

Salvatore Muscolino

**Axel Honneth.**

## **La torsione hegeliana della Teoria critica**

La teoria critica francofortese è stata protagonista del dibattito filosofico Novecentesco sia ai tempi della prima generazione, quella dei cosiddetti Maestri ovvero Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno ed Herbert Marcuse, sia successivamente con gli esponenti della seconda generazione e, principalmente, con Jürgen Habermas e la sua teoria dell'agire comunicativo. Oggi, benché Habermas sia ancora al lavoro, si parla già di una terza generazione di teorici critici e un posto privilegiato è ricoperto sicuramente da Axel Honneth (classe 1949). Il libro di Eleonora Piromalli dal titolo *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento* (Mimesis 2012) colma certamente una lacuna presente nel dibattito intellettuale italiano dove, al momento, risultano assenti lavori monografici su questo importantissimo filosofo tedesco che ha insegnato e insegna in prestigiose università come Francoforte, Berlino e, dal 2011, quella della Columbia.

È possibile subito anticipare che il libro di Piromalli è molto dettagliato, scritto con uno stile piacevole e per nulla avvezzo a barocchismi o formalismi che spesso appesantiscono la lettura. Senza dubbio, quindi, l'Autrice raggiunge l'obiettivo indicato nell'*Introduzione* ossia quello di «tracciare un quadro dettagliato e completo dell'opera di Honneth»<sup>1</sup> seguendo cronologicamente l'evoluzione dei suoi scritti dalla fine degli anni '70 ad oggi all'interno di una griglia ermeneutica focalizzata sul rapporto del filosofo con la triangolazione Marx-Adorno-Habermas e la tradizione critica francofortese.<sup>2</sup>

Se il punto di partenza dell'attività di Honneth è infatti la domanda sulla possibilità di una riproposizione del materialismo storico tema, questo, molto caldo in Germania alla fine degli anni '70 negli ambienti intellettuali di sinistra, un confronto obbligato, di conseguenza, diventa per lui quello con Habermas che nel 1976 pubblica il suo *Per la ricostruzione del materialismo storico* che notoriamente ha suscitato ampio dibattito negli ambienti di sinistra tedeschi ed europei. Honneth è in un certo senso critico nei confronti nella proposta habermasiana di riproporre il materialismo storico in chiave di una teoria evolutiva della società sul modello della scala di stadi evolutivi della coscienza morale elaborata da Lawrence Kohlberg perché

«nell'affrontare la questione dell'elaborazione morale di soggetti e gruppi servendosi solo, e fin dal principio, di una siffatta scala evolutiva, si preclude la possibilità di offrirne un'immagine più approfondita ed empiricamente informata delle dinamiche degli avvenimenti normativi. L'approccio adottato da Habermas, in altre parole, permette unicamente di sorvolare gli avvenimenti storici da una prospettiva sovraordinata e impersonale, facendo uso di concetti e chiavi di lettura così generali che essi non risultano in grado di spiegare ciò che per Honneth costituisce l'aspetto più importante».<sup>3</sup>

Honneth teme che la prospettiva assunta da Habermas, nella sua rielaborazione del materialismo storico, rischi di perdere due aspetti fondamentali dell'eredità teorica del marxismo: il primo è quello relativo all'importanza del conflitto e il secondo è il fine di orientamento pratico dei gruppi di azione. Pur critico nei confronti di Habermas sugli aspetti che ho appena menzionato, Piromalli precisa tuttavia che Honneth mostra una certa insoddisfazione anche nei confronti della teoria di Marx perché troppo appiattita su una categoria del lavoro che «assomma nell'unica categoria della produzione materiale una pluralità di determinazioni particolari, che in essi possono convivere, però, solo al prezzo di una certa indeterminazione e di confusione categoriale».<sup>4</sup> In un certo senso è come se Honneth correggesse Marx con Habermas e Habermas con Marx perché se l'uno privilegia il momento dell'intesa comunicativa perdendo di vista il momento del conflitto sociale, l'altro,

<sup>1</sup> E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 11.

