittimità». Per queste teorie, i processi di scambio economico sono soggetti a limitazioni funzionali – della valorizzazione del capitale e della massimizzazione dei profitti – così forti che non si può parlare di una normatività interna dell'ordine economico capitalistico. Per Honneth, si tratta allora di mostrare innanzitutto che è impossibile esaminare gli imperativi funzionali, ai quali le decisioni economiche sono comunque soggette, in totale isolamento dalle aspettative di senso e di legittimità dei partecipanti al mercato, come se le loro aspettative normative non fossero parte delle stesse dinamiche del mercato. Se si considera la sfera istituzionale del mercato capitalistico sufficientemente legittimata, in quanto soddisfa soltanto le condizioni giuridicamente accettate della libertà negativa di assumere decisioni strategiche, «sfugge completamente in quale misura la sua accettazione sociale è legata anche all'adempimento di norme e valori antecedenti al mercato». (Honneth 2015, 258). Infatti, affinché agli occhi dei soggetti coinvolti risulti effettivamente comprensibile e legittima, la concorrenza istituzionalizzata mediante il mercato deve poter essere intesa in una prospettiva di «cooperazione comune» (Honneth 2015, 258). La legalità del mercato non incontra quindi i suoi limiti normativi nei valori generati dal mondo della vita e appartenenti ai sottosistemi contingui, come vuole Habermas, ma nella «promessa – che ne esprime l'intera legittimità – di contribuire attraverso i processi di scambio a un'integrazione complementare degli intenti d'azione individuali» (Honneth 2015, 259). Se il rispecchiamento all'interno del mercato, entro certi limiti, delle norme generalmente accettate viene meno, la conseguenza prevedibile è non solo un malfunzionamento del meccanismo di mercato, ma anche una perdita di legittimazione – tacita o articolata pubblicamente – agli occhi della popolazione.

Richiamandosi alla tradizione dell'economismo morale, in particolare di Hegel e di Durckheim, Honneth sviluppa quindi una ricostruzione normativa del mercato capitalistico, il cui fine è quello di procedere, idealizzando, in modo da evidenziare nello sviluppo storico del mercato

capitalistico il percorso che, sotto la spinta dei movimenti sociali, della protesta morale e delle riforme istituzionali, ha condotto ad una progressiva realizzazione dei principi di libertà sociale, *già* inscritti potenzialmente nella sua infrastruttura morale. Il criterio immanente e ciò nondimeno formale per valutare normativamente le dinamiche del mercato è quindi la consapevolezza della cooperazione comune. Al contrario di quello che pensava Marx, per Honneth, questa consapevolezza può essere ancorata ai meccanismi del mercato, dove pure vigono comportamenti strategici e meccanismi di integrazione sistemica, dal momento che gli interessi individuali che muovono gli attori sul mercato hanno una natura plastica, che può essere resa sempre più compatibile con la considerazione delle esigenze degli altri partecipanti. Si tratta allora di focalizzare in particolare l'attenzione su quei meccanismi di formazione della coscienza che si dimostrano, di volta in volta, adatti a spingere i soggetti interessati ad andare oltre le loro strategie d'azione orientate al profitto.

I meccanismi istituzionali su cui concentrarsi, nella ricostruzione normativa, sono in particolare le procedure discorsive di armonizzazione degli interessi tra gruppi costituiti in forza di affinità professionali e i processi di istituzionalizzazione delle basi giuridiche dell'uguaglianza di opportunità.

Dando avvio alla sua «ricostruzione idealizzante», Honneth non manca di riconoscere le enormi resistenze da parte di diverse forze sociali, e *in primis* degli interessi imprenditoriali, nei confronti dei ripetuti tentativi di realizzare la libertà sociale nella sfera del mercato. Tuttavia, nonostante la prevalenza in questa sfera di sviluppi normativi distorti, egli mostra come effettivamente una serie di conquiste sociali e giuridiche permetta di ricostruire una linea ascendente di progresso normativo anche nella sfera del mercato capitalistico. Il culmine di questa linea è rappresentato dall'insieme di conquiste sociali raggiunte nel «capitalismo organizzato» dei trent'anni gloriosi dell'era socialdemocratica. In questa fase, non solo sono state promosse riforme che hanno significativamente esteso le forme di pari opportunità nella sfera dell'educazione, della politica sociale e della politica del lavoro. Ma in tutte le aree sociali si è arrivati ad una forma di integrazione normativa delle società capitalistiche che ha esibito progressi sociali, molto al di là di quelli che prima erano considerati compatibili con le condizioni del capitalismo. In questo periodo ha guadagnato progressivamente terreno perfino la convinzione che solo «un'attiva inclusione dei lavoratori salariati nei processi decisionali delle aziende avrebbe effettivamente portato ad addomesticare gli interessi imprenditoriali e quindi alla delimitazione cooperativa del mercato» (Honneth 2015, 352).

Senonché, questa linea ascendente di conquiste sociali discontinue, e tuttavia capaci di lasciar trasparire, «certo non esplicitamente, ma comunque nel senso di un tacito dettato della coscienza», la diffusa convinzione che «il mercato economico dovesse tornare a beneficio di tutti i partecipanti e dunque andasse inteso come un’istituzione della libertà sociale» (Honneth 2015, 353), si spezza a partire dal momento in cui si avviano quei processi di deregolazione del mercato che, nei paesi dell’Europa occidentale, si accompagnano alla dissoluzione del capitalismo organizzato.

Tra i principali fattori che determinano la crisi del modello di capitalismo organizzato, Honneth menziona: 1) l’indebolimento delle attività di direzione dello Stato sociale sotto la pressione dei processi di globalizzazione economica, del sempre maggior potere delle imprese globali, della internazionalizzazione dei flussi finanziari, ma anche a causa di un mutamento dei modelli interpretativi di politica economica che suggerisce di stimolare le imprese con esenzioni fiscali e incentivi al mercato finanziario; 2) una sempre maggiore tendenza del management aziendale a rivolgersi all’azionariato, per cui l’influenza degli azionisti sulle imprese aumenta nella stessa misura in cui diminuisce quella esercitata dagli altri gruppi coinvolti, come le organizzazioni dei lavoratori; 3) un’erosione progressiva dello *status* normativo del lavoro salariato, causata da una deregolamentazione del mercato del lavoro per effetto della quale diventano la regola rapporti di lavoro precari, i cui salari stanno al di sotto del minimo necessario alla sussistenza.

È chiaro che, commisurati ai principi di legittimazione del mercato presupposti all’inizio della ricostruzione, questi processi rappresentano sviluppi distorti e regressioni normative. Tuttavia, non sono questi processi in quanto tali, a mettere in crisi il procedimento della ricostruzione normativa. Questo procedimento s’incepta per un’altra ragione. Honneth osserva come nonostante le riforme neoliberali siano soggettivamente registrate e generalmente considerate “ingiuste” dai soggetti colpiti, esse non hanno suscitato finora reazioni di difesa collettive, come quelle ancora colte da Hegel con il suo concetto di «indignazione». Nella realtà sociale del mercato del lavoro contemporaneo, il “rifiuto”, quando si manifesta, ha tendenzialmente assunto un carattere silenzioso e individualizzato, al quale sembra mancare la forza per articolarsi pubblicamente. Non ci si imbatte più in articolazioni collettive degli interessi, ma per lo più in forme privatizzate di resistenza.

Per Honneth questa «mancanza di struttura nell’immagine sociale del proletariato odierno» può essere solo in parte ricondotta alle nuove forme di lavoro, dove spesso manca la possibilità oggettiva di riconoscere in

modo realistico la propria appartenenza ad un gruppo sociale e la propria controparte. Per spiegare questa assenza di indignazione pubblica bisogna piuttosto riferirsi al ritorno del «predominio di un'interpretazione del mercato capitalistico che non lo vede come una sfera della libertà sociale, bensì come una sfera della libertà puramente individuale» (Honneth 2015, 351). Sullo sfondo di questa diversa immagine del mercato, si è nuovamente diffusa l'idea che il tenore di vita e il successo economico dipendono soltanto dalla capacità di affermarsi del singolo, «come se queste ultime non fossero determinate dalla condizione sociale della famiglia di provenienza e dalle sue opportunità di garantirgli un'istruzione» (Honneth 2015, 356). Un sintomo di questo mutamento è la disseminazione tra tutti i settori del lavoro di forme di auto-condanna per tutti quei fallimenti lavorativi, interpretati come fallimenti personali della propria carriera professionale.

È a questo punto, tuttavia, che viene meno il presupposto sulla base del quale Honneth aveva fino a questo punto analizzato il mercato economico capitalistico, inserendolo nella sua ricostruzione normativa. L'assunto di partenza era infatti che il mercato economico capitalistico deve la sua legittimità ad uno sfondo condiviso di aspettative normative. In presenza di sviluppi economici che contraddicono in modo radicale queste aspettative, la conseguenza sarebbe dovuta essere un «fallimento normativo» del mercato, ossia contromovimenti normativi fatti di lotte e conflitti sociali, o comunque di forme di dissociazione. A fronte di una nuova ondata di modernizzazione capitalistica, che ha affossato le conquiste dell'età socialdemocratica, nulla di tutto questo è avvenuto. Da qui l'ipotesi che la mancanza di protesta pubblicamente visibile affondi le proprie origini in un mutamento diffuso dei quadri normativi con cui si interpreta il mercato.

Il resoconto che Honneth dà delle lotte e delle insubordinazioni all'interno del nuovo mercato del lavoro deregolamentato è forse troppo selettivo. E oltre a questo, Honneth rischia di contraddire in questi passaggi del testo la critica che egli ha sempre rivolto ad ogni restrizione della sofferenza sociale e del malcontento morale solo a quelle parti che hanno ottenuto visibilità nella sfera pubblica dalle organizzazioni pubblicamente riconosciute (Fraser, Honneth 2007, 141). E tuttavia, ciò che qui interessa mettere in evidenza è che, al termine di questa ricostruzione, Honneth è costretto ad ammettere che lo slittamento dei modelli culturali con cui si interpreta il mercato, da lui ricostruito, «pone la ricostruzione normativa nella condizione di non poter più puntare, per il presente, su contromovimenti normativi»⁴. Giunto a questa conclusione, però, Honneth muta

⁴ Per Honneth, «un'alternativa a questi sviluppi regressivi sembra prefigurarsi soltanto là dove forze oppositive organizzate si accingono a lottare per una rinnovata deli-

il modo in cui descrive lo stesso mercato capitalistico. Ora egli sottolinea, come non aveva fatto in precedenza, che nelle società moderna dell'Europa occidentale si sono sempre fronteggiate due concezioni del mercato moderno, «l'una che considerava questa istituzione come un'opportunità di reciproco soddisfacimento degli interessi, l'altra come un'occasione per moltiplicarne i vantaggi personali» (Honneth 2015, 352). Secondo questa nuova descrizione, quindi, non solo l'età socialdemocratica, in cui ha prevalso una concezione solidaristica del mercato, torna ad essere una parentesi storicamente determinata, ma il mercato capitalistico in quanto tale cessa di essere descritto come un'istituzione ancorata *ab origine* ad uno spettro di aspettative normative *condivise*. Esso viene descritto piuttosto, in modo più realistico, come un campo conteso tra valori, interessi e forze tra loro inconciliabili, che si confrontano per un'interpretazione radicalmente diversa delle norme e delle pratiche che lo strutturano, ciascuna delle quali mira ad una propria egemonia culturale. Nella stessa trattazione, si passa così da una teoria sociale fortemente normativista e teleologica, come quella ispirata a Talcott Parsons e a Durkheim, a una teoria sociale conflittuale e pluralistica, dove la lotta tra opzioni culturali, interessi e forze tra loro contrapposte, per l'interpretazione del senso del mercato capitalistico, è aperta, non ha un esito scontato, ed è costantemente sottoposta a differenze di forza e di potere: è quindi, si potrebbe dire, una *lotta continua* non sull'interpretazione della libertà sociale, ma sull'interpretazione della libertà *tout court*.

Un allontanamento ancora più radicale dall'impianto sistematico de *Il diritto della libertà* si lascia ricostruire nei testi che Honneth aveva dedicato in precedenza alle trasformazioni del neoliberalismo.

6. Una genealogia del neoliberalismo

In testi come *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione* (2012), *Riconoscimento come ideologia* (2014) *Paradossi del capitalismo* (2014), Honneth ha impiegato strumenti concettuali e metodologici molto diversi da quelli di cui si è servito poi ne *Il diritto della libertà*. Le trasformazioni neoliberali non vengono interpretate qui come un semplice «sviluppo distorto» rispetto alle aspettative normative incorporate nello stesso mercato capitalistico. Esse sono interpretate, piuttosto, come l'e-

mitazione a livello transnazionale del mercato del lavoro». Quanto più forti diventeranno queste comunità transnazionali, tanto più «tornerà a dischiudersi la prospettiva di una civilizzazione morale dell'economia di mercato capitalistica» (Honneth 2015, 357-358).

spressione di un vero e proprio cambio di paradigma culturale, oltre il quale lo stesso criterio che guida la ricostruzione normativa del mercato ne *Il diritto della libertà*, ossia il criterio della cooperazione attraverso il mercato, sembra divenire, da criterio «immanente», un criterio puramente «esterno» al capitalismo.

Nell'analisi delle trasformazioni neoliberali, Honneth ricorre in particolare al concetto di contraddizione paradossale. «Una contraddizione è paradossale – spiega – quando, proprio attraverso la tentata realizzazione di una certa intenzione, diminuisce la probabilità di realizzare questa stessa intenzione» (Honneth 2010, 164): quando, quindi, il tentativo di realizzare una intenzione normativa produce delle condizioni che operano contro la stessa intenzione *originaria*.

Questo strumento metodologico si rivela appropriato per analizzare le trasformazioni neoliberali, per Honneth, in quanto queste sono state imposte facendo leva su un vocabolario normativo emancipativo, a cui però è stato mutato senso e funzione rispetto al suo contesto originario. Le idee-guida normative dei decenni trascorsi hanno conservato sì, ancora, una loro attualità performativa, e tuttavia sembrano aver perso sotterraneamente il loro significato emancipativo, o perlomeno averlo trasformato: «in molti casi esse sono infatti diventate dei concetti volti meramente a legittimare una nuova fase dell'espansione capitalistica» (Honneth 2010, 164).

Per analizzare questo processo, Honneth si richiama in particolare alle analisi di Luc Boltanski e di Ève Chiapello, sviluppate nel libro *Il nuovo spirito del capitalismo*. L'assunzione di partenza di queste analisi è che le pratiche capitalistiche hanno bisogno di una giustificazione, dal momento che da sé sole non riescono a mobilitare sufficienti risorse motivazionali. Ma, a differenza del capitalismo tra «il 1930 e il 1960», nel quale le grandi imprese adottarono un indirizzo volto ad offrire ai propri collaboratori delle possibilità di carriera sul lungo periodo, coadiuvandolo con la creazione di un ambiente sociale protettivo, lo spirito del capitalismo contemporaneo può invece essere descritto come «orientato ai progetti». In esso «le persone più apprezzate sono quelle in grado di mostrare disponibilità a mettere le proprie competenze e risorse emotive al servizio di progetti individualizzati, assumendosene la responsabilità personale». (Honneth 2010, 160-161). «Il lavoratore si trasforma così in un imprenditore-forza-lavoro, o in un imprenditore di se stesso, che non prende più parte alle pratiche capitalistiche sotto la pressione di costrizioni o stimoli esterni, ma per così dire in virtù della forza della sua stessa autonoma motivazione alla prestazione» (Honneth 2010, 160).

Per operare questa trasformazione, il nuovo capitalismo è riuscito quindi a mobilitare delle nuove risorse motivazionali, facendo leva sugli stessi principi normativi – autonomia individuale, merito, autorealizzazione, diritti individuali – che erano stati alla base dei percorsi di emancipazione sociale nella seconda metà del XX secolo, e delle critiche rivolte contro lo Stato sociale e contro le strutture tayloriste e fordiste del lavoro. Il punto è che, sotto la pressione degli imperativi economici del capitalismo, ciò che prima si sarebbe potuto inequivocabilmente analizzare quale incremento della sfera dell'autonomia individuale, nel quadro nella nuova forma organizzativa del capitalismo flessibile e orientato a progetti assume invece la forma di «pretese eccessive, di disciplinamento o di insicurezze che, nell'insieme, conducono ad una desolidarizzazione sociale» (Honneth 2010, 172). È sulla base di questa nuova eticizzazione del capitalismo, quindi, che quest'ultimo è riuscito a formulare nuove giustificazioni dell'ineguaglianza sociale, dell'ingiustizia e della discriminazione. Honneth sottolinea come il «nuovo» capitalismo è strutturato in modo di per sé contraddittorio, ma poi queste contraddizioni vengono traslate nelle sfere d'azione non economiche. Gli effetti paradossali emergono perciò precisamente allorché i soggetti, entro queste sfere d'azione, continuano a vedersi alla luce delle norme che contraddistinguono tali sfere – autonomia, merito, autorealizzazione, amore - ma queste norme mutano di significato, perché vengono ormai assunte nel quadro dell'accettazione di un capitalismo flessibilizzato anche sul piano normativo. Da qui anche una serie di nuove patologie sociali, che si riflettono in stati d'animo come depressione, vuoto interiore, perdita di senso, alienazione, autostrumentalizzazione. Patologie sociali, quindi, che tornano ad essere viste in queste analisi come prodotti non di una semplice falsa interpretazione della grammatica normativa delle pratiche sociali, ma della contraddittorietà delle pratiche stesse e delle norme che le strutturano (cfr. Honneth 2002)⁵.

Non è possibile proseguire qui per ragioni di spazio nell'analisi di queste linee di ricerca, che indubbiamente rappresentano parti molto interessanti della ricerca di Honneth negli ultimi anni. Del resto, gli sviluppi della teoria critica negli allievi diretti di Honneth, Rahel Jaeggi e Martin Saar, partono proprio da queste linee di ricerca, più che dagli sviluppi sistematici della teoria di Honneth ne *Il diritto della libertà*. In particolare, una chiara linea di continuità si lascia tracciare tra gli studi sui paradossi della modernizzazione capitalistica di Honneth e la proposta teorica di Jaeggi di riformulare una critica immanente delle forme di vita contemporanea, e

5 Su questo cfr. anche *Vorwort*, in Ehrenberg (2010).

del capitalismo come forma di vita, a partire da una rivisitazione dei concetti marxiani di ideologia e di contraddizione normativa. (Jaeggi 2005; 2016). Quel che qui si vuole mettere in evidenza, un'ultima volta, però è solo la distanza tra la metodologia di questi studi e quella de *Il diritto della libertà*. Come si è visto, mentre ne *Il diritto della libertà*, seguendo Parsons, Honneth era partito dall'assunto che la sfera del mercato capitalistico è un'istituzione che trae la sua legittimazione dall'adempimento di norme e valori antecedenti al mercato, ossia quelli della cooperazione attraverso il mercato, in questi studi, seguendo le analisi di Boltanski e Chiappelo, il capitalismo diventa un insieme di pratiche che hanno bisogno di una giustificazione, per mobilitare risorse motivazionali, funzionali alla sua logica espansiva. Mentre ne *Il diritto della libertà* Honneth muove dall'assunto secondo cui sviluppi distorti che contraddicono i principi cooperativi del mercato, devono necessariamente accendere «contromovimenti normativi», in questi studi sociologici le trasformazioni neoliberali hanno efficacia e successo, e quindi non si confrontano con opposizioni, perché riescono a creare un nuovo ordine di giustificazione. Mentre ne *Il diritto della libertà* Honneth assume che l'accettazione routinaria, da parte dei soggetti, delle istituzioni nelle quali vivono, dimostra la loro adesione normativa ad esse, in questi scritti sociologici egli riconduce l'adesione dei soggetti al capitalismo neoliberale, soprattutto all'effetto dell'internalizzazione di meccanismi ideologici disciplinanti e repressivi.

7. Conclusioni

Abbiamo visto come la ricerca di Honneth è stata mossa fin dall'inizio dalla volontà di riattivare un legame produttivo con l'eredità della prima Scuola di Francoforte, in particolare attraverso la riabilitazione del modello di critica immanente che ispirava la ricerca dei primi francofortesi.

Incamminandosi su un terreno già dissodato da Habermas, Honneth ha chiarito lucidamente i problemi di ordine teorico-sociale, filosofico e politico che stavano alla base di questo modello di criticismo sociale, ma ha anche difeso le ragioni che giustificano gli sforzi per riformularlo e per riproporlo oggi, anche come alternativa ad altri modelli di critica sociale, oggi prevalenti. La proposta sistematica più compiuta a cui è pervenuto questo tentativo di riattualizzazione è quella consegnata alle pagine dell'*opus magnum* di Honneth: *Il diritto della libertà*. Qui, il metodo della critica immanente prende la forma di una innovativa metodologia, denominata «ricostruzione normativa», che serve a perseguire l'ambizioso programma

di riprendere in mano, dopo due secoli, l'intento hegeliano di «progettare una teoria della giustizia a partire dai presupposti delle società di oggi» (Honneth 2015, XXXVI). Abbiamo visto, tuttavia, come questo programma di ricerca, proprio per la sua tendenza a inscrivere l'incandescente materia storica, sociologica e politica, in un quadro normativo e teleologico «idealizzante», si espone a smentite e a fallimenti, in particolare quando deve dar conto di discontinuità storiche radicali, che rappresentano veri e propri cambi di "epoca", e che non riescono ad essere ricondotti a semplici sviluppi distorti rispetto ad una prevalente linea di progresso normativo.

Ne *Il diritto della libertà*, la frattura storica che pone la ricostruzione normativa di fronte a delle evidenti difficoltà, fino a farla in qualche modo fallire, è il complesso di mutamenti di ordine economico, ma anche politico, culturale e ideologico, ricondotti dallo stesso Honneth sotto l'etichetta di "rivoluzione neoliberale". Di fronte a questa discontinuità storica, che ha interrotto il ciclo di progressi sociali raggiunti durante l'età socialdemocratica, il metodo della ricostruzione normativa non riesce più a trovare contro-movimenti normativi, immanenti all'economia di mercato capitalistica, su cui far leva per isolare potenziali di trasformazione, di progresso morale e di civilizzazione del capitalismo. Honneth diagnostica infatti un mutamento della stessa grammatica morale con cui i soggetti percepiscono il mercato e agiscono in esso; mutamento che rende problematico continuare a postulare, all'interno dello stesso mercato, uno spettro di aspettative normative sociali condivise da tutti i partecipanti agli scambi economici, come fino a quel momento era stato fatto. Ben più promettente si è rivelata allora l'altra linea di analisi che Honneth ha seguito nei suoi studi di taglio sociologico, dedicati ad analizzare i paradossi del capitalismo neoliberale. Qui la critica immanente assume un altro significato: quello di ricostruire le contraddizioni paradossali interne al capitalismo contemporaneo e, di riflesso, alle sfere sociali contigue. In questi testi, inoltre, torna prepotentemente al centro della ricerca del filosofo una rinnovata critica dell'ideologia, nonché un'analisi delle patologie sociali, lette di nuovo, diversamente da *Il diritto della libertà*, come sofferenze sociali determinate non da *deficit* cognitivi, ma dalla stessa struttura contraddittoria delle pratiche sociali e delle norme che le legittimano, così come si presenta agli attori sociali stessi, all'interno del nuovo capitalismo flessibile e disorganizzato. Si tratta di contraddizioni paradossali che poi di riflesso si propagano nelle sfere sociali contigue, a causa della tendenza del capitalismo ad espandersi, in termini totalitaristici, in ogni altra sfera sociale. Questo processo non può essere letto, tuttavia, come una «colonizzazione» dei mondi di vita sociali da parte delle logiche sistemiche di un capita-

lismo privo di normatività, secondo lo schema habermasiano. Si tratta, piuttosto, di un processo per certi aspetti inverso, perché il capitalismo si è per così dire fatto «colonizzare» ed «eticizzare» dai principi che avevano precedentemente orientato la critica al capitalismo organizzato e al Welfare State – l'autorealizzazione individuale, l'autonomia, i diritti individuali, il principio del merito, la sfera dell'amore – per poi però invertirli di senso e renderli funzionali all'espansione capitalistica. Da questi processi paradossali discendono nuove forme di alienazione e di reificazione, che svuotano interiormente le soggettività, proprio nel momento in cui ne sollecitano al massimo le espressioni e le prestazioni. Patologie sociali, queste, emblematicamente condensate dai paradossi ai quali è esposto un lavoratore-imprenditore di sé, spinto a «ottimizzare» il proprio «potenziale», a mobilitare le sue risorse emotive e comunicative, e allo stesso tempo a cadere vittima di sentimenti di impotenza, di svuotamento interiore, di perdita di senso.

Di fronte a questo ordine di trasformazioni, la ricostruzione normativa si rivela uno strumento metodologico spuntato, che ha bisogno, quindi, di un'integrazione genealogica, capace di smascherare in chiave storica fino a che punto alcuni ideali e alcune norme istituzionalizzatesi nell'età socialdemocratica, in quanto originariamente veicoli di emancipazione, siano divenute funzionali alla legittimazione di pratiche repressive e disciplinanti, integrate nella logica dell'espansione capitalistica. Laddove, quindi, questi stessi ideali e queste stesse norme non possono essere più *sic et simpliciter* assunte come criterio di riferimento della critica immanente, ma devono essere a propria volta sottoposte ad una critica immanente.

Si potrebbe concludere, quindi, notando che il tragitto di ricerca di Honneth e le tensioni che lo attraversano provano come un rinnovamento del modello di critica immanente francofortese oggi può riuscire solo attraverso un pluralismo metodologico, in grado di incrociare diversi sguardi critici sul presente. Queste diverse ottiche critiche devono essere capaci di riportare alla luce le potenzialità di trasformazione racchiuse nella realtà sociale, senza indulgere però in alcun eccesso di teleologismo e di normativismo: senza trascurare le contraddizioni e i paradossi che attraversano le stesse pratiche e la stessa normatività che dovrebbero fungere da criteri della critica, così come i rapporti di dominio e i differenziali di forza e di potere che si nascondono dietro di essi.

Rimane tuttavia un compito ancora inevaso da questa linea di ricerca, quello di offrire spiegazioni plausibili dei fattori sociali, economici, politici e culturali, che hanno reso possibile il vero e proprio mutamento d'epoca compiutosi con la fine dell'età socialdemocratica e con l'avvento della rivoluzione neoliberale. Un mutamento che rischia di trasformare ogni critica

immanente al capitalismo, compiuta nel segno dell'emancipazione, in una critica esterna ad esso.

Bibliografia

- Adorno, Th. W., Horkheimer, M. (2000), *Dialektik der Aufklärung*, Berlin: Fischer (trad. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, Solmi, R., Torino: Einaudi, 2010). Boltanski, L., Chiappello, È. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard (trad. it.: *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano-Udine: Mimesis).
- Ehrenberg, A. (2004), *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Campus (trad. it.: *La fatica di essere se stessi*, Torino: Einaudi, 2010).
- Freyenhagen, F. (2015), *Honneth on Social Pathologies: A Critique*, in: «Critical Horizons», 16, 2: 131–152;
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it. di Rinaudo, P.: *Teoria dell'agire comunicativo*, Rusconi, G. E., a cura di, Bologna: il Mulino, 2017).
- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (trad. it.: *Il discorso filosofico della modernità*, Agazzi, E., a cura di, Roma-Bari: Laterza, 2003).
- Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Etica del discorso*, Agazzi, E., a cura di, Roma-Bari: Laterza, 2009).
- Habermas, J., (1992), *Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Berlin: Suhrkamp (trad. it.: *Fatti e norme*, Ceppa L., a cura di, Roma-Bari: Laterza, 2013).
- Honneth, A. (1980), *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie* (trad. it.: *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Piromalli, E., a cura di, Milano-Udine: Mimesis, 2011, 43-90).
- Honneth, A. (1985), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Sciacca, M. T., Bari: Dedalo, 2002).
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it. di: *Lotta per il*

- riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Sandrelli, C., Milano: il Saggiatore, 2002).
- Honneth, A. (1999), *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, Amsterdam: Assen (trad. ted.: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001; trad. it.: *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Carnevale, A., Roma: Manifestolibri, 2003).
- Honneth, A. (2000) *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, 11-69 (trad. it.: *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, Borsari, A., «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 18: 295-328).
- Honneth, A. (2002), *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in Id., hrsg., *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt a. M.: Campus, 2002, 141-158. Ristampato in Id., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010, 202-221 (trad. it.: *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, «Post-Filosofie», 1, 1: 27-44; nuova traduzione in Id. (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, Solinas, M., a cura di, Firenze: Firenze University Press, 39-54).
- Honneth, A., Fraser, N. (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, (trad. it.: *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Bocchiola, M., Morelli, E., Roma: Meltemi, 2007).
- Honneth, A. (2004a), *Anerkennung als Ideologie*, «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», 1: 51-70. Ristampato in Id. (2010), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 103-130 (trad. it.: *Riconoscimento come ideologia*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Solinas, M., a cura di, Firenze: Firenze University Press, 2010, 77-99).
- Honneth, A., Hartmann, M. (2004b), *Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm*, «Berliner Debatte Initial», 15, 1: 4-17. Ristampato come *Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm*, in Honneth, A. (2010), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4-17 (trad. it.: *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Solinas, M., a cura di, Firenze: Firenze University Press, 2010, 55-76).

- Honneth, A. (2004c), *Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte*, in *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Nagl-Docekal, Langthaler, R., hrsg., Berlin: Akademie, 85-98. Ristampato in Id. (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9-27.
- Honneth, A. (2007), *Pathologien der Vernunft – Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Patologie della ragione. Storia e attualità della Teoria Critica*, Carnevale, A., Lecce: Pensa Multimedia, 2012).
- Honneth, A. (2008), *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 56, 3: 327-341. Ristampato in Id. (2010), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 78-102 (trad. it.: *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione*, in Id. (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, Solinas, M., a cura di, Firenze: Firenze University Press, 19-38).
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp (trad. it.: *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Sandrelli, C., Torino: Codice edizioni, 2015).
- Honneth A. (2011b), *Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, «Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung – Working Papers», 4: 3-18. Versione abbreviata Id. (2011), *Verwilderungen. Kampf um Anerkennung im frühen 21. Jahrhundert*, «APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte», 1-2: 37-45.
- Honneth, A. (2016), *Die Idee des Sozialismus*, Berlin: Suhrkamp (trad. it.: *L'idea di socialismo*, Solinas, M., Milano: Feltrinelli, 2016).
- Honneth, A. (2000), *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der "Kritik" in der Frankfurter Schule*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 48, 5: 729-737. Ristampato in Id. (2007), *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 57-69 (trad. it.: *Una critica ricostruttiva con riserva genealogica*, in Id., *La libertà negli altri*, Carnevali, B., a cura di, Bologna: il Mulino 2017, 85-101).
- Horkheimer, M. (1972), *Traditional and Critical Theory*, in Id. (1972), *Critical Theory: Selected Essay*, New York: Seabury, 188-243 (trad. it.: *Teoria tradizionale e teoria critica*, Bellan, A., in Id. (2014), *Teoria critica: scritti 1932-1941*, Milano-Udine: Mimesis). Jaeggi, R. (2005),

- Entfremdung*, Frankfurt a. M.: Campus (trad. it.: *Alienazione*, Fazio, G., a cura di, Roma: Castelvechi 2017).
- Jaeggi, R. (2013), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M., a cura di, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Laitinen, A., Särkelä, S. (2018), *Tra normativismo e naturalismo. Honneth sul concetto di patologia sociale*, «Consecutio Rerum», 2, 4: 77-102.
- Piomalli, E. (2012), *Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano_Udine: Mimesis.
- Rawls, J. (1971), *Theory of Justice*, Harvard: Harvard University Press (trad. it: *Una teoria della giustizia*, Maffettone, S., Milano: Feltrinelli 2008).
- Walzer, M. (1983), *Sphere of Justice*, New York: Basic Books (trad. it. *Sfere di giustizia*, Rigamonti, G., Roma-Bari: Laterza 2008).

Habermas, Honneth e il problema di una critica immanente del lavoro

Luca Micaloni

Abstract: This article offers a critical reconstruction of Axel Honneth's arguments for an immanent critique of labour. After giving an outline of the significance, in regard to Honneth's social theory, of two crucial distinctions set forth by Jürgen Habermas (namely, that between work and interaction and that between *System* and *Lebenswelt*), the Author shows how Honneth's conception has shifted from the initial search for a 'critical notion of labour' focused on the characteristics of working activity to a critical view of the division of labour that hinges on the normative claims that are deemed to be inherent in modern labour market and that are conceived of as immanent and universal normative criteria. In the final section, the Author offers some critical remarks on Honneth's analysis of the labour market and suggests that its normative criteria could prove to be neither immanent, nor universal.

Keywords: Honneth; Labour; Market; Capitalism; Immanent Critique.

1. Introduzione. L'insufficienza esplicativa e normativa del concetto di lavoro

Nella critica di Habermas al paradigma del materialismo storico è contenuta l'idea secondo cui, nel misurarsi con la descrizione e l'analisi dei processi sociali, le prospettive che assegnano centralità alla dimensione della riproduzione materiale si dimostrano portatrici di una incauta sottovalutazione della dimensione normativa dell'interazione e dell'agire dei soggetti individuali e collettivi. La tesi di Habermas, occorre dire, non sorge creativamente da un vuoto originario, e anzi si inserisce nel solco del dibattito – che, nel periodo in cui egli scrive, ha già raggiunto estensione secolare – concernente la retta interpretazione del “materialismo” di Marx e l'adeguato inquadramento dello statuto e del ruolo che, in quella teoria, è assegnato alle “sovrastutture” istituzionali, culturali, ideologiche. La questione relativa al maggiore o minore grado di autonomia ontologica e di efficacia causale delle sovrastrutture aveva sin dall'inizio interrogato i

Università degli Studi Roma Tre / Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
(luca.micaloni@gmail.com)

teorici marxisti. La criticità rappresentata in modo eminente dal celebre e *prima facie* assai rigido schema diadico struttura/sovrastuttura, delineato da Marx nella *Prefazione* del 1859¹, era destinata a produrre una animata – e irrisolta – diatriba intorno al senso dell’influenza determinante esercitata dalla realtà economica sugli altri livelli e settori della realtà sociale, da un lato, e sulla coscienza e sul comportamento degli agenti, dall’altro. La preoccupazione, già engelsiana, di smarcare la concezione materialistica della storia da un troppo rigido e semplicistico determinismo economico, postulando una realtà sociale articolata in «infiniti parallelogrammi di forze» e determinata solo «in ultima istanza» dalla produzione (Engels 1962, 40-41), trovava una risonanza di grande impatto storico e teorico nell’esigenza di “revisione” esplicitata da Bernstein (1968, 34), secondo il quale «le ‘forme giuridiche’ – ossia le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose, ovvero i dogmi – vengono annoverate tra i fattori che agiscono sul corso delle lotte storiche e in molti casi ‘determinano in modo preponderante la loro forma’». Senza procedere in questa sede a una ricostruzione esaustiva del dibattito, che esulerebbe dagli scopi di questo saggio, basti considerare che la problematica legata a questo nodo aporetico non ha cessato di interrogare il marxismo teorico: si pensi soltanto, a titolo di esempio, alla variegata riflessione di Gramsci, o alla discussione di area francese suscitata dalle tesi di Althusser (1967; 1981; 1997) ancora sulla «determinazione in ultima istanza», nonché sulla relativa autonomia delle sovrastrutture, riprese originalmente da Poulantzas (1975; 1978; 1996) e, più recentemente, da Laclau e Mouffe (2011).

