

Articolo pubblicato su «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», L (2012), n. 1, pp. 119-144. Autrice: Eleonora Piromalli. DOI: 10.1403/36793.

La contrastata promessa di libertà del moderno. Considerazioni su «Das Recht der Freiheit» di Axel Honneth

di Eleonora Piromalli

«Sviluppare una teoria della giustizia nella forma di un'analisi della società»¹: è questo l'obiettivo che Axel Honneth si pone nella sua nuova monografia, *Das Recht der Freiheit*. Essa rappresenta, ad oggi, il volume più ampio e più complesso scritto dall'autore, tanto dal punto di vista della sistematizzazione condotta sul paradigma filosofico-politico originariamente presentato in *Lotta per il riconoscimento* (1992), quanto per la vastità dei riferimenti alla storia della società e della cultura che concorrono alla delineazione della teoria. Nel suo ultimo testo Honneth torna a Hegel, e nello specifico ai *Lineamenti di filosofia del diritto*; ciò non deve, però, far pensare ad una riproposizione della strada già battuta ne *Il dolore dell'indeterminato*, in cui la *Filosofia del diritto* hegeliana veniva sistematicamente ripercorsa allo scopo di una riattualizzazione di essa in chiave di teoria del riconoscimento. In *Das Recht der Freiheit* il riferimento a Hegel si esplicita soprattutto in termini di approccio metodologico: Honneth mira infatti a mostrare come, a partire dagli elementi di normatività già incarnati nella prassi, sia