<sup>2</sup> Ivi

<sup>3</sup> Ivi, p. 19.

<sup>4</sup> Ivi, p. 25.

adottando un modello monista basato sul lavoro, trascurerebbe il momento fondamentale dell'intesa comunicativa.<sup>5</sup>

Queste ultime considerazioni spiegano la ragione per cui Honneth trova subito interessante, da un punto di vista descrittivo, la distinzione proposta da Habermas, e assente in Marx, tra “lavoro” e “interazione” perché permetterebbe di distinguere aspetti che nell'opera marxiana non sono adeguatamente distinti; tuttavia, il limite della proposta di Habermas sarebbe quello di inquadrare il concetto di lavoro soltanto all'interno della categoria dell'agire strumentale perdendo così quel legame lavoro/emancipazione che caratterizza la tradizione marxista.<sup>6</sup>

Pur accettando la proposta comunicativa di Habermas, di cui diventa assistente nel 1983, Honneth intende però integrarla in quegli aspetti che gli appaiono insufficienti ai fini di un reale aggiornamento del marxismo. Mostrandosi, rispetto ad Habermas, più sensibile al tema del conflitto, Honneth è preoccupato che una teoria che si sposti su un piano sovra-personale perda rapidamente contatto con la realtà concreta, con l'esperienza diretta degli attori sociali, in primo luogo di coloro che soffrono. Questa “perdita” di potenzialità esplicativa della teoria, per Honneth, si rende ancora più marcata quando Habermas, entrando in dialogo con la teoria sistemica di Niklas Luhmann, pone alla base della sua teoria sociale un modello bidimensionale basato sulla contrapposizione tra “sistema” e “mondo della vita”, dicotomia che sostituisce quella precedente lavoro/interazione.

Come Piromalli giustamente mostra nella sua ricostruzione, Honneth degli anni '80 si confronta criticamente con la pragmatica universale di Habermas mostrandosi insoddisfatto della riduzione, da quest'ultima proposta, dell'ingiustizia a mera violazione delle regole del dialogo. L'ingiustizia avvertita dalle classi subalterne è qualcosa di molto diverso e che non riguarda soltanto una comunicazione non simmetrica (certamente anche quello, ma non solo!). In aiuto di Honneth vengono gli studi di carattere storico-sociologico di studiosi di lingua inglese come Edward Palmer Thompson, Barrington Moore, Richard Sennett, Jonathan Cobb... i quali mostrano come la moralità quotidiana assuma forme molto diverse nelle classi operaie rispetto alle classi dominanti e questo autorizza Honneth a ritenere che la lettura habermasiana del progresso morale e sociale della società sia troppo unilaterale:

«l'etica comunicativa habermasiana, concentrandosi solo sulle forme di espressione morale proprie degli strati dominanti, sulle quali essi esercitano una sorta di monopolio culturale ed educativo, non solo deve ignorare la “cultura morale nascosta” delle classi subordinate, ma contribuisce anche a rinsaldare gerarchie sociali escludenti e giudizi di valori negativamente discriminanti».<sup>7</sup>

Per meglio connotare la sua critica ad Habermas, Honneth, in un importante saggio pubblicato in quegli anni, *Coscienza morale e dominio di classe* (1981), introduce la categoria del “riconoscimento” come esito delle lotte sociali:

«La mia tesi è che forme nascoste di disapprovazione morale dell'ordine sociale esistente possano essere ravvisate nelle lotte per il riconoscimento sociale portato avanti in modo ampiamente individualizzato, o nei conflitti quotidiani che si svolgono, lontano dagli occhi dell'opinione pubblica, sul luogo di lavoro».<sup>8</sup>

Se la teoria del riconoscimento viene riferita, negli scritti dei primi anni '80, soltanto alla classe proletaria industriale, è anche vero, come osserva Piromalli, che progressivamente lo sguardo di Honneth si allarga verso una teoria della personalità che abbia una prospettiva più ampia e che sappia affrontare in modo più completo il tema complesso dell'intersoggettività umana. Qui, insieme agli autori menzionati fin ora, emerge un altro importante riferimento intellettuale honnethiano di quegli anni e cioè John Herbert Mead le cui tesi sulla corporeità e sulla costituzione del Sé offrono ad

<sup>5</sup> Ivi, p. 25.