Oltre alla tendenziale riduzione monistica della sovrastruttura a compagine istituzionale e culturale ontologicamente dipendente e direttamente determinata dalla dimensione strutturale, la tipologia “marxista” (volgarmente intesa) di spiegazione dell’accadere storico e sociale contiene anche – in modo ora più reciso, come nelle varianti “strutturaliste”, ora più sfumato, come nelle prospettive che valorizzano con maggiore enfasi il ruolo della prassi – la pretesa di prescindere dall’intenzionalità degli agenti e dal tessuto delle loro attribuzioni di senso. Autonomia delle sovrastrutture e autonomia dell’attore sociale non procedono in parallelo: anche nelle prospettive che accordano alle sovrastrutture un più ampio margine di indipendenza, permane salda un’impostazione metodologica anti-individualistica, secondo la quale il fatto sociale non è riducibile alla somma complessiva delle azioni dei singoli agenti, e tanto i risultati delle azioni quanto i loro processi genetici sfuggono alla volontà e al controllo degli

1 Cfr. Marx (1974).

agenti e non possono essere adeguatamente spiegati ricorrendo alla loro razionalità o all'insieme delle ragioni e delle motivazioni da essi addotte (che pure mantengono un ruolo performativo necessario alla realizzazione del comportamento medio funzionalmente richiesto, che sarebbe difficilmente attuabile se le "cause reali" dell'azione fossero manifeste e disponibili all'accesso cosciente), e che anzi tra i più rilevanti compiti della teoria vi sia quello mettere a tema e indagare il sistema, variamente qualificato, dei vincoli strutturali e delle coazioni inconsce che insistono sulla percezione, sulla cognizione e sul comportamento degli agenti². Rispetto a questo quadro teorico, dunque, la tesi di Habermas propone una duplice rivalutazione, che investe da un lato lo statuto e il ruolo delle sovrastrutture, dall'altro quello dell'intenzionalità e delle pratiche discorsive degli attori sociali.

Nel quadro specifico della Teoria critica della società, che al nome di Habermas lega una sua importante fase di sviluppo, la sottolineatura più o meno marcata dei vincoli "strutturali" posti dal modo di produzione è apparsa bisognosa di revisione anche nella misura in cui essa, oltre a essere portatrice di eccessivi costi descrittivi, esercitava i suoi effetti negativi sulle capacità critiche ed emancipative della teoria. Da questo punto di vista, una lettura "monistica" imperniata sul lavoro e sulla produzione rappresenta un freno all'elaborazione di una critica dei processi di riproduzione simbolica, delle dinamiche di interazione e comunicazione, dell'assetto e dello sviluppo dei quadri normativi, nella misura in cui il monismo comporta l'impossibilità di considerare la "sovrastruttura" come dimensione ontologica relativamente autonoma, o isolabile almeno metodologicamente, e vincola la critica al compito, necessario ma non sufficiente, di uno "smascheramento" da condurre sia nei confronti dell'ascrizione di autonomia a livelli sociali collocati invece in una posizione di ineludibile dipendenza genetica dai fattori strutturali, sia nei confronti dell'ascrizione di autonomia, razionalità e libertà agli agenti sociali (o, più radicalmente, anche della mera capacità di ricostruzione simbolica dei processi oggettivi e di ricognizione non distorta del proprio sé e della sua effettiva collocazione sociale).

La discussione relativa alla maggiore o minore centralità da assegnare alla categoria analitica e al soggetto sociale del "lavoro" non ha, dunque, avuto luogo soltanto sul terreno della *descrizione* adeguata della realtà sociale e della fondazione della sua *critica*. Anche le prospettive di *emanci-*

2 Questo programma di ricerca trova uno sviluppo sistematico – non esente da nodi critici – nei lavori di Pierre Bourdieu. Per una valida introduzione al pensiero di Bourdieu, cfr. Shusterman (1999); Grenfell (2008); Paolucci (2011); un'opportuna sottolineatura degli aspetti più strettamente filosofici legati ai concetti chiave del sociologo francese è contenuta in Aiello (2016).

pazione basate sulla liberazione del lavoro dai suoi caratteri alienanti dovevano infatti apparire troppo parziali e ignare dell'eguale – o addirittura maggiore – importanza dei “processi di apprendimento”, di sviluppo e di liberazione che riguardano le relazioni intersoggettive e la dimensione normativa delle società. Non soltanto è venuto meno, nella storia e nella teoria, il ruolo privilegiato della classe lavoratrice nei percorsi di emancipazione; non soltanto non si dà più alcuna garanzia ontologica di un migliore accesso del gruppo sociale dei lavoratori salariati a una visione complessiva e critica della società³; la svolta, di natura più fondamentale, operata da Habermas in seno alla Teoria critica, consiste nel sottrarre al lavoro il ruolo di fulcro dell'identità personale e collettiva e di veicolo della realizzazione di sé, riconsegnandolo forse al più tradizionale registro semantico del travaglio e della pena, al ruolo di vincolo intrascendibile e strettoia necessaria della riproduzione di una vita umana bisognosa di reperire il proprio senso in una più fondamentale e promettente dimensione di interazione intersoggettiva. Mentre, dunque, nel “marxismo” il lavoro è alla base della riproduzione sociale, identifica il soggetto dell'emancipazione e definisce il principale requisito normativo di una condizione umana non alienata (e dunque costituisce anche la categoria centrale a partire dalla quale è possibile criticare l'alienazione) – mentre, cioè, il concetto di lavoro nel marxismo è ritenuto capace di stringere in unità sintetica le tre dimensioni e i tre compiti (descrizione/critica/emancipazione) di una teoria critica – esso si rivela essere, per Habermas, troppo sintetico, carente di distinzioni, fonte di ostacoli epistemologici che agiscono nei tre livelli.

È in questo orizzonte problematico, crediamo, che occorre inscrivere la genesi e lo sviluppo del confronto di Habermas con il materialismo storico⁴, ed è alla luce di questo orizzonte che il destino teorico del concetto di “lavoro” nella teoria sociale critica recente diviene più adeguatamente comprensibile. È, inoltre, di nuovo rispetto a questo ordine di problemi che, nel presente saggio, intendiamo mettere a fuoco il modo in cui Honneth articola originalmente, in polemica con Habermas, una parziale rivalutazione del concetto di lavoro, per poi mutarne i termini e

3 Come invece ancora in Lukács (1991).

4 Con il quale, occorre notare, Habermas si sforza di restare in relativa continuità: «Ricostruzione significa nel nostro contesto che una teoria viene smontata e ricomposta in forma nuova per raggiungere meglio il fine che si è posta (Habermas 1977, 11). E ancora: «L'analisi della dinamica di sviluppo è impostata 'materialisticamente', in quanto fa riferimento ai problemi sistemici generatori di crisi nell'ambito della produzione e della riproduzione; e questa analisi rimane impostata 'storicamente', in quanto deve cercare le cause dei cambiamenti evolutivi nell'intero arco delle circostanze contingenti» (Habermas 1977, 36).

ricollocarsi – questa la nostra tesi – in una linea di sostanziale continuità con l'impostazione habermasiana.

2. La razionalizzazione si dice in molti modi. Habermas e la ricostruzione del materialismo storico

Tra i punti qualificanti del percorso intellettuale di Habermas, un ruolo di assoluto rilievo è svolto dal tentativo di delineare un'articolazione pluralistica delle forme di razionalità, mirando a conferire adeguato spazio e dignità normativa alla razionalità comunicativa e sociale, distinta dalla razionalità tecnico-strumentale ed economica. Sin dall'intervento giovanile intitolato *Die Dialektik der Rationalisierung* (Habermas 1954), Habermas propone di delimitare i campi di azione e le finalità specifiche delle diverse forme di razionalità, e suggerisce che i propositi di riforma sociale potrebbero opportunamente ispirarsi al criterio di una limitazione reciproca di quelle forme, che a partire dalla loro distinzione debbono idealmente temperarsi a vicenda. Ampliata e radicata nella distinzione metodologica ed epistemologica tra interessi tecnici, ermeneutici ed emancipativo-critici della conoscenza (Habermas 1968), questa traiettoria di pensiero trova un punto di approdo nel più articolato disegno sistematico della *Teoria dell'agire comunicativo* (Habermas 1980), in cui a un *sistema* relativamente «libero da norme» e alla sua logica di integrazione attraverso *media* «non comunicativi» come denaro e potere fa da contraltare una *Lebenswelt* modellata sull'ideale regolativo di una comunicazione «libera da dominio», campo di esistenza dei soggetti individuali e collettivi, del loro agire e di una prassi non vincolata alle finalità di riproduzione materiale⁵.

Questa rapida e, occorre appena dirlo, non esaustiva ricognizione di una delle numerose linee di riflessione percorse da Habermas, fornisce tuttavia una iniziale indicazione di quanto poco, a suo giudizio, la dimensione del *lavoro* sia sufficiente a definire un adeguato criterio di indagine sociologica, o a rappresentare il perno di una teoria dell'accadere storico e una prospettiva di emancipazione sociale. Essa deve, dunque, assumere un'importanza via via più marginale, a fronte della preminenza ontologica ed esplicativa delle strutture normative e comunicative e del loro processo di sviluppo. Se, infatti, in una incorporazione forse unilaterale dei risultati

5 Si tratta, è bene rimarcarlo, di due condizioni (libertà da norme e libertà da dominio) che non si ritrovano mai in forma pura nelle due dimensioni del sistema, da un lato, e del mondo della vita, dall'altro.

teorici della *Dialettica dell'illuminismo* – ma anche della triade arendtiana *Arbeit-Werk-Handlung* (Arendt 2009) – il lavoro è ridotto ad azione strumentale, interesse tecnico e veicolo della *Naturbeherrschung*, allora le prospettive che assegnano al lavoro la capacità di veicolare la costituzione dell'identità personale e delle relazioni sociali, e in generale una più ampia ricchezza di senso e una capacità antropogenetica e formativa connessa al registro semantico della *Bildung*, rischiano di risultare, paradossalmente, funzionali all'indebita estensione della razionalità strumentale e alle pretese “coloniali” dell'integrazione sistemica e della riproduzione materiale. Il materialismo storico, parrebbe dire Habermas, fallisce dunque sia come descrizione della realtà, sia come teoria dell'emancipazione, nella misura in cui esso adotta il principio monistico del lavoro e della produzione, sottostimando la dimensione dell'agire, delle norme e delle relazioni comunicative, che costituiscono tanto un elemento intrascendibile di una descrizione affidabile della realtà sociale, quanto il principale presupposto del progresso sociale, a fronte dell'inservibilità pratico-morale di una dimensione poietico-produttiva dominata dall'agire strumentale e dall'interesse conoscitivo di tipo tecnico. L'obiezione, che si potrebbe a questo punto sollevare, secondo la quale il marxismo è pessimisticamente all'altezza del carattere quasi totalitario delle logiche e degli imperativi sistemici, non restituisce al marxismo neppure il merito scientifico della capacità di condurre un'analisi disillusa e spietata, perché il mondo della vita e la dimensione normativa, per quanto schiacciati e ridotti al minimo dall'invasività coloniale del sistema, continuano purtuttavia a sussistere come ineludibile elemento ontologico e come criterio esplicativo della realtà sociale. Le due dimensioni individuate da Habermas sono irriducibili, e l'aver individuato nella dimensione del *lavoro* il luogo di costituzione di un'identità personale ben formata (o deformata) e la possibilità formazione (o le ragioni della mancata formazione) di una coscienza collettiva capace di porsi come obiettivo l'instaurazione di relazioni sociali libere rappresenta un'ambiguità e un limite della tradizione marxista, che non ha saputo distinguere in modo sufficiente la *πρᾶξις* dalla *ποίησις*, lo sviluppo morale dallo sviluppo materiale, il progresso normativo dal progresso tecnico. Come già Adorno e Horkheimer (2002) avevano mostrato, lo sviluppo delle *forze produttive* non corrisponde infatti a un eguale sviluppo delle strutture normative, anzi è compatibile con un incremento della quota di *dominio*. Da questa idea di una dialettica della razionalizzazione e dei rischi teorici e storici di una pretesa autosufficienza della ragione strumentale Habermas trae l'ulteriore conseguenza di una biforcazione dei processi di sviluppo, e anzi suggerisce che vi sia una preminenza dell'evoluzione del quadro normativo

– luogo almeno ideale, quando non effettivo, dell’agire comunicativo – rispetto ai mutamenti che investono le forme della riproduzione materiale delle società.

3. Separazione o sussunzione? Il nesso tra lavoro e quadro giuridico-normativo dalla *Realphilosophie* jenese alla «ricostruzione» del materialismo storico

Uno dei testi in cui Habermas viene precisando il suo orientamento rispetto al concetto di lavoro è il breve intervento dedicato alla *Realphilosophie* jenese di Hegel e intitolato *Lavoro e interazione* (Habermas 1975a). Alla luce delle considerazioni finora svolte, non sorprende che l’interesse di Habermas per la filosofia dello spirito elaborata da Hegel nel periodo jenese muova alla ricerca di un’articolazione concettuale della prassi umana sottratta all’egemonia monologica del concetto di lavoro. Il testo di Hegel diventa per Habermas il luogo paradigmatico in cui ricercare tanto una fondazione storico-filosofica e teoretica delle indagini sino ad allora condotte sulla pluralità delle forme della razionalità e dell’agire, quanto un certo numero di premesse concettuali per il loro ulteriore sviluppo in una teoria articolata della differenza e della relazione tra dimensione tecnologico-sistemica e dimensione normativo-comunicativa della riproduzione sociale. Dalla lettura della filosofia jenese, e in particolare dalla sezione del 1805-1806 dedicata allo «spirito reale», Habermas ricava in primo luogo una sostanziale omogeneità tra l’impostazione hegeliana e la propria idea di una reciproca irriducibilità tra l’agire diretto all’elaborazione strumentale della natura esterna e l’agire diretto all’intesa intersoggettiva e alla negoziazione comunicativa delle norme: secondo tale prospettiva «non è possibile dedurre il lavoro dall’interazione, né l’interazione dal lavoro» (Habermas 1975a, 38). Inoltre, sarebbe ancora Hegel a istituire, in forza di una già ben radicata attenzione alla «società civile», una stretta correlazione tra la riproduzione materiale della vita di un “popolo” e il quadro di riferimento normativo entro il quale essa si svolge: «nel prodotto riconosciuto del lavoro [...] si trovano congiunti il comportamento strumentale e l’interazione» (Habermas 1975a, 38). L’accento posto sul *riconoscimento* del prodotto del lavoro riflette l’interesse teorico di Habermas per la peculiare giuntura di agire tecnico-strumentale e agire normativo-comunicativo realizzata dal *mercato* moderno e dagli istituti giuridici a esso connessi. E si vedrà tra breve quanto, sul punto della valutazione positiva dei principi normativi del mercato, sussista tra Habermas e Honneth una relazione di sostanziale

continuità teorica. Lo Hegel jenese riesce, secondo Habermas, ad accostarsi teoreticamente al «rapporto economico che il diritto privato ha con la moderna società civile» (Habermas 1975a, 44). Al contrario, nella matura filosofia del diritto, questo rapporto appare allentato, nella misura in cui il diritto «si costituisce indipendentemente dalle categorie del lavoro sociale e solo successivamente entra in rapporto con quei processi» (Habermas 1975a, 45), mentre a Jena era, per così dire, la stessa categoria di lavoro a svilupparsi “dialetticamente” in senso sociale e a trovare espressione e compimento nella dimensione giuridica: «nel sistema, la dialettica del lavoro ha perduto la sua centralità» (Habermas 1975a, 45).

Come esito dell'indagine concernente la relazione tra sviluppo tecnico-produttivo e sviluppo normativo Habermas non intende però proporre una semplicistica *bipartizione* del processo storico-sociale in due dimensioni del tutto indipendenti o, al massimo, comunicanti nella forma meramente esteriore della reciproca applicazione. Sebbene egli ritenga in ultima analisi insoddisfacente la teorizzazione del nesso tra lavoro e interazione offerta dallo Hegel jenese – e *a fortiori* la versione marxiana, nella quale l'interazione e il diritto sono consegnati alla sfera della sovrastruttura, che dipende ontologicamente dalla struttura ed ha, da un lato, il ruolo di garantire condizioni normative funzionali alla riproduzione della struttura, dall'altro quello di esprimerne in forma distorta e “ideologica” i caratteri – Habermas va, in questa fase, alla ricerca di una *relazione* tra lavoro e interazione, evitando di contentarsi di una loro distinzione e separazione. Vi sono invece, nella prospettiva habermasiana, significative indicazioni in favore di una *sussunzione*, inversa rispetto a quella operata da Marx, del processo di riproduzione tecnica sotto la dimensione normativa. Habermas ricerca, senza trovarla compiutamente in Hegel, una *connessione organica* tra lavoro e interazione, in cui il secondo termine è “architettonico” rispetto al primo e lo ricomprende. È in quest'ottica che la *Realphilosophie* jenese offre una traccia paradigmatica e manifesta una diretta fungibilità per lo sviluppo ulteriore dell'indagine habermasiana, nei luoghi in cui quest'ultima intraprende un tentativo di ricostruzione del materialismo storico⁶ che sostituisce all'idea marxiana di una storia mossa dallo sviluppo delle «forze produttive» l'autonomia e la relativa preminenza dell'evoluzione delle «strutture normative». In primo luogo, infatti, Habermas si dichiara convinto «che le strutture normative non seguano semplicemente la

6 Cfr. Habermas (1979, 11-48, *Introduzione. Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*) e Habermas (1979, 105-153, *Per la ricostruzione del materialismo storico*).

linea di sviluppo del processo di riproduzione, né ubbidiscano semplicemente al modello dei problemi sistemici, ma che abbiano invece una storia interna» (Habermas 1979, 31): quelle che la tradizione marxista ha definito “sovrastrutture”, insistendo sulla loro dipendenza ontologica dalla struttura e sul loro statuto derivativo, hanno in realtà una storia interna e un autonomo processo di sviluppo, che non si limita a reagire ai “problemi” che sorgono a un più fondamentale livello strutturale e ad approntare funzionalmente soluzioni e strategie di stabilizzazione normativa degli attriti sistemici (cfr. Habermas 1975b); l’evoluzione delle strutture normative non è interpretabile come mera risposta funzionale, e va al contrario letta in primo luogo come dinamica *interna* ai processi di “apprendimento” normativo dei singoli e delle società – degli ostacoli, dei superamenti e delle fasi di sviluppo che individui e società attraversano⁷. In secondo luogo, Habermas compie un ulteriore, decisivo passaggio, sostenendo che «lo sviluppo di queste strutture normative fa da battistrada all’evoluzione sociale, poiché nuovi principi di organizzazione sociale significano nuove forme di integrazione sociale; e queste rendono a loro volta possibile la messa in opera delle forze produttive esistenti o la produzione di nuove» (Habermas 1979, 34). È dunque *questa* configurazione della relazione tra produzione e strutture normative a essere, per Habermas, anticipata nella costruzione jenese, dalla quale emerge che «il risultato della liberazione attraverso il lavoro rientra nelle norme in forza delle quali interagiamo gli uni sugli altri» (Habermas 1975a, 39).

Come vedremo, Honneth riterrà che l’impostazione di Habermas, alla quale pure occorre riconoscere il fondamentale merito di aver sottolineato l’importanza e l’autonomia dell’agire comunicativo e dell’interazione – colmando, almeno programmaticamente, il “deficit normativo” del materialismo storico – tralasci l’indagine e la valorizzazione degli aspetti più propriamente normativi del lavoro, favorendone una perniciosa assimilazione all’agire tecnico-strumentale. In seguito, tuttavia, anche Honneth abbandonerà in buona parte l’iniziale ricerca di un “concetto critico di lavoro”, facendo coincidere gli aspetti normativi del lavoro con un insieme di condizioni esterne all’attività lavorativa, cioè con il riconoscimento istituito e veicolato dallo *scambio* di prestazioni entro il quadro giuridico del *mercato* moderno – dislocando, per così dire, l’elemento normativo dalla produzione alla circolazione.

7 Cfr. i saggi *Sviluppo morale e identità dell’io* (Habermas 1979, 49-73) e *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?* (Habermas 1979, 74-104).

4. Dall'attività all'organizzazione. L'incompiuta riabilitazione del lavoro nell'opera di Honneth

Secondo una linea interpretativa che troverà piena espressione nel testo del 1985 *Critica del potere*, già nel saggio del 1980 *Lavoro e azione strumentale* Honneth (2011, 43-90) si mostra assai critico nei confronti delle rigidità connesse alla distinzione habermasiana tra sistema e mondo della vita: in primo luogo, tale distinzione esprimerebbe una sorta di “abbandono normativo” della dimensione economica, concepita come un terreno di integrazione sistemica relativamente impermeabile ai codici dell'integrazione sociale; in secondo luogo, essa conterrebbe un impoverimento del concetto di lavoro e una sua indebita assimilazione e riduzione all'agire strumentale. Secondo l'impostazione teorica di questo Honneth, al lavoro continuano invece a inerire i caratteri normativi di un'oggettivazione di sé non deformata, e l'attenzione di Habermas alle norme dell'intersoggettività comunicativa si accompagna a una colpevole sottovalutazione dei contenuti normativi dell'attività lavorativa. Nella riflessione di Habermas, rileva Honneth, «lo spettro delle forme di lavoro sociale» è «differenziato solo relativamente alla loro modalità di organizzazione sociale e non anche alla misura in cui esse soddisfano le condizioni di un'attività lavorativa non deformata» (Honneth 2011, 85). Occorrerebbe qui notare che una simile interpretazione può risultare fin troppo netta, almeno nella misura in cui, per Habermas, il problema dell'organizzazione sociale del lavoro ha potuto riguardare (almeno virtualmente) non soltanto la dimensione “esterna” della divisione sociale del lavoro, del diritto del lavoro, dei livelli salariali, etc., ma anche la dimensione “intrinseca” della razionalizzazione dei cicli produttivi e del modo di erogazione dell'attività, che ove ispirata ai soli criteri della razionalità tecnica ed economica e non temperata dal criterio, egualmente fondamentale, della razionalità sociale, produce squilibri ed esiti “patologici”. Al di là dell'accuratezza interpretativa di Honneth⁸, ciò che preme in questa sede porre in rilievo è la tesi secondo la quale

Un concetto critico di lavoro dovrebbe poter comprendere, a livello categoriale, la differenza tra un agire strumentale nel quale il soggetto lavoratore struttura e regola la sua attività secondo la sua iniziativa e in base al suo sapere, in un processo in sé dotato di senso, e un agire strumentale nel quale né il controllo dell'attività né la strutturazione di essa in rapporto all'oggetto sono lasciate al soggetto agente. (Honneth 2011, 85; trad. it. mod.)

8 Sulla quale si può, in questa sede, soprassedere, nella misura in cui è in discussione non tanto la lettura honnethiana di Habermas, quanto la proposta teorica di Honneth stesso.

Fissare questo punto, e in particolare questa configurazione dei requisiti di un'attività lavorativa non deformata, rappresentati dalla capacità di iniziativa autonoma, dalla possibilità di controllo dell'attività e dalla relazione teoretica e poietica che permette al soggetto di ritrovare sé nell'oggettività elaborata, consente di mettere a fuoco una rilevante transizione teorica intervenuta nel pensiero di Honneth sul piano della definizione dei caratteri normativi del lavoro e della loro fungibilità per la critica sociale. In anni successivi, infatti, una diversa interpretazione degli sviluppi del capitalismo contemporaneo in direzione di una economia "cognitiva" e la rilevazione dei conseguenti mutamenti riguardanti le caratteristiche empiriche delle prestazioni lavorative allontanano Honneth dalla formulazione di un punto di vista critico relativo alle caratteristiche "intrinseche" dell'attività lavorativa, conducendolo per una via autonoma a una posizione teorica dagli esiti non troppo diversi da quella adottata da Habermas, pure aspramente criticata nei primi lavori per il suo cedimento – comune, secondo Honneth, all'intera Teoria critica precedente – a un apparato categoriale di derivazione «funzionalistico-sistemica» (Honneth 2002). In altri termini, se da un lato Habermas ha dismesso la ricerca di un concetto critico di lavoro, dall'altro la "ripresa" honnethiana di quell'indagine cessa quasi immediatamente di investire il lavoro come attività, per indirizzarsi invece al lavoro come nesso di riconoscimento sociale mediato dal mercato⁹ – una prospettiva, dunque, assai simile a quella che, come abbiamo visto, emergeva dalle considerazioni svolte da Habermas in merito alla filosofia jenese dello «spirito reale».

A fronte di una esplicita conferma e ripresa delle critiche da sempre sollevate nei confronti di Habermas, vi è dunque una discontinuità interna nello sviluppo della prospettiva di Honneth riguardo il concetto di lavoro e un suo "riallineamento" alle posizioni habermasiane. Nel saggio *Lavoro e riconoscimento* Honneth muove dalla constatazione della rarità dei punti di vista teorici attualmente impegnati a «difendere una concezione umana ed emancipativa del lavoro» (Honneth 2010, 19), e ritiene ancora che tale situazione culturale sia esemplificata in modo eminente «dal discorso habermasiano dell'autoregolazione "libera da norme" del sistema economico» (Honneth 2010, 21). Questa tesi parrebbe quindi disporsi in perfetta continuità con la prospettiva a partire dalla quale Honneth (1985) aveva criticato il decorso teoretico della Teoria critica – inclusa la traiettoria intellettuale di Habermas – e aveva posto l'esigenza di reperire in ogni settore

⁹ Resta tuttavia, tra le due prospettive, almeno una differenza non trascurabile: Habermas ha di mira il riconoscimento del *prodotto* del lavoro, mentre Honneth insiste maggiormente sul riconoscimento del valore sociale della *prestazione* lavorativa.

della vita sociale – compresa, dunque, la dimensione economica e produttiva – i percorsi di costituzione normativa che passano attraverso l’agire e le pratiche discorsive dei soggetti coinvolti nei diversi “sottosistemi di azione” considerati, al fine di emendare la Teoria critica, tanto dalla postura rinunciataria legata all’idea di un’autoriproduzione del sistema, quanto dalla paternalistica visione dell’agente sociale come mero simulacro di soggettività, svuotato di ogni capacità di autonoma deliberazione e di resistenza agli imperativi sociali (cfr. Honneth 1985). Analoga continuità vi sarebbe rispetto al saggio del 1980, nel quale restava viva l’esigenza di reperire un «concetto critico di lavoro». Le caratteristiche di questo concetto critico, però, appaiono radicalmente mutate, in forza dell’esigenza, divenuta esplicita anche rispetto al tema del lavoro, di condurre una «critica immanente» che faccia perno su un criterio «intrinseco ai rapporti criticati stessi in quanto pretesa razionale giustificata» (Honneth 2010, 27). Ciò significa, in primo luogo, che il “criterio” deve essere in qualche modo già realizzato dallo sviluppo sociale; in secondo luogo, che esso deve essere giustificato, cioè dotato di una validità normativa universale e applicabile a ogni lavoro possibile. Posti questi requisiti, la via di una critica centrata sul modo di erogazione dell’attività lavorativa risulta essere non più percorribile, nella misura in cui essa non è né immanente, né universale.

Storicamente, le critiche del lavoro in quanto forma di attività hanno fatto riferimento al modello “estetico” di un’auto-oggettivazione non alienata, basato in ultima istanza sul paradigma dell’attività artigianale (cfr. Honneth 2010, 22). Il paradigma “estetico-artigianale” è stato però reso obsoleto, da un lato, dalla progressiva rimozione o limitazione delle possibilità di controllo tecnicamente esercitabile dai lavoratori sui processi di lavoro; dall’altro, dalla comparsa e poi dalla sempre maggiore estensione di forme di attività senza «opera», di prassi lavorative che non danno luogo a prodotti, ma a un tessuto non tangibile (sebbene *lato sensu* materiale) fatto di linguaggio, affetti, comunicazione, relazioni¹⁰. Ne segue, allora, che un concetto critico di lavoro non può più assumere come fondamentali i requisiti del controllo e della relazione con l’oggetto. Ne segue, inoltre, che «una critica dell’organizzazione del lavoro capitalistica avanzata in nome dell’ideale dell’artigianato» appare «segnata dal difetto di adottare

10 Cfr. Honneth (2010, 26): «Rispetto alla maggioranza delle attività che oggi rientrano ad esempio nel settore dei servizi, non è difatti certamente chiaro che cosa dovrebbe significare il fatto che esse debbano mirare, di per se stesse, ad un compimento autonomo, puramente oggettivo e oggettivante: qui infatti non viene costruito un prodotto nel quale si potrebbero riflettere le abilità acquisite; piuttosto, in esse si reagisce con quanta più intraprendenza possibile alle richieste personali o anonime corrispondenti alle prestazioni richieste dal servizio offerto».

un punto di vista meramente esterno» (Honneth 2010, 24). Una critica che non parta dall'effettività esistente e dalle dichiarazioni di principio da essa avanzate, confrontando così realtà e ideale normativo non come due dimensioni reciprocamente esteriori, ma come elementi, per così dire, rispettivamente attuali e potenziali della stessa forma di vita, è destinata a proporre una cattiva utopia, incapace di incidere sui concreti processi storici.

Né può valere, a garanzia di radicamento nell'immanenza, la prova "testimoniale" offerta dalla rilevazione empirica delle opinioni e delle rivendicazioni dei soggetti coinvolti nelle attività lavorative, che spesso ancora insistono sul contenuto e sulla qualità dell'attività. Honneth accoglie infatti il rilievo mosso da Habermas¹¹, secondo il quale le rivendicazioni legate al concetto artigianale dell'attività lavorativa non sono traducibili in norme universalizzabili e moralmente giustificabili (Honneth 2010, 27), e anzi conducono a una forzatura illegittima, consistente nel voler «subordinare ogni attività finalizzata, in quanto tale, al modello dell'artigianato» (Honneth 2010, 26). Mentre nel saggio del 1980 la prospettiva di Habermas appariva insufficiente nella misura in cui si limitava a una considerazione dell'organizzazione del lavoro escludendo una valutazione del "contenuto" dell'attività, ora la situazione è sostanzialmente ribaltata. Secondo Honneth, infatti, l'*impasse* della critica immanente del lavoro è superabile «se, con Habermas, distogliamo lo sguardo dalla struttura dell'attività lavorativa per volgerlo alle norme inerenti all'organizzazione del lavoro» (Honneth 2010, 26), vale a dire, alla ripartizione di compiti produttivi differenziati all'interno della società e alla "connessione" del lavoro "diviso" operata dal «mercato del lavoro capitalistico»¹², e se – questa volta *contro* Habermas – riconosciamo che il mercato ha a fondamento «una serie di norme morali» che gli consentono di «svolgere anche la funzione dell'integrazione sociale» (Honneth 2010, 27).

Secondo Honneth, il quadro normativo entro cui le diverse attività si svolgono e ricevono connessione contiene «norme morali che sono già insite, come pretese razionali, nello stesso scambio sociale di prestazioni» (Honneth 2010, 24) e che, a differenza di quelle legate alle attività lavorative stesse e al loro "contenuto", si dimostrano: a) generalizzabili e moralmente giustificabili; b) presenti nell'effettività dei rapporti sociali esistenti,

11 Cfr. Honneth (2010, 25): «Habermas mi criticò perché con una tale modalità probatoria [...] da puri fatti inerenti desideri e richieste ne avrei dedotto la loro giustificabilità morale».

12 Con «organizzazione del lavoro» Honneth non intende dunque riferirsi alla configurazione dei cicli produttivi e delle concrete operazioni lavorative – siano esse "manuali" o "intellettuali" – ma alla divisione sociale del lavoro.

e dunque utilizzabili per una critica immanente. Il contenuto dell'attività lavorativa, il modo in cui essa concretamente si svolge, non è dunque né oggetto né criterio della teoria sociale critica, per almeno due ordini di ragioni. In primo luogo, per la difficoltà di reperire un concetto unitario e sufficientemente comprensivo di «attività lavorativa», e dunque per la difficoltà che deriva dalla pretesa di generalizzare e rendere universalmente valide rivendicazioni normative connesse a un singolo genere (o a un gruppo finito e non esaustivo di generi) di attività, o circoscritte alla specificità di contesti di interazione particolari che non possono legittimamente aspirare a una validità sociale universale. In secondo luogo, per il requisito dell'immanenza, che determina preliminarmente l'oggetto possibile della critica, limitandone l'estensione a ciò che, o come dato di fatto o come invocazione di principio, è già realizzato o avanzato come pretesa normativa dalla società considerata e dal suo sviluppo culturale e istituzionale.

Secondo lo schema che Honneth attribuisce alla filosofia del diritto di Hegel, tali pretese normative sono essenzialmente due: «Il nuovo sistema di mercato [...] può pretendere una approvazione normativa soltanto sotto le due condizioni per cui: primo, il lavoro richiesto fornisca perlomeno un minimo salariale; secondo, l'esecuzione dell'attività assuma una forma che possa essere riconosciuta come contributo al bene comune» (Honneth 2010, 32). Non è, pertanto, necessario ricorrere a principi universali esterni rispetto alla situazione di fatto: «è sufficiente mobilitare quelle norme implicite inserite nella costituzione del mercato del lavoro moderno» (Honneth 2010, 33), che «anche se vengono abrogate di fatto, non perdono però la loro validità» (Honneth 2010, 32). Un ulteriore passo in avanti della ricerca sociale, con Hegel oltre Hegel, è rappresentato poi dal tentativo, condotto da Durkheim, «di identificare nelle strutture stesse della nuova organizzazione del lavoro capitalistica le condizioni che potrebbero condurre a una mutata coscienza dell'appartenenza sociale», cioè a una «solidarietà [...] che deve fluire [...] dalla realtà economica» (Honneth 2010, 34).

Nonostante questo accento sull'implicita struttura normativa delle relazioni di scambio vigenti nel mercato capitalistico, Honneth mantiene però, di nuovo attraverso la riattivazione di alcuni motivi teorici tratti da Durkheim, l'interesse nei confronti di una «richiesta di un lavoro sensato e ricco qualitativamente» (Honneth 2010, 35). Questa nozione di «senso» si determina ulteriormente come capacità di ricomporre mentalmente il processo complessivo, tanto della singola attività, quanto del «lavoro sociale» aggregato, globalmente considerato: solo in tal modo il lavoratore «è consapevole di servire a qualcosa» (Honneth 2010, 35) e non perde di vista

la propria connessione con l'intero. La ricostruzione del 'senso' da parte del lavoratore sembrerebbe dunque dipendere, secondo queste formulazioni, dal grado di «trasparenza della divisione del lavoro sociale» (Honneth 2010, 35), sulla quale si fonderebbe la possibilità di accedere a un grado accettabile di consapevolezza del sistema di interdipendenze e connessioni multilaterali – locali e globali – in cui ogni attività si inserisce. La specifica domanda di riconoscimento relativa a questo sottosistema di azione riguarderebbe l'ottenimento di un livello adeguato di stima sociale del contributo apportato alla riproduzione sociale dalla prestazione erogata¹³.