<sup>6</sup> Ivi, p. 28.

<sup>7</sup> Ivi, p. 39.

<sup>8</sup> A. HONNETH, *Coscienza morale e dominio di classe*, in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe (Scritti 1979-1989)*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 108.

Honneth un ulteriore strumento con il quale criticare la teoria comunicativa di Habermas nella quale quegli aspetti resterebbero alquanto marginali.<sup>9</sup>

Le riflessioni di Honneth degli anni '80 trovano, così, sicuramente un momento importante nel volume pubblicato nel 1986 intitolato *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* (titolo originale *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*) al quale Piromalli dedica il secondo capitolo del suo libro. Honneth in questo lavoro traccia una sorta di ricostruzione della teoria critica e dei suoi rapporti con la teoria del potere di Foucault avendo in mente, come traguardo teorico che egli assume a cornice della sua impostazione, il paradigma comunicativo di Habermas:

«Certamente gli strumenti utili per analizzare le forme d'integrazione delle società del tardo capitalismo, non sono forniti né dalla teoria critica di Adorno, né dalla sua produzione sistemica, cioè dalla teoria del potere di Foucault. Per fare ciò sarebbe stata necessaria una coerente elaborazione di quelle dimensioni dell'agire sociale che, fino a questo momento, avevamo incontrato nel corso della ricerca, in modo solo indiretto e vago, nelle prime opere di Max Horkheimer, appunto quelle della "cultura" e della "lotta sociale". Per Jürgen Habermas offre le migliori possibilità: perché questi, nel tentativo di una trasformazione teorico-comunicativa della teoria critica ha fatto della dimensione dell'interazione sociale il centro della sua impostazione».<sup>10</sup>

Assumere il paradigma comunicativo non impedisce, tuttavia, ad Honneth di intravedere nella scelta habermasiana a favore del modello sistemico un elemento assai debole perché, nel difendere la tesi della "colonizzazione del mondo della vita" da parte della razionalità strategica, Habermas sembra ricadere in una visione pessimista *a là* Horkheimer/Adorno. In aggiunta a questo dato, Honneth lamenta che, mentre in primo momento (cioè in scritti come *Conoscenza e interesse*) Habermas tematizza la questione del riconoscimento richiamandosi alla dialettica dell'eticità hegeliana (e facendo, quindi, della lotta per il riconoscimento il motore del progresso sociale), in seguito, in *Teoria dell'agire comunicativo*, la scelta a favore del modello sistemico della razionalizzazione delle sfere risulta eccessivamente astratto rispetto alla coscienza viva dei soggetti che danno vita a conflitti di classe e alle lotte sociali.<sup>11</sup>

Il terzo capitolo è dedicato al famoso *Lotta per il riconoscimento* (in tedesco *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*) lavoro con il quale Honneth presenta nel 1992 in modo sistematico, riorganizzandole, diverse intuizioni contenuti nei lavori precedenti sebbene all'interno di una cornice diversa. Il riferimento teorico principale di questo lavoro diventa adesso Hegel mentre sia Marx che Habermas vengono assunti a bersagli critici. L'Hegel a cui è interessato Honneth è tuttavia quello degli scritti jenesi nei quali, a suo parere, il tema dell'intersoggettività è pienamente presente. Negli scritti successivi, questa dimensione si perderebbe del tutto «nei termini di un'automediazione monologica della coscienza individuale»<sup>12</sup>.

La teoria honnethiana si articola sulla base di tre sfere all'interno dei quali le scienze umane e sociali (in primo luogo la storia e la psicologia) ci dicono che ogni individuo ricerca (come "bisogno antropologico") un riconoscimento. La prima sfera è quella delle relazioni affettive, studiate e interpretate da Honneth alla luce della teoria delle relazioni oggettuali sviluppata da Donald W. Winnicott. L'idea centrale di questa concezione è che il modo in cui si risolve il processo di separazione del bambino dalla madre influenza la fiducia in sé che il soggetto avrà in futuro nei confronti della società. Se, di fronte all'aggressività mostrata dal bambino come sintomo per testare l'effettiva alterità del soggetto materno rispetto a sé, la madre risponde con l'amore, allora il soggetto

<sup>9</sup> E. PIROMALLI, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., pp.51-52.

<sup>10</sup> A. HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. it., Dedalo, Bari 2002, p. 276.

<sup>11</sup> E. PIROMALLI, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., pp. 89-94. Negli stessi anni in cui Honneth pubblica *Critica del potere*, altri critici contestano la mediazione tentata da Habermas fra la sua teoria e quella sistemica: per esempio TH. MCCARTHY, *Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory*, in «New German Critique», 35 (1985), pp. 27-55; un recente lavoro sul rapporto democrazia / teoria dei sistemi in Habermas è H. BAXTER, *Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford University Press 2012.

<sup>12</sup> E. PIROMALLI, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p.100.

acquisterà fiducia in se stesso e sarà propenso, in futuro, a forme di apertura emotive nei confronti degli altri.

La seconda sfera è, invece, quella dei rapporti giuridici nella quale i soggetti si riconoscono come individui dotati di pari diritti. Il principio caratterizzante questa sfera, ossia l'uguaglianza, è in un certo senso un principio prioritario rispetto a quello delle altre due sfere perché necessariamente lo presuppongo. La descrizione di questa seconda sfera da parte di Honneth è molto vicina alla linea formalistica che unisce Kant all'Habermas di *Fatti e norme* perché un posto centrale è ricoperto dall'individuo capace di agire in modo autonomo e razionale.

La terza sfera è quella dei rapporti sociali nei quali ogni individuo aspira ad esser riconosciuto positivamente come qualcuno che contribuisce alla realizzazione di fini collettivi. Questa è la ragione per cui le lotte per il riconoscimento portano verso una società solidale in cui ci si impegna affinché ognuno possa avere le capacità per contribuire al bene comune, pena una perdita di autostima e l'umiliazione. In sostanza, spiega Piromalli,

«I tre principi delle sfere di riconoscimento corrispondono quindi, in Honneth, ad altrettanti criteri normativi di valutazione della realtà sociale e delle rivendicazioni morali, enucleati a partire dalla stessa concretezza sociale: in questo modo, egli riesce a mantenere il legame della teoria con le effettive esperienze soggettive di riconoscimento e di misconoscimento, evitando di porre l'ambito normativo su un livello di astrattezza e di distanza dalla attualità troppo elevato affinché la normatività possa essere produttivamente messa in relazione al reale. A partire dalla realtà fattuale, sotto la guida dell'idea di riconoscimento reciproco fondata antropologicamente, vengono quindi estratti i principi normativi che nella società, per quanto in forma parziale e incompleta, costituiscono declinazioni del più generale principio di riconoscimento»<sup>13</sup>.

La teoria del riconoscimento presentata da Honneth nel suo libro del 1992, in realtà, non può essere considerato un punto di arrivo perché nel corso degli anni '90 e poi nel decennio successivo essa è sottoposta ad una serie di aggiustamenti che ne modificano la forma anche in profondità. Il primo elemento che salta all'occhio, e giustamente Piromalli vi dedica alcune capitoli nella parte centrale, è, come si è detto, il rapporto con Hegel che dopo la pubblicazione di *Lotta per il riconoscimento* viene impostato su base nuove perché adesso Honneth ammette che il concetto hegeliano di riconoscimento implica un elemento di autoregolazione dell'individuo. Questo contenimento del proprio egoismo assume un carattere morale proprio in vista delle uguali prerogative che comprendiamo di dover riconoscere anche agli altri.<sup>14</sup> Il secondo elemento di rottura rispetto al passato è l'allontanamento dalle teorie di J. H Mead che pure giocano un ruolo centrale in *Lotta per il riconoscimento*. Ciò che dell'impostazione di Mead non soddisfa più Honneth è l'assenza di un'adeguata relazione tra il problema del riconoscimento e le reali modalità dell'interazione reciproca dei soggetti.<sup>15</sup> In aggiunta, Honneth introduce l'idea che il soggetto, una volta uscito dall'ambito familiare, matura comunque due opposte tendenze psicologiche, sempre in lotta tra loro, e cioè il bisogno di venire riconosciuti, da un lato, e il desiderio di ridurre l'altro a sé come mezzi per ricostruire la perduta condizione di sicurezza originaria, dall'altro.