5. Universalizzabilità e immanenza. Alcune ipotesi critiche

In conclusione, vorremmo tentare di indicare alcune criticità che ineriscono le formulazioni di Honneth, tematizzando alcuni limiti che, a nostro giudizio, insistono sulla legittimità dell'applicazione, tanto del requisito dell'immanenza della critica, quanto del requisito dell'universalizzabilità dei suoi criteri normativi. Le "obiezioni" che intendiamo avanzare possono essere utilmente ripartite in tre rubriche. Nella prima, intendiamo revocare in questione le ragioni dell'abbandono della ricerca relativa a un concetto critico di lavoro centrato sul modo empirico di erogazione dell'attività, e suggerire la necessità di ulteriori indagini volte a reperire un concetto di lavoro unitario, immanente e universale. Nella seconda, vorremmo tematizzare alcuni possibili difetti dell'immagine honnethiana del mercato capitalistico come veicolo di integrazione sociale. Nella terza, vorremmo infine proporre la tesi secondo cui la teoria sociale di Honneth contiene un'auto-limitazione censoria della critica immanente della modernità – critica che potrebbe essere condotta a un livello di maggiore spregiudicatezza teorica e radicalità "politica".

a) Il passaggio da una critica dell'attività lavorativa a una critica dell'organizzazione del lavoro è mediato dalla tesi secondo cui è «fuorviante sostenere che tutte le attività socialmente necessarie vengano di per se stesse ad assumere una forma organica di compiutezza del tipo dell'attività artigianale» (Honneth 2010, 26). Si tratta, tuttavia, di un possibile *non sequitur*: dalla proposizione secondo cui il modello dell'attività artigianale non è "immanente" alle attività lavorative attualmente date nella produzione contemporanea e non è normativamente "universalizzabile" a tutte le atti-

¹³ Per una critica del 'principio di prestazione' nella teoria honnethiana del lavoro, cfr. Connolly (2016); Deranty (2018).

vità lavorative, non è univocamente deducibile la proposizione secondo cui occorre allora spostare la ricerca dei principi normativi dall'attività lavorativa alla divisione del lavoro e al mercato dello scambio di prestazioni (i quali sarebbero invece, contrariamente quelli dell'attività artigianale, principi tuttora vigenti e anche moralmente giustificati, e dunque soddisferebbero sia il criterio dell'immanenza, sia il criterio dell'universalizzabilità). La teoria sociale potrebbe ancora volgersi alla ricerca di un concetto unitario, normativamente connotato, di attività lavorativa – la cui immanenza, peraltro, potrebbe agevolmente trovare riscontro nel conflitto sociale che, nei vari settori d'impiego, investe la dimensione “ergonomica” (e non di rado soggetta a una razionalizzazione di carattere coercitivo) dei ritmi di lavoro, dei tempi di erogazione delle prestazioni, dei movimenti e dei gesti effettuati, la durata delle pause, etc. Si tratta di livelli di negoziazione normativa *immanenti e universalizzabili*, nella misura in cui riguardano, in tutto o in parte, ogni tipologia di attività lavorativa; e si tratta aspetti normativi non riducibili né alla definizione dei livelli salariali, né alla stima sociale del contributo apportato dalla singola prestazione, né alla “trasparenza” della divisione del lavoro: si tratta anzi di aspetti centrati sul modo di erogazione dell'attività. La ricerca di un concetto generale di attività lavorativa, capace di fondare rivendicazioni universali riguardanti il contenuto dell'attività e il suo svolgimento, non può essere dichiarata con troppa facilità conclusa e impercorribile. Come sostengono Deranty e Smith nella discussione della psicopatologia “psicodinamica” del lavoro elaborata da Cristophe Dejours (2009, 2010), «egli ha mostrato che l'attività lavorativa ha un significato normativo non soltanto in senso esterno, per esempio nella misura in cui può influenzare il benessere di un soggetto (in termini di ‘condizioni di lavoro’). Essa ha anche (e secondo Dejours, soprattutto) un significato normativo interno, in relazione a quello che può essere chiamato il lato ‘ergonomico’ del lavoro» (Deranty, Smith 2012, 59)¹⁴.

Oltre a questo programma “forte” di recupero di un concetto critico di attività lavorativa, potrebbe rivelarsi fruttuoso anche percorrere la via di un impegno ontologico più “debole”, che svincolasse la commensurabilità delle diverse forme di attività dalla loro suscettibilità di essere sussunte sotto uno stesso e univoco concetto. «Lavoro» può dirsi in molti modi, oppure può dirsi secondo “somiglianze di famiglia”, capaci di fondare, se

14 È assai rilevante, in questo saggio, l'opportuna sottolineatura degli aspetti “interni” del riconoscimento del lavoro, accanto agli aspetti “esterni” che prevalgono nella lettura fornita da Honneth, e all'interno degli aspetti “interni” la distinzione tra il riconoscimento relazionale proveniente dai pari e dai superiori, da un lato, e la portata normativa autonoma della qualità “ergonomica” dell'attività lavorativa, dall'altro.

non i requisiti normativi comuni a ogni attività lavorativa possibile, almeno criteri di universalità “regionale”, con validità circoscritte a specifici settori e tipologie di attività. Una strategia ulteriore potrebbe dunque mirare a salvare le rivendicazioni normative legate al contenuto dell’attività, attenuando per via “ontologica” la rigidità della dicotomia tra universalità e particolarità delle pretese morali¹⁵.

b) In secondo luogo, e restando questa volta all’interno del concetto normativo di lavoro delineato da Honneth, si deve notare che l’idea di connessione sociale, la cui ricostruzione starebbe alla base della possibilità “durkheimiana” del lavoratore di assegnare un “senso” alla propria attività e di sviluppare una solidarietà sociale, poggia su una visione unilaterale e irenica della struttura normativa del mercato capitalistico. Secondo la rilettura di Durkheim fornita da Honneth, la divisione del lavoro deve essere organizzata in modo tale che «da ogni singolo posto di lavoro si possa avere una visione di quale tipo di correlazione cooperativa sussista tra la propria attività e quella di tutti gli altri occupati», ai fini dello sviluppo in ogni singolo di un’adeguata «coscienza dell’appartenenza sociale» (Honneth 2010, 35). In quest’ottica, il mercato del lavoro capitalistico rappresenta il terreno di un incontro che ha luogo *non* tra classi o funzioni economiche, *né* tra agenti che scambiano *merci*, bensì tra soggetti che scambiano *prestazioni* e possono, attraverso la multilateralità dello scambio, pervenire a un’idea più adeguata dell’articolazione della produzione sociale complessiva, e dunque sviluppare disposizioni solidali grazie alla raggiunta coscienza del contributo apportato alla produzione complessiva dagli altri membri della società. Il tentativo di sottolineare la funzione di integrazione sociale svolta dal mercato produce un’artificiosa collocazione dei partecipanti allo scambio su un piano di relazione paritario e orizzontale, rimuovendo le asimmetrie strutturali a partire dalle quali i soggetti accedono al mercato e la differenziazione funzionale dei loro ruoli: la controparte diviene *partner*, la strategia è risolta in comunicazione, il conflitto in cooperazione. L’analisi dello scambio ne rivela i tratti di un’interazione basata su norme e orientata all’intesa, nella quale non compare più alcuna rigida suddivisione degli agenti in agenti che *vendono* “prestazioni” (o meglio capacità di fornire prestazioni) e agenti che, in quanto possessori di capitale in grado di an-

¹⁵ Va, crediamo, in questa direzione la recente riflessione in campo psicologico e filosofico-sociale sulle patologie legate al lavoro e sui disturbi dell’identità personale che dipendono da distorsioni inerenti l’attività lavorativa. Cfr. ancora Deranty (2018); cfr. anche Petersen, Willig (2004).

ticipare salari, le *comprano*. Ai fini di un'immagine teorica adeguata della relazione di scambio, crediamo, la ripartizione degli agenti in compratori e venditori di "prestazioni" dovrebbe almeno essere colta nella sua dipendenza dalla struttura dei rapporti sociali di produzione tra classi.

Coerentemente con il passaggio da un concetto normativo di attività lavorativa a un concetto normativo di divisione del lavoro, è rimossa in favore della relazione di scambio anche l'analisi dell'impiego concreto, all'interno dei cicli produttivi, delle prestazioni scambiate sul mercato. In seguito a questa mancata assunzione della distinzione economico-politica tra produzione e circolazione¹⁶, il lato economico dello scambio è ridotto a relazione di scambio monetario contenente un'implicita pretesa di equità distributiva. Mancando l'articolazione tra la cessione temporanea della forza-lavoro in cambio di una contropartita monetaria, da un lato, e l'uso della forza-lavoro finalizzato alla produzione di valore, dall'altro, la violazione del principio di equità non è attribuita al rapporto di dominio che ha luogo nella sfera della produzione, né è connessa "dialetticamente" al formale rispetto dell'equità – non è, cioè, fatta dipendere, come nella teoria marxiana della valorizzazione del capitale, dalla discrasia che intercorre tra il valore della forza-lavoro, acquistata al suo valore, e il (plus)valore prodotto dalla prestazione lavorativa effettivamente erogata; infine, tanto la critica del rapporto di produzione, quanto la critica del lavoro alienato, sono trascese in direzione di una critica della distribuzione della ricchezza materiale e simbolica, che culmina nella rivendicazione normativa di salari dignitosi e nella richiesta di riconoscimento del valore (in senso etico) delle prestazioni¹⁷. L'adozione di questa prospettiva teorica risulta possibile,

16 Su questo punto, concordiamo con i rilievi mossi da Borman (2009, 936), il quale tuttavia, pur sottolineando come il modo di produzione capitalistico costituisca un impedimento strutturale all'espansione di alcune non trascurabili dimensioni del riconoscimento («capitalism systematically thwarts such recognition through its organization of both production and exchange») e allo sviluppo multilaterale della personalità umana, e pur ponendo maggiore attenzione di Honneth al "contenuto" e alle concrete modalità di svolgimento dell'attività lavorativa, continua a ritenere – secondo un'impostazione che ci appare in ultima analisi continua con quella di Honneth – che «the achievement of full personhood and [...] of genuine intersubjectivity depends upon *the attainment of recognition for one's place in the social division of labour*» (corsivo mio).

17 Su questo punto, la nostra lettura concorda con quella di Deranty (2016, 53): «Honneth approaches injustices and pathologies of modern work solely from the perspective of how they contravene the expectations that underpin individuals' participation in the labor market as an institution. The phenomenology of unjust or exploitative or alienating work practices falls out of the purview of the new framework. Honneth still refers empirically to pathologies of work, but their significance is only indirect: they matter as indices of a failure in regard to a moral promise, failures that can be read off hermeneutically in terms of claims and expectations, but that are no longer significant in

naturalmente, solo se si abbandona non soltanto l'impostazione marxiana, che leggeva le relazioni di scambio a un tempo come necessità funzionale delle relazioni di produzione, come loro modo di espressione e come loro "velo" dissimulante, ma anche quella habermasiana, nella quale il mercato capitalistico poteva ancora essere considerato dal punto di vista dell'integrazione sistemica, e si vincola invece la critica sociale alla valutazione positiva della funzione del mercato come *medium* di integrazione sociale, veicolo di garanzie giuridiche e del reciproco riconoscimento delle prestazioni (cfr. Honneth 2010, 37)¹⁸.

c) In terzo luogo, se, come abbiamo sostenuto, restano esclusi dalla prospettiva di Honneth tanto il carattere storicamente contingente e non-naturale del mercato capitalistico, quanto il modo peculiare in cui il sistema capitalistico deve specificare e articolare la relazione tra produzione e scambio è possibile domandarsi se, nell'impostazione di Honneth, non sussista una problematica auto-limitazione della critica immanente a una "critica compatibile". La legittimazione del mercato moderno e dei rapporti di produzione capitalistici, e la sostanziale accettazione del distillato dell'impianto hegeliano della società civile delineato nei *Lineamenti di filosofia del diritto* rischiano di rappresentare la proiezione teoretica di un'acquiescenza politica, disposta a diagnosticare come "paradossi" e "deformazioni" patologiche soltanto quei tratti effettivi la cui "terapia" potrebbe avvenire all'interno di una compatibilità con la struttura ultima delle relazioni sociali vigenti. Una critica sociale più "risoluta" ma non meno immanente potrebbe invece mirare a evidenziare come i principi normativi avanzati e poi disattesi dalla modernità, oppure sviluppati in modo paradossale o distorto, sono realizzati in modo ancora troppo parziale da quello che Honneth sembra assumere come modello di una realizzazione che si avvicina alla compiutezza. Come anticipato sopra a proposito della distinzione tra connessione dei lavori nella produzione e connessione realizzata nello scambio, una critica immanente potrebbe efficacemente valersi della distinzione tra i due livelli, misurando da una diversa angolazione lo iato che separa le dichiarazioni

and of themselves, for what they actually do to people». Per una difesa, centrata sul saggio del 1980 *Lavoro e agire strumentale*, dell'impostazione di Honneth e della sua capacità di fornire un concetto critico di attività lavorativa, cfr. invece Smith (2009).

18 Analoga l'impostazione proposta in Honneth (2015). Anche la riflessione sull'idea di socialismo (Honneth 2016) si sgancia dal requisito di un diverso rapporto di produzione, per delineare dal punto di vista normativo una forma della relazione interumana che permetta il pieno dispiegamento del riconoscimento sul piano "allargato" della solidarietà sociale.

di principio effettivamente elevate dall'organizzazione sociale capitalistica, da un lato, e la loro effettiva realizzazione, dall'altro. Potrebbe, cioè, restituire pregnanza alla dinamica attraverso cui la dichiarata (e giuridicamente assicurata) *uguaglianza* connessa alla rappresentazione ordinaria delle relazioni mercantili di scambio presuppone in realtà una radicale *disuguaglianza*, poggiante sulla diseguale distribuzione della proprietà e del controllo dei mezzi di produzione che spetta alle diverse funzioni sociali (o classi). Ove si accetti questa premessa, le provvisorie stabilizzazioni del conflitto sociale su condizioni di lavoro, livelli salariali e di *Welfare* che dal punto di vista di Honneth risulterebbero accettabili, non soltanto non intaccano la relazione di dominio realizzata nella forma stessa del rapporto tra capitale e forza-lavoro, ma neppure consentono di problematizzare fino in fondo l'effettività della realizzazione dell'uguaglianza – di sviluppare integralmente, cioè, la critica immanente dei principi normativi e delle concrezioni istituzionali della modernità. Si determina così il paradosso di una critica della modernità che si vuole immanente e tuttavia circoscrive oltremodo il riferimento a uno dei concetti normativi fondamentali storicamente espressi dall'epoca borghese, appunto quello di *égalité*.

Per analoghe ragioni, può apparire arbitraria, e utilizzata *ad hoc* secondo la necessità momentanea di articolazione metodologica e teorica, la periodizzazione delle fasi storiche del capitalismo. Honneth ripropone infatti l'ideale normativo della forma di compromesso sociale raggiunta dalle socialdemocrazie occidentali nel secondo dopoguerra¹⁹. Le esigenze metodologiche della critica immanente, che impongono secondo Honneth di prendere atto degli sviluppi storici e rendono esteriormente utopica una critica dei processi di lavoro, consentendo al massimo rivendicazioni basate sul riconoscimento legato al salario e alla stima sociale della prestazione, non sembrano avere la stessa coerenza rispetto alla destrutturazione neoliberale del compromesso socialdemocratico che, pur storicamente superato, mantiene agli occhi di Honneth una validità normativa compatibile con l'immanenza della critica²⁰. Honneth mostra, a dire il vero, una

19 Cfr. il saggio *Paradossi del capitalismo* (Honneth 2010, 55-76).

20 Si potrebbe inoltre notare come le stabilizzazioni socioeconomiche indicate da Honneth abbiano subito una radicale erosione, certo in forza di fattori politici, ma anche di dinamiche e cicli economici non pienamente governabili; come, dunque, l'ideale normativo finisca inevitabilmente per urtare contro un'oggettività nomologica che dipende dal sistema economico in quanto tale e non da questa o quella sua variante; come, allora, tale oggettività rimanga sottratta alla deliberazione normativa, finché la discussione pubblica investe le singole varianti del sistema e non il sistema nella sua interezza e nella sua validità di fondo.

germinale consapevolezza di questa criticità, e giunge a domandarsi se le attuali condizioni economiche non debbano costringere la teoria a “retrocedere” dall’eticità alla moralità, da una critica immanente a una critica esterna – appunto, vista la difficoltà di reperire criteri normativi validi nell’immanenza delle vigenti configurazioni istituzionali e nelle loro attuali tendenze evolutive (cfr. Honneth 2015, 234-235). Rimane, in ogni caso, poco chiaro il criterio in base al quale è possibile stabilire che determinati principi normativi sono stati relegati dallo sviluppo storico a un punto di vista “meramente esterno” mentre altri principi sono effettivamente contenuti nell’immanenza delle relazioni sociali vigenti. La ripartizione dei concetti critici in concetti esterni ed immanenti, la distinzione tra critica immanente e “costruttivismo morale” appare in ultima analisi dipendente da una preliminare opzione teorico-politica – da una presa di posizione assiologica, gabbellata per “neutrale” questione di metodo.

Resta, infine, il legittimo dubbio che un compromesso sociale ispirato all’architettura, sia pure attualizzata, della filosofia del diritto hegeliana sia, in ogni caso, di necessità vincolato a una dimensione geografica ristretta e poggi costitutivamente sulla non-estendibilità all’intero genere umano, e non soddisfi, pertanto, un criterio di universalizzabilità rigorosamente inteso. Già lo Hegel dei *Lineamenti* non mancava infatti di rilevare come le crisi economiche trovassero un valido antidoto in ultima analisi soltanto nella proiezione coloniale (Hegel 2006, § 246-248) e come la difesa del benessere di un singolo Stato fosse suscettibile di evolvere in aperta contesa bellica tra Stati (Hegel 2006, § 337). Se questa prospettiva hegeliana è corretta, e se è corretta l’impostazione hegeliana che concepisce esplicitamente e marcatamente il benessere di uno Stato come benessere di uno Stato particolare²¹, si può allora avanzare l’ipotesi che l’ideale “socialdemocratico” proposto da Honneth possa violare non soltanto, come adombrato sopra, il requisito metodologico della critica immanente, ma anche quello della “universalizzabilità” normativa – risultando poco sensato generalizzare sul terreno morale un contenuto che non soltanto non è attualmente effettivo, ma non conserva neppure la possibilità logica di realizzarsi in futuro.

21 Cfr. Hegel (2006, § 337): «Il benessere (*Wohl*) sostanziale dello Stato è benessere di uno Stato *particolare* nel suo interesse determinato, nella sua situazione determinata e nelle circostanze esterne altrettanto peculiari [...] così come il fine nel rapporto con gli altri Stati, e il principio per la giustizia delle guerre e dei trattati, non è un pensiero universale (filantropico), ma è il benessere realmente offeso o minacciato nella *sua particolarità determinata*».

Bibliografia

- Aiello, M. (2016), *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, in «Consecutio rerum», 1: 189-214.
- Althusser, L. (1967), *Contraddizione e surdeterminazione*, in Id., *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti, 69-108.
- Althusser, L. (1981), *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in Id., *Freud e Lacan*, Roma: Editori Riuniti, 65-124.
- Althusser, L. (1997), *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma: Editori Riuniti.
- Arendt, H. (2009) [1958], *Vita activa*, Milano: Bompiani.
- Bernstein, E. (1968) [1899], *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bari: Laterza.
- Borman, D. (2009), *Labour, Exchange and Recognition: Marx Contra Honneth*, «Philosophy and Social Criticism», 35 (8): 935-959.
- Connolly, J. (2016), *Honneth on work and recognition. A rejoinder from feminist political economy*, «Thesis Eleven», 134 (1): 89-106. <https://doi.org/10.1177/0725513616646013>
- Dejours, C. (2009), *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris: Payot.
- Dejours, C. (2010) *Observations cliniques en psychopathologie du travail*, Paris: Payot.
- Deranty, J.-P. (2016), *Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society*, in Genel, K., Id., eds., *Recognition or Disagreement*, New York: Columbia University Press, 33-82.
- Deranty, J.-P. (2018), *Una materialità repressa. Recuperare il materialismo nella teoria sociale di Axel Honneth*, «Consecutio rerum», 2, 4: 153-180.
- Deranty, J.-P., Smith, N. (2012), *Work and the Politics of Misrecognition*, «Res Publica», 18 (1): 53-64. DOI 10.1007/s11158-012-9185-3
- Engels, F. (1962), *Lettera del 21 settembre 1890 a J. Bloch*, in Marx, K., *Le lotte di classe in Francia*, Roma: Editori Riuniti, 40-41.
- Grenfell, M., ed., (2008), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen Publishing Limited.
- Habermas, J. (1954), *Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus im Produktion und Konsum*, in «Merkur», VII, 701-724.
- Habermas, J. (1975a) [1968], *Lavoro e interazione*, Milano: Feltrinelli.
- Habermas, J. (1975b), *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari: Laterza.
- Habermas, J. (1979) [1976], *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano: Etas Libri.

- Habermas, J. (1983) [1968], *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, J. (1986) [1981], *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: Il Mulino.
- Hegel, G. F. W. (2006), *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano: Bompiani.
- Honneth, A. (2002) [1985], *Critica del potere*, Bari: Dedalo.
- Honneth, A. (2010), *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze: Firenze University Press, 19-38.
- Honneth, A. (2011), *Lavoro e azione strumentale*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Milano: Mimesis, 43-90.
- Honneth, A. (2015), *Il diritto della libertà*, Torino: Codice Edizioni.
- Honneth, A. (2016), *L'idea di socialismo*, Milano: Feltrinelli.
- Laclau, E., Mouffe, C. (2011), *Egemonia e strategia socialista*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Lukács, G. (1991), *Storia e coscienza di classe*, Milano: SugarCo.
- Marx, K. (1974), *Prefazione*, in Id., *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 3-8.
- Paoloucci, G. (2011), *Introduzione a Bourdieu*, Roma-Bari: Laterza.
- Petersen, A., Willig, R. (2004), *Work and Recognition: Reviewing New Forms of Pathological Developments*, «Acta Sociologica», 47 (4): 338-350. DOI: 10.1177/0001699304048667
- Poulantzas, N. (1975), *Potere politico e classi sociali*, Roma: Editori Riuniti.
- Poulantzas, N. (1978), *Classi sociali e capitalismo oggi*, Milano: Etas Libri.
- Poulantzas, N. (1996), *Una teoria sullo Stato*, Palermo: Mazzone.
- Shusterman, R., ed., (1999), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Smith, N. (2009), *Work and the Struggle for Recognition*, «European Journal of Political Theory», 8 (1): 46-60. <https://doi.org/10.1177/1474885108096959>

La passione della critica

Considerazioni dialettiche su patologie sociali, distopia e amore

Federica Gregoratto

Abstract: It seems that the idea of social pathology has recently become unavoidable, within the Frankfurter tradition of critical theory, to pinpoint the wrongs of the socio-historical present. In this article, I would like to frame this new keyword not as an absolute negative, which has to be conceptually sharply separated from the healthy state, but rather as a negative that serves as disruptive, and thus critical and transformative element in a social order conceived of in organicistic terms. The following considerations rely mostly upon Adorno's dialectical method, which urges us to reflect on the connections between health (or normality) and illness, as well as on the difficulties that are inherent in the attempt to tell them apart. Adorno's dialectics is reread on the background of a dystopian representation of reality, and in particular of the dystopia outlined in *The Handmaid's Tale*, that I consider here both as the novel published by Margaret Atwood in 1985 and as the recent TV show. In this context, I discuss the possibility to conceive of passionate love, characterized by the intertwinement between activity (or agency) and passivity, as a pathology that has revitalizing, beneficial effects.

Keywords: Social Pathology; Dystopia; Oppression; Love; Passion; Agency.

1. Introduzione: verso una dialettizzazione dell'idea di patologia sociale

La tradizione francofortese, o hegel-marxista, di teoria sociale critica ha sempre fatto affidamento, attraverso le generazioni che ne hanno scandito lo sviluppo, a diverse parole-chiave: "dialettica", "critica immanente", "riconoscimento", tra le altre. Ciascuna di queste serve a sintetizzare e illustrare la specificità metodologica e il funzionamento dell'approccio teorico-critico alla società di volta in volta adottati. Nell'ultimo decennio, la parola-chiave che sembra essere diventata imprescindibile per coloro che intendono criticare, o meglio, *diagnosticare* il presente è "patologia sociale". Questa espressione viene usata per indicare tutto ciò che vi è di sbagliato nella realtà storico-sociale, spiegandolo in termini che non vogliono

St. Gallen Universität (federica.gregoratto@unisg.ch)

porsi come parassitari rispetto a parametri esterni, cioè di natura morale o politica. Nel suo famoso saggio *Patologie del sociale*, Honneth (1996) sancisce l'autonomia della filosofia sociale rispetto alla filosofia morale e alla teoria politica proprio individuandone la differenza specifica nell'intento di rilevare criticamente le patologie che affliggono la totalità sociale. Mali di questo genere non potrebbero essere capiti fino in fondo se interpretati per esempio come ingiustizie morali o illegittimità politiche (cfr. Laitinen, Särkelä 2018b).

L'idea di patologia sociale può essere declinata in diversi modi, più o meno metaforici, che prendono più o meno sul serio il campo semantico medico e naturalistico inevitabilmente evocato da questi termini. Nella loro utile euristica, Laitinen e Särkelä (2018a) distinguono quattro varianti: patologia sociale come «termine ombrello» per tutto ciò che è esecrabile e condannabile nella nostra società (ideologie, reificazioni, misconoscimenti, etc.), come «disordine di secondo livello», come «malattia dell'organismo sociale», e infine come «degenerazione della vita sociale». Le prime due varianti tendono ad applicare l'aggettivo patologico semplicemente per designare qualcosa che era già stato giudicato, a partire da altri criteri, come sbagliato. Le ultime due varianti, invece, cercano di capire che cosa vi è di sbagliato nel mondo in cui viviamo proprio dissezionando il concetto di patologia sociale. Soffermiamoci più nel dettaglio sulla terza e quarta concezione: queste categorie ci saranno poi utili nel prosieguo dell'articolo. Secondo la terza variante, il tutto sociale, concepito in analogia con il singolo organismo vivente, si «ammala» nel momento in cui le sue funzioni riproduttive e di mantenimento sviluppano anomalie o blocchi¹. Dal punto di vista della quarta concezione, una tale nozione di patologia è però difettosa in quanto appiattisce la complessità della vita sociale sulla realtà, meno complessa, della vita organica, perdendo di vista le specificità caratteristiche dell'interazione istituzionalizzata tra organismi umani e non umani. L'immagine di società che sottende la terza concezione tende – così i suoi critici – al conservatorismo e alla staticità: secondo la visione organicistica, infatti, lo stato patologico coinciderebbe con la perturbazione dello *status quo*, con lo sconvolgimento del normale – o normalizzato – funzionamento del tutto sociale. I fautori della quarta versione di patologia sociale, che secondo Laitinen e Särkelä sarebbero soprattutto Theodor W. Adorno, John Dewey, Friedrich Nietzsche e Alfred North Whitehead, intendono invece la vita sociale innanzitutto come *crescita e trasformazione*.

1 Come esempi del terzo tipo di patologia, Laitinen e Särkelä citano la diagnosi di Durkheim (2014) della cosiddetta «anomia sociale», ma anche la recente trattazione honnethiana delle «malattie (*diseases*) sociali» (Honneth 2014).

Dewey e Whitehead, in particolare, pensano i processi sociali in continuità con quelli organici. La vita sociale è, secondo loro, emersa da quella biologica, raggiungendo dunque livelli di complessità e organizzazione più ricchi e differenziati. La riproduzione e il mantenimento delle sue funzioni è accompagnata, in modo spesso conflittuale, da cambiamenti che mettono radicalmente in discussione *pattern* collaudati ma solo apparentemente efficaci. La patologia sociale, dunque, si verifica nel momento in cui una tale vitalità trasformativa viene assorbita dalla pressione sistemica a mantenere lo *status quo*, quando cioè la vita sociale degenera a vita organica. La differenza tra la terza e la quarta concezione potrebbe essere riassunta così: se, nella terza variante, la società guarisce ristabilendo la norma, o meglio ciò che si suppone debba essere la norma, nella quarta variante la patologia viene superata mettendo in discussione, scardinando e cambiando prescrizioni accettate e automatismi.

Nonostante la varietà di significati e problemi che attraversa le diverse concezioni di patologia sociale, se ne può identificare un comune denominatore: si tratta della percezione, apparentemente ovvia, della patologia sociale come qualcosa di completamente nocivo, che una teoria critica dovrebbe puntare a eliminare. Ciò implica la presunzione di poter disporre di un apparato concettuale che ci metta nelle condizioni di distinguere tra ordini sociali in salute e ordini sociali non sani. E se invece la relazione tra salute e malattia fosse da considerare non come disgiunzione ma piuttosto come giuntura dialettica? Non si potrebbe complicare ulteriormente l'idea di patologia sociale, pensandola – questo mi riprometto di fare nelle pagine che seguono – non semplicemente come *target* della critica, ma come una sua stessa risorsa?

L'intento di imprimere una torsione dialettica all'idea di patologia sociale è, a ben vedere, già anticipato nella quarta concezione, e nella sua relazione con l'idea problematica di una disfunzione riproduttiva dell'organismo sociale (terza variante): ciò che sembrerebbe esibire l'aspetto della salute dal punto di vista dell'analogia con l'organismo biologico, scrivono Laitinen e Särkelä, può invece rivelarsi patologico per la vita associata. Puntare a ricostituire e riprodurre un ordinamento socio-politico e le sue norme, espellendo o assorbendo le sue disfunzioni, nega la possibilità di imparare proprio dalle anomalie, di fare leva su queste per ridare vita alle interazioni socio-politiche.

Una tale prospettiva è anche quella esplicitamente adottata da Theodor W. Adorno. Nei *Minima moralia*, per esempio nell'aforisma intitolato, significativamente, *La salute mortale*, questi considera la «normalità» del pre-

sente storico-sociale come la sua «malattia» (Adorno 1994, 59). Il compito del pensiero dialettico è allora proprio quello

Di dare lo sgambetto alle sane opinioni circa l'immodificabilità del mondo. [...] La dialettica non può arrestarsi davanti ai concetti di sano e malato [...]. Una volta che ha riconosciuto per malato l'universale dominante e le sue proporzioni [...] vede la sola cellula di guarigione in ciò che, commisurato a quell'ordine, appare malato, eccentrico, paranoide o addirittura folle; ed è vero oggi, come nel Medioevo, che solo i pazzi dicono la verità al dominio. (Adorno 1994, 76)

Si badi: Adorno non vuole lasciar cadere ogni tentativo di diagnosticare i mali del presente, rendendo salute e malattia indistinguibili e sollecitando così ad abbandonare ogni speranza una volta entrati nel turbine della dialettica negativa. Il metodo dialettico adorniano ha piuttosto la funzione di evidenziare le difficoltà insite nell'atto di distinguere nettamente tra salute e malattia, nonché di indurci a valutare i criteri alla base di tale distinzione.

Vorrei ora provare a chiarire meglio, e forse a complicare ulteriormente, un tale approccio dialettico esplorando una di quelle interazioni “patologiche” che non solo ci potrebbe aiutare a diventare più sani, ma anche a capire meglio di che salute stiamo parlando e a quale salute dovremmo aspirare. Una patologia che, se da una parte rappresenta in determinate circostanze una minaccia per l'ordine dato, dall'altra promette una vita sociale migliore. Mi riferisco a quel tipo di amore che, con riferimento a Niklas Luhmann (2008)², possiamo chiamare *amore passionale*. Come vedremo verso la fine, certe caratteristiche della passione amorosa possono essere estese anche all'amicizia. Per parlare di questa forma speciale – e per il momento forse controintuitiva – di patologia, ritengo utile collocare il mio discorso nella cornice narrativo-concettuale di una rappresentazione *distopica* dell'attualità storico-sociale, ovvero di quella cornice descritta con dovizia di particolari dalla recente serie televisiva *The Handmaid's Tale* (Miller, 2016), ispirata all'omonimo romanzo pubblicato da Margaret Atwood nel 1985 (Atwood 2012). In questo contesto, prenderò in considerazione entrambi i prodotti culturali: se il romanzo offre riferimenti testuali imprescindibili per una teoria critica delle patologie sociali e dell'amore, la serie attualizza le preoccupazioni di Atwood, maturate nel contesto degli anni Ottanta (in relazione all'amministrazione Reagan, a certe

2 Non ho il tempo, in questo *paper*, di esporre il pensiero luhmaniano sull'amore e di discuterne pregi e difetti. In quanto segue, cercherò di menzionare i debiti che le presenti riflessioni hanno contratto con la ricca teoria filosofica e sociologica di Luhmann, nonché di evidenziare alcuni punti di distanza.

derive pseudo-femministe e alla Rivoluzione in Iran del '79), adattandole al contesto attuale³.

Nella prossima sezione, tratteggerò il tipo di diagnosi presente in *The Handmaid's Tale* e spiegherò la sua rilevanza per il discorso sulle patologie sociali (2). Nell'ultima sezione, chiarirò in che senso l'amore possa essere considerato una patologia e quale ruolo possa assumere nella diagnosi critica (3).

2. Il presente distopico e la normalità mortale delle relazioni di genere e classe

La scelta di partire da una rappresentazione distopica della realtà storico-sociale è in sintonia con il metodo di Adorno: la sua lugubre visione della società occidentale come «connessione di accecamento» (*Verblendungszusammenhang*), a cui appartiene anche ciò con cui ci si illude «di strappare il velo» (Adorno 2004, 334), e le macine incessanti di una dialettica negativa che continuano a rovesciare ogni bagliore di speranza e scintilla di positività non devono essere infatti presi, io credo, in senso del tutto letterale, realistico. Seguendo la lezione di autori distopici quali George Orwell e Aldous Huxley, Adorno tratteggia una serie di diagnosi sociali che non si vogliono limitare, sociologicamente, a registrare e interpretare i fatti, ma che piuttosto esagerano, allucinano, dilatano certe tendenze attuali. Lo scopo, esattamente come quello della «fiction speculativa» di *The Handmaid's Tale* (Potts 2003), è di individuare problemi e pericoli gettando una nuova luce sul quotidiano, facendo saltare certe presunte ovvietà e riorientando i nostri sistemi di percezione e valutazione⁴. Mostrare il mondo non per quello che esattamente è, ma per ciò che è *in nuce* – o potrebbe diventare, se certi fenomeni attuali fossero portati alle loro estreme conseguenze o se certi accadimenti lontani in senso storico e geografico convergessero nello stesso sistema di coordinate spazio-temporali⁵ – non può infatti che acuire la nostra sensibilità critica nei confronti dei mali del presente⁶.

3 La misura in cui il romanzo del 1985 possa essere adattato alla cosiddetta era trumpiana è oggetto di attuale dibattito. Si veda per esempio Atwood (2017); Nally (2017); Douthat (2017).

4 Si veda anche quello che Honneth (2000) chiama metodo di critica «dischiudente».

5 Atwood ha infatti dichiarato di non aver descritto, in *The Handmaid's Tale*, niente che non fosse già accaduto in qualche momento storico in qualche parte del mondo (Atwood 2017).