Di fronte a questa evoluzione della teoria, Piromalli osserva criticamente come essa sia basata su una sorte di riduzionismo perché tutto il problema delle ingiustizie sociali sembra essere ricondotto a problematiche psichiche indipendenti rispetto ai contesti reali in cui maturano le aspettative e le richieste normative.

«Il misconoscimento che si perpetua nella società, scrive Piromalli, come è ormai ampiamente diffuso dalla letteratura in campo psicologico, sarebbe quindi in ampia misura la conseguenza della violenza già strutturalmente presente in essa. In questo modo, non solo diviene possibile recuperare l'aspetto della variabilità storica e soggettiva nelle esperienze sociali, ma viene inoltre preservato il fondamentale contenuto morale della teoria, senza schiacciarlo sotto l'uniformante postulazione di

<sup>13</sup> Ivi, p. 121.

<sup>14</sup> Ivi, p. 138.

<sup>15</sup> Ivi, p. 139 nota 128.

un'immutabile struttura psichica aggressiva in ogni individuo. Eliminata l'idea di tendenze alla sopraffazione ineluttabilmente presenti in ogni uomo e in ogni tempo, l'amministrazione del "bene comune" delle relazioni intersoggettive torna davvero nelle mani di ciascuno; la consapevolezza della costituzione relazione della nostra soggettività e della vulnerabilità di quest'ultima al misconoscimento implicano per noi la responsabilità morale nei confronti di quella altrui».<sup>16</sup>

Il riferimento alla fatticità dell'esperienze relazionali umane mostra, così, come la prospettiva normativa cercata da Honneth non sia un *telos* ideale, nel senso che appartiene ad un mondo contrapposto a quello reale e imperfetto. Piuttosto, per Honneth la storia umana non potrà mai essere caratterizzata da un situazione di totale simmetria e di annullamento di ogni sofferenza o ingiustizia per cui il riconoscimento sarà sempre perseguito, in forme mutevole, da tutti gli esseri umani come un bene primario<sup>17</sup>.

Nelle opere più vicine a noi da un punto di vista cronologico, cioè dopo il 2000, Honneth rinforza il legame teorico con Hegel ma questa volta in direzione dei suoi scritti maturi e in primo luogo de *I Lineamenti di filosofia del diritto*. L'interesse verso Hegel, come si ricava dal piccolo volume *Il dolore dell'indeterminato. Per una attualizzazione della filosofia politica di Hegel* (titolo originale *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*) (2001), non riguarda più soltanto la questione dell'intersoggettività, certamente anche quella, bensì la possibilità di offrire un paradigma alternativo alla linea filosofico-politica oggi dominante, cioè quella neokantiana di Rawls e Habermas. Adesso, rispetto a *Lotta per il riconoscimento*, le tre sfere di riconoscimento si presuppongono a vicenda senza che nessuna delle tre possa vantare un primato rispetto alle altre essendo tutte necessarie per un'identità riuscita. Ma questo cambiamento crea qualche difficoltà perché mentre in *Lotta per il riconoscimento*, l'idea di vita buona è considerata in modo formale, adesso Honneth tende a ritenere necessaria la partecipazione ai rapporti di riconoscimento come se questi fossero un bene in sé. Ovviamente, questa torsione "sostantiva" impressa alla sua teoria lo espone alle critiche antipaternalistiche liberali perché in effetti, osserva Piromalli,

«il punto focale della teoria di Honneth è quindi la qualità complessiva delle relazioni sociali, la quale si accresce attraverso la condivisione, piuttosto che poter essere amministrata attraverso la ripartizione di libertà e beni tra individui auto interessati»<sup>18</sup>.

Il limite degli approcci liberali è spesso quello, per Honneth, di assolutizzare una concezione soggettiva della libertà cioè una visione in cui l'uomo gode della libertà in solitudine o in contrapposizione, quasi, con gli altri. La filosofia di Hegel dovrebbe aiutarci invece a non perdere di vista la dimensione relazionale della nostra libertà.

Un altro tema importante che caratterizza l'opera di Honneth a partire dalla seconda metà degli anni '90 è quello delle "patologie sociali" che insieme al recupero di Hegel, lo riavvicinano senza dubbio alla prima generazione della teoria critica, allontanandosi in misura crescente da Habermas. Ciò che lega Honneth ai primi teorici francofortesi è il tentativo di mantenere, aggiornandoli, il concetto normativo di universale razionale, l'idea di patologia sociale della ragione e quella di interesse emancipativo<sup>19</sup>. Sulla base di questi interessi, non stupisce, quindi, che Honneth nel 2004 nel corso delle *Tanner Lectures* tenute presso l'università di Berkeley si sia occupato in un altro tema caro al marxismo novecentesco: quello della reificazione. Il suo termine di confronto è ovviamente il Lukács di *Storia e coscienza e di classe* ma il discorso si allarga poi per includere anche Heidegger e Dewey. Alla fine di una serie di analisi, ben riassunte e criticate da Piromalli, Honneth sostiene l'esistenza di una forma di riconoscimento originario, cioè quel particolare rapporto emotivo, antecedente qualsiasi conoscenza, che ogni individuo intrattiene con se stesso, con gli altri e con il mondo<sup>20</sup>. A questo punto, Honneth propone di concepire la reificazione

<sup>16</sup> Ivi, p. 142.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 150-151.

<sup>18</sup> Ivi, p. 182.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 197-201.

<sup>20</sup> Ivi, p. 238.

«come un oblio del riconoscimento originario, che si produce ogniqualvolta i soggetti dimentichino che ogni loro atteggiamento emotivo con cui si rapportano al mondo. Il pensiero oggettivante non è quindi, per Honneth, immediatamente identificabile con la reificazione, ma lo diventa solo quando esso ha luogo sulla base di un oblio della disposizione esistenziale alla partecipazione. La reificazione non è inoltre, per Honneth, una patologia sociale che si origini semplicemente a partire dai rapporti che hanno nella sfera economica, ma di una varietà di fattori sociali che Lukács, nella sua analisi materialistica, si preclude la possibilità di rilevare»<sup>21</sup>.

In altre parole, quando dimentichiamo questa primaria disposizione emotiva ed empatica verso il mondo assumiamo un atteggiamento reificante, cioè freddo, distaccato e oggettivizzante. C'è, così, da parte di Honneth una presa di distanza dalla tradizione visione di Lukács che fa discendere la reificazione soltanto da motivi economici, ma al prezzo di una serie di critiche che Piromalli considera e alle quali rimandiamo il lettore. Certamente, al di là delle critiche e dei limiti che è legittimo avanzare contro la visione honnethiana della reificazione, è indubbio che il filosofo tedesco ha il merito di aver recuperato una categoria importante della filosofia sociale del Novecento che era caduta in oblio.<sup>22</sup>

Nell'ultimo capitolo, l'Autrice prende in considerazione l'ultima opera di Honneth *Das Recht der Freiheit* pubblicata nel giugno del 2011. Indubbiamente, in questo lavoro Honneth sistematizza una serie di riflessioni precedenti sottoponendole, tuttavia, ad un processo di forte revisione. Si ritrova una particolare attenzione all'Hegel maturo, come già avvenuto nel volumetto del 2001, perché Honneth intende mostrarne l'utilità per eliminare le incongruenze maggiori della filosofia politica contemporanea, cioè il suo carattere eccessivamente astratto dalla realtà fattuale (in quanto non-razionale!):

«la sfera del fattuale è riduttivamente considerata come il regno della non-razionalità, sul quale vengono calati dall'alto principi normativi elaborati in ambito puramente filosofico; ciò avviene senza considerare le forme che la normatività ha già assunto nella realtà sociale né le condizioni di possibilità dell'applicazione, alla attualità, di tali costruzioni»<sup>23</sup>.