6 Sulla distopia in Adorno si veda per es. Alexander (1998).

Il romanzo di Margaret Atwood e la serie TV prodotta da *Hulu* raccontano una rivoluzione e confrontano continuamente, attraverso lunghi *flashback*, l'ordine prerivoluzionario con quello postrivoluzionario. Un manipolo di fanatici cristiani, che si fanno chiamare *I figli di Giacobbe* (*Sons of Jacob*), rovescia il governo democratico degli Stati Uniti, ne sospende la Costituzione e instaura una dittatura teocratica, la Repubblica di Gilead, che ha come scopo principale quello di arrestare la degenerazione morale, politica ed economica che affligge non solo il Nord-America ma il mondo intero. Devastato dall'inquinamento chimico e radioattivo, il pianeta sta affrontando una grave crisi riproduttiva, che ha condotto a un crollo delle nascite globale mettendo seriamente a rischio la specie umana. Nella diagnosi dei rivoluzionari poi divenuti classe dominante (i Comandanti), le cause della crisi sono individuate in una complessa matassa di fattori sociali riverberatasi, con conseguenze disastrose, sull'ecosistema: l'estrema libertà romantico-sessuale (simboleggiata, nella serie TV, dall'uso e abuso di *Tinder*), la fluidità delle convenzioni di genere ma anche di tipo razziale (nella società prerivoluzionaria descritta nella serie, amicizia e amore interrazziali non sembrano incontrare ostacoli), uno sfrenato consumismo capitalista basato sulla sacralizzazione dei desideri individuali, lo sviluppo tecnologico in difesa dell'autonomia riproduttiva della donna – tutti fattori che si sarebbero rivelati, secondo costoro, insostenibili a livello sia sociale che naturale. Il regime di Gilead cercherebbe dunque di superare la crisi attraverso una drastica riduzione delle libertà personali, in misura maggiore per le donne, nonché la cementificazione di un rigido sistema di classe. A ogni classe, o casta, è assegnata una specifica funzione sociale, simboleggiata da un *dresscode*. Le donne sono suddivise nei seguenti gruppi: le mogli dei Comandanti, vestite in verde (serie TV) o blu (romanzo), la grande maggioranza delle quali è sterile; le Ancelle (*Handmaids*), vestite in rosso, sorta di madri surrogate, selezionate tra le poche donne fertili rimaste⁷; le Marta, donne di servizio (non più in età riproduttiva), in divisa grigio-verde; le Zie, vestite in marrone, anch'esse non più in grado di pro-

7 Significativamente, tutte queste donne ancora capaci di riprodursi, e dunque essenziali per la sopravvivenza di Gilead, sono allo stesso tempo giudicate «donne perdute» a causa di un passato non esattamente all'insegna dei precetti cristiani. La protagonista Offred-June, per esempio, era sposata con un uomo divorziato, le amiche Moira e Ofglen sono lesbiche, Janine-Ofwarren è la vittima di uno stupro di gruppo, di cui viene ritenuta responsabile. Le ancelle sono reclutate con la violenza, e devono trascorrere un periodo di rieducazione in un istituto (*Red Center*) prima di essere assegnate a un Comandante. Con questo elemento narrativo, Atwood mostra egregiamente il collegamento, tipico di ogni società afflitta da oppressione di genere, tra giudizio morale e disciplinamento del corpo femminile in vista dell'interesse collettivo.

creare, al servizio del regime come addestrate, guide morali e guardiane delle Ancelle; le Nondonne (*Unwomen*), le dissidenti più esplicite, tutte coloro che il regime non riesce a integrare e che esilia nei campi di lavoro delle cosiddette “Colonie”; le Jezebel, prostitute che lavorano in bordelli di Stato, le uniche cui è permesso bere, fumare e abbigliarsi con appariscenti reperti della moda prerivoluzionaria (costumi teatrali, bikini, abiti da spogliarellista e coniglietta *Playboy*). Gli uomini sono invece suddivisi nei seguenti gruppi: i Comandanti della Fede, membri del partito che controlla il regime, gli unici uomini cui è permesso disporre di un’Ancella (e di un’auto); gli Occhi, ovvero le spie; gli Angeli, i soldati al fronte; i Guardiani della Fede, uomini di bassa estrazione sociale utilizzati per le operazioni di polizia interna. Tra le varie misure adottate dal nuovo regime, come l’abolizione del libero mercato, la repressione sanguinosa dei dissidenti (tra cui figurano soprattutto preti e suore che non credono a questa forma di Cristianesimo, medici abortisti, omosessuali), la pretesa di un ritorno a uno stile di vita e di consumo “naturale”, l’istituzione centrale è quella della cosiddetta “Cerimonia”. Una volta al mese, l’ancella assegnata a un Comandante e a sua moglie deve giacere tra le gambe di quest’ultima, mentre l’uomo di casa la penetra e cerca di inseminarla. Il rituale è preceduto da una pomposa lettura del passo della Genesi in cui Rachele, non essendo in grado di dare dei figli a Giacobbe, gli consiglia di provarci con l’ancella Bila. Questo passo rappresenta il fondamento ideologico della Cerimonia, nonché, *in nuce*, l’intera morale sessuale del regime. A Gilead, l’Ancella è l’unica responsabile del successo dell’atto procreativo: gli uomini, per definizione, non possono essere sterili. Ogni altra forma di interazione sessuale e di ricerca del piacere, anche tra Comandante e Moglie, è vietata o quanto meno fortemente scoraggiata in quanto disfunzionale allo scopo riproduttivo⁸. Qualsiasi forma di intimità, desiderio, amicizia, affetto – a eccezione del legame che può instaurarsi tra una Moglie e il figlio o la figlia eventualmente datogli dall’Ancella – viene sanzionato pesantemente, o deve perlomeno avvenire in segreto.

The Handmaid’s Tale esibisce tutti i tratti distintivi del racconto distopico. Due, in particolare, ci interessano in questo contesto. In primo luogo, come tutti gli orrori distopici, anche quelli immaginati da Atwood non sono semplicemente la conseguenza della sete di potere di un grappolo di uomini e donne malvagi e amorali, ma vengono rappresentati come la

8 Nel romanzo, vi è un’ulteriore categoria di donne, le Mogli Economiche (*Econowives*), le proletarie, che assomigliano alle donne dell’epoca prerivoluzionaria in quanto possono intrattenere normali rapporti con i propri mariti e allo stesso tempo lavorare. Nella prima stagione delle serie TV, tuttavia, non se ne fa menzione.

deriva illiberale, totalitaria e assurda di un'impresa *utopica*, basata in teoria sulla volontà di migliorare il mondo, *di curare una patologia*⁹. La distopia è un'utopia che si è realizzata come inferno (Adorno 2003, 99). Orwell in *Nineteen Eighty-Four* rifletteva sulle conseguenze dell'intento di superare le patologie capitalistiche soffocandone l'anima liberale, e Huxley in *Brave New World* sulle conseguenze dell'utopia capitalista di provvedere in massa al soddisfacimento di qualsiasi bisogno e all'eliminazione di qualsiasi freno inibitorio al piacere. *The Handmaid's Tale*, da parte sua, ci mostra quali sono le conseguenze di un progetto social-conservatore volto a restaurare le identità tradizionali di genere, ma anche a fissare e giustificare ideologicamente le divisioni di classe¹⁰. In particolare la serie televisiva fa emergere intelligentemente la relazione inquietante tra il fanatismo religioso e quella tradizione conservatrice sedicente di sinistra che critica aspramente, riconducendolo a politiche neoliberali, l'individualismo sfrenato in materia di relazioni sessuali e familiari. Altri contenuti di "critica sociale", più o meno giustificati – la promozione di un *lifestyle* più "naturale", dal cibo alla cura dei figli, lo scetticismo nei confronti della medicina "occidentale", le legittime preoccupazioni e paure legate all'inquinamento ambientale e al cambiamento climatico – si riverberano inoltre nelle motivazioni degli ideologi di Gilead. Il romanzo di Atwood, più della serie, fa riflettere inoltre, sempre in un registro iperbolico, sui possibili risvolti di certe critiche femministe all'oggettivazione della donna, a una rivoluzione sessuale rivelatasi fasulla o quanto meno contraddittoria, al falso mito dell'autonomia, anche economica (che include il mito della presunta libertà di "affittare" l'utero), ma anche al modello della "donna in carriera", che aspira all'uguaglianza con l'uomo e non celebra adeguatamente la differenza femminile¹¹.

Mi si conceda ora una piccola digressione che si rivelerà utile in seguito: si consideri il seguente passaggio di un discorso di Zia Lydia, riportato

9 Per un'eloquente trattazione del romanzo distopico come forma di critica sociale, si veda Moylan (2000), soprattutto i capitoli 5 e 6. Su questa tema, con riferimento ad Atwood, si veda per es. Baccolini (2000).

10 Da una parte, il controllo del corpo femminile in *The Handmaid's Tale* ci può servire da monito in riferimento all'attuale erosione dei diritti riproduttivi (*in primis* il diritto all'aborto) che si sta attualmente verificando in diversi paesi occidentali, dagli Stati Uniti all'Italia. Dall'altra, la rappresentazione delle disuguaglianze economiche e sociali, che rendono improbabile, utopica, l'idea di una solidarietà femminile universale al di là delle barriere di classe (si veda l'antipatia che contraddistingue il rapporto tra la Moglie del Comandante Fred, Serena Joy, e la sua ancella Offred-June, ma anche tra quest'ultima e le Marta) sembra invece più realistica che mai (cfr. Allen 2017).

11 Se i bersagli polemici di Atwood erano quelli della fine degli anni Settanta e dell'inizio degli anni Ottanta, tali posizioni femministe non sono del tutto scomparse circa quarant'anni più tardi.

da Offred: «Vi è più di un tipo di libertà, disse Zia Lydia. ‘Libertà di’ e ‘libertà da’. Nei giorni dell’anarchia, c’era la ‘libertà di’. Ora vi è data la ‘libertà da’. Non sottovalutatela» (Atwood 2012, 24, trad. mia). Il nostro racconto dell’ancella può essere anche letto come un piccolo trattato sulla libertà, che esplora non solo le diversi accezioni del complicato concetto di *freedom*, o *liberty*, ma anche i modi in cui i diversi tipi di libertà possono essere messi in pericolo, e riconquistati. Non solo vi sono «la libertà di», cioè di seguire i propri desideri senza costrizione alcuna – una libertà che Thomas Hobbes concepiva come naturale, ma allo stesso tempo incompatibile con lo stato civile e politico – e «la libertà da», ovvero quella protezione da ingerenze esterne che può essere garantita al meglio dallo Stato di diritto, ma anche minacciata nel modo più invasivo e violento dallo Stato come detentore del monopolio della violenza¹². Vi sono anche la libertà come possibilità di determinare collettivamente le proprie regole e i propri scopi – ciò che i rivoluzionari *Sons of Jacob* pretendono di fare – e la libertà di sollevarsi collettivamente contro l’oppressione – una possibilità che, nella serie TV, sembra profilarsi per le ancelle nel momento in cui realizzano le proprietà collettivizzanti e politicizzanti della loro divisa rossa. Ad ogni modo, si noti la qualità squisitamente dialettica dell’esortazione di Zia Lydia ad apprezzare il nuovo tipo di libertà garantita dal regime, la quale dovrebbe promettere a ciascuna donna la protezione da sguardi e *avance* indesiderati, dalle brutte esperienze che un “mercato degli appuntamenti” estremamente liberale e spesso brutale non sembra risparmiare a nessuna (*#metoo*), ma anche da preoccupazioni economiche – a patto che ognuna rispetti il ruolo assegnatole rigidamente dalla natura (e dalla società). La protezione da un certo tipo di violenza è garantita a condizione di giustificare, accettare e normalizzare un altro tipo di violenza. La prima è la violenza insita nel rischio di muoversi da individui liberi in un *network* di relazioni, ove la libertà individuale è il più delle volte praticata come affermazione del proprio potere e perseguimento dei propri interessi a discapito del benessere o della sopravvivenza altrui. Il secondo tipo di violenza è quella a fondamento del regime, che vieta alle donne, ma anche agli uomini, di realizzare il proprio contributo alla comunità al di là delle determinazioni biologico-culturali, dei ruoli decisi dall’alto e delle norme di genere e di classe prefissate e presuntivamente imm modificabili¹³.

¹² Si veda a questo proposito in particolare la difesa del liberalismo di Judith Shklar (1998).

¹³ Con questi riferimenti ai concetti di libertà, che sarebbe utile approfondire, la critica di Atwood all’illiberalismo totalitario contiene allo stesso tempo una critica a certe ingenuità del pensiero liberale.

L'ultima battuta della precedente digressione introduce anche la seconda caratteristica saliente che accomuna *The Handmaid's Tale* ad altri racconti distopici: si tratta della rappresentazione di una società che mira all'immutabilità, in cui ogni tipo di dinamismo è paralizzato (Adorno 2003, 100), ogni trasformazione bloccata. Ciò implica la cancellazione del passato, e lo sforzo affinché il futuro sia assorbito da un eterno presente. Processi di ricerca e conoscenza non trovano più posto in un contesto di questo tipo. Le cosiddette soluzioni alla crisi planetaria proposte dalla classe dirigente di Gilead – evocando il rifiuto di Trump & Co. di prendere sul serio i dati sul cambiamento climatico, il loro appello a «fatti alternativi», ma anche le remore nei confronti delle tecnologie riproduttive dettate dal conservatorismo religioso – si radicano nel netto rifiuto della scienza e dell'innovazione tecnologica. Ciò si collega direttamente al discorso deweyano sulle patologie sociali, configurato da Laitinen a Särkelä entro la loro quarta concezione: la prassi scientifica non è solo un «processo di apprendimento», caratterizzato da apertura al nuovo, sperimentazione, esplorazione, revisione e cambiamento, che funge da modello per i processi non solo conoscitivi ma, più in generale, sociali; essa stessa è una prassi genuinamente sociale che contribuisce alla dinamizzazione, e dunque alla trasformazione, della vita associata¹⁴.

La staticità dell'ordine sociale, la divisione dei ruoli prestabilita antidemocraticamente e sulla base di presunte datità naturali, il rifiuto del nuovo e del diverso: queste caratteristiche definiscono, dal punto di vista dei sostenitori dell'idea di patologia come «degenerazione della vita associata», il male sociale più pericoloso. Tuttavia, entro la prospettiva dei difensori del regime di Gilead, i cui ragionamenti si rifanno alla concezione organicistica di patologia sociale descritta da Laitinen e Särkelä, la vera patologia era proprio quella che affliggeva la società prerivoluzionaria, i «giorni dell'anarchia», in cui la società occidentale stava «morendo», nelle parole di Zia Lydia, a causa delle troppe possibilità di scelta (Atwood 2012, 24). Le riflessioni di Lydia riportate da Offred-June non solo introducono il vocabolario naturalistico di critica delle patologie nei discorsi ideologici a difesa del regime, ma ci inducono anche a riflettere sul rapporto tra stato «normale» e stato «patologico» in riferimento al tutto sociale. Secondo l'Adorno citato nella sezione precedente, la «connessione di accecamento» si basa proprio sulla *cecità* nei confronti del fatto che ciò che viene individuato come lo stato *normale, abituale, ordinato* e dunque *sano* della società oc-

14 Un altro elemento che per Dewey ostruisce l'esplorazione, l'apprendimento e dunque la trasformazione è proprio la rigida divisione tra classi sociali; si veda per es. Dewey (2008; 2017).

cidentale – per esempio il dominio incontrastato della forma merce – cova in seno un morbo mortale. Come disabituarsi dunque, come far saltare e dialettizzare la distinzione tra normale e anormale? Questo, d'altra parte, è proprio ciò che la rivoluzione di Gilead starebbe facendo, ovvero rieducare a una nuova normalità perfino e soprattutto i corpi, i sentimenti, le relazioni più intime tra esseri umani. Per spiegare il senso dell'operazione dei *Sons of Jacob*, Lydia profila un futuro in cui si vivrà insieme in «armonia», le ancelle saranno considerate e trattate come parte integrante delle rispettive famiglie dei Comandanti, sentimenti di genuino affetto legheranno le donne appartenenti a classi diverse, ognuna consapevole che la divisione del lavoro riproduttivo e di cura tra i diversi gruppi sociali (concepimento della prole assegnato alle Ancelle, accudimento ed educazione alle Mogli, lavori di casa alle Marte) non è una violenza ma, al contrario, un mero alleviamento della fatica. Lydia prefigura addirittura una «maggiore libertà» (Atwood 2012, 162) per le future generazioni: le donne si saranno abituate alle nuove norme e convenzioni e non le percepiranno più come limitazioni dolorose, ma come possibilità di godere di privilegi e favori; gli abiti rossi, verdi-azzurri e grigi non saranno più vissuti come un'imposizione, ma come una protezione, un segno distintivo e identitario¹⁵.

Cerchiamo di tirare le fila delle riflessioni svolte fino a qui. Probabilmente, anche coloro che condividono e scorgono l'attualità disarmante della feroce critica adorniana alla società tardo-capitalistica non sono disposti a considerare le misure conservatrici, distorte distopicamente in *The Handmaid's Tale*, come una valida alternativa alla *Verblendungszusammenhang*. Seguendo il ragionamento di Laitinen e Särkelä, questo dipende dal fatto che sia la normalità dell'attuale ordine storico-sociale sia la nuova normalità a cui aspirano i *Sons of Jacob* si basano su una concezione simile di società: una società statica, improntata prevalentemente alla riproduzione dell'ordine, organizzata secondo una divisione del lavoro compartimentalizzata, soffocata dall'armonia, cieca e spaventata di fronte al nuovo e al diverso, refrattaria al dissenso e quindi incapace di trasformarsi.

15 Nello stesso passaggio in cui ricorda il filosofeggiare di Zia Lydia sulla libertà, Offred rimugina anche sugli abiti («*dresses*») indossati dalle ancelle e richiama come loro sinonimo il termine «*habits*», che in italiano si traduce come abiti o abitudini. Gli «*habits*», commenta, sono «difficili da rompere» (Atwood 2012, 24). L'allusione qui è al fatto che una rivoluzione, per riuscire, non deve semplicemente applicare nuovi simboli e nuove regole da seguire, ma deve anche impegnarsi a cambiare nel profondo, a livello corporeale i nostri sentimenti, percezioni e giudizi rispetto a ciò che conta come giusto, giustificato o normale. Così come, secondo la teoria deweyana dell'abitudine, questa per funzionare non deve sopprimere ma anzi favorire la trasformazione, anche l'abito rosso delle ancelle mostrerà le potenzialità per trasformarsi da simbolo di oppressione a elemento identificativo tra gli oppressi e strumento di resistenza.

3. Patologia e passione: per una dialettica di attività e passività

In *The Handmaid's Tale* amore erotico e amicizia vengono rappresentati come disturbi in grado di far saltare la visione organicistica della società. Dal punto di vista dei difensori del regime, quel tipo di affetto spontaneo, intenso, incontrollabile, che lega due o più persone e le spinge a cercare la vicinanza con l'altro o l'altra anche a costo di cacciarsi nei guai, è un'infezione pericolosa da curare immediatamente.

In che senso l'amore può essere considerato una patologia, e che tipo di risvolti sociali ha una patologia di questo tipo? Nella *Critica della ragion pratica*, Kant distingue tra amore «pratico» e amore «patologico». Il primo, nucleo essenziale di ogni legge morale, è quell'amore per Dio e per il prossimo che coincide con l'adeguarsi «volentieri» ai doveri richiesti dalla moralità; quello patologico, al contrario, è amore per «inclinazione», sempre riferito a un oggetto dei sensi. L'amore patologico, ovvero sensuale, in qualche modo naturale, «non può essere comandato, perché non è in potere di nessun uomo amare qualcuno semplicemente su comando» (Kant 2000, 181). Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, l'amore patologico viene detto risiedere in una «struggente (*schmelzende*) partecipazione» e non, come l'amore pratico, nei «principi dell'azione» (Kant 2007, 29; trad. mod.).

Ne *La metafisica dei costumi*, poi, Kant definisce «l'inclinazione sessuale» come una forma di amore «nel senso più ristretto del termine», non semplicemente un amore patologico, generato a livello di trasporto sensibile per un'altra persona o cosa (si può amare patologicamente, in questo senso, anche un'amica o un amico per cui si prova simpatia, o i propri genitori o figli), ma quel tipo di amore patologico *che scaturisce dal piacere provato dall'altra persona*. Tale amore è collegato, dice Kant, alla capacità di desiderare nella sua forma più intensa, ovvero alla passione (Kant 1977, 559). Qui, per inciso, Kant sembra anticipare la famosa idea, propagata poi dagli interpreti francesi di Hegel, per cui il desiderio sessuale sarebbe il desiderio del desiderio dell'altro o dell'altra. L'amore sessuale non ha di per sé ovviamente nulla a che vedere con l'amore pratico, che qui Kant chiama «morale». Esso può tuttavia entrare in relazione con quello a patto che si diano certe limitazioni razionali. A patto, vale a dire, che vi sia un contratto a vincolare i due essere esseri umani desideranti. La visione kantiana del matrimonio è nota: il contratto matrimoniale sarebbe l'unione di due persone di sesso opposto finalizzata al possesso e all'uso reciproci dell'organo sessuale del partner (Kant 1977, 390). Le riflessioni kantiane su sesso e amore, nel contesto che qui ci interessa, possono essere ricostruite bre-

vemente così: la definizione dell'amore sensuale, e specialmente sessuale, come patologico non indica qualcosa di necessariamente problematico. L'aggettivo patologico viene utilizzato per descrivere atti e intenzioni motivati e dipendenti dall'elemento sensibile, e dunque non necessariamente "sbagliati", anche se certamente non morali in quanto non derivanti dal dovere e dal rispetto per esso (Kant 2007, 59, n.*). La passione, però, può diventare 'pericolosa' al momento che il godimento sessuale è reso possibile dal possesso e dall'uso del corpo altrui, e rischia dunque di implicare la strumentalizzazione, addirittura la reificazione, del *partner*. Anzi, la passione sessuale *coincide* esattamente con l'uso di un'altra persona come mezzo, a meno che la relazione non abbia luogo tra due persone poste sullo stesso piano, cui spetti di diritto l'usufrutto dell'altrui sesso con fini di piacere. E il matrimonio è l'unica istituzione che permette una tale uguaglianza e reciprocità.

Il tentativo di Kant di riavvicinare l'amore sessuale all'ambito morale è quanto meno bizzarro. Innanzitutto, parlare di uguaglianza tra moglie e marito non ha senso fino a quando quest'ultimo venga comunque considerato come «naturalmente superiore» (Kant 1977, 392). Ma non solo: perché il fatto che l'utilizzo dell'organo sessuale altrui, la sua cosificazione, sia reciproco dovrebbe mitigare o annullare il fatto che si tratti appunto di una strumentalizzazione (Kant 1977, 391)? Kant non sta parlando qui della reciprocità del piacere e del desiderio, come nel passaggio citato in precedenza da *La metafisica dei costumi*, ma proprio del fatto che sia il marito che la moglie abbiano il diritto di trattare il coniuge come una cosa. Il sospetto è che la preoccupazione principale di Kant qui non sia tanto quella di stabilire una connessione tra amore pratico, o morale, e amore sensuale-patologico, quanto quella di riportare la passione entro l'ambito della *legalità*, domandola. A differenza di Hegel, che vedrà l'istituzione matrimoniale come il necessario riconoscimento sociale e pubblico del legame sentimentale generatosi tra due persone che si amano e si desiderano "naturalmente", ma non in senso strumentale (Hegel 2006, 309 ss.), l'inclinazione amorosa in Kant non è appresa, assunta, e celebrata dalla e nell'istituzione. La cornice matrimoniale si limita a garantire una patina di rispettabilità alla strumentalizzazione, o cosificazione, reciproca. Kant, probabilmente, ha avvertito anzitempo il ruolo fondamentale che l'amore passionale avrebbe giocato di lì a poco non solo nelle riflessioni dei romantici tedeschi, ma anche nell'organizzazione di una società sempre più individualizzata, e disposta a conferire dignità e potere alle volontà individuali (Luhmann 2008; Giddens 2013). In perfetta consonanza con la sua teoria

morale disincarnata, tuttavia, non ha potuto e voluto esplorare le potenzialità più complesse dell'amore per la vita etica (e politica).

La teoria morale kantiana, tuttavia, ci interessa qui limitatamente. La sua idea di patologia, poi, è certamente troppo "sottile" e generalizzata per rappresentare uno strumento di critica sociale. I tratti che caratterizzano quello che lui chiama amore patologico sono però cruciali per l'argomentazione che sto cercando di svolgere. Il punto fondamentale è che per Kant l'amore che ha che fare con i piaceri dei sensi, ma anche altri generi di attaccamento, *non possono essere comandati, non sono controllati o condizionabili da leggi, ma semplicemente accadono*. Un tale svincolamento dell'amore da ordini normativi esteriori – il fatto che l'amore non si può spiegare a partire da ragioni morali o di altro tipo, ma è esso stesso una fonte di ragioni per l'azione (Frankfurt 2004) – è un'idea potente, anche se non scontata¹⁶, che sarà approfondita dagli autori romantici e dimostrerà di avere significativi risvolti politico-sociali¹⁷. A partire dalla tarda modernità, i contratti matrimoniali – con tutto quello che ne consegue a livello di auto-rappresentazione individuale, organizzazione del lavoro, riproduzione e trasmissione di ricchezze e capitali, etc. – verranno sempre più giustificati sulla base dell'inclinazione, di quella *voce del cuore* e del corpo, che per definizione non può essere dettata da imperativi economici, interessi politici, considerazioni di carattere etico o morale. Come notato anche da Kant, gli amanti non possono che essere *passivi* nei confronti delle loro pulsioni ed emozioni: si dice, e ormai è diventato un *cliché*, che essi vengono "travolti" da una "forza incontrollabile", contro cui nulla possono gli inviti alla prudenza o alla ragionevolezza. Un amore autenticamente passionale, secondo questa concezione, è quello che spinge a trascurare impegni presi precedentemente o vincoli di tipo esteriore, per esempio di tipo familiare o lavorativo. Molto spesso, le cose finiscono molto male, e gli strazi non risparmiano nessuno: né gli amanti, che non sono ricambiati o vengono abbandonati dopo aver provato simili emozioni, né coloro che credono che una vita emozionale di questo tipo sia sufficiente a esaurire tutti i bisogni di riconoscimento di una persona, né i compagni e le compagne di quei *partner* la cui passione viene indirizzata altrove. Un amore di questo tipo è

16 Recentemente Liao (2006) ha per esempio messo in discussione l'idea kantiana di un amore sensibile non soggetto a comandi morali argomentando in favore di un «dovere ad amare»; vi è un serio dibattito, inoltre, volto a capire se sia possibile, e giusto, condizionare le emozioni legate all'amore con sostanze chimiche con il fine di «potenziare a livello neuronale (*neuroenhance*)» il matrimonio (si veda per esempio Savulesco e Sandberg 2008).

17 Sul ruolo sociale e politico dell'idea romantica di amore si veda per es. Luhmann (2008); Ferry (2013); Grossi, West (2017).

patologico anche in senso etimologico: il termine patologia consiste in un discorso (*logos*) sulla malattia (*pathos*), laddove quella malattia che provoca dolore è la matrice anche dei termini “passività” e “passione”.

Diverse sono le ragioni per storcere il naso di fronte a una simile idea di amore. Innanzitutto, come argomentato da diverse posizioni femministe, l'amore romantico e passionale si è dimostrato nocivo soprattutto per le donne. Simone de Beauvoir dedica pagine memorabili, sia ne *Il Secondo sesso* che nei suoi romanzi, alla descrizione di un'identità di genere che spinge le donne a sacrificarsi e annullarsi per sostenere o semplicemente compiacere i propri compagni, tanto che per loro l'amore diventa un «mortale pericolo» (de Beauvoir 2002, 768). Le riflessioni di Simone de Beauvoir hanno trovato ulteriore conferma nei decenni successivi: numerose sono le ricerche che indagano come le differenze di genere influenzino le relazioni sentimentali tanto da collocare strutturalmente le donne in posizione di sudditanza, sfruttamento (cfr. per es. Jónasdóttir 1994; Gregoratto 2017b) e violenza anche mortale (cfr. per es. Gregoratto 2017a). Calando nel contesto contemporaneo il nocciolo della teoria di Simone de Beauvoir, e indagandola sociologicamente, Eva Illouz mostra come la sofferenza d'amore sia una prerogativa femminile: i *partner* romantici e la famiglia sono ormai diventati, in un contesto ultra-individualistico in cui i gruppi sociali di appartenenza e le identità collettive contano sempre meno, le fonti più importanti di riconoscimento del valore di una donna (Illouz 2015). Sempre Eva Illouz (1997), in una fase precedente della sua carriera, esorta a riflettere sul fatto che ciò che noi consideriamo l'immediatezza dell'emozione è in realtà il prodotto di una fitta trama di operazioni commerciali ed economiche. In *Consuming the Romantic Utopia*, Illouz mostra i diversi modi in cui l'utopia di una liberazione da vincoli comunitari e di classe, tipica, come abbiamo visto anche prima, dell'amore romantico moderno, è intimamente connessa alla produzione e al consumo di merci massificate e di quelle immagini (per esempio pubblicitarie) finalizzate alla loro diffusione. Adorno aveva del resto già anticipato questa tesi, svelando l'ingenuità ideologica di considerare l'amore, inteso come «involontario», «pura immediatezza del sentimento», quale principio di verità di contro alla falsità della totalità sociale. Coloro che pretendono di seguire i dettami della «voce del cuore», entrando in e uscendo da relazioni sentimentali solo sulla base di questo, non si accorgono di conformarsi pienamente al principio borghese e capitalistico dello scambio e della fungibilità universale delle merci e dunque delle persone (Adorno 1994, 202-203). Nonostante tali remore, nella fase conclusiva dell'articolo, vorrei provare a difendere un'idea di *patologia amorosa dialettica*, ovvero un'idea di amore come pato-

logia che abbia una funzione di disturbo per la concezione organicistica del sociale. Sempre in riferimento alle figure di relazioni amorose, e amicali, presenti in *The Handmaid's Tale*, vorrei raggiungere tale scopo accogliendo e discutendo le obiezioni delineate sopra, ovvero il sospetto che la concezione passionale di amore sia nociva soprattutto per le donne, nonché l'invito a considerare la *mediatezza* della presunta *immediatezza* dell'amore (e dell'amicizia).

The Handmaid's Tale è profondamente consapevole delle insidie insite nell'utopia (per riprendere il termine di Illouz, perfetto in questo contesto) dell'amore passionale per le donne all'interno di un contesto di oppressione di genere¹⁸. La protagonista Offred-June intreccia diversi legami sentimentali nel corso del romanzo e della serie, tutti "illegali", atti di sfida e ribellione contro il regime. Consideriamo innanzitutto la sua relazione con il Comandante Fred, il quale, desideroso di allacciare un rapporto più "umano" con la donna che deve cercare di inseminare una volta al mese nella Cerimonia ufficiale, la invita segretamente nel suo studio, di notte, la tenta con oggetti proibiti (alcol, riviste di moda del tempo prerivoluzionario), si intrattiene con lei conversando o giocando a *Scarabeo*. Più avanti, la trasgressione si intensifica quando Fred la fa agghindare con un vestito di lustrini e perline e la "invita" a uscire, ovvero la porta nel bordello di Stato, ospitato in un vecchio albergo. Fred non costringe la sua ancella a intrattenersi con lui, o ad avere una relazione sessuale al di fuori del *ménage à trois* con la moglie. Offred-June acconsente alla sua compagnia per paura di ripercussioni, ma anche perché, nelle ore trascorse nello studio o nell'albergo, circondata da libri e oggetti d'altri tempi, sente di recuperare un po' di quella libertà che le è strutturalmente negata (Atwood 2012, 138). Durante una visita al bordello, riuscirà addirittura a rivedere la sua migliore amica e a portare a termine una missione per la Resistenza. Naturalmente si tratta di un'illusione, e lei ne è consapevole. Questa relazione, anche se illegale, non rappresenta un vero disturbo per il sistema; al contrario, costituisce proprio quell'ordine apparentemente trasgressivo la cui funzione principale è di confermare l'ordine ufficiale. L'*affaire* con Fred richiama inoltre quelle dicotomie del tempo prerivoluzionario – che è ancora il nostro tempo – parte integrante dell'oppressione di genere: la

18 In un mio precedente articolo (Gregoratto 2015), avevo parlato del dominio di genere, basato sulla dicotomia tra identità femminili e maschili tradizionali, come di una patologia che affligge la relazione d'amore. In questo articolo la mia prospettiva è diversa, e invita a riflettere sulla possibilità di considerare un certo tipo di amore come una patologia che potrebbe avere, dialetticamente, effetti benefici.

divisione tra privato e pubblico, la differenza tra relazione sentimentale ufficiale e relazione illegittima, e quella tra donna virtuosa e donna viziosa.

Il motivo per cui la storia tra Fred e Offred-June non può essere nient'altro che un'illusione di libertà è presto detto: i due amanti non sono posti sullo stesso piano. Uno è in una posizione di potere socialmente giustificato e accettato e l'altra è, di fatto, la sua schiava, privata di ogni autonomia e controllo sulla sua vita e sul suo corpo. Un'utile indicazione circa il tipo di legame passionale che può fungere da efficace elemento disfunzionale, e dunque critico, è proprio questa: il trasporto per e il desiderio dell'altro o altra non solo deve essere reciproco; una tale reciprocità deve scaturire da una situazione in cui a tutti gli amanti coinvolti è concesso uno spazio, sia fisico che mentale, in cui riconoscere, esplorare, esplicare il proprio desiderio nel modo più libero possibile, ovvero non intralciato e deformato da preoccupazioni e vincoli esterni. Questo punto diviene meno ovvio se si considera un passo in cui Offred ricorda il marito, Luke, al tempo della prima fase rivoluzionaria. La notte in cui i protagonisti apprendono che una nuova serie di leggi da quel momento in avanti avrebbe vietato alle donne di lavorare e trasferito tutti i loro possedimenti all'autorità maschile più vicina (al padre, al marito), lei realizza di non avere voglia di fare l'amore con lui. Il desiderio sessuale per l'uomo che amava e da cui era sempre stata attratta si era ora affievolito: la perdita dell'indipendenza economica aveva come «rinsecchito», rimpicciolito la donna forte e sicura di sé che era sempre stata, rendendola una «bambola», privandola dunque della capacità di sentirsi e agire come un *soggetto* sessuale e sentimentale (Atwood 2012, 181). La passività che caratterizza l'amore passionale, dunque, non è separata da una certa *agency*, capacità di attività: per lasciarsi veramente andare al turbine di emozioni non controllabili, «perdersi» in esse, c'è bisogno che gli amanti siano di per sé sufficientemente indipendenti e autonomi, quindi capaci, a un certo punto, anche di «riprendersi» e ritrovare sé stessi¹⁹. Questo esempio della relazione tra Offred-June e Luke, nonché l'*affaire* tra il Comandante e la sua ancella dimostrano, in negativo, che l'*agency* sessuale ed emozionale delle donne deve essere garantita da certe condizioni sociali ed economiche.

Ci troviamo ora però in una situazione di impasse: in una società che vieta strutturalmente alle donne, a livello sociale, economico, politico e psicologico, le condizioni per sviluppare una tale *agency*, può l'amore svolgere una funzione di disturbo, può una passione di questo tipo anche

19 La dialettica tra perdita di sé, annullamento dei confini dell'io, e recupero della propria consistenza ontologica individuale è illustrata nel modo più toccante nel frammento *Die Liebe (L'amore)* del giovane Hegel francofortese (Hegel 1986, 244-250).

solo riuscire a emergere? La relazione tra Offred-June e Nick, l'autista del Comandante, spia del regime e, forse, appartenente al controspionaggio della Resistenza organizzata (*Myday*), sembra fornire una risposta positiva a una tale domanda. Questa avventura segue il *pattern* tipico dell'amore passionale: Offred-June e Nick sono intensamente, fisicamente attratti l'una dall'altro, e per trascorrere del tempo insieme, mettono seriamente in pericolo la propria vita. Lei rischia, ovviamente, più di lui. Cruciale, per gli scopi di questo articolo, è il frangente in cui, combattendo contro il senso di colpa per aver "tradito" il marito, che, nella serie TV, sappiamo essere ancora vivo, Offred-June riflette sull'opportunità di considerare la relazione con Nick «un atto di resistenza contro il patriarcato» (cfr. episodio 8 della prima stagione). La sua conclusione, tuttavia, è che questa sarebbe solo una scusa. Il vero motivo che la spinge ad andare a letto con Nick è che questo la fa stare bene, «*it feels good*», semplicemente²⁰.

Offred-June ha sia torto che ragione. Ha torto, perché in un regime che tende al soffocamento di qualsiasi diritto, iniziativa, differenza o gioia individuale, la celebrazione di questo tipo di piacere – quel piacere che non ha nessuno scopo al di là di sé stesso, che non ha un futuro, che si fa beffe di qualsiasi tipo di convenzione o morale – è di fatto un atto di ribellione²¹. D'altra parte, Offred-June ha ragione perché una vera ribellione non può esaurirsi nell'unicità dell'esperienza individuale, irrelata e indipendente dal resto delle connessioni sociali e politiche. Ma ciò che l'ancella protagonista sviluppa grazie (anche) alla relazione con Nick è proprio quel tipo di soggettivazione che permette all'individuale, o meglio al particolare, di connettersi in modo dinamico e rivitalizzante al tutto sociale, aprendo dei margini di trasformazione. Con Nick, Offred-June si riscopre un soggetto desiderante e agente. Non solo, quindi, come dicevamo prima, il lasciarsi andare alla passione richiede una certa dose di autonomia e libertà; allo stesso tempo, la passione amorosa – quella passione che non è determinata e non può essere controllata da alcun fattore sociale – può essere vista come un *medium* per recuperare,

20 Si noti che Offred-June non indulge troppo nel senso di colpa. Pur non dimenticando l'amore per il marito, che sa essere vivo e libero da qualche parte oltre il confine, nulla la trattiene dal lasciarsi completamente andare alla passione per Nick. Questo particolare, che emerge soprattutto nella serie TV, allude al tema del *poliamore*, ovvero al fatto che provare dei sentimenti di tipo romantico e passionale per più di un *partner* allo stesso tempo non solo è possibile, ma rappresenta anche uno strumento di critica sociale. Questo tema, ultimamente sempre più dibattuto sui *media* ma anche in ambiti filosofici, meriterebbe un saggio ulteriore.

21 Discutendo la trattazione freudiana del piacere, Adorno collega il «cieco piacere fisico», un piacere senza intenzioni, alla critica della razionalità borghese e capitalistica dominante e addirittura all'utopia (Adorno 1994, 62).

o sviluppare, un tale senso di *agency*. Questo perché, in una relazione d'amore, se da una parte ci si abbandona perdendo il senso di ciò che siamo e vogliamo essere, dall'altra si cerca di portare a galla, esprimere, celebrare l'unicità insostituibile e mai completamente afferrabile propria e dei propri *partner*. È nei momenti dell'amore che ci si spoglia dei propri abiti, *script* da seguire, condizionamenti valoriali, norme sociali, preoccupazioni di carattere materiale, per cercare di cogliere – senza naturalmente mai riuscire fino in fondo – l'essenza più profonda di sé e dei propri amanti. Ciò è simboleggiato dal fatto che, nella serie, Nick è l'unica persona a cui Offred-June riveli il proprio vero nome²².

La ricerca ed espressione della propria irriducibile singolarità, che ha luogo in un rapporto reciproco di «interpenetrazione» (Luhmann 2008), non è qualcosa che avviene solo, come pensava Luhmann, nelle relazioni animate dal desiderio sessuale, ma anche in forme viscerali di amicizia. La serie TV *The Handmaid's Tale* è lucidissima nel mostrare questa similitudine tra relazione sessuale e l'amicizia di lunga data che lega Offred-June a Moira, una lesbica di colore cui il sistema, non riuscendo ad assimilarla, assegna il ruolo di Jezebel. Alla fine della prima stagione, Moira riesce a evadere e riparare in Canada. Nel rapporto tra Offred-June e Moira, entrambe cercano di non far dimenticare all'altra ciò che sono veramente, ma anche ciò che possono diventare nel tentativo di spezzare il dominio che le sta schiacciando. L'affetto che nutrono l'una per l'altra le sollecita a creare per sé stesse, ma anche per le altre ancelle, spazi di speranza e azione. Qualcosa del genere si profila anche nell'amicizia che sboccia tra Offred-June e un'altra donna gay, Ofglen.

La ricerca ed espressione della propria singolarità non si limitano dunque a trovare uno spazio all'interno di rapporti passionali e sentimentali, ma fanno saltare le linee di demarcazione tra sfera intima e sfera pubblica, sociale e politica, rendendo i singoli oppressi abbastanza forti da sentirsi uniti nell'oppressione e pronti a ribellarsi in gruppo²³. Ciò è esemplificato, sempre nella serie TV, dalla breve scena in cui le ancelle marciano compat-

22 Le ancelle, a Gilead, non sono chiamate con il loro nome di battesimo, residuo di un'istanza prerivoluzionaria di individuazione giudicata pericolosa dal regime, bensì con un nome che indica la loro appartenenza temporanea a un comandante. Il nome Offred rivela dunque che la protagonista appartiene al comandante Fred Waterford, *Of-Fred*, di-Fred. Il suo vero nome, June, non viene menzionato nel romanzo ma solo rivelato nella serie.

23 Contrariamente all'interpretazione di Miner (1991), sto sostenendo qui che l'*af-faire* tra Nick e Offred-June non ha una funzione de-politicizzante, ma proprio il suo contrario. Miner, del resto, si riferisce solo al romanzo, in cui in effetti l'elemento di resistenza collettiva non emerge.

te, come un esercito, e dalla scena in cui si rifiutano, in massa, di lapidare una loro ex compagna.

Dunque, per tirare le fila di quanto articolato negli ultimi paragrafi, in che senso l'amore, sia nella forma di una relazione sessuale e passionale, sia in quella di un'intensa amicizia, può costituire una patologia, una disfunzione dal punto di vista di coloro che difendono e praticano una concezione organicistica, statica, dell'ordine sociale? Lo è nel senso che la relazione intima è il luogo in cui emerge e si costituisce quella irriducibile, irripetibile e insostituibile singolarità, o particolarità, che non può essere spiegata o assorbita dalle maglie generali di norme, ruoli, leggi, che mai può esattamente coincidere con gli interessi della collettività. L'amore è una patologia perché, dando vita e voce all'irregolarità del particolare, incentiva il disordine, il non-conformismo, la disobbedienza, una spontaneità anarchica che, come l'*oiseau rebelle* e *enfant de Bohême* dell'*Habanera* di Carmen, non solo non conosce leggi, ma non teme neppure la morte. Questo elemento disfunzionale, "impazzito" non coincide semplicemente con un individuo solitario opposto alla comunità, che pretende il rispetto dei suoi diritti individuali e della sua *privacy*. Nella relazione d'amore e di amicizia, il singolo è per definizione sempre insieme ad altri; è la relazione con altri infatti che fa emergere la differenza singolare, e la differenza, d'altra parte, non si accontenta di sé stessa ma è sempre protesa verso altri, si riverbera su altri, prende senso nelle azioni e nelle emozioni condivise. L'autonomia e libertà dei soggetti desideranti e desiderati non è sfumata ma, al contrario, si costituisce e afferma prima di tutto in queste relazioni, ed è per questo che le condizioni istituzionali, oggettive, sono cruciali per il loro fiorire. Condizioni istituzionali, oggettive, che tollerano e anzi favoriscono le rotture, la messa in discussione, la ribellione, e in ultimo la trasformazione, sono condizioni che non solo garantiscono la salute del tutto sociale, ma che, soprattutto, danno alla società gli strumenti per imparare dai propri mali, e superarli²⁴. Una società di questo tipo prende il nome, secondo Dewey, di democrazia.

Affrontiamo ora la seconda obiezione all'idea di amore come risorsa critica: esiste davvero qualcosa come una "forza" della passione che, trascendendo tutte le connessioni sociali, sopraggiunge a sbaragliare l'ordine da queste imposto? Ha senso pensare all'amore come a un *oiseau rebelle* che non conosce altra legge che la sua? Ancora una volta, la prospettiva dialettica adorniana ci può tornare utile. È vero che, da un lato, Adorno mette in discussione ogni immediatezza e purezza del sentimento. Da ciò

24 Una tale relazione tra salute, o normalità, e patologia viene delineata anche da Canguilhem (1996), a livello di organismo biologico singolare.

però non si può dedurre che le relazioni sentimentali si lascino completamente ridurre a norme sociali, o addirittura a costrutti ideologici²⁵. Una tensione tra la determinazione sociale e ciò che non si lascia ridurre al fatto sociale e, anzi, contribuisce alla sua messa in discussione, è inerente all'idea di amore che sto cercando qui di delineare. Importante, per Adorno, è non ipostatizzare il non-sociale in un «principio» (Adorno 1994, 203) normativo in forza del quale si possa tranquillamente criticare la società. L'amore non ci può illudere di essere in grado di fare un salto fuori dal «cerchio magico dell'esistenza», perché anche in questo caso si finirebbe per essere colpiti «dalla stessa deformazione e manchevolezza a cui si propone di sfuggire» (Adorno 1994, 304). *The Handmaid's Tale*, del resto, non fa niente per farci cadere in questa tentazione. Tutte le relazioni amorose di Offred-June, anche quella con Nick, che sembra scaturire da un sentimento del tutto naturale, mostrano bene i vari strati di condizionamenti che le hanno rese possibili. Eppure, l'amore riesce a imporsi in modo disfunzionale, per contribuire così al superamento dell'ordine mortale, a patto che non si rappresenti come «oasi pacifica», ma, al contrario, come «resistenza consapevole» (Adorno 1994, 203).

Bibliografia

- Adorno, Th. W. (1994) [1951], *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Torino: Einaudi.
- Adorno, Th. W. (2003), *Aldous Huxley und die Utopie*, in Id., *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2004) [1966], *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.
- Alexander, B. N. (1998), *Jameson's Adorno and the Problem of Utopia*, «Utopian Studies», 9, 2: 51-57.
- Allen, C. (2017), *Living 'The Handmaid's Tale' – Courtesy of the Secular Liberal Elites of L.A.*, «Los Angeles Times», <http://www.latimes.com/>

25 Nonostante la ricostruzione di Luhmann sembri ampiamente ispirata – anche se non esplicitamente – a quella adorniana, questo è un punto che li divide: in Luhmann, infatti, l'amore è pensato innanzitutto come codice, è cioè un costrutto storico-sociale, che si evolve nel tempo. Per Adorno, io credo, le relazioni d'amore non si possono che descrivere con riferimento a determinate ideologie e norme sociali, ma al contempo non possono essere completamente ridotte a costrutti sociali, poiché esibiscono un elemento pulsionale, «naturale», che percepiamo come extra-sociale solo nel momento in cui si pone come negativo rispetto al sociale, ovvero quando riesce a mettere in discussione la forma di vita in cui emerge.

- opinion/op-ed/la-oe-allen-handmaids-tale-20170502-story.html, [consultato il 4 febbraio 2018].
- Atwood, M. (2012) [1985], *The Handmaid's Tale*, London: Vintage Books.
- Atwood, M. (2017), *What 'The Handmaid's Tale' Means in the Age of Trump*, «The New York Times», <https://www.nytimes.com/2017/03/10/books/review/margaret-atwood-handmaids-tale-age-of-trump.html?smid=fb-nytimes&smtyp=cur>, [consultato il 4 febbraio 2018].
- Baccolini, R. (2000), *Gender and Genre in the Feminist Critical Dystopias of Katharine Burdekin, Margaret Atwood, and Octavia Butler*, in Barr, M. S., a cura di, *Future Females, The Next Generation: New Voices and Velocities in Feminist Science Fiction Criticism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 13-34.
- Canguilhem, G. (1996) [1966], *Il normale e il patologico*, Torino: Einaudi.
- Dewey, J. (2008) [1919], *Rifare la filosofia*, Roma: Donzelli Editore.
- Dewey, J. (2017), *Filosofia sociale e politica. Lezioni in Cina (1919-1920)*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Douthat, R. (2017), *'The Handmaid's Tale', and Ours*, «The New York Times», <https://www.nytimes.com/2017/05/24/opinion/handmaids-tale-and-ours.html>, [consultato il 4 febbraio 2018].
- Durkheim, É. (2014) [1893], *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press.
- Ferry, L. (2013), *On Love. A Philosophy for the Twenty-First Century*, Cambridge, MA: Polity Press.
- Frankfurt, H. (2004), *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, A. (2013), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna: Il Mulino.
- Gregoratto, F. (2015), *Pathology of Love as Gender Domination: Recognition and Gender Identities in Axel Honneth and Jessica Benjamin*, «Studies in Social & Political Thought», 25, 2: 82-98, <http://www.sussex.ac.uk/ojs/index.php/sspt/article/view/28>, [consultato il 4 febbraio 2018].
- Gregoratto, F. (2017a), *Why Love Kills. Power, Gender Dichotomy and Romantic Femicide*, «Hypatia», 32, 1: 135-151.
- Gregoratto, F. (2017b), *Love is a Losing Game: Power and Exploitation in Intimate Relations*, «The Journal of Political Power», 10, 3: 326-341.
- Grossi, R., West, D., eds. (2017), *The Radicalism of Romantic Love. Critical Perspectives*, London-New York: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1986), *Frühe Schriften. Werke 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Hegel, G. W. F. (2006) [1820-1821], *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano: Bompiani.
- Honneth, A. (1996), *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, «Iride», 18, 2: 295-328.
- Honneth, A. (2000), Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die “Dialektik der Aufklärung” im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 70-87.
- Honneth, A. (2014), *The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept*, «Social Research», 81, 3: 683-703.
- Illouz, E. (1997), *Consuming the Romantic Utopia*, Berkeley: University of California Press.
- Illouz, E. (2015), *Perché l'amore fa soffrire?*, Bologna: Il Mulino.
- Jónasdóttir, A. G. (1994), *Why Women Are Oppressed*, Philadelphia: Temple University Press.
- Kant, I. (1977), *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, I. (1997) [1785], *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari: Laterza.
- Kant, I. (2000) [1788], *Critica della ragion pratica*, Milano: Bompiani.
- Laitinen, A., Särkelä, A. (2018a), *Four Conceptions of Social Pathology*, «European Journal of Social Theory» (*forthcoming*).
- Laitinen, A., Särkelä, A. (2018b), *Tra normativismo e naturalismo: Honneth sul concetto di ‘patologia sociale’* (trad. it. in questo numero di «Consecutio Rerum», Fazio, G., a cura di, 77-102).
- Liao, M. S. (2006), *The Idea of a Duty to Love*, «The Journal of Value Inquiry», 40, 1: 1-22.
- Luhmann, N. (2008), *Amore come passione*, Milano: Mondadori.
- Miller, B. (2016-), *The Handmaid's Tale – TV show*, United States: Hulu.
- Miner, M. (1991), ‘Trust me’: Reading the Romance Plot in Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*, «Twentieth Century Literature», 37, 2: 148-68.
- Moylan, T. (2000), *Scraps of the Untainted Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder: Westview Press.
- Nally, C. (2017), *How The Handmaid's Tale is Being Transformed from Fantasy into Fact*, «Independent», <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/tv/features/the-handmaids-tale-elizabeth-moss-channel-4-margaret-atwood-donald-trump-feminism-abortion-a7763646.html>, [consultato il 4 febbraio 2018].

Potts, R. (2003), *Light in the Wilderness*, «The Guardian», <https://www.theguardian.com/books/2003/apr/26/fiction.margaretatwood>, [consultato il 4 febbraio 2018].

Savulesco, J., Sandberg, A. (2008), *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us*, «Neuroethics», 1: 31-44.

Shklar, J. N. (1998), *The Liberalism of Fear*, in Id., *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago: Chicago University Press, 21-38.

Axel Honneth e i presupposti della reificazione

Matteo Gargani

Abstract: The aim of this paper is to deal with some aspects of Axel Honneth's reading of reification faced in his 2005 *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*. To this purpose, I critically analyse the interpretation of Marx by Lukács as it is expressed in *Reification and the Consciousness of the Proletariat*. Secondly, I claim that Lukács' fetishism analysis is grounded in a significant misunderstanding of the core issue of Marx's Critique of political economy. Furthermore, I suggest that Honneth's reification concept uncritically accepts, to some extent, the main theses on Marx as they are outlined in Lukács' text. I conclude by arguing that the Marxian heritage advocated by Honneth is methodologically more deeply linked to Lukács' *History and Class Consciousness* than to Marx's *Capital*.

Keywords: Honneth; Marx; Lukács; Reification; Fetishism; Method.

1. Introduzione

Non intendo diffondermi in una discussione dell'intera proposta teorica lanciata da Axel Honneth nel 2005 attraverso *Verdinglichung* (Honneth 2005)¹. Mio intento non coincide neanche con quello di coloro, che partendo da un vaglio critico dell'interpretazione honnethiana di Lukács, considerano poi la proposta teorica del primo nel suo complesso (Chiari 2010, Jütten 2010, Feenberg 2011a, Hall 2011). Tantomeno mi impegnerò nella difesa, operazione in sé sempre problematica, dell'attualità/inattualità di *GuK*. Mio scopo sarà qui più perimetrato. Analizzerò alcuni presupposti interpretativi attraverso cui Lukács costruisce *La reificazione e la coscienza del proletariato*, saggio centrale di *GuK* e unica parte del testo su cui Honneth si sofferma. Il nucleo di tali presupposti, questa la tesi fondamentale che sorregge il mio contributo, filtra intatto in *Reificazione* di Honneth.

Partirò (i) da alcune considerazioni generali di Marx circa la relazione tra maestri, scuole e allievi. Nella parte centrale del saggio (ii, iii) mi con-

Università degli Studi di Urbino, 'Carlo Bo' (matteogargani22@gmail.com)

1 Cfr. le obiezioni di Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear (Honneth 2008, 97-143). Per una collocazione del tema della «reificazione» nel contesto della riflessione honnethiana cfr. Piromalli (2012, 233-260).

centrerò sul nucleo dell'interpretazione honnethiana di *GuK* e (iv) sulla configurazione dell'«eredità marxiana» adita da Honneth. Infine considererò (v) le responsabilità di *GuK* nel veicolare una determinata immagine della quarta parte del primo capitolo del primo libro de *Il capitale*.

2. «Il gioco delle parti». Maestri, scuole e discepoli

Tra i molteplici punti affrontati da Marx nel ponderoso *collage* di 23 quaderni stesi tra il gennaio 1861 e il luglio 1863 e denominati *Teorie sul plusvalore*, il ventesimo capitolo è dedicato alla *Dissoluzione della scuola ricardiana*. «Dissoluzione di scuola» non è tuttavia argomento inedito per Marx: l'indagine su un molto diverso processo dissolutorio è, non da solo, impulso di ricerca già per la *Dissertation* del 1841 (Hillmann 1966, 358). Sollecitato dalla recente pubblicazione delle «*Vorlesungen*» hegeliane sia di storia della filosofia sia di filosofia della storia (Cingoli 2001, 85-132), Marx approfondisce all'epoca la fisionomia delle principali scuole filosofiche ellenistiche per poi illuminare analogicamente l'attuale «svolta non filosofica della scuola hegeliana» (Marx 1841, 79). Di maestri, scuole e discepoli Marx si occupa ancora nel 1842 ne *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto* (Marx 1842, 206-209). Ovviamente sono però *L'ideologia tedesca* e *La sacra famiglia* i luoghi in cui Marx (ed Engels) si prodigano con più dettaglio nell'analisi di quella «dissoluzione di scuola» che è il vero fuoco della loro attenzione: quella della «scuola hegeliana» (Marx, Engels 1845-1846, 33).

Nei primi anni Sessanta del XIX secolo completamente differente è il materiale di lavoro di Marx. Ciononostante è ragionevole ipotizzare che, proprio trattando della «dissoluzione della scuola ricardiana», riecheggi la travagliata «dissoluzione di scuola» cui Marx aveva assistito *de visu* nella propria giovinezza. Come è stato per gli «allievi» della scuola hegeliana, anche ora Marx attesta significative differenze sia di livello sia di metodo tra il «maestro» David Ricardo e i suoi «allievi»:

Mill fu il primo a esporre la teoria di Ricardo in forma sistematica, sebbene con contorni alquanto astratti. Ciò a cui tende è la consequenzialità della logica formale. Con lui 'perciò' inizia anche la dissoluzione della scuola ricardiana. Nel maestro, il nuovo e il significativo si sviluppa in mezzo al 'letame' [*Mise*] delle contraddizioni, nasce violentemente dai fenomeni contraddittori. Le contraddizioni stesse che stanno alla base testimoniano la ricchezza e la vitalità del fondamento da cui emerge faticosamente la teoria. Per il discepolo è diverso. La sua materia prima non è più la realtà, ma la nuova forma teorica a cui il maestro l'ha sublimata. (Marx 1861-1863, 83-84)

Si tratta anche ora per Marx di capire in che termini l'«allievo» riesca a cogliere effettivamente le «contraddizioni» che ha di fronte, prescindendo degli schemi interpretativi ereditati dal «maestro». Il rischio infatti è che il primo finisca per dismettere i panni dello scienziato, di colui cioè che ha la «realtà» come «materia prima», per indossare quelli dell'epigono. Obbligato a procedere in *intentio obliqua* per ortodossia metodologica, l'epigono non afferra più la realtà, ma soltanto una sua «sublimazione»

Una costellazione di maestri, scuole e allievi ritorna indirettamente nel rilancio filosofico-sociologico del concetto di «reificazione» proposto nel 2005 da Axel Honneth. Questi è infatti conscio del fatto che, richiamandosi al concetto della *Verdinglichung*², sta compiendo un'operazione di «ritorno alle fonti» della Scuola di Francoforte. Se difatti di reciproca ostilità è il rapporto intrattenuto tra il tardo Lukács e i francofortesi, emblematiche sono in proposito le reciproche stilette tra Lukács da una parte e Adorno e Habermas dall'altra³, inoppugnabilmente *GuK* è tra i testi fondativi dell'intera impostazione metodologica della «teoria critica» (Feenberg 2011b, 189-191). Lukács (e Korsch) partecipano d'altronde alla «*marxistische Arbeitswoche*» del maggio 1923, vere e proprie prove generali dell'inaugurazione dello «Institut für Sozialforschung» che avverrà il 22 giugno 1924 (Wiggershaas 1986, 25 e 35).

Lasciando qui necessariamente da parte la complessa valorizzazione adorniana del Lukács premarxista (Tertulian 1986, 58-59), è certamente il tema della reificazione di *GuK* a detenere nella tradizione francofortese l'egemonia. Quindi è solo il Lukács di *GuK*, da un interprete come Oldrini definito addirittura «protomarxista» (Oldrini 2009, 105-117), a imprimere indirettamente sulla *Frankfurter Schule* il proprio magistero. Sin qui i fatti. Operazione ben più complessa consiste nel capire il «giuoco delle parti», e soprattutto le sue ripercussioni a livello teorico, tra «maestro» Lukács e «allievi» francofortesi sino a Honneth.

2 Cfr. Bellan (2013, 335-338) per indicazioni bibliografiche circa la «reificazione» nel dibattito filosofico contemporaneo. Per quanto riguarda la «*Verdinglichung*» in Lukács, il testo di riferimento rimane Dannemann (1987).

3 Per un indice commentato dell'opere adorniane possedute da Lukács cfr. Mesterházi (2014-2015); a livello filologico e documentario, fondamentale sul rapporto Adorno-Lukács è Braunstein-Duckheim (2014-2015). Circa l'episodio dell'incontro del 1966 a Francoforte tra Ágnes Heller e Habermas e il «rifiuto per principio» da questi dimostrato verso «le linee principali» dell'*Ontologia* lukacsiana, cfr. Fehér (1977, 14).

3. La reificazione tra «relazioni» e «processi»

Nel primo capitolo di *Verdinglichung* Honneth affronta esplicitamente la questione della «reificazione in Lukács». «Non sa di far ciò, ma lo fa», la citazione biblica (e marxiana [Marx 1890, 106]) restituisce bene l'adagio con cui Honneth apre le proprie pagine. Il primo muove da una fondamentale tesi teorico-storiografica: per capire «se» al concetto di reificazione spetti oggi un «valore utilizzabile» è del tutto sensato partire dalla «classica analisi» a esso dedicata da Lukács. «Tuttavia», aggiunge subito dopo, «constateremo presto che i suoi mezzi categoriali sono insufficienti per un'adeguata concettualizzazione di dinamiche [*Vorgänge*] spesso colte in modo corretto da un punto di vista fenomenologico» (Honneth 2005, 17; ted. 19)⁴. Lukács afferra il fenomeno, ma attraverso «mezzi categoriali» insufficienti. Lukács fruttuoso sì, ma *malgré soi-même* verrebbe da dire. Immediatamente di seguito Honneth aggiunge:

Lukács si attiene strettamente alla comprensione quotidiana ontologizzante del concetto di 'reificazione', quando afferma già nella prima pagina del suo studio – richiamandosi a Marx – che la reificazione non significa altro 'che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità'. (Honneth 2005, 17; ted. 19)

Honneth evoca qui la tanto celebre quanto delicata citazione marxiana dove la reificazione, termine che non compare mai in queste pagine de *Il capitale* (Petrucciani 2012, 325), è qualificata come cosificazione di un «rapporto», «relazione», nella fattispecie «tra persone». In termini sorprendentemente contigui a quelli utilizzati qui da Honneth è lo stesso Lukács a fornire, verso la metà degli anni Sessanta, un'icastica definizione della reificazione situantesi a livello di «vita quotidiana»:

Si usa, per esempio, una lampada elettrica premendo un pulsante per accendere e spegnere, e di solito nessuno si mette a pensare neppure lontanamente che sta dando avvio oppure chiudendo un processo. Il processo elettrico nel quadro dell'essere quotidiano è diventato una cosa. È chiaro che la vita quotidiana è piena, non soltanto negli stadi più evoluti, di simili reificazioni [*Verdinglichungen*] spontanee, che non pervengono a consapevolezza. (Lukács 1986, 642; trad. mod.)

Il contesto di quotidianità evocato da Honneth per determinare un primo ed elementare significato della reificazione parrebbe effettivamente attagliarsi alla definizione della *Verdinglichung* espressa nella postuma

⁴ Ho talvolta apportato, senza segnalarle di volta in volta, modifiche alla traduzione italiana.

Ontologia dell'essere sociale. Non è questo il luogo per ripercorrere la forma attraverso cui Lukács concepisce in quella sede la reificazione, all'interno cioè di una complessa riarticolazione del rapporto tra «*Entfremdung*» ed «*Entäußerung*» (Lukács 1986, 559-616). Honneth non fa nel proprio saggio del 2005 riferimento ad altri testi lukácsiani oltre *GuK* e sarebbe quindi improprio levare una requisitoria in merito. C'è però un punto sottile, apparentemente indizio quasi insignificante, su cui vale la pena riflettere. Il discorso costruito da Honneth intorno alla reificazione, anche nella sua componente di proposta teorica autonoma, addita la prima a dinamica cosificante «relazioni». Lukács al contrario sia nel passo sopra citato dell'*Ontologia* sia altrove in *GuK* fa uso di tale categoria soprattutto per denotare una dinamica cosificante «processi»:

Tuttavia, si deve porre qui l'interrogativo che del resto si pone lo stesso Engels e al quale egli dà anzi, nella pagina seguente, una risposta del tutto conforme a ciò che noi pensiamo: 'Il mondo non è da comprendere come un complesso di cose già definite, ma come un complesso di *processi*'. (*GuK*, 263)⁵

«Relazioni» e «processi» non sono lo stesso o quantomeno non lo sono immediatamente. È vero certamente che Marx evoca rispetto al «feticismo» il tema della «relazione fra persone», tuttavia bisogna prestare la massima attenzione al contesto teorico in cui tale discorso viene inscrivendosi. L'estrapolazione di singoli temi rischia in questi casi di condurre a notevoli, anche se talvolta intellettualmente produttive, misinterpretazioni.

«*Prozess*» non solo è termine molto presente in Marx, ma è anche essenziale lemma tecnico. «Il processo complessivo della produzione del capitale» è il sottotitolo al primo libro de *Il capitale*; «processo» compare ancora nel sottotitolo di entrambi i libri successivi pubblicati da Engels. Per ora dunque ci basti segnalare un punto: il «feticismo» marxiano, a cui la reificazione di Lukács deliberatamente si ispira, coinvolge sì una «relazione fra persone», ma all'interno di una più generale indagine scientifica circa un «processo complessivo». Quest'ultimo è ulteriormente configurato da una molteplicità di, non secondari per importanza, processi. Scorrendo solo l'indice del primo libro de *Il capitale* incontriamo infatti un «*processo* di scambio», un «*processo* lavorativo», un «*processo* di valorizzazione» e un «*processo* di produzione su scala allargata»⁶.

⁵ Citazione interna (Engels 1886, 1133). La medesima citazione è ripresa in Lukács (*GuK*, 267).

⁶ Renault (2014, 144-146) tocca la questione in riferimento a *Il capitale* valorizzandone però soprattutto il retroterra logico-epistemologico hegeliano. Come dimostra

Tesi ontologica generale di *GuK* è quindi «realità come complesso di processi» (Engels). Tale impegnativo presupposto ontologico deve condurre, per coerenza di ragionamento, a pensare la “de-reificazione” *in primis* quale ristabilimento di una processualità autentica. Problema aperto è capire come quest’ultima si declini a livello intersoggettivo: che cosa significa concepire una relazionalità animata da una processualità autentica? La risposta a tale quesito appare nel testo del ’23, attraverso un lieve slittamento concettuale, direttamente posta nei termini di una forma di relazionalità consapevole tra agenti. La molteplicità – non rigorizzata – di piani di discorso toccati da Lukács in *GuK* lascia tuttavia il significato di una relazionalità “autentica” quale problema esposto per molti versi ad esiti aporetici.

4. Honneth interprete della reificazione di Lukács

Honneth candida inizialmente tre ipotesi per cogliere il significato della reificazione in *GuK*: (i) «errore categoriale epistemico», (ii) «azione moralmente riprovevole», (iii) «forma interamente distorta di prassi» (Honneth 2005, 17; ted. 19). La prima viene da subito scartata in nome della «pluridimensionalità» della reificazione. Honneth evoca in tal senso la ricaduta totalizzante detenuta dalla realtà dello scambio di merci in cui gli uomini «non possono più fare a meno di percepire gli elementi di una situazione data soltanto in riferimento al guadagno che questi elementi potrebbero fruttare *per* i loro egocentrici calcoli utilitaristici» (Honneth 2005, 18; ted. 20).

Andando a esplicitare il significato di tale «pluridimensionalità», Honneth riesce a sintetizzare gli aspetti centrali della reificazione: (a) percepire gli oggetti esclusivamente come «cose» valorizzabili, (b) in quanto soggetti considerarsi esclusivamente come potenziali «oggetti» di una transazione profittevole e (c) guardare alle proprie «capacità» personali soltanto come «risorse» aggiuntive nel «calcolo delle opportunità del profitto» (Honneth 2005, 18; ted. 20). Honneth illustra come Lukács estenda le conseguenze della reificazione ben al di là dell’originaria «sfera economica» cui Marx originariamente le perimetrerebbe. Ampliando «le costrizioni del feticismo all’intera vita quotidiana nel capitalismo» si perviene per Honneth alla centrale acquisizione teorica di *GuK*: «nel capitalismo la reificazione è divenuta ‘seconda natura’ dell’uomo» (Honneth 2005, 18-19; ted. 21).

l’esplicito riferimento a Engels, Lukács attribuisce tuttavia in *GuK* alla nozione di «processo» un significato direttamente ontologico.

Honneth evidenzia tuttavia il carattere poco rigoroso attraverso cui Lukács trasla un fenomeno originariamente appartenente alla sola «sfera economica» a contesto generalizzante, coinvolgente «tutti i soggetti che partecipano alla forma di vita capitalistica» (Honneth 2005, 21; ted. 19). Honneth addita cioè la criticità dell'impropria estensione lukacsiana della reificazione da sola «sfera d'azione dello scambio di equivalenti» a dinamica esercitante parimenti effetti su «oggetti», «altre persone», «competenze proprie e sentimenti» (Honneth 2005, 19; ted. 22), all'intera vita quotidiana per l'appunto.

Proprio su tale ibrido terreno teorico configurato dalla ricaduta soggettiva della percezione quotidiana dello «scambio di equivalenti», indagine estranea al perimetro d'indagine marxiano de *Il capitale* e anche della sezione su *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*, Lukács letteralmente «si inventa», misinterpretando Marx in grande stile, il fenomeno della reificazione. Egli legge cioè le pagine marxiane sul feticismo come un trattato di filosofia sociale inserito da Marx ne *Il capitale*⁷. La reificazione è in *GuK* sia trascendentalizzata a prisma attraverso cui il soggetto percepisce la realtà sia oggettivata a fondamento di strutturazione di tutte le relazioni intersoggettive. A tal fine Lukács riesce a sfruttare brillantemente alcuni passaggi chiave della quarta sezione del primo capitolo del primo libro de *Il capitale*, pagine che apparentemente sembrerebbero prestare il fianco a una tale strada interpretativa⁸.

GuK legittima un'interpretazione della reificazione come premessa dell'«estraniazione» vissuta dall'individuo entro la «forma di vita» capitalistica. Tale prospettiva è colta e resa celebre da un testo come *La dialettica dell'illuminismo*, in cui «Entfremdung» e «Verdinglichung» sono in sostanziale continuità⁹. Honneth, in stretta consonanza con tale linea interpretativa, afferma:

Il soggetto non è più attivamente impegnato nell'interazione con il suo ambiente, ma è invece situato nella prospettiva di un osservatore neutrale, psichicamente o esistenzialmente non coinvolto dagli eventi. Perciò, il concetto di 'contemplazione' non indica tanto un atteggiamento di immersione teorica o di concentrazione, quan-

7 Proprio su tale linea interpretativa delle pagine de *Il carattere di feticcio della merce* si muove ancora Chari (2010, 589-590).

8 «Tali forme costituiscono appunto le *categorie* dell'economia borghese. Sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di *questo* modo di produzione sociale *storicamente determinato*, per i rapporti di produzione della produzione di merci» (Marx 1890, 108).