Per superare questo *impasse*, Honneth propone la metodologia della “ricostruzione normativa”. Il filosofo tedesco, con una chiara mossa hegeliana, intende mostrare il cammino della normatività nella storia occidentale per far emergere quali concreti principi siano stati perseguiti dagli attori sociali fino ai nostri giorni:

«a costruire il “bene” e il “giusto” della teoria devono essere i principi normativi universalistici che, attraverso un'attenta ricostruzione storica di rivendicazioni e delle lotte emancipative della modernità, si evidenziano come gli ideali perseguiti nella prassi dagli stessi soggetti e incarnati in istituzioni dotate di realtà fattuale»<sup>24</sup>.

È la libertà individuale il principio che in misura maggiore ha contraddistinto, per Honneth, le lotte sociali in età moderna. Quindi diventa necessario esaminare come ciò sia avvenuto e rispetto alle opere precedenti, si trovano alcune differenze significative. Le sfere non sono più tre bensì cinque: la sfera della libertà negativa, quella della libertà morale o riflessiva, quella delle relazioni affettive personali, quella delle relazioni economiche e, infine, quella della democrazia.

La prima sfera si incarna a livello istituzionale nei diritti individuali tipici della tradizione liberale. È un tipo di libertà individualistico che incontra un limite nella libertà altrui e possiede un carattere assolutamente formale. Il dato interessante è che, per Honneth, questa sfera di libertà non è autosufficiente ma ha bisogno di essere inserita in un sistema di libertà più ampio. Infatti,

<sup>21</sup> Ivi, p. 239.

<sup>22</sup> Segnaliamo chela rivista *Politica & Società* ha dedicato un recente numero monografico al binomio reificazione/alienazione (cfr. «*Politica & Società*» 3/2012).

<sup>23</sup> E. PIROMALLI, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 262.

<sup>24</sup> Ivi, p. 262.

storicamente, accanto alla libertà negativa si è evoluta una forma di libertà morale o riflessiva che si è sviluppata lungo due direttrici: una, quella kantiana, che pone l'accento sui concetti di autodeterminazione, autonomia e legislazione e l'altra, rappresentata da Herder, che si basa sui concetti di autenticità, autorealizzazione e scoperta del sé.

Sia la libertà negativa che quella morale o riflessiva vanno incontro al pericolo di "patologie sociali", ossia ogni qualvolta esse vengono assolute senza considerare altri ambiti di libertà che non possono essere dimenticati o marginalizzati.

Le due forme di libertà appena menzionate in realtà, per Honneth, possono essere concepite solo in riferimento ad una terza forma di libertà che le fonda entrambe: quella sociale:

«Essa trova realizzazione in tutte quelle azioni in cui i fini, autonomamente determinati dal soggetto, si pongono in accordo, al contempo, con il più ampio universale della collettività etica in cui questi agisce, e richiedono pertanto, per essere perseguiti, che l'azione del singolo si integri, nelle istituzioni, con quella degli altri soggetti [...] In altre parole, la libertà sociale del riconoscimento si determina là dove un individuo, nel realizzare il proprio bene, contribuisce al bene di ogni altro, proponendosi finalità il cui valore, oltre ad essere individuale, è però anche condiviso; esse necessitano dell'azione cooperativa di ciascuno per essere realizzate e affinché ognuno ne possa beneficiare. Ogni soggetto è veramente libero, dunque, nelle pratiche di riconoscimento»<sup>25</sup>.

La quarta sfera, quella delle relazioni affettive viene divisa in tre parti, amicizia, legami di coppia e famiglia. Sono tutti ambiti, questi, nei quali, nel corso della modernità, sono state le inclinazioni personali (cioè le libere scelte) e non più gli interessi materiali a guidare i soggetti. Soprattutto la famiglia oggi può essere considerata un ambito in cui è stata realizzata la "promessa moderna di libertà"<sup>26</sup>.