9 «L'estraniazione degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso» (Adorno, Horkheimer 1984, 35).

to piuttosto una disposizione all'osservazione indifferente, passiva, mentre 'distacco [*Teilnahmslosigkeit*]' significa che il soggetto agente non è più colpito emotivamente da ciò che gli accade attorno, ma lascia che ciò avvenga senza alcun coinvolgimento interiore, appunto limitandosi a osservare. (Honneth 2005, 20; ted. 23)

Illustrato l'ampio spettro di fenomeni coinvolti dal fenomeno della reificazione, Honneth riesce a sciogliere la propria seconda riserva interpretativa: la reificazione non è «infrazione contro principi morali» (Honneth 2005, 21; ted. 24). Ciò lo conduce finalmente a esplicitare la propria tesi in positivo: «Il comportamento da osservatore distaccato e neutrale, che Lukács cerca di concettualizzare come reificazione, costituisce un insieme di abitudini e atteggiamenti che violano le regole di una forma originaria o migliore di prassi umana» (Honneth 2005, 22; ted. 25). L'immagine di una prassi reificata guadagnata da Lukács in contrasto con un'ideale prassi più vera è però secondo Honneth colta su presupposti «normativi» ed «essenzialistici». Questi addita i piani dell'«ontologia sociale» o dell'«antropologia filosofica» a fonte di tale normatività:

Per questo in molti passaggi del suo testo egli dissemina indicazioni per chiarire come dovrebbe configurarsi una relazione pratica dell'uomo con il mondo non viziata dalla coazione [*Zwang*] alla reificazione: ad esempio, un soggetto attivo dovrebbe esperire il mondo in modo 'diretto' e immediato conservando l' 'unità organica' della propria personalità e agendo in modo 'cooperativo', mentre dal lato degli oggetti, essi dovrebbero essere esperiti dal soggetto partecipe come alcunché di 'qualitativamente unico', o 'essenziale', come alcunché di contenutisticamente determinato. (Honneth 2005, 26; ted. 26)

La radice storico-filosofica di tale concezione normativa di prassi è per Honneth una «*Identitätsphilosophie*» prossima al modello di «spontanea attività dello spirito» di Fichte (Honneth 2005, 23; ted. 27)¹⁰. Proprio tale debito verso l'impraticabile concezione normativa dell'«attività spontanea dello spirito» fichtiana è per Honneth il maggiore ostacolo che la presentazione lukacsiana della reificazione sconta rispetto all'attuale dibattito filosofico. L'idea di un'oggettività integralmente prodotta dal soggetto – «l'oggetto può esser pensato come prodotto del soggetto e quindi spirito e

10 Il presunto «fichtismo» di Lukács ha suscitato nei decenni passati una *querelle* storiografica. Tra i sostenitori del «fichtismo» di GuK: «the notion of the subject in *History and Class Consciousness* bore unmistakable traces of Fichte's subjective activism» (Jay 1984, 106). Oldrini (2009, 94-95, n. 3), a cui rimandiamo anche per ulteriori riferimenti bibliografici, interviene in proposito molto polemicamente. Più equilibrato sul rapporto Fichte-Lukács è Feenberg (2014, 128-131).

mondo infine coincidono» (Honneth 2005, 23; ted. 26) – è per Honneth del tutto impraticabile.

Ciononostante Honneth individua anche un itinerario teorico capace di rendere alla reificazione una legittima «*Rehabilitierung*». Nettamente accantonata la «*Identitätsphilosophie*» ponente da sé l'oggettività, e soprattutto la specifica traduzione politica che su queste basi Lukács avanza attraverso l'immagine del proletariato come «un soggetto espanso al collettivo [*ein zum Kollektiv ausgedehntes Subjekt*]» (Honneth 2005, 23; ted. 27), Honneth intende invece conservare del discorso di Lukács la fertile traccia di un'immagine altra, valorialmente meglio qualificata, d'intersoggettività:

Io voglio pormi la domanda se non sia effettivamente sensato riattualizzare il concetto di 'reificazione', in una forma che intende le circostanze come atrofizzazione o distorsione di una prassi originaria in cui l'uomo assume una relazione partecipata [*anteilnehmendes*] nei confronti di sé e del proprio ambiente. (Honneth 2005, 23; ted. 27)

La conclusione interpretativa di Honneth lo mette tuttavia su un crinale molto precario e per certi versi contraddittorio. Da una parte, infatti, egli sanziona come del tutto obsoleti i residui «normativi» ed «essenzialistici» immanenti al concetto di «prassi» esposto in *GuK*. Dall'altra egli intende comunque «riattualizzarne» il contenuto. Proprio quest'ultimo gli pare difatti capace di indicare una forma più autentica di interazione sociale: un'interazione «partecipata». Honneth intende così contraddittoriamente conservare il contenuto fenomenologico dell'analisi di Lukács, rigettandone però integralmente la forma, ossia i presupposti metodologici (e indirettamente normativi) attraverso i quali il primo è ricavato.

5. Honneth e l'«eredità della teoria marxiana»

Intervenendo sul «Lukács Jahrbuch 2012-2013», Honneth coglie l'occasione per ritornare sul senso complessivo del proprio testo del 2005: «Con il libretto, che è uscito sotto il titolo *Reificazione*, ho voluto far valere in forma nuova, inutilizzata l'eredità della teoria marxiana» (Honneth 2012-2013, 67; trad. mia). Honneth aggiunge qui come la ricezione dell'opera marxiana a partire dagli anni Venti del Novecento abbia scontato eminentemente due, parimenti insoddisfacenti, limiti interpretativi. Il primo è connesso a una lettura della «teoria marxiana» a vocazione sociologica: «Da una parte c'erano quegli interpreti che cercavano di adattare la sua teoria nell'essenziale al modello delle scienze normali sociologiche» (Honneth

2012-2013, 67). Il secondo risiede in una visione della «teoria marxiana» come «critica morale del capitalismo» (Honneth 2012-2013, 67).

Tale duplice limite interpretativo si ritrova per Honneth anche nei più recenti tentativi di riattualizzazione della proposta teorica di Marx. Il primo è quello a base di un filone «post-althusseriano» – Honneth non fa qui come in precedenza nomi specifici – che interpreta la «teoria marxiana» come «un concetto della spiegazione materialistica dei processi di sviluppo sociale». Il secondo, rappresentato per Honneth soprattutto dallo «*analytical Marxism*», coglie la «teoria marxiana» come «impostazione molto promettente di critica etica del capitalismo» (Honneth 2012-2013, 67). Contro entrambi tali errati modelli interpretativi di Marx, Honneth indica la propria proposta interpretativa dell'«eredità teorica» marxiana¹¹. Quest'ultima si staglia così a vero e proprio sfondo tacito di *Verdinglichung*.

I concetti centrali che egli [Marx, M.G.] utilizza sia nei suoi scritti giovanili sia maturi, da «*Entfremdung*» a «*Verdinglichung*» sino a «*Fetischismus*» rimangono completamente incomprensibili sino a che essi vengono interpretati o solamente come concetti di spiegazione sociologica o come strumenti della critica morale. L'autentico punto principale di tutti questi concetti consiste propriamente in ciò: che essi si collocano esattamente tra le due possibilità interpretative appena esposte; essi denotano esattamente sviluppi mancati o patologie nel pensare o agire dei soggetti socializzati, che non possono essere descritte né nella lingua puramente neutrale della sociologia esplicativa né nei termini puramente normativi di un'etica. L'autentico interesse di Marx è rivolto a ciò: comprendere le condizioni di vita delle nostre società come causa di una deformazione delle umane capacità razionali; ciò che lo ha impegnato per tutta la vita, ciò su cui ha costantemente diretto la propria attenzione teorica sono state patologie cognitive o esistenziali, che vengono prodotte attraverso la specifica forma di organizzazione delle società capitalistiche. (Honneth 2012-2013, 67-68)

Questa citazione apre a un ampio e complesso novero di considerazioni. In primo luogo Honneth ha il merito di esporre con estrema nettezza la propria opzione interpretativa rispetto a Marx, imperniandola sui concetti di «*Entfremdung*», «*Verdinglichung*» e «*Fetischismus*». Come già illustrato in precedenza, la lettura offerta da Honneth della «teoria marxiana» ribadisce così, nonostante i distinguo da lui pronunciati verso la *La dialettica dell'illuminismo* (Salonia, Fath 2006, 28-30), la sostanziale continuità con la linea della «prima generazione» francofortese. Tale vincolo interpretati-

11 Al di là delle conclusioni cui spinge il proprio ragionamento («avvenire aleatorio») merita seria considerazione la tesi althusseriana circa la «finitzza» della «teoria» di Marx: «Io credo che la teoria marxista è 'finita', che è 'limitata'. Limitata all'analisi del modo di produzione capitalistico» (Althusser 1978, 7). Sullo statuto della «teoria» marxiana torna recentemente Renault (2014, 17), ipotizzando però in Marx «une conception déflationniste de la philosophie».

vo si ripercuote inevitabilmente anche sulla lettura honnethiana di *GuK*. Decidendo di soffermarsi sul concetto della «*Verdinglichung*», questi lascia infatti da parte almeno due ulteriori, e potenzialmente non meno fruttuosi, elementi del testo del '23. Penso in proposito *in primis* all'importante riflessione metodologica lukacsiana sulla categoria di «totalità»:

Infatti, di fronte alla superiorità dei mezzi nel campo del potere, del sapere, dell'educazione e della *routine*, ecc., che la borghesia indubbiamente possiede e continuerà a possedere finché resterà la classe dominante, l'arma decisiva del proletariato, l'unico elemento in cui esso rivela efficacemente la propria superiorità, è la sua capacità di vedere la totalità della società come totalità concreta, storica. (*GuK*, 259)¹²

La categoria di «totalità» dischiude un approccio metodologico alla realtà sociale non immediatamente riducibile alla mera «multidisciplinarietà»¹³. Proprio alla «totalità» di *GuK*, anche un interprete che nutre verso Lukács un sentimento ancipite come Colletti rende il merito di evidenziare l'«*unità* della formazione economico-sociale capitalistica» contro le artificiose partizioni disciplinari del marxismo secondinternazionalistico:

E, tornando a Lukács, si capisce, quindi, sotto questo profilo, quanto di positivo vi sia, non solo nella sua polemica contro la falsa 'scientificità' del marxismo positivista dei Cunow, dei Kautsky, dei Plechanov, dei Conrad Schmidt, ecc., ma anche – e stavamo per dire: persino – nel suo ricorso alla categoria della 'totalità', quando questa serva a sottolineare il problema dell'*unità* della formazione economico-sociale capitalistica, in quanto 'totalità' delle sfere (economia, diritto, politica, ecc.), malamente rese autonome dalla scolastica che regna tuttora nel campo delle cosiddette 'discipline morali'. (Colletti 1969, 339)¹⁴

12 Cerutti (1980, 3-73) sviluppa impegnative considerazioni su «totalità formale» e «totalità concreta» in *GuK* entro un quadro interpretativo fortemente connotato dal coevo contesto di dibattito.

13 «Quando ho assunto la direzione dell'Istituto di Ricerca Sociale, mi sono posto come primo scopo formale quello di reimpostare il programma di ricerca empirica in termini interdisciplinari. Nel corso degli anni, dopo la morte di Adorno, l'Istituto ha proposto piuttosto una professionalizzazione e una specializzazione, ovvero un'autolimitazione a una sola disciplina, di fatto la sociologia empirica. Si praticava sostanzialmente una sociologia industriale. A me sin da subito questa revoca dell'orientamento interdisciplinare è parsa un grosso problema» (Camoszi 2009, 1028-1029).

14 Nonostante le nettissime critiche nei confronti del modello teorico primo-francofortese da parte di Colletti, Petrucciani (2015, 272) recentemente rileva: «Approfondendo progressivamente la lettura di Marx, e dunque allontanandosi sempre più da Della Volpe, Colletti giunge dunque a un'interpretazione che converge nella sostanza con quanto sostenuto dagli interpreti dialettici o francofortesi: centralità in Marx del tema del feticismo e inscindibilità di esso dalla teoria del valore». Tale consenso interpretativo viene tuttavia guadagnato da Colletti e i «francofortesi» attraverso percorsi interpretativi tanto differenti del pensiero di Marx da inficiare *de facto* la consistenza dell'accostamento.

Il secondo elemento che un'interpretazione di *GuK* imperniata sulla *Verdinglichung* lascia a margine, per motivi che in questo caso sono però più strettamente connessi alla fisionomia complessiva della proposta teorica autonoma di Honneth, è il tema dell'organizzazione: «L'organizzazione è infatti la forma della mediazione tra teoria e praxis» (*GuK*, 368). Essa cade al di fuori del perimetro d'indagine scelto da Honneth non solo tematicamente, ma anche testualmente. Scegliendo infatti di limitarsi a considerare *GuK* non nella sua unitarietà, ma concentrandosi solo sul suo più ampio saggio centrale (mai pubblicato da Lukács in tale veste), inevitabilmente *Methodisches zur Organisationsfrage* (*GuK*, 363-418) rimane una sorta di appendice spuria al testo del '23.

Il tema dell'organizzazione è tuttavia immanente al contesto analitico affrontato già nella sezione su *Il fenomeno della reificazione*. Non si tratta qui di muovere a Honneth lo sterile rimprovero di silenziare così le punte politicamente più accese del testo del '23. La ricchezza dell'autonoma proposta teorica honnethiana sa da sola replicare alla povertà di un'accusa verso di essa condotta su tali premesse. Il punto che invece resta così in ombra è altro e di rilevante peso teorico. Il «proletariato» non è in *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* un generico «destinatario» (Camozi 2009, 1025) del discorso di Lukács, ma un soggetto cui è simultaneamente demandato uno scopo pratico e un traguardo teoretico¹⁵.

Benché il retroterra hegeliano sia stato quello consuetamente più valorizzato rispetto al testo del '23, anche in ragione della esplicita prossimità teorica in merito rivendicata da Lukács con il «metodo dialettico», un bacino neokantiano anima – con importanza non minore rispetto al primo retroterra – il senso complessivo della proposta teorica di *GuK* (Feenberg 2011b, 177). Basti pensare, anche sotto il più generale profilo lessicale, al fatto che Lukács menziona «*antinomie* del pensiero borghese» e invoca l'acquisizione pratico-teorica di un determinato «*Standpunkt*» quale presupposto per risolverle. Il tema dell'organizzazione guarda proprio in quest'ultima direzione.

Tenere fuori dal perimetro teorico di *GuK* i problemi della «totalità» e dell'«organizzazione» è tuttavia la strada scelta da Honneth. Tale opzione interpretativa effettivamente ben si sposa con un'interpretazione della «teoria marxiana» incentrata sulle «deformazioni delle capacità razionali uma-

15 In proposito nel 1969 Oskar Negt afferma: «Per quel che riguarda ora l'influenza di *GuK* è caratteristico che proprio i neokantiani [...] non abbiano colto assolutamente questo momento di trascendentalità presente in Lukács» (Cerutti 1971, 51). Non è sviluppabile in questa sede l'originale reinterpretazione che, attraverso il problema della «*Konstitution*», il «trascendentalismo» di *GuK* riceve in (Krahl 2008).

ne» causate dalle condizioni di vita capitalistica e sulle «patologie sociali» dalle prime promananti.

6. Che cosa la reificazione non è. Le responsabilità di Lukács

Conclusivamente intendiamo riflettere criticamente su tre punti che abbiamo sin qui diversamente affrontato: (i) in che termini sia possibile affermare la reificazione come «patologia sociale» in relazione ai presupposti metodologici della «critica dell'economia politica» di Marx; (ii) in che modo *GuK* effettivamente legittimi una determinata strategia interpretativa circa l'oggetto «critica dell'economia politica»; (iii) quanto il ruolo di Lukács verso Honneth sia effettivamente un *analogon* di quello del «maestro» che, come David Ricardo per John Mill, ha aperto sì un produttivo sentiero metodologico, ma viziato in partenza da una potente misinterpretazione teorica. Al fine di appressarci al primo punto riteniamo fruttuoso muovere da alcune considerazioni di Colletti del 1974:

Non voglio portare il discorso per le lunghe. Il senso di ciò che sto dicendo è che ci sono due Marx. Da una parte, c'è il Marx delle prefazioni al *Capitale* che si presenta come il continuatore e il coronatore dell'economia politica come *scienza*, impostata da Smith e Ricardo. Dall'altra, c'è il Marx *critico della economia politica* (non dell'economia politica *borghese*, ma dell'economia politica *tout court*), che intreccia (e rovescia) il discorso di Smith e Ricardo con una teoria dell'alienazione, di cui gli economisti non fanno nulla. Nel primo caso, il discorso economico-scientifico è riferito a una realtà che è assunta nei modi positivi con cui l'assume ogni scienza. Nel secondo, la realtà, di cui si discorre, è sottosopra, 'a testa in giù': non è la realtà *sic et simpliciter*, bensì è la realizzazione dell'alienazione. Non è una realtà positiva, ma da rovesciare e negare. (Colletti 1974, 99-100)

Nella citazione di Colletti coabita del giusto con dello sbagliato. In termini generali è sbagliato affermare che «ci sono due Marx». Non intendiamo con ciò prendere posizione circa la *vexata quaestio*, non solo althusseriana, della «*coupure*» tra Marx giovane e Marx maturo. Le parole di Colletti potrebbero essere colte, e il seguito del suo discorso guarda effettivamente anche in tale direzione, come presa di posizione circa il tema continuità/discontinuità tra primo e secondo Marx, tuttavia il senso del discorso qui pronunciato è altro e più sottile. «'Due anime abitano, ahimè, nel suo petto, e l'una all'altra si vuol separare!» (Goethe, *Faust*, I parte, vv. 1112-1113 cit. in Marx 1890, 531), l'immagine goethiana (e marxiana) identifica forse meglio la specifica scissione interiore che attraverserebbe Marx e a cui allude qui Colletti. «Due anime» in un solo Marx dunque;

in questi termini avrebbe potuto forse meglio esprimersi l'interprete. Da una parte il Marx "buono", il «continuatore e coronatore dell'economia politica come scienza impostata da Smith e Ricardo». Dall'altra il Marx "cattivo", il critico dell'economia politica «*tout court*», artefice di un cortocircuito economico-filosofico tra il discorso dei «classici» e una «teoria dell'alienazione» a essi del tutto estranea.

Ancora più interessante tuttavia è quanto Colletti afferma nell'ultima parte della propria citazione. I «due Marx» guardano «due realtà» distinte: il primo pone a oggetto «una realtà che è assunta nei modi positivi con cui l'assume ogni scienza»; il secondo una realtà «sottosopra, 'a testa in giù'», «realizzazione dell'alienazione», non una «realtà positiva, ma da rovesciare e negare». Molto si potrebbe criticamente commentare circa le carenze del modello epistemologico collettiano, sul senso di espressioni come «realtà *sic et simpliciter*» o «discorso economico-scientifico» di Marx¹⁶. Ma ciò non è quanto preme qui mettere qui in luce. Al contrario ci interessa sottolineare un ulteriore aspetto su cui la schematica alternativa di Colletti obbliga a riflettere.

Vi è un'oscillazione che attraversa il progetto marxiano maturo e che ha delle ambigue ricadute anche nel cuore del modello epistemologico de *Il capitale*, precisamente nella volontà marxiana di distaccarsi dai presupposti metodologici dell'economia politica contemporanea¹⁷. La nota distinzione del Poscritto alla seconda edizione de *Il capitale* tra «*Forschungsweise*» e «*Darstellungsweise*» guarda esattamente in questa direzione (Cazzaniga 1981, 19-23). «Esposizione» e «critica» coabitano in Marx in un procedimento che intende, già nella sua immanente costruzione metodo-

16 Accenni critici ai presupposti complessivi dell'interpretazione collettiana di Marx in Valentini (2004).

17 Di compromesso ci pare tale soluzione interpretativa: «La critique marxienne de l'économie politique doit bien être entendue comme une refonte de l'économie politique classique – c'est-à-dire comme un processus qui conduit de problèmes théoriques internes à une théorie au réaménagement des principes de cette théorie» (Renault 2014, 149). In termini prossimi a quelli appena esposti già Backhaus (1969, 95): «Benché ci si debba tener fermi alla veduta, faticosamente raggiunta, secondo cui la marxiana *critica dell'economia politica* trascende l'ambito dell'economia specialistica, l'analisi della forma di valore – orientata in base a categorie filosofiche – va intesa nella sua funzione diretta a superare le antinomie dell'*economia specialistica*». Circa lo statuto metodologico della marxiana «Critica dell'economia politica» e conseguentemente sul rapporto da essa intrattenuto con la teoria del valore la bibliografia è sterminata. Un buon punto di partenza bibliografico, soprattutto per l'area di lingua tedesca e in particolare successiva al 1965, è Elbe (2010, 600-631). Finelli (2014, 313-318) è recentemente intervenuto criticamente su meriti e limiti dell'interpretazione de *Il capitale* di Backhaus e delle cosiddetta «*Neue Marx-Lektüre*».

logica, distaccarsi dalle sterilità teoriche della economia politica classica e post-classica.

Se dunque è corretto con Colletti affermare l'esistenza di una dualità in Marx, essa non è congruente con una scissione scienza *vs* filosofia. Al contrario si tratta per Marx di procedere metodologicamente tenendo come bussola quanto Lukács stesso individua in un saggio degli anni Trenta come «processo di decadenza ideologica» (Lukács 1938). Di ciò Marx parla a chiare lettere proprio nel Poscritto alla seconda edizione de *Il capitale*: la «rivoluzione di luglio» suona la campana a morto della «scienza economica borghese», al posto della «ricerca disinteressata» subentra la «cattiva coscienza della apologetica» (Marx 1890, 40). Tale dinamica regressiva da «scienza» a «apologetica» è quanto Marx studia ne *Le teorie sul plusvalore* e che tiene costantemente presente nell'intera elaborazione de *Il capitale*¹⁸. Si parla qui del dato semplice, ma pur sempre decisivo, del condizionamento storico-sociale della scienza. D'altronde è questo ciò che Marx, già nel lontano 1844, pone a decisiva chiave ermeneutica per demistificare le astrattezze dell'«alienazione» della *Fenomenologia dello spirito* e che continua a tenere in piedi – insieme a molto altro – sino a *Il capitale*¹⁹.

Se è vera la nostra lettura del senso complessivo dell'impresa teorica della «critica dell'economia politica» come critica alla «decadenza ideologica» della «scienza economica borghese», allora anche le note pagine su *Il carattere di feticcio della merce* devono assumere una diversa sfumatura di significato. Quest'ultimo è distante rispetto a un laboratorio diagnostico di «patologie sociali» e di «deformazioni delle capacità razionali umane» cui allude Honneth. Un deficit certamente Marx lamenta in quelle pagine, ma di rigore scientifico. La «scienza economica borghese», in ragione di presupposti «extra-scientifici», difende un determinato assetto politico-sociale ed è necessariamente condotta a una visione «opacizzata», feticistica per l'appunto, del «processo complessivo di produzione del capitale». In altre parole è una scienza che «gira a vuoto», che studia cioè non la realtà come fa ogni scienza, ma «feticci». Il feticismo è cioè per Marx *in primis* descri-

18 Siamo in disaccordo con la tesi secondo cui l'«economia volgare erige a spiegazione scientifica il senso comune e la rappresentazione ordinaria (vulgare) di coloro che sono immessi nei rapporti di produzione borghesi» (Mugnai 1984, 217). Il «senso comune» e «la rappresentazione ordinaria (vulgare)» non sono a tema nell'analisi marxiana della sfera della circolazione, così come dell'intero impianto teorico de *Il capitale*.

19 «Hegel parla dell'«alienazione» e della sua soppressione ad opera della filosofia. Ma egli non sospetta minimamente che quella filosofia che dovrebbe esprimere l'«alienazione» nel suo sistema è essa stessa una manifestazione pregnante e caratteristica dell'«alienazione»» (Lukács 1967, 762-763).

zione, depositata in pagine colme di sottilissima ironia, di un'essenziale carenza di scientificità.

Feticismo non denota dunque per Marx uno svuotamento qualitativo delle relazioni umane. Esso è invece il paradossale esito di una scienza che, dopo l'eroica stagione di ascesa delle grandi rivoluzioni «borghesi» del 1688 e del 1789, imbocca con sempre più decisione dopo il 1830 la strada sul piano politico della reazione e scientifico dell'«apologetica». L'inversione di rotta passa per Marx anche attraverso l'assunzione di un diverso «*Standpunkt*» (Marx 1861-1863, vol. I, 140-141), a cui occorre che la «critica dell'economia politica» programmaticamente sappia attenersi. Tale cambio di prospettiva – e di «classe» – è un presupposto fondamentale (non l'unico) per penetrare «l'intero segreto della concezione critica», per cogliere cioè la «doppia natura del lavoro» e della «merce» (*MEO*, vol. XLIII, 13-14)²⁰.

Già nel 1964 Raniero Panzieri segnalava i rischi impliciti in un'estrapolazione dell'«alienazione» da metafora atta a indicare l'apparenza necessaria dei «movimenti del capitale nella sfera di circolazione»²¹. Per cogliere il senso del progetto marxiano di «critica dell'economia politica» non si può dunque prescindere anche da una considerazione del ruolo giocato dallo «*Standpunkt*» proletario come prospettiva *lato sensu* «trascendentale»²².

E Lukács? Legittimamente ci si potrebbe chiedere in che termini l'autore di *GuK* si sia posto nel 1923 rispetto allo statuto della «critica dell'economia politica» e in particolare come abbia interpretato la sezione su *Il feticismo*. Un interprete d'eccezione del testo del '23 come Habermas ha

20 Lettera (8.1.1868) di K. Marx a F. Engels.

21 «All'uso del termine alienazione non bisogna qui anettere alcuna 'idea mistica': è al contrario strumento di demistificazione del punto di vista dal quale gli agenti (capitalisti) della produzione e gli ideologi ed economisti volgari considerano l'economia capitalistica, attraverso categorie le quali, riflettendo in modo unilaterale i movimenti del capitale nella sfera della circolazione, tendono a celare i movimenti reali nella sfera della produzione diretta» (Panzieri 1976, 74, n. 57). Per una torsione immediatamente politica del problema *in primis* epistemologico del «punto di vista» scientifico e non apologetico de *Il Capitale*, generalizzando il «punto di vista operaio» cfr. Tronti (1966). Contro la «ideologia della reificazione», ma attraverso un differente percorso argomentativo rispetto a quello degli interpreti appena evocati, cfr. Althusser (1965, 205-206, n. 1).

22 «Poiché il metodo marxista, la dialettica materialistica come conoscenza della realtà, si produce soltanto dal punto di vista di classe, dal punto di vista di lotta del proletariato» (*GuK*, 29; trad. mod.). Cfr. anche «Nel *Capitale* Marx opera una radicale rottura con questo metodo. Non come se egli – in maniera agitatoria – considerasse ogni momento immediatamente ed esclusivamente dal punto di vista del proletariato. Da una tale unilateralità potrebbe solamente sorgere una nuova economia volgare a segno rovesciato. Piuttosto considerando i problemi dell'intera società capitalistica come problemi delle sue classi costituenti, quella dei capitalisti e quella dei proletari, intese come *complesso* [*Gesamtheit*]» (*GuK*, 37-38; trad. mod.).

con acutezza valorizzato il ruolo chiave che la tesi della merce come «*Gegenständlichkeitsform*» gioca all'interno dell'intera configurazione del capitolo su *Il fenomeno della reificazione*: «la forma di merce diventa la forma di oggettività [*Gegenständlichkeitsform*], dominando le relazioni reciproche degli individui nonché il confronto degli uomini con la natura esterna e con quella interna» (Habermas 1984, 482; trad. mod.)²³.

Il Lukács di *GuK*, come sottolineato indirettamente da Habermas, è stato pioniere di una determinata (mis)interpretazione della quarta parte del primo capitolo del primo libro de *Il capitale*. Lukács interpreta quest'ultima effettivamente come descrizione fenomenologica di una realtà pratico-sociale²⁴, scaturente dalla forma che le relazioni umane assumono a un determinato grado di sviluppo. Sfruttando a livello interpretativo alcuni vertici retorici effettivamente presenti nelle pagine marxiane su *Il feticismo*, Lukács ha “de-trascendentalizzato” l'impostazione marxiana di «critica dell'economia politica», leggendone il contenuto direttamente imperniato su considerazioni di fenomenologia sociale. Ci pare in tal senso improprio indicare le pagine dedicate a *Il fenomeno della reificazione* come improntate a una «prospettiva rigorosamente marxiana» (Bellan 2013, 101). Naturalmente *GuK* contiene anche molto altro. Tuttavia è proprio su questo *quid pro quo* che si fonda la teoricamente produttiva interpretazione intrapresa da Lukács nel 1923, che rimane per molti versi estranea al senso complessivo della marxiana «critica dell'economia politica».

Ed eccoci così *vis-à-vis* con la citazione da *Le teorie sul plusvalore* da cui abbiamo preso le mosse. Il ruolo del «maestro» in questo caso spetterebbe al Lukács di *GuK*, che detiene l'innegabile merito di «sublimare la realtà» attraverso una (mis)interpretazione in grande stile delle pagine marxiane. Se pertanto un'«eredità teorica» Honneth intendesse effettivamente avocare, molto più quella del Lukács di *GuK* rispetto a quella di Marx ci parrebbe la legittima. Quale delle due sia intellettualmente più produttiva e conseguentemente consenta di penetrare meglio entro «il “letame” delle

23 Cfr. anche Habermas (1984, 476): «Lukács afferma ora che possiamo caratterizzare come ‘reificazione’ questo pregiudicare – cioè la singolare assimilazione delle relazioni sociali e delle esperienze a cose, a oggetti che possiamo percepire e manipolare». Entro un orizzonte interpretativo prossimo a quello habermasiano Bellan (2013, 100-101) interviene sulla merce come «*Gegenständlichkeitsform*» in *GuK*. Per accenni di Honneth al senso dell'operazione di recupero habermasiano di Lukács ne *La teoria dell'agire comunicativo* cfr. Dannemann (2009, 265-266).

24 «Reification is in the first instance practical rather than theoretical. That is to say, the reification of social reality arises from the way individuals act when they understand their relation to social reality to be reified» (Feenberg 2011b, 179).

contraddizioni» del presente è tuttavia tema che travalica il breve perimetro del presente contributo.

Tavola delle abbreviazioni

GuK = Lukács, G., 1923, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, in *LW*, Bd. 2, 161-517 (trad. it., *Storia e coscienza di classe*, Milano: Mondadori 1973).

LW = Lukács, G., 1962-1986, *Werke*, Berlin-Darmstadt-Neuwied: Luchterhand, Bde. 2-17; Id., 2005-, Bielefeld: Aisthesis, Bde. 1/1, 18.

*MEGA*² = Marx, K.-Engels, F., 1975-1989, *Gesamtausgabe*, Berlin/DDR-Moskau: Dietz; Id., 1992-, Berlin-Amsterdam, Akademie.

MEO = Marx, K.-Engels, F., 1972-1990, *Opere*, Roma: Editori Riuniti; Id., 2008-, Napoli, La Città del Sole.

Bibliografia

Adorno, Th. W., Horkheimer, M. (1984²), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in Adorno, T.W., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 2010).

Althusser, L. (1965), *Pour Marx*, Paris: Maspero (trad. it.: *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti, 1972).

Althusser, L. (1978), *Il marxismo come teoria «finita»*, in *Discutere lo Stato: posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari: De Donato, 7-21.

Backhaus, H. G. (1969), *Zur Dialektik der Wertform*, in Schmidt, A., hrsg., *Beiträge zur Marxschen Erkenntnistheorie*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. (trad. it.: *Dialettica della forma di valore*, in Id., *Dialettica della forma di valore*, Roma: Editori Riuniti, 2009, 79-110).

Bellan, A. (2013), *Sul concetto di reificazione in Storia e coscienza di classe di G. Lukács*, in Id., a cura di, *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine: Mimesis, 95-118.

Braunstein, D., Duckheim S. (2014-2015), *Adornos Lukács. Ein Lektürebericht*, «Lukács Jahrbuch», 14-15: 27-79.

Camozzi, I., ed. (2009), *Ilenya Camozzi intervista Axel Honneth*, «Il Mulino», 6: 1023-1030.

- Cazzaniga, G. M. (1981), *Funzione e conflitto. Forme e classi nella teoria marxiana dello sviluppo*, Napoli: Liguori.
- Cerutti, F. et al. (1971), *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation*, Amsterdam: de Munter (trad. it.: *Storia e coscienza di classe oggi*, Milano: Edizioni Aut Aut, 1977).
- Cerutti, F. (1980), *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo «Storia e coscienza di classe»*, Firenze: La Nuova Italia.
- Chari, A. (2010), *Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of critical theory*, «Philosophy and Social Criticism», 36, 5: 587-606.
- Cingoli, M. (2001), *Il primo Marx (1835-1841)*, Milano: Unicopli.
- Colletti, L. (1969), *Il marxismo e Hegel*, Bari: Laterza.
- Colletti, L. (1974), *Intervista politico-filosofica. Con un saggio su «Marxismo e dialettica»*, Roma-Bari: Laterza.
- Dannemann, R. (1987), *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Frankfurt a. M.: Sendler Verlag.
- Dannemann, R. (2009), *Auf Augenhöhe mit Heidegger. Gespräch mit Axel Honneth*, in Id., hrsg., *Georg Lukács und 1968. Eine Spurensuche*, Bielefeld: Aisthesis, 251-270.
- Elbe, I. (2010²), *Marx im Westen. Die Neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin: Akademie.
- Engels, F. (1886²), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in MEGA², Abt. I, Bd. 30, 122-162 (trad. it.: *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in Marx, K., Id., *Opere scelte*, Roma: Editori Riuniti, 1101-1147).
- Feenberg, A. (2011a), *Rethinking Reification*, in Bewes, T., Hall, T., eds., *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence. Aesthetics, Politics, Literature*, London-New York: Continuum, 101-120.
- Feenberg, A. (2011b), *Reification and its Critics*, in Thompson, M. J., ed., *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, London-New York: Continuum, 172-194.
- Feenberg, A. (2014²), *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, London: Verso.
- Fehér, F. et al. (1977), *Premessa alle «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács»*, «Aut Aut», 157-158: 3-20.
- Finelli, R. (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- Fineschi, R. (2006), *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma: Carocci.

- Habermas, J. (1984³), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Bologna: Il Mulino, 1986).
- Hall, T. (2011), *Returning to Lukács: Honneth's Critical Reconstruction of Lukács' Concepts of Reification and Praxis*, in Thompson, M. J., ed., *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, London-New York: Continuum, 195-210.
- Hillmann, G. (1966), *Marx und Hegel: Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835-1841)*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Honneth, A. (2005), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma: Meltemi, 2007).
- Honneth, A. (2008), *Reification: A New Look at an Old Idea. With Commentaries by Judith Butler, Raymond Geuss, Jonathan Lear*, Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2012-2013), *Nachbetrachtung zur „Verdinglichung“*, «Lukács Jahrbuch», 12-13: 67-79.
- Jay, M. (1984), *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley-Los Angeles: The University of California Press.
- Jütten, T. (2010), *What is Reification? A Critique of Axel Honneth*, «Inquiry», 53, 3: 235-256.
- Krahl, H.-J. (2008⁵), *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a. M.: Verlag Neue Kritik (trad. it.: *Costituzione e lotta di classe*, Milano: Jaca Book, 1978²).
- Lukács, G. (1938), *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*, in *LW*, Bd. 4, 243-298 (trad. it.: *Marx e il problema della decadenza ideologica*, in Id., *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino: Einaudi, 1964, 148-213).
- Lukács, G. (1967³), *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, in *LW*, Bd. 8 (trad. it.: *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino: Einaudi, 1960).
- Lukács, G. (1986), *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Zweiter Teil: Die wichtigsten Problemkomplexe*, in *LW*, Bd. 14 (trad. it.: *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. 2, *I complessi problematici più importanti*, Roma: Editori Riuniti, 1981).