La quarta sfera è quella dell'economia in cui Honneth ricostruisce l'evoluzione dell'economia capitalistica alla luce di un'idea normativa ben definita, quella di economia morale, cioè la concezione secondo la quale il mercato andrebbe pensato come un'istituzione al servizio del bene comune e non del singolo egoisticamente inteso. Il problema è che oggi le resistenze contro gli eccessi della globalizzazione non possono più essere sostenute a livello locale ma piuttosto sovranazionale.

La quinta e ultima sfera è quella della democrazia la cui evoluzione storica viene ricostruita da Honneth a partire dal XVIII secolo, cioè quando cominciano ad affermarsi pratiche di discussione pubbliche su questioni di attualità o di cultura. Debitore nei confronti del famoso studio di Habermas *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Honneth mostra particolare interesse verso il problema dei media e della costruzione mediatica della realtà per comprendere come sia possibile arginare le dinamiche neoliberiste. Honneth considera i nuovi strumenti una possibile arma per combattere le politiche neoliberiste e per rianimare una democrazia che pericolosamente viene percepita con distacco dai cittadini. Per Honneth è come se esistesse uno scollamento tra sistema politico e principio di auto-legislazione collettiva per cui diventa urgente ritrovare un collante, una motivazione per alimentare l'*ethos* democratico. Una possibile strada potrebbe essere quella di riflettere sulla storia comune di lotte per l'emancipazione svoltesi in età moderna, dalla Comune di Parigi all'opposizione al regime di Franco ma come osserva, giustamente, Piromalli, questa è una speranza più che una possibilità concreta.

*Das Recht der Freiheit* si chiude quindi con una sorta di contraddizione: da un lato, c'è la volontà di enucleare i principi normativi della teoria partendo dalla realtà fattuale in ossequio al principio hegeliano espresso nel paragrafo 29 dei *Lineamenti* per il quale sono legittime tutte quelle realtà istituzionali che realizzano la normatività nella prassi; dall'altro, però, osserva Piromalli è come se Honneth abbracciasse una visione pessimista sul futuro delle nostre democrazie<sup>27</sup>.

Terminata la lettura di questo testo, si ha la sensazione di avere una panoramica profonda sull'opera honnetthiana, sulle sue articolazioni principali, sugli snodi problematici e sui suoi punti di forza e

<sup>25</sup> Ivi, pp. 270-271.

<sup>26</sup> Ivi, p. 274.

<sup>27</sup> Ivi, p. 290.

non. A parte alcune questioni interpretative sulle quali non mi sento di poter concordare con l'Autrice (ad esempio sull'interpretazione della *Dialettica dell'Illuminismo* e di Adorno mi sento più vicino alla lettura di Habermas),<sup>28</sup> il testo riesce a trasmettere al lettore l'idea di come debba praticare filosofia chi si voglia muovere all'interno della tradizione critica francofortese. Da questo punto di vista, l'opera di Honneth si segnala nell'attuale panorama internazionale proprio per la vastità delle fonti adoperate, storiche, antropologiche, sociologiche, psicoanalitiche, antropologiche...

Per concludere, è possibile osservare che con Honneth la teoria critica francofortese, dopo la parentesi kantiana di Habermas, subisce una nuova torsione verso Hegel senza con questo voler sostenere, naturalmente, che questa distinzione tra varie generazioni debba essere concepita in termini troppo radicali. Sicuramente, tuttavia, le parole chiave della ricerca di Honneth, ossia riconoscimento, reificazione, conflitto... offrono al lettore contemporaneo l'idea di un pensatore profondo, critico e attento alle contraddizioni esistenti nelle nostre società, più sensibile al "Negativo" di quanto lo sia stato Habermas in alcune fasi della sua opera.

Il filosofo, se tale vuole essere, non può, hegelianamente, non cominciare da qui.

---

<sup>28</sup> L'Autrice, oltre che dal cambio di opinione in proposito da parte dello stesso Honneth, si richiama all'autorevole interpretazione di S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma 1984, soprattutto pp. 289-291 e 325-327.