- Marx, K. (1841), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, in *MEGA*², Abt. I, Bd. 1, 5-92 (trad. it.: *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in *MEO*, vol. I, 19-103).
- Marx, K. (1842), *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, in *MEGA*², Abt. I, Bd. 1, 191-198 (trad. it.: *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, in *MEO*, vol. 1, 206-214).
- Marx, K., Engels, F. (1845-1846), *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, in *MEGA*², Abt. I, Bd. 5 (trad. it.: *L'Ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, 1975²).
- Marx, K. (1861-1863), *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskripte 1861-1863)*, in *MEGA*², Abt. II, Bde. 3.1-3.6 (trad. it.: *Teorie sul plusvalore*, in *MEO*, voll. XXXIV-XXXVI).
- Marx, K. (1890⁴), *Das Kapital I. Kritik der politischen Ökonomie*, Buch I, *Der Produktionsprozess des Kapitals*, in *MEGA*², Abt. II, Bd. 10 (trad. it.: *Il Capitale*, vol. I, *Il processo complessivo di produzione del capitale*, Roma: Editori Riuniti, 1968).
- Mesterházi, M. (2014-2015), *Kommentiertes Verzeichnis der Werke von Theodor W. Adorno in Lukács' Bibliothek*, «Lukács Jahrbuch 2014/2015», 14-15: 15-23.
- Mugnai, M. (1984), *Il mondo rovesciato. Contraddizione e «valore» in Marx*, Bologna: Il Mulino.
- Oldrini, G. (2009), *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli: La Città del Sole.
- Panzieri, R. (1976), *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale*, in Id., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Torino: Einaudi, 51-85.
- Petruciani, S. (2012), *Reificazione. Significato e usi di un concetto marxiano*, «Politica&Società», 3: 325-350.
- Petruciani, S. (2015), *Lucio Colletti e la crisi della dialettica*, in Vacca, G., a cura di, *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci, 259-276.
- Piromalli, E. (2012), *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine: Mimesis.
- Renault, E. (2014), *Marx et la philosophie*, Paris: PUF.
- Salonia, M., Fath, T., eds. (2006), *Eredità e rinnovamento della teoria critica. Axel Honneth a colloquio con l'Internationale Studiengruppe zur Kritischen Theorie*, «Iride», XIX, 47: 25-55.

- Tertulian, N. (1986), *Lukács/Adorno. La riconciliazione impossibile*, in Losurdo, D., Salvucci, P., Sichirollo, L., a cura di, *György Lukács nel centenario della nascita. 1885-1985*, Urbino: Quattroventi, 49-67.
- Tronti, M. (1966), *Operai e capitale*, Torino: Einaudi.
- Valentini, F. (2005), *Il tema della dialettica*, in Gaeta, M. I., a cura di, *Galvano della Volpe, Lucio Colletti e il materialismo italiano*, Roma: Fahrenheit 451, 125-132.
- Wiggershaus, R. (1986), *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München-Wien: Carl Hanser Verlag (trad. it.: *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992).

Patologie del lavoro femminile.
Recensione a Tania Toffanin, *Fabbriche invisibili.*
Storie di donne, lavoranti a domicilio
(Verona, Ombre Corte, 2016)

Roberto Finelli

1. L'ideologia della domesticità

Il libro di Tania Toffanin, *Fabbriche invisibili. Storie di donne, lavoranti a domicilio* (Ed. Ombre corte, Verona 2016), appare come una delle più riuscite ed efficaci mediazioni tra critica femminista e critica marxiana dell'economia politica. Questo testo è infatti una testimonianza, assai ben argomentata e meditata, di come si possa dar vita e sviluppo ad una ricerca e a una cultura sulle donne e delle donne, senza necessità di finire col contrapporre "spiritualismo" di *Genere* e "materialismo" di *Classe*.

Non perché la cultura femminista, nel corso degli ultimi decenni, non abbia acquisito meriti di grande rilievo nel disegnare i valori di un'antropologia dell'individuazione di contro alla classica valorizzazione, consumata ed usurata nella tradizione politica della sinistra, di un collettivo troppo omogeneo e compatto. Ma perché spesso è accaduto di assistere, da parte femminista, ad una troppo facile e sterile contrapposizione tra cultura liberatrice delle donne e critica marxiana della società del *Capitale*: quasi che antropologia troppo univocamente collettivistico-patriarcale e teoria marxiana di critica dell'economia politica fossero, *indistintamente*, la medesima cosa.

Inoltre, va aggiunto, che la forte esposizione che, in particolare nell'ultimo ventennio larga parte delle filosofie delle donne ha avuto riguardo al pensiero seducente ed istrionico di Jacques Lacan non ha certo giovato alla ricomposizione della frattura tra femminismo e marxismo, che ormai è tempo che merita invece di essere ripensata, condotta ad estenuazione e superata. La contrapposizione tra *desiderio* e *bisogno* che J. Lacan – muovendo dalla metafisica dualistica del riconoscimento, e stalinistico-heideggeriana, di A. Kojève – ha dato in prestito ad una rifondazione postmarxista

Università degli Studi Roma Tre (r.finelli@uniroma3.it)

dei movimenti di emancipazione, ha infatti, io credo, fortemente contribuito ad esasperare il conflitto tra una cultura presuntivamente raffinata di *individualità signorili*, volte all'infinità e immaterialità del desiderio, e una *bisognosità*, invece, *volgare e di massa*, perché sedotta insieme dal consumismo capitalista e dalle necessità materiali del corpo. Ma ormai anche del lacanismo cominciano ben ad emergere le radici teologico-spirituali, alimentate da una ineffabile e trascendente Alterità, ed è dunque tempo di voltare risolutamente pagina.

In tale direzione il libro di Tania Toffanin offre un contributo prezioso. L'autrice, dopo aver conseguito il dottorato di ricerca in Scienze del lavoro presso l'Università di Milano, ha insegnato Genere e lavoro, Sociologia del lavoro e Sociologia delle professioni all'Università di Padova e il suo testo consiste infatti di una ricerca sociologica condotta sul lavoro femminile a domicilio.

Già solo la scelta del campo di ricerca esprime un interesse verso un tema, qual è quello volto all'analisi dei processi di produzione, che nell'ambito della contemporanea sociologia del lavoro s'è venuta sempre più restringendo, fin quasi a isterilirsi. Ma il pregio peculiare del libro è soprattutto nella metodologia della ricerca e dell'argomentazione espositiva: perché la Toffanin mostra di sapere stringere assai bene *empiria e filosofia*, se così si può dire, ossia di saper unificare indagine analitica e concreta da un lato e definizione di strutture e principi dall'altro.

Infatti ciò che emerge da *Fabbriche invisibili* è una teoria del lavoro femminile a domicilio che giunge ad allargare, *addirittura* si potrebbe dire, la teoria del *Capitale* di Marx. Attraverso una *dilatazione del concetto di lavoro*, che, dato lo sguardo sul femminile della Toffanin, non può non includere, oltre il *lavoro di produzione*, anche il *lavoro di riproduzione*. E che interpreta, appunto, il lavoro manifatturiero femminile (a domicilio) come uno dei luoghi d'incontro per eccellenza tra queste due sfere essenziali della società: la seconda delle quali, *quella della riproduzione della vita e del lavoro di cura*, è stata generalmente pressoché non considerata dalla teoria marxista della produzione.

Del resto già con la sua biografia personale lo stesso Marx avrebbe mostrato di non includere nella sua teoria del valore-lavoro la quota fondamentale del lavoro domestico, visto che, durante un viaggio in Olanda della moglie Jenny alla ricerca di denari presso parenti olandesi, il Moro avrebbe verosimilmente generato, secondo quanto riportano diverse testimonianze (ma, va detto, contestate da altre fonti), un figlio illegittimo con Helene Demuth (Lenchen), la governante inviata dalla Germania dalla contessa di Westphalen per aiutare la figlia nella travagliata vita domestica.

Quel tale Henry Frederick Demuth, che, nato nel 1851, fu poi dato in adozione ad una famiglia operaia di nome Lewis nella zona dell'est londinese e che visse, come operaio tornitore e animatore del Labour Party locale, fino al 1929.

Ma ciò che qui soprattutto interessare riportare, al di là di tali divagazioni pure non attinenti alla sola biografia personale, è la tesi, fortemente sottolineata, dalla Toffanin, che il lavoro femminile domestico non sia un'esperienza sociale accidentale ed episodica, bensì sia qualcosa di strutturale e permanente, malgrado il suo variare quantitativo nel tempo.

Il lavoro manifatturiero a domicilio non è un fenomeno ma una forma di produzione. Nelle abitazioni si lavorano e si producono merci destinate al mercato ma ugualmente si curano persone e si alimentano affetti. La continuità che caratterizza questa forma di produzione a livello mondiale, nei paesi più industrializzati e in quelli di più recente industrializzazione, prova che essa non ha mai avuto carattere episodico o contingente. Secondariamente, la domesticità che contrassegna questa forma di produzione impone, necessariamente, una sovrapposizione con il lavoro domestico e di cura. I due ambiti, quello meramente destinato alla produzione per il mercato e quello riproduttivo, si confondono in questa forma di produzione, a tutto detrimento del riconoscimento di entrambi. Lontano dall'aver emancipato le donne, in realtà, il lavoro a domicilio ha amplificato la subalternità delle stesse ai bisogni altrui. (p. 19)

Il lavoro a domicilio, prosegue l'autrice, non è da confondere con il lavoro autonomo, o di quarta generazione, come altri avrebbero detto, né con il lavoro familiare per l'autoconsumo. Esso è lavoro che si scambia direttamente con il capitale, «lavoro salariato, retribuito a cottimo, che può essere svolto in termini regolari, parzialmente irregolari o del tutto irregolari» (p. 19). È dunque *lavoro salariato*, curvato e riscritto nella cornice della domesticità e, attraverso il senso *sovrapposto e duplice* di questo orizzonte, lavoro in grado di subire un tasso di intensità e di sfruttamento anche maggiore di quello della classe operaia impiegata nell'industria manifatturiera.

Solo apparentemente, nota l'autrice, la collocazione in uno spazio privato sembra garantire un grado elevato di personalizzazione e di decisione autonoma, e con ciò di riduzione dei tempi di lavoro o almeno di una loro più armonica e distesa distribuzione con la cura della famiglia e delle occupazioni domestiche. Quasi che il *tempo dell'affetto*, che si dice essere tempo di un donazione *senza scambio di denaro*, si riversasse con la sua gratuità sul *tempo della produzione*, legato allo *scambio mediato dal denaro*, e nobilitasse con la leggerezza della sua gratuità il tempo del lavoro e della prestazione obbligata.

Ma appunto, denuncia la Toffanin, questo è il volto solo apparente del lavoro a domicilio, che come tale viene percepito e valutato solo a muovere dalle identità di una coscienza femminile ancora subalterna al paternalismo maschile e all'ideologia mortificante e conservatrice della Chiesa. Dato che solo il maschilismo paternalista e la retorica cattolica del sacrificio e dell'amore possono voler definire il *lavoro* femminile di riproduzione della vita, di allevamento della prole, di cura degli anziani, di alimentazione e cucina, di pulizia e manutenzione della casa, come una *pratica affettiva*, generata dalla naturalità biologica e materna del femminile, che non, invece, una relazione interpersonale asimmetrica, conseguente a una divisione/contrapposizione sociale di ruoli e di potere tra maschile e femminile.

Invece la *scenografia e l'ideologia della domesticità* occultano e dissimulano la crudezza della realtà effettiva, fatta, nella sostanza, da un lato di un allungamento della giornata lavorativa – visto che un lavoro a cottimo sottopagato, come quello a domicilio delle donne, sollecita a lavorare durante l'arco della giornata quanto più possibile – e dall'altro di un lavoro di cura che diventa sempre più accelerato ed affannato nella porosità dei tempi che si sottraggono alla produzione manifatturiera.

Così l'apparenza di una maggiore libertà e autonomia nella gestione di un tempo di lavoro consumato nelle mura della propria casa *si rovescia nella sua negazione* in quanto il lavoro a cottimo, pagato non secondo un contratto nazionale o di categoria, ma secondo la quantità dei pezzi prodotti, sollecita a una maggiore intensità produttiva, diminuendo in termini marxiani, il costo del lavoro per le imprese, e *generando nello stesso tempo una falsa coscienza femminile*, connessa all'idea di esser grata all'impresa o all'appaltatore esterno per potersi identificare con una donna che crea insieme reddito monetario e ricchezza affettiva. «In questa direzione, il lavoro a domicilio riassume una doppia negazione: il mancato riconoscimento sia del lavoro di produzione per il mercato sia del lavoro di (ri)produzione della forza-lavoro» (p. 47).

2. *De te fabula narratur*

Lo studio della Toffanin non manca di fare riferimento a una letteratura e a una casistica anche internazionale ma il *focus* della ricerca è concentrato sulla realtà degli ultimi decenni del lavoro femminile a domicilio in Italia, con particolare riferimento a regioni come Veneto, Emilia-Romagna, Toscana e Umbria, Marche e Campania dove il fenomeno è stato più rilevante che altrove e, infine, con una specifica attenzione all'area calzaturiera

della Riviera del Brenta. Ne viene fuori una storia, soprattutto per il settore calzaturiero, per la produzione di articoli in pelle e cuoio, per il settore del vestiario e della moda, per settori insomma significativi del *made in Italy*, di intesa e diffusa utilizzazione del lavoro a domicilio: con un grado molto elevato di elasticità di questa frazione importante del mercato del lavoro, pronto ad allargarsi o a restringersi a seconda delle diverse esigenze di concentrazione o di decentramento, di aumento o diminuzione della quantità del prodotto, di articolazione e differenziazione della tipologia produttiva, delle imprese dei diversi settori. Con condizioni lavorative, va aggiunto, peggiori rispetto a quelle dei processi produttivi in fabbrica, con norme igieniche e di sicurezza a un livello assai basso, con la diffusione di patologie e malattie del lavoro, con la spesa personale per l'acquisto in proprio di macchine e strumenti di produzione, con una inadeguatezza profondissima della difesa e della copertura sindacale.

Solo che in genere, in termini di riflessione pubblica, si noti anche nelle istituzioni della sinistra politica e sindacale, si è acquisita scarsissima consapevolezza del ruolo assai importante svolto dalla manodopera femminile domestica, particolarmente tra gli anni '50 e '80 del secolo scorso per lo sviluppo di alcuni settori produttivi. Soprattutto per l'affermazione della moda italiana a livello mondiale, nota la Toffanin, il silenzio su questa segregazione delle donne nel lavoro manifatturiero domestico è stato quanto mai rilevante.

Se ininterrottamente dagli anni Sessanta a oggi il valore complessivo delle vendite dei capi dell'industria della moda è aumentato in misura esponenziale è principalmente grazie all'opera silenziosa di tante donne territorialmente disperse nelle loro abitazioni che attraverso la loro attività hanno contribuito alla tenuta di molte aree manifatturiere [...]. Senza il loro lavoro, sarebbe stato inimmaginabile per l'intero sistema-moda conseguire i risultati internazionali ottenuti nella gamma alta della produzione. (p. 213)

Del resto anche nella sinistra extraparlamentare di quegli anni, con l'eccezione della discussione all'interno del movimento femminista, si è sovente reiterata la rimozione originaria di Marx sulla possibile interpretazione del ruolo riproduttivo come vero e proprio «lavoro» e, più specificamente, la scarsissima attenzione verso il lavoro ad alto tasso di dispersione e a basso grado di contrattualizzazione, di contro all'importanza che «è stata attribuita al lavoro nella grande impresa e alla forza-lavoro contrattualizzata, occupata a tempo pieno e indeterminato, di genere maschile e autoctona» (p. 211).

Oggi la trasformazione strutturale della produzione industriale, con le innovazioni della tecnologia informatica, la delocalizzazione e il progressivo venir meno del carattere artigianale di molti processi lavorativi, ha ridotto notevolmente l'estensione del lavoro femminile a domicilio, particolarmente in Italia, anche se a livello globale continua a diffondersi secondo le esigenze differenziate dello sviluppo capitalistico nelle varie zone del pianeta: a conferma della sua appartenenza, come si diceva, strutturale al modo di produzione capitalistico. Ma non si può non considerare, secondo le conclusioni dell'autrice, è che il lavoro femminile domestico – oltre ad essere stato, soprattutto in Italia, l'esito di un'alleanza di interessi tra capitale, Stato (quanto a mancanza di servizi sociali per la donna), Chiesa (quanto a ideologia della domesticità e dell'amore) e patriarcato (quanto a vertice maschilista della cultura di sinistra) – ha rappresentato e rappresenta, nella misura in cui continua ad esistere, un segmento fondamentale e anticipato di quella flessibilizzazione del lavoro che è divenuto il tema centrale, economico, sociale e culturale, della società postindustriale.

Esso è, di fondo, l'antesignano e l'emblema di quella perniciosissima indistinzione tra pubblico e privato, tra tempo e luogo del lavoro e tempo e luogo del non-lavoro, che oggi sta invadendo la vita soprattutto dei nuovi lavoratori, cosiddetti mentali e cognitivi. Come nella lavorazione a domicilio il tempo di lavoro ha invaso e colonizzato sempre più il tempo della vita, così oggi, con l'era della tecnologia digitale, assistiamo a una dilatazione del tempo di lavoro, ovvero a un allungamento della giornata lavorativa e, insieme, a una riduzione dello spazio autonomo e personale di vita.

Quello che voglio dire è che insomma la ricerca di Tania Toffanin, con la sua storia di donne, attraversate ed estenuate da una giornata lavorativa sostanzialmente senza fine, con il suo metterci sotto gli occhi la storia e la realtà del lavoro a domicilio nel capitalismo avanzato, ci anticipa e ci premonisce delle caratteristiche più rilevanti che connotano oggi il farsi globale della società capitalistica. Ossia da un lato la capacità egemonica del capitale di usare e riscrivere secondo la sua logica accumulativa tempi e modalità di produzione apparentemente eterogenee o pregresse, dalla industria digitale più avanzata a forme di lavoro quasi schiavistiche-servili, e dall'altro il darsi, quasi un ritorno all'800, di un significativo ritorno all'allungamento della giornata lavorativa, caratterizzato, nei paesi a capitalismo più avanzato, da una perpetua messa in rete della nostra mente, collegata giorno e notte, al lavoro e fuori lavoro, con un sistema di informazioni programmate che le impediscono ogni comunicazione reale con sé medesima.

Un nuovo Engels per un nuovo Marx.
Recensione a Giovanni Sgro', *Friedrich Engels e il*
punto d'approdo della filosofia classica tedesca
(Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2017)

Stefano Breda

Nel numero 7/2017 de «Il Ponte» è stata pubblicata una mia recensione a Sgro' (2016). In tale sede mettevo tra l'altro in evidenza come l'opera – un'utile panoramica sulle principali novità degli ultimi decenni in campo marxologico – facesse nascere il desiderio di conoscere più nel dettaglio le posizioni teoriche personali dell'autore (cfr. Breda 2017, 123). Col libro *Friedrich Engels e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, uscito presso Orthotes nel 2017, Sgro' ha ora esaudito almeno in parte quel desiderio.

In quest'opera si ritrovano, infatti, alcuni pregi che già caratterizzavano la precedente e che sembrano costituire la cifra stilistica dell'autore, quali la completezza della visione d'insieme, l'accuratezza filologica, l'argomentare equilibrato e di piacevole lettura, al servizio però di un testo dal carattere più prettamente teorico. Nel volume qui recensito, infatti, Sgro' fornisce una panoramica complessiva del percorso teorico dell'ultimo Engels (dal 1873 fino alla morte nel 1895), interpretandolo alla luce di una personale tesi di storia della filosofia: se Ludwig Feuerbach rappresentava agli occhi di Engels il "punto d'approdo della filosofia classica tedesca", Sgro' si propone di dimostrare che è invece proprio la filosofia di Engels a costituire tale punto d'approdo. Nel dipanare la complessa e variegata produzione filosofica dell'ultimo Engels, Sgro' la inserisce dunque fin dal principio nel solco dell'idealismo tedesco, «dalle sue fondamenta (post)kantiane fino alle vette della riflessione hegeliana» (p. 25), per mostrare alla fine come Engels, a differenza di Marx, non rompa mai veramente con quella tradizione e ne costituisca piuttosto lo sviluppo compiuto. Per dimostrare questa tesi l'autore mette in luce con grande efficacia come ancora negli anni Ottanta del XIX secolo Engels riproponga sostanzialmente «le *stesse* interpretazioni della dialettica hegeliana e della filosofia di Feuerbach, elaborate nelle sue opere filosofiche giovanili (o meglio: giovani-hegeliane) degli anni Qua-

ranta», e come sia «Engels – e non Feuerbach – a non aver sottoposto Hegel a una critica radicale e produttiva, come aveva invece fatto Marx già nel 1843» (p. 151).

Nel primo capitolo (*Il sistema dialettico della natura*, pp. 21-47) Sgro' svolge un'analisi dettagliata dei concetti che stanno alla base del progetto engelsiano, portato avanti fino al 1883, di un sistema dialettico della natura: «l'identità (nella differenza) di logica oggettiva e logica soggettiva, l'azione reciproca tra causante e causato, la concezione della libertà come [...] presa di coscienza soggettiva della necessità oggettiva» (p. 7). L'autore ricorda, da un lato, come Engels riprenda tanto questi concetti quanto le famose tre leggi della dialettica (conversione della quantità in qualità e viceversa, compenetrazione degli opposti e negazione della negazione) dalla *Scienza della logica* di Hegel e mostra, dall'altro, come la torsione materialistica che Engels si propone di imprimere alla dialettica hegeliana si risolva in un suo rovesciamento speculare e giunga dunque spesso ai suoi *medesimi* risultati. Particolare attenzione è dedicata alla categoria di *Wechselwirkung* (azione reciproca) – categoria di importanza centrale nell'idealismo tedesco –, di cui Sgro' ripercorre l'evoluzione da Kant a Hegel, passando per Fichte e Schelling, prima di trattarne la rielaborazione engelsiana.

Il secondo capitolo (*Engels senza Marx*, pp. 49-64) offre un quadro generale del contesto storico-politico nel quale si trova a operare Engels dopo la morte di Marx nel 1883, delle aumentate responsabilità politiche che si deve assumere come consigliere e organizzatore dei partiti socialisti e socialdemocratici europei e dell'ampissimo e variegato spettro tematico che ciò nonostante caratterizza la sua opera anche in questo frangente.

Dopo aver così delineato il contesto in cui va collocato il «pamphlet di politica culturale» *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, del 1886, nel terzo capitolo (*Il Feuerbach di Engels*, pp. 65-101) Sgro' analizza nel dettaglio quest'opera, sottolineandone innanzitutto il movente politico, ovvero il tentativo di contrastare la tendenza in atto negli ambienti dei circoli operai di «regredire [...] a un materialismo intuitivo-sensistico, tinto di quel piatto positivismo allora in gran voga» (p. 67). Dopo aver messo in evidenza come l'interpretazione in chiave dinamica e progressista dell'identità hegeliana di reale e razionale, fornita da Engels nella prima parte del *Feuerbach*, riproponga in verità una posizione già largamente diffusa negli anni Quaranta negli ambienti della Sinistra hegeliana, Sgro' procede a una disamina delle critiche avanzate da Engels al materialismo meccanicistico, adialettico e aprocessuale di Feuerbach.

Il quarto capitolo (*In difesa della concezione materialistica della storia*, pp. 103-119) è dedicato agli sforzi compiuti da Marx e, dopo la morte di

questo, soprattutto da Engels, per difendere la loro concezione materialistica della storia non solo dagli attacchi degli intellettuali borghesi, ma anche dai travisamenti e dalle deformazioni diffuse negli ambienti socialisti e socialdemocratici. Sgrò si concentra in particolare sugli argomenti coi quali Marx respinge il tentativo di leggere la sua opera come se vi si trovasse o vi fosse proposto «il *passe-partout* di una teoria storico-filosofica generale» (Marx 2006, 235) che, in quanto tale, avrebbe un carattere sovrastorico, e sul modo in cui Engels rigetta le accuse di economicismo insistendo sull'esistenza di un'azione reciproca tra struttura e sovrastruttura.

Il quinto capitolo (*Spettri di Engels*, pp. 121-151) tira, infine, le somme del percorso fin qui tracciato. Nell'esprimere il suo giudizio complessivo sulle proposte teoriche dell'ultimo Engels, l'autore compie tre operazioni fondamentali. Mette infatti in luce: 1) i forti limiti dell'interpretazione engelsiana di Feuerbach, rimasta anche in questo caso sostanzialmente invariata dagli anni della formazione filosofica giovane-hegeliana e viziata da una visione riduttiva di Feuerbach come semplice termine intermedio tra Hegel e la rottura con la tradizione filosofica tedesca operata da Marx; 2) le differenze fondamentali tra l'approccio alla dialettica di Engels e quello di Marx, il quale, a differenza di Engels, non assume la dialettica nella forma che essa aveva in Hegel, come un metodo che vada solo diversamente *applicato* per liberarne il potenziale "critico e rivoluzionario", ma rielabora e, in un certo senso, sconvolge la dialettica stessa come metodo; 3) il peso enorme avuto dalle teorie di Engels nel plasmare tanta parte del successivo marxismo teorico portando a trasformare la teoria *critica* marxiana in una *Weltanschauung*, in una generale e positiva visione del mondo. Sgrò arriva così – come già Ingo Elbe – alla conclusione che «gran parte del "marxismo" del Novecento in realtà non sia stato, nel migliore dei casi, nient'altro che più o meno consapevole engelsismo» (p. 131).

L'interpretazione di Engels come vero punto d'approdo – e non di rottura – della filosofia classica tedesca apporta dunque un tassello importante a un ripensamento generale, in corso ormai da tempo, del rapporto tra Marx ed Engels in ambito teorico. Da questo punto di vista il libro di Sgrò ha però il merito di consentire uno sguardo equilibrato sul rapporto tra i due. Infatti, se da un lato è oggi teoricamente imprescindibile – nonché politicamente rilevante – infrangere l'immagine stereotipata di una completa identità di vedute tra i due amici e compagni di lotta, sarebbe dall'altro lato una scorciatoia controproducente demonizzare Engels facendone un facile capro espiatorio per tutto ciò che non piace nel marxismo "tradizionale". Sgrò non corre il rischio di imboccare questa scorciatoia proprio in quanto si concentra fin dal principio sull'elaborazione di Engels,

trattandolo come un pensatore con una sua autonomia e una sua dignità teorica anche a prescindere da Marx.

Se dunque nella visione tradizionale Engels finiva facilmente per essere ridotto al rango di «secondo violino», mentre nell'ambito delle nuove letture di Marx sviluppatasi a partire dagli anni Sessanta del XX secolo veniva spesso presentato solo come «volgarizzatore» del pensiero di Marx, l'approccio di Sgro' consente di prendere finalmente davvero sul serio Engels e di mettere in luce non solo i *limiti* della sua proposta filosofica, ma anche i suoi elementi di *originalità* (e talvolta di genialità), perché se è vero che l'elaborazione engelsiana rimane arretrata rispetto a quanto sviluppato da Marx soprattutto con la sua *critica* dell'economia politica, è vero anche che resta comunque all'avanguardia rispetto a tanta elaborazione teorica successiva (a conferma del fatto che la «rivoluzione scientifica» tentata da Marx è rimasta in larga parte senza seguito).

Un esempio di come possa essere proficuo un simile atteggiamento critico ma equilibrato sull'opera di Engels si può trovare nella critica alla ripresa engelsiana della categoria di *Wechselwirkung*, abbozzata già nel 1967 da Oskar Negt. Questi, se da un lato negava che la *Wechselwirkung* di Engels potesse essere all'altezza dei problemi teorici sollevati da Marx nella sua critica dell'economia politica, sottolineava però al contempo che la teorizzazione di Engels in merito anticipava quello che nelle scienze sociali di stampo funzionalista si sarebbe poi chiamato «pensiero sistemico» – si potrebbe aggiungere: lo anticipava in una forma più raffinata, più dinamica, di quella funzionalista – e che, dunque, le moderne scienze sociali avrebbero potuto trarre beneficio da un confronto con l'elaborazione di Engels, se solo si fossero degnate di prenderlo sul serio (cfr. Negt 2018; Schmidt 2018b).

Ma prendere sul serio l'autonoma elaborazione teorica di Engels permette anche di afferrare al meglio le diverse prospettive aperte dalla critica dell'economia politica di Marx, perché consente di meglio individuare quali problematiche teoriche restino da affrontare quando si siano rifiutate le soluzioni fornite da Engels.

In questo senso vale la pena di soffermarsi e di aggiungere qualche commento personale su un punto messo in evidenza da Sgro' già nel primo capitolo (cfr. pp. 42-46) e ripreso in qualche misura nell'appendice (pp. 155-171) sul rapporto tra natura e storia in Marx (cfr. pp. 168-170): la diversa concezione, in Engels e in Marx, del rapporto tra necessità e libertà e la connessione tra questa divergenza e una diversa concezione della dialettica.

Come si è visto, in Engels la dialettica materialista risulta da un capovolgimento speculare della dialettica hegeliana: avendo «semplicemente

capovolto il rapporto di priorità e di causalità tra il pensiero e la materia [...], Engels giunge *allo stesso risultato* di Hegel» (p. 42) e tratta dunque la dialettica come un metodo con validità *sovrastorica*, in quanto tale *applicabile* agli oggetti sociali e naturali più diversi. In Marx, al contrario, il rivoluzionamento della dialettica non consiste in un semplice capovolgimento di soggetto e predicato rispetto alla sua forma hegeliana, bensì nel riconoscimento del fatto che la dialettica *tout court* è la forma di pensiero adeguata a quegli specifici rapporti sociali in cui soggetto e predicato si presentano *oggettivamente* capovolti (si tratta di un punto colto con lucidità da Adorno e poi dalla *Neue Marx-Lektüre* di matrice francofortese). La dialettica è quindi in Marx un *prodotto specifico* dei rapporti borghesi, ne è – afferma correttamente Sgrò – «la massima espressione filosofica» (p. 140).

Se dunque la dialettica hegeliana presenta un mondo capovolto, non la si rimette coi piedi per terra rovesciandola in quanto sistema di pensiero, ma svelandone l'oggettivo radicamento nei rapporti capitalistici storicamente datisi, la sua conformità a *questi* rapporti, criticando dunque non un rovesciamento operante nel pensiero, ma un rovesciamento operante nei rapporti materiali che ne stanno alla base. Da rovesciare, insomma, non è la dialettica hegeliana: essa va piuttosto de-naturalizzata, de-misticizzata individuandone i presupposti contingenti (molto più calzante di ogni immagine legata al rovesciamento è dunque un'immagine legata alla delimitazione: «la forma dialettica d'esposizione è corretta solo se conosce i propri limiti» (Marx 1980, 91), ovvero i punti nei quali la dialettica, da *explanans*, diviene essa stessa parte dell'*explanandum*, in quanto *prodotto storico*, dunque bisognoso di una spiegazione altrettanto storica); da rovesciare sono piuttosto i rapporti sociali di cui la dialettica hegeliana è l'espressione filosofica inconsapevole. Ma rovesciati questi rapporti, la dialettica *tout court* perderebbe il proprio radicamento oggettivo. La dialettica è dunque in Marx una forma di pensiero *storicamente determinata*, la cui validità è destinata a tramontare insieme ai rapporti storico-sociali di cui è espressione.

Ora, dalla concezione *sovrastorica* della dialettica come «scienza delle leggi universali di movimento e di sviluppo della natura, della società e del pensiero» (Engels 1974, 135), segue l'accettazione da parte di Engels della tesi hegeliana per cui la libertà è la consapevolezza soggettiva della necessità oggettiva. Come nota Sgrò: proiettata «sul piano storico, economico e politico, questa acquisizione permetterà a Engels di sostenere nell'*Anti-Dühring* che nella società comunista la *coscienza* diventerà auto-trasparenza della totalità naturale e sociale, che la società comunista orga-

nizzerà quindi la materia naturale e sociale secondo la sua natura e renderà finalmente possibile 'il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà'» (p. 42).

Il significato economico-politico dell'idea engelsiana di libertà come coscienza soggettiva della necessità oggettiva può essere, a mio avviso, ulteriormente esplicitato: in quanto Engels attribuisce alla dialettica una validità sovrastorica, finisce per attribuire validità sovrastorica anche a quelle leggi economiche oggettive che il metodo dialettico permette di individuare. Il «salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà» consiste dunque per Engels nel fatto che nella società comunista gli uomini applicheranno in maniera cosciente quelle stesse *leggi* da cui, nella società borghese, erano dominati: «Le leggi della loro attività sociale che sino allora stavano di fronte agli uomini come leggi di natura estranee e che li dominavano, vengono ora applicate dagli uomini con piena cognizione di causa e quindi dominate» (Engels 1974, 273). È questa un'idea che il giovane Habermas attribuisce tal quale a Marx e ai comunardi parigini (cfr. Habermas 1971, 143-155 e 167-169), e che si ritrova, in qualche forma, in larga parte del marxismo "tradizionale".

Al contrario, se la dialettica in Marx è una forma di pensiero storicamente determinata e dunque caduca, lo è perché il suo oggetto stesso, l'oggettività sociale, è storicamente determinato e caduco. Conseguentemente, il regno della libertà non può consistere, in Marx, nella presa di coscienza soggettiva dell'oggettiva necessità delle leggi dell'agire sociale. Superare il modo di produzione capitalistico e con esso la totalità dei rapporti borghesi significa piuttosto eliminare il fondamento oggettivo di quelle leggi, dunque superare quelle leggi in quanto tali. Non si tratta, insomma, di giungere a una differente disposizione soggettiva nei confronti dell'oggettività sociale (proposito che, a conferma delle tesi di Sgro', suona molto giovane-hegeliano), bensì di superare l'oggettività sociale in quanto tale. Ma questo superamento non è ancora il «vero regno della libertà» per Marx, bensì ne è solo *condizione* necessaria. Perché una volta superato il dominio impersonale delle leggi della produzione capitalistica sugli agenti della produzione, nulla vieta che forme di dominio personale, o anche necessità di tipo materiale-naturale, impediscano «lo sviluppo pieno e libero di ogni individuo» (Marx 2011, 656). Come nota ancora giustamente Sgro' – parafrasando ampiamente il famoso passo di Marx (1994, 933) –, il fatto che «i produttori associati [...] regolino razionalmente il loro ricambio organico con la natura, portandolo sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca, costituisce solo il *presupposto* materiale, la *base* del *vero* regno della libertà, che si situa *oltre* la

sfera della produzione materiale vera e propria e che consiste nello sviluppo delle capacità umane che è *fine a se stesso*» (p. 45).

In Marx non vi è dunque un *salto* dal regno della necessità a quello della libertà, in quanto il «vero regno della libertà» può fiorire solo sulla base del regno della necessità. Perché tale regno della libertà *possa* fiorire occorre però che quel regno della necessità sia ristretto a ciò che non è socialmente determinato, ovvero alla “prima” natura. Occorre una *libertà da* la “seconda natura” delle leggi oggettive della produzione capitalistica, dunque una *libertà dalla necessità* del pluslavoro e dell’accumulazione di capitale, perché possa fiorire, in seno alla “prima natura”, una «libertà *di* dispiegamento incondizionato delle forze essenziali e ‘generiche’ dell’uomo» (p. 168), dispiegamento in cui già il giovane Marx vedeva il fine della società comunista.

In Engels questa distinzione tra “prima” natura e “seconda” natura (sociale e dunque transeunte) è resa impensabile da una concezione della dialettica come scienza con validità sovrastorica e universale, mentre la distinzione marxiana tra *libertà da* e *libertà di* (in cui è implicita una concezione dinamica della rivoluzione come *apertura di possibilità*) è impedita dalla concezione della libertà come presa di coscienza soggettiva della necessità oggettiva. Mostrando come tali impedimenti teorici permangano nell’ultimo Engels come residui della sua formazione nella Sinistra hegeliana, il libro di Sgrò ci aiuta a liberarci coerentemente di tali residui anche nella lettura di Marx.

Bibliografia

- Breda, B. (2017), *Aveva dopo tutto ragione Marx?*, «Il Ponte», 63, 7: 120-124.
- Engels, F. (1974), *Anti-Dühring* (trad. it. di De Caria, G., rivista da Codino, F. in Marx, K., Engels, F., *Opere complete*, vol. XXV, Roma: Editori Riuniti).
- Habermas, J. (1971), *Storia e critica dell'opinione pubblica* (trad. it. di Illuminati, A., Masini, F., Perretta, W., Bari: Laterza).
- Marx, K. (1980), *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext*, in Id., Engels, F., *Gesamtausgabe (MEGA)*, Ab. II, Bd. 2, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1994), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica* (trad. it. di Boggieri, M. L., Roma: Editori Riuniti).

- Marx, K. (2006), *Lettera alla redazione della «Otečestvennye Zapiski»*, in Id., Engels, F., *Lettere. 1874-1879*, Milano: Edizioni Lotta Comunista, 233-235.
- Marx, K. (2011), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale* (trad. it. di Cantimori, D., Fineschi, R.), in Id., Engels, F., *Opere complete*, vol. XXXI, Fineschi, R., a cura di, Napoli: La città del sole.
- Negt, O. (2018a), *Relazione collaterale*, in Schmidt, A., *Il concetto di natura in Marx* (trad. it. di Baratta, G., Bedeschi, G., introduzione di Bellofiore, R., Milano: Edizioni Punto Rosso, 297-302).
- Schmidt, A. (2018b), *Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica* (trad. it. di Breda, S.), in Id., *Il concetto di natura in Marx* (trad. it. di Baratta, G., Bedeschi, G., introduzione di Bellofiore, R., Milano: Edizioni Punto Rosso, 282-296).
- Sgro', G. (2016), *MEGA-Marx. Studi sulla edizione e sulla recezione di Marx in Germania e in Italia*, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.

Una mistica della trasformazione.
Recensione a Emiliano Alessandroni, *Potenza ed eclissi di un sistema*
(Milano, Mimesis, 2016)

Valerio Marconi

1. *Potenza ed eclissi di un sistema* e il problema del divenire

*Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*¹, come sintetizza mirabilmente Remo Bodei, si pone la seguente domanda: «Che cosa è, in senso rigoroso, il Divenire e quale il suo rapporto con l'Essere?» (Bodei 2016, 9). Tale domanda non può non far pensare a quella che probabilmente è la più radicale negazione del divenire nella storia del pensiero occidentale, la filosofia di Emanuele Severino. Emerge già da questo rilievo una virtù del lavoro di Alessandroni: esso si confronta proprio con Severino tenendo presenti tanto lo sfondo eleatico e platonico quanto quello gentiliano del pensiero del filosofo bresciano. Cruciale, inoltre, si rivela il ruolo di Arturo Massolo come interprete di Hegel nel confronto teoretico con Giovanni Gentile proprio nel capitolo conclusivo intitolato *I principi della trasformazione hegeliana tra Giovanni Gentile e Arturo Massolo*, che contiene le 17 pagine di risposta a Severino. Una seconda virtù è proprio l'attenzione rivolta da Alessandroni al panorama intellettuale italiano, che lungi dal limitarsi ai filosofi nominati si rivolge anche a figure del calibro di Cesare Segre e Franco Fortini, solo per citare alcuni dei più noti. In questo senso risulta notevole il capitolo intitolato *Incomprensione dei processi di trasformazione e incomprensione dei testi. Cultura postmoderna e crisi della critica letteraria*, forse il più militante nel suo tentativo di costruzione di una critica hegeliana al *postmoderno* che sappia concretizzarsi in una critica letteraria improntata alla *semiotica della contraddizione*, riscoprendo il valore epistemologico della contraddizione per la comprensione del testo: «Tutto questo presuppone il concepimento dell'impianto complessivo dell'opera come un insieme conflittuale, un serbatoio, più o

¹ Mimesis, Milano 2016, pp. 190, ISBN 978-88-5753-743-6.

meno capiente e pulsante, di contraddizioni intercomunicanti, le quali intrattengono a loro volta una relazione sotterranea, per lo più inconscia, con le contraddizioni extratestuali, in un sottile e mediato rapporto di corrispondenza tra *Werkgeist* e *Weltgeist*» (Alessandroni 2016, 94).

In questa sede si è scelto di valorizzare proprio la suddetta attenzione al panorama intellettuale italiano mostrata da Alessandroni, pur limitandosi a quello filosofico; nello specifico si farà affidamento sia su una particolare presenza sia su una particolare assenza. Se la presenza, che è quella di Severino, è strettamente legata al tema centrale del libro di Alessandroni, l'assenza, che è quella di Marco Vannini, non è stata selezionata arbitrariamente. Infatti, come nota lo stesso Bodei, l'anti-hegelismo viene da Alessandroni «preso come simbolo della sostituzione della realtà con lo *storytelling* postmoderno, della cancellazione ideologica dei conflitti, della mediazione contro l'immediatezza irrelata e della mistica contro la razionalità» (Bodei 2016, 11). Con il riproporre l'antinomia tra ragione e mistica (ridotta così a irrazionalità e sentimento) si rischia di tralasciare un aspetto che, secondo l'esegesi di Vannini, è centrale nella concezione hegeliana dello spirito: il *mistico*.

2. Severino e la storicità dell'Idea assoluta

Tanto per Severino quanto per Hegel il divenire nel suo darsi fenomenico è frutto di una *decisione*², ma dal punto comune di questa decisione si dipartono le radicali divergenze – *logica* ed *epistemica* – che separano dialettica hegeliana e dialettica severiniana.

Alessandroni (2016, 106) coglie lucidamente il fondamento di entrambe le divergenze³:

Comprendiamo più facilmente ora la celebre affermazione hegeliana sulla filosofia come '*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*', ciò che non significa alcuna forma di *relativismo*,

2 Nell'*Enciclopedia* (1830) si legge: «l'Idea assoluta si *decide a emancipare* liberamente *da sé* il momento della sua Particolarità, cioè della prima Attività determinante e della prima Alterità: è il momento dell'*Idea immediata* come suo riflesso, l'Idea che è *sé* come *Natura*» (Hegel 2007, 417), mentre Severino scrive: «Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile» (Severino 2012 [1958], 410).

3 Questa è la conclusione a cui giunge Alessandroni dopo aver considerato la nascita della filosofia dall'angoscia e dallo sgomento (con esplicito riferimento al *thaûma* severiniano) per le contraddizioni oggettive in cui l'uomo vive e in cui è destinato a perire qualora non giungesse a scioglierle.

quanto piuttosto l'esistenza di una inestricabile relazione fra sviluppo dell'*ordine storico* e sviluppo dell'*ordine logico*. In questo caso la lotta per l'affermarsi di un nuovo quadro della storia è anche lotta per l'affermazione di un nuovo quadro di pensiero.

Tale inestricabile relazione si rivela un nodo in grado di legare a sé e tra di loro la *Fenomenologia dello Spirito*, la *Scienza della Logica*, l'*Enciclopedia* del '30 e i *Lineamenti di Filosofia del Diritto*; nella sua rilevanza e attualità è stata così colta da Hans Küng (2012, 220):

La storia come atto, come processo dialettico, come autorappresentazione e autorivelazione dell'Assoluto. Inserendo la storia nell'Assoluto e rendendo l'Assoluto stesso storia, Hegel ha contribuito in maniera decisiva e stimolante a una presa di coscienza, ben al di là di ogni «filosofia della storia», di ciò che in seguito andrà sotto il nome di storicità e, in particolare, di storicità della verità, e che, proprio alla luce di Hegel, non si potrà per principio connettere con le idee del relativismo, negante tutto ciò che è permanente, e con un'insicurezza generale.

Alessandroni (2016, 85) valuta il contributo hegeliano in maniera simile proprio nell'atto di criticare «l'ontologia dell'incertezza radicale» a cui il postmodernismo dà vita: «È una *perdita della ragion dialettica*, quella a cui si assiste, e, assieme ad essa, una caduta in discredito dell'oggettivismo tramandato dalla tradizione hegeliana». Infatti c'è una differenza concettuale tutt'altro che indifferente tra *relativismo* (relativizzare verità e valori a un contesto storico e alle culture e sottoculture disponibili o riesumabili in esso) e il *relazionalismo* hegeliano, ossia il porre come inestricabile la relazione tra dialettica e storia (razionale e reale). Tale relazionalismo è costantemente tenuto presente da Alessandroni nel capitolo *I principi della trasformazione hegeliana tra Giovanni Gentile e Arturo Massolo*; esso è enunciato a chiare lettere da Hegel (2011a, 1065) stesso nelle ultime righe della *Fenomenologia*:

La via che conduce alla *meta* – al sapere assoluto, cioè allo Spirito che si sa come Spirito – è il ricordo degli spiriti così come essi sono in sé stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione, secondo il lato della loro esistenza libera che si manifesta nella forma dell'accidentalità, è la storia; secondo il lato della loro organizzazione concettuale, invece, tale conservazione è la *scienza del sapere fenomenico*; tutt'e due insieme, cioè la Storia compresa concettualmente (*die begriffne Geschichte*), formano il ricordo e il Calvario dello Spirito assoluto, formano la realtà, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe la solitudine priva di vita. Soltanto

dal calice di questo regno degli spiriti

spumeggia fino a lui la sua infinità.

A tale relazionalismo si arriva anche per deduzione: assumendo, come si legge nell'*Enciclopedia* del '30, che «la storia delle religioni coincide con la storia del mondo» (Hegel 2007, 905) e che «il contenuto della Filosofia è lo stesso di quello della Religione» (Hegel 2007, 919) si ha che il contenuto della filosofia è la storia del mondo. A questa evidenza sillogistica, dove la religione fa da medio, si aggiunge la mirabile corrispondenza tra i *quattro regni storico-mondiali*, come esposti nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* (§§ 354-360), e i *quattro momenti del metodo* del capitolo sull'Idea assoluta nella *Scienza della Logica*. Vi è, infatti, un elemento sintomatico di tale corrispondenza nell'esposizione della filosofia della storia alla fine dei *Lineamenti* che Livio Sichirollo (1985, 48) non ha mancato di mettere in evidenza: la caratterizzazione del regno romano non soltanto è originale rispetto alle fonti impiegate da Hegel ma con essa si giunge ad un riconoscimento della radicale alterità del mondo romano rispetto a quello greco. La quadripartizione della storia del mondo è, per Sichirollo (1985, 52-53) la condizione di possibilità della comprensione del darsi concreto della filosofia:

Quel *mondo ideale*, cioè la filosofia, che chiude il paragrafo [360], chiude la WG [*Weltgeschichte*], e chiude, non dimentichiamolo, l'intera Filosofia del diritto, è proprio lì ad indicare che attraverso e solo grazie a questa filosofia della storia della filosofia del diritto noi (il filosofo) arriviamo a comprendere non la filosofia in ciò che essa insegna (diciamo la storia della filosofia o le filosofie nella loro storia) ma la possibilità e la realtà storiche della sua apparizione come filosofia moderna – quindi [...] non della filosofia hegeliana, ma in e dopo Hegel, della filosofia in generale.

Il regno romano ha come principio «l'approfondimento entro di sé dell'esser-per-sé che sa verso *l'astratta universalità* e con ciò verso *l'opposizione* infinita di contro all'oggettività quindi parimenti abbandonata dallo spirito» (Hegel 2010, 270) rivelandosi come il secondo negativo di cui parla il seguente passo della *Scienza della Logica*: «In quanto ora quel primo negativo è già il secondo termine [come lo è il mondo greco], quello contato come *terzo* può essere contato come *quarto*, e così invece di prender la forma astratta come una *triplicità*, si può prenderla come una *quadruplicità*. Il *negativo*, ossia la *differenza*, è contato in questo modo come una dualità» (Hegel 2011b, 949). Tale secondo negativo, di cui il regno romano è l'*incarnazione storica*, è infatti detto «negatività assoluta» (Hegel 2011b, 949)⁴. Alla

4 Per una considerazione della negatività e del *quarto* nell'Idea assoluta con riferimento alla storia si veda Gray Carlson (2007, 593-603), che tiene particolarmente pre-

distinzione tra regno greco e regno romano nell'*ordine storico* corrisponde, nell'*ordine logico*, la consapevolezza che la *forma del metodo* in quanto triplice «è certamente soltanto il lato superficiale, esteriore, della guisa del conoscere» (Hegel 2011b, 949) essendo la dualità del negativo il fondamento della quadruplicità. Senza l'ordine storico l'ordine logico non avrebbe modo di comprendersi nella filosofia (che appunto scaturisce dall'ordine storico), eppure è proprio l'ordine logico ad iscriversi nella storia per potersi comprendere. Come nota Adriaan T. Peperzak, nello spirito oggettivo hegeliano non esiste un'istituzione che faccia da «giudice» per le «cause» tra Stati: i conflitti tra i popoli sono oggetto di un giudizio infallibile che determina il corso della storia come realizzazione dello Spirito assoluto, che così fa valere il proprio diritto assoluto⁵. In questa *scrittura* della storia ad opera dello spirito assoluto si rivela «la sua eternità che supera in sé il tempo senza annientarlo» (Peperzak 1992, 120), nel *testo* della storia si mostra «'il logico' che – come 'Dio prima' e dopo 'la creazione', vale a dire come il logos assoluto ed eterno – è e conosce ogni verità ed effettività» (Peperzak 1992, 121)⁶.

È, insomma, mediante la propria storicità che l'Idea assoluta giunge a realizzarsi pienamente come Spirito assoluto.

Veniamo ora alle divergenze tra Hegel e Severino che sul relazionalismo hegeliano, appena ripercorso, trovano il loro fondamento. Si vedrà che tanto la divergenza logica quanto quella epistemica colgono due tratti distintivi della dialettica dei due autori. Per quanto tangenziale al presente contributo, si pone il problema di una *tipologia* delle dialettiche dato che i tratti logici e i tratti epistemici delle due dialettiche qui considerati potrebbero applicarsi a tutte le dialettiche note o possibili⁷.

Divergenza logica. Tale divergenza è stata colta con grande chiarezza da un logico del calibro di Francesco Berto⁸ rifacendosi proprio alla nota distinzione tra *dialettica dei contraddittori* e *dialettica dei contrari*. La dia-

senti riguardo al rapporto fra logica e storia Burbidge (1995) e Butler (1996).

5 Cfr. Peperzak (1992).

6 Va, tuttavia, tenuta presente la critica dell'interpretazione *demiurgica* del logico hegeliano in Taranto (1976).

7 Per un confronto storico-teoretico tra dialettiche antiche e dialettiche moderne si veda Berti (1987). Da questo fondamentale studio risulta che ciò che rende le dialettiche tali è il dimostrare mediante l'uso della contraddizione, ma ciò che le divide (tra antiche e moderne, tra antiche e antiche e tra moderne e moderne) è il modo in cui intendono la contraddizione. Infine, si segnala che anche nel testo di Berti (1987, 299-303) l'aspetto logico e l'aspetto epistemico svolgono un ruolo di rilievo nel confronto tra *filosofie strutturate dialetticamente*.

8 Cfr. Berto (2003, 211-229).

lettica di Hegel è, per Berto (2003, 218), una dialettica del divenire, del mutamento:

Per questo lato, la dialettica hegeliana si configura non solo quale teoria del significato come unità di opposti, ma anche quale teoria *della struttura o forma del divenire*, o teoria che pone il significato *come diveniente*. [...] Si capisce allora, anzitutto, perché la dialettica hegeliana privilegia i *contrari*: li privilegia appunto in quanto intende esprimere la forma del mutamento. Hegel pone cioè i contrari come 'cominciamento' e 'risultato' del processo di togliimento della contraddizione dialettica, perché li intende come *terminus a quo* e *terminus ad quem* del divenire.

La dialettica di Severino è dialettica dei contraddittori e proprio in quanto tale risulta essere dialettica dell'immutabile, tra i contraddittori non c'è intermedio (come invece può esserci tra i contrari) e se non c'è intermedio non c'è via per la quale si possa passare dall'uno all'altro. Posto che Severino dismette dal principio di non contraddizione la temporalità (la cui presenza è tacciata di fisicalismo), si giunge alla netta alternativa eleatica: è o non è. Due sole sono le vie, una è vera e l'altra è falsa, per sempre; del resto, la *folia dell'Occidente* sta nel pensare un tempo in cui venga meno l'opposizione assoluta ed eterna tra positivo («è») e negativo («non è»). Che l'immutabile appaia, che si dia divenire fenomenico (il divenire appare ma non è)⁹ è pura contingenza e, come si è visto, solo la *decisione* da parte dell'immutabile lo consente ma esso resta immutabile, ha già da sempre deciso.

Divergenza epistemica. Il procedimento dialettico può essere inteso in senso epistemico sotto un duplice aspetto, quello del rapporto *conoscente-conosciuto* e quello del rapporto *principio-risultato*. Se il conosciuto nel procedimento dialettico resta immutato una volta che il conoscente l'ha conosciuto e se il conosciuto è un principio, allora il risultato sarà la conoscenza del principio posseduta dal conoscente. Sarà utile fare degli esempi: il motore immobile di Aristotele è immutabile e quando viene conosciuto dall'uomo è l'uomo che muta (il motore, soprattutto se immobile, rimane sempre lo stesso); se l'immutabile severiniano mutasse una volta conosciuto non sarebbe ciò che è. Il tipo di procedimento dialettico appena esposto, che si potrebbe chiamare *dialettica del principio*, si contrappone alla *dialettica del risultato*: se il conosciuto muta una volta che il conoscente l'ha conosciuto e se il conosciuto è un principio, allora tale principio sarà il risultato del conoscere da parte del conoscente. Nella dialettica del principio si produce la conoscenza del principio, mentre nella dialettica del

9 Cfr. Severino (2012 [1958], 404-406).

risultato si produce il principio conosciuto, il principio è risultato e (nel caso di Hegel) conoscente e conosciuto si identificano nella conoscenza assoluta. L'Idea assoluta è quel sommo principio, quell'immutabile, che per conoscersi deve divenire ma divenendo (mutando) diviene ciò che è. L'immutabile sarebbe quella *solitudine priva di vita* alla quale allude l'epilogo della *Fenomenologia*, sarebbe sostanza senza soggetto, non sarebbe Spirito assoluto se non mutasse: la conoscenza del conosciuto/principio è trasformazione del conosciuto/principio in sé stesso.

Alla luce di queste divergenze, nonché del loro fondamento, è possibile valutare l'efficacia della risposta di Alessandroni alla critica severiniana del concetto hegeliano di *divenire*.

Tale risposta si articola in modo assai puntuale ma raggiunge la sua piena efficacia nel paragrafo *Ineludibilità di una logica del falso* (Alessandroni 2016, 137-139). Ciò per due motivi:

- La *logica del falso* è un problema teorico che fa capo a un passaggio fondamentale in Severino, quello dal monismo eleatico (solo l'essere è) al pluralismo platonico (gli enti sono, tanto le idee quanto le loro copie partecipano dell'essere). Il non essere come diverso è il guadagno del *Sofista* platonico e costituisce il primo tentativo nella storia della filosofia di una logica del falso. Per giunta, è stato proprio il pluralismo severiniano a consentire a Gustavo Bontadini di confutare l'opposizione assoluta tra positivo e negativo come formulata dal filosofo bresciano¹⁰ e Alessandroni, che pure non cita Bontadini, si mostra consapevole di ciò: «Il tentativo [...] che Severino ha compiuto per tenere assieme Platone e Parmenide, la molteplicità e l'illimitatezza, non appare convincente» (2016, 136-137).
- Il falso è un dato di cui una filosofia sistematica deve tenere conto, essa deve spiegare perché si dà in maniera totale o parziale falsità nelle altre filosofie o negli altri pensieri e ciò *a fortiori* se l'autore di tale filosofia sistematica giunge a dire: «originariamente, si deve dire che io sono l'unico filosofo e la mia è l'unica filosofia» (Severino 2012 [1958], 25). Quindi, il falso si rivela un ottimo terreno di

10 «Chi nega [...] l'opposizione di contraddizione (tra essere e non essere), non afferma la stessa opposizione ma solo una opposizione di diversità (la diversità che corre tra quei due esseri che sono la negazione e l'affermazione, ognuno dei quali *non è l'altro*). Il motivo per cui la Tua [Bontadini si rivolge a Severino] istituzione della formula *ontologica* non regge, è, come si scorge, in ciò: che non si può equiparare la coppia essere-non essere (ovvero: positivo e negativo) alla coppia affermazione-negazione, perché la negazione non è non-essere (non è un negativo!, non è il nulla)» (Bontadini 1971, 164). Da ciò emerge la *negabilità* della struttura originaria severiniana.

prova per due diverse visioni sistematiche del reale: quale delle due sa rendere conto della falsità altrui e, dunque, della propria verità?

Nel paragrafo in questione Alessandrini fa emergere che la logica del falso di Severino, almeno confrontata con quella hegeliana, risulta assai povera in quanto incentrata sull'uso della categoria psicopatologica di *follia*, la ben nota follia dell'Occidente. La logica del falso in Severino sarebbe, se sviluppata al di fuori della categoria di *follia*, una sorta di autoconfutazione visto che la logica del diverso del *Sofista* viene utilizzata da Bontadini per confutare il discorso severiniano. Tanto il divenire quanto il falso (che ne fa parte) sono puri accidenti per l'immutabile severiniano, mentre in Hegel sono momenti essenziali dell'autocoscienza dell'Idea nello Spirito assoluto.

Relativamente al secondo motivo di efficacia del paragrafo in questione sarà bene considerare la seguente critica severiniana alla dialettica hegeliana così rielaborata da Berto (2003, 234-235):

Essa non sa esibire l'autentica motivazione della contraddizione dialettica, perché pretende che la posizione concreta del significato sia il *risultato* del divenire, in cui la contraddizione è tolta. Al contrario, solo se la RSE, la relazione fra opposti, è presupposta, è l'originario (anzi, è legata alla stessa posizione concreta del PNC [Principio di Non Contraddizione]), *allora* la sua negazione produce una contraddizione. [...] La deduzione del divenire fallisce [...] perché lo presuppone, e, in quanto, è teoria della forma logica del divenire, 'ogni passo del metodo risulta inesplicabile'.

Alla luce delle considerazioni svolte nel presente contributo emerge che quanto sostenuto da Berto è sostanzialmente la differenza tra dialettica del principio e dialettica del risultato, ora questi due modelli epistemici della dialettica non possono che accusarsi di *petitio principii* l'un l'altro¹¹; in

11 La dialettica del principio, come nel caso di Berto e Severino, accusa la dialettica del risultato di aver presupposto il divenire ossia il risultato a cui vuole giungere, mentre per la dialettica del risultato la dialettica del principio considera il principio come qualcosa di radicalmente altro dal risultato del procedimento dialettico: se la dialettica hegeliana presuppone il divenire (cfr. il relazionalismo di cui sopra) la dialettica della struttura originaria ha come presupposto l'opposizione assoluta di positivo e negativo ma per la scienza hegeliana non si possono dare presupposti. Entrambe le dialettiche rispondono all'imperativo platonico della filosofia come ricerca dell'anipotetico, ma in Hegel l'anipotetico è risultato consistendo nell'unità del principio e della sua conoscenza mentre in Severino (come in Aristotele e Platone) l'anipotetico è già là come condizione del suo stesso essere ricercato o negato e l'unico esito positivo (risultato) del procedimento dialettico è la conoscenza del principio, il cui essere è presupposto. Che si presupponga il risultato per giungervi e realizzarlo o che si presupponga il presupposto per dimostrarlo tale, ossia necessario, ciò che non muta è l'essere *petitio principii* dal punto di vista del procedimento opposto. Assumendo

questo le due dialettiche si rilevano essere dei paradigmi che non possono veramente dialogare tra loro, nel dover scegliere tra i due si impone quindi di vedere a cosa portano e quale dei due riesca a rendere conto di un dato rilevante per entrambi. Si conceda pure che il divenire non venga veramente dedotto in Hegel, resta che dal divenire hegeliano si rende pienamente ragione del darsi del falso nella concretezza del Calvario della Verità verso se stessa e, dunque, del darsi della falsità del sistema severiniano in quanto figura dell'alienazione filosofica¹². La prospettiva *hegeliana* di Alessandrini è capace di ricomprendere in sé quella severiniana e superarla, mentre Severino nel voler fare i conti con la storia della filosofia occidentale è costretto a misurarsi con qualcuno con cui la propria dialettica del principio non può discorrere: con un folle. Ciò non esula dalla divergenza logica tra dialettica dei contraddittori e dialettica dei contrari, la prima non può veramente rendere ragione del divenire poiché sarebbe come cercare la ragione nella follia; eppure *c'è del metodo nella follia dell'Occidente*.

3. Lo Spirito hegeliano secondo Marco Vannini

Nel presentare la lettura dello spirito hegeliano offerta da Marco Vannini, filosofo e storico della mistica tra i più prolifici in Italia, e la sua rilevanza per i temi di *Potenza ed eclissi* non c'è punto di partenza migliore che rilevare la *concordia dei discordi* che lega Vannini a Galvano della Volpe. Della Volpe (1952, i-ii) ha avuto modo di scrivere – si prega di perdonare la lunga citazione – nel suo secondo saggio sulla filosofia mistica di Meister Eckhart:

Ancor oggi si sente parlare molto (anche da marxisti) di 'negazione della negazione'. Ma questa formula, se ha da significare qualcosa di preciso, non può non mantenere sostanzialmente il significato ch'essa ebbe per Hegel, che l'apprese dal primo che se ne servì: dal filosofo mistico maestro Eckhart, che intendeva con essa di asserire che, se il *principio* del mondo è *spirituale*, esso è principio di *unità originaria* delle cose e però *negazione* di quel negativo che è, per definizione mistica, la *accidentale* molteplicità delle cose! Si pensi all'Idea hegeliana, unità originaria e assoluta; e anche mutando quel che c'è da mutare

qualsiasi delle due dialettiche si assume *a priori* che l'altra presupponga *id quod erat demonstrandum*.

12 Cfr. Alessandrini (2016, 139). Ovviamente è Alessandrini ad offrire una lettura hegeliana del nostro tempo e non Hegel stesso, ma resta che è dall'idea hegeliana di divenire seguita piuttosto direttamente la falsità di quella severiniana. Da questo punto di vista pare emblematico che Berti (1987, 221), un autore che si rifà a quella che qui si è chiamata dialettica del principio, riconosca la grandissima capacità esplicativa della dialettica hegeliana in sede storica.

si vedrà il perché della adozione razionalistica hegeliana di quella tipica formula mistica. Hegel si illuse di poter usare quella formula per spiegare il ‘flusso’ o movimento della realtà, in quanto con essa poteva pensare superata – platonicamente – la ‘rigidità’ delle sostanze aristoteliche o dei concetti tradizionali, ché in verità essa non gli servì (né ad altro poteva servirgli) che a tentar di giustificare la *restituzione* del *molteplice* categoriale, ossia del ‘negativo’ proprio dell’‘intelletto’, nell’*unità* (originaria!) dell’Idea o Ragione o Autocoscienza che si dica. (E la ‘mistificazione’ inerente alla sua ‘dialettica’, la natura di ‘falso mobile’ di questa, fu proprio scoperta dal giovane Marx, il cui avvertimento, di aver egli stesso soltanto ‘civettato’ con ‘espressioni’ hegeliane come quella in questione, non fu sempre ascoltato dai seguaci, che non si resero conto che formule come ‘negazione della negazione’ ecc. potevano esser usate da studiosi del materialismo storico come metafore tutt’al più).

Tale monito non può non riguardare Alessandrini (2016, 107-108), che scrive: «Con buona pace delle accuse di Marx, troppo spesso incline a leggere Hegel con le lenti di Feuerbach, risulta nel filosofo della *Fenomenologia* una anti-idealistica consapevolezza che non sia la *coscienza* a determinare l’*essere* bensì l’*essere sociale* a determinare la *coscienza*». Lungi da parlare in questa sede di *teologia mascherata*, va ammesso che tanto della Volpe quanto Vannini leggono in Hegel una *teologia superata* e perciò *conservata*. Infatti, così si esprime Vannini (2010, 314) nella sua *Storia della mistica occidentale*¹³:

Che la filosofia hegeliana sia all’interno della tradizione mistica cristiana – anzi, ne rappresenti per molti aspetti il compimento – è un’affermazione che suonava fino a non molto tempo fa un po’ strana, per la diffusa opinione che si trattasse di un pensiero ‘immanentistico’, se non addirittura ateo. Ma la cosa parla da sé, ed è vero anzi che non si capisce Hegel fuori del suo contesto proprio, che è quello mistico-speculativo. Che lo speculativo (ossia il pensiero che comprende l’intero, il vero) sia la stessa cosa del mistico, lo scrive Hegel stesso, ed è impossibile equivocare su questo.

Vannini ha in mente il già citato Küng nel formulare la propria interpretazione, ma non si può certo dire che lo studioso fiorentino incarni lo stereotipo dello *hegeliano di destra* (ruolo verso il quale, tra i due studiosi, si protende sicuramente di più Küng)¹⁴. Autori radicalmente divergenti come della Volpe e Vannini pongono, però, uno stesso problema ad Alessandrini: l’inestricabilità tra Spirito assoluto e mistica speculativa. En-

13 Per una difesa filologica e circostanziata della lettura vanniniana si veda la seconda edizione di questo testo uscita nel 2015 per i tipi di Le Lettere.

14 La mistica speculativa e, dopo Hegel, veramente filosofica è *Aufhebung* della religione e nello specifico del cristianesimo: è il fuori che è dentro il cristianesimo, ma in questo fuori il cristianesimo perviene veramente a sé stesso al di là della religione come menzogna, ossia Scrittura e Chiesa – cfr. Vannini (2014).

trambi, però, si rivelano critici del misticismo hegeliano; ciò si è già visto nel caso di della Volpe e lo si può scorgere nel seguente passo di Vannini (2013, 169) sulla filosofia:

Tutto comprende, tutto spiega, ma solo perché qualcosa è finito: esso si lascia riconoscere, ma non ringiovanire. È come se, implicitamente, Hegel riconoscesse determinata anche la comprensione, il pensiero nella sua attività totalizzante. È come se lo spirito, tutto avendo in sé com-preso, fosse sazio, ovvero stanco (*satt=sad*), perfetto, ovvero morto (*teleios*). Come se gli fosse venuta meno la gioia della vita, la lieta apertura delle cose. E si comprende bene il perché: nuove visioni del mondo, nuove religioni, costringerebbero a cominciare tutto da capo, mettendo tutto da parte, rinunciando a ogni conciliazione col presente. Occorrerebbe mettere in gioco l'esistenza concreta e i suoi legami; pensare la filosofia non più solo come comprensione (il proprio tempo compreso nel pensiero), ma come vita, alla maniera – guarda caso – di quegli antichi filosofi.

Il Sapere assoluto è l'Idea assoluta pervenuta a se stessa come identità (mediazione) di idea pratica e idea teoretica e in ciò è piena *Aufhebung* della sapienza arcaica greca, che come la sapienza orientale è immediatamente teoretica e pratica. Le nuove visioni del mondo e le nuove religioni a cui fa cenno Vannini sono proprio ciò che Alessandroni (2016, 85) squalifica come «esplosioni di misticismo, mitomania, esotismo e culti orientali (peraltro inconsapevolmente intessuti di “razzismo latente” – o meglio “orientalismo latente” – nella riproposizione indebita degli archetipi essenzialistici propri della tradizione discorsiva colonialista)». Storia del mondo e storia delle religioni vanno di pari passo e i simboli dell'Oriente che entrano nella storia dell'Occidente hanno lo stesso oggetto della filosofia, ossia la *trasformazione*. Merito non piccolo di Giangiorgio Pasqualotto è l'aver mostrato come le *figure di pensiero* dell'Oriente siano *simboli trasformazionali*, superando dialetticamente (non sarebbe fuori luogo parlare di *Aufhebung*) l'antinomia tra simboli soggettivi e simboli oggettivi¹⁵. Pasqualotto non è certo un hegeliano e si opporrebbe con forza all'idea che la filosofia debba elevare al concetto queste rappresentazioni orientali, ma per chi volesse essere hegeliano oggi si pone forse proprio questa sfida – posto che la verità del soggettivo e dell'oggettivo è la *trasformazione* e che l'assoluto giunge alla realtà mediante l'esercizio del proprio diritto sulla storia, come suggerisce Peperzak.

Insomma, se il postmoderno (la presente epoca) è l'epoca dell'*Übermensch* e di altre figure di pensiero che guardano oltre l'uomo europeo, bisogna con una filosofia della *mistica che è trasformazione* prepararsi all'av-

15 Cfr. Pasqualotto (2010, 9-27).

vento dell'*Übergott*, del *Tao* e del *nirvāṇa*. Simboli del tempo presente (o forse dell'*eterno presente*, dell'*eterno nel tempo*, dell'*immutabile nel mutevole*, della *strutturazione originaria del divenire*) da interpretare, da portare alla chiarezza del concetto. La grande sfida è quella di evitare di confondere il *sovrarazionale* con l'irrazionale, che è momento del sovrarazionale quanto lo è il razionale; solo così il *sovrareale* è pensabile (per quanto non conoscibile) al di là di rappresentazioni estatiche e surreali¹⁶.

Bibliografia

- Alessandroni, E. (2016), *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Milano: Mimesis.
- Berti, E. (1987), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo: L'Epos.
- Berto, F., (2003), *La dialettica della struttura originaria*, Padova: Il Poligrafo.
- Bodei, R. (2016), *Introduzione*, in Alessandroni, E., *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Milano: Mimesis, 9-12.
- Bontadini, G. (1971), *Conversazioni di metafisica. Volume secondo*, Milano: Vita e Pensiero.
- Burbridge, J. W. (1995), *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Butler, C. (1996), *Hegel's Logic. Between Dialectic and History*, Evanston: Northwestern University Press.
- Della Volpe, G. (1952), *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gray Carlson, D. (2007), *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, New York: Palgrave Macmillan.
- Hegel, G. W. F. (2007), *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio (1830)*, Milano: Bompiani.
- Hegel, G. W. F. (2010), *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza.
- Hegel, G. W. F. (2011a), *Fenomenologia dello Spirito*, Milano: Bompiani.
- Hegel, G. W. F. (2011b), *Scienza della Logica*, 2 voll., Bari: Laterza.
- Küng, H. (2012), *Dio esiste? Una risposta per oggi*, Roma: Fazi Editore.

¹⁶ Per una ulteriore chiarificazione del concetto di mistica (con ampio riferimento a Vannini, ma non solo) e il sovrareale/sovrarazionale si rimanda a Marconi (2015, 50-61). Hegel stesso distingueva tra *misticismo speculativo* e *pseudo-misticismo* romantico, per tale distinzione si rinvia a Muratori (2012).

- Marconi, V. (2015), *Dire la Realtà: possibilità di una semiologia e di una fenomenologia della mistica*, «Filosofi(e)Semiotiche», 2, 2: 50-61, <http://www.ilsileno.it/wp-content/uploads/2011/04/Marconi-Valerio.pdf>, [consultato l'11 gennaio 2018].
- Muratori, C. (2012), *Il primo filosofo tedesco. Il misticismo di Jacob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Pisa: ETS.
- Pasqualotto, G. (2010), *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Venezia: Marsilio.
- Peperzak, A. T. (1992), *La fine dello spirito oggettivo. Il superamento dello spirito oggettivo nello spirito assoluto secondo l'Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*, in Bianco, F., Sichirollo, L., a cura di, *Logica e storia. Scritti in onore di Leo Lugarini*, Milano: Franco Angeli.
- Severino, E. (2012 [1958]), *La struttura originaria*, Brescia: La Scuola Editrice.
- Sichirollo, L. (1985), *La 'Weltgeschichte' (§§ 354-360) della Filosofia del diritto*, in Racinaro, R., Vitiello, V., a cura di, *Logica e storia in Hegel*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 41-54.
- Taranto, D. (1976), *Logica e storia in Hegel*, «Critica marxista», n. 2: 77-86.
- Vannini, M. (2010), *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Milano: Mondadori.
- Vannini, M. (2013), *Il Santo Spirito fra religione e mistica*, Brescia: Morcelliana.
- Vannini, M. (2014), *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Milano: Bompiani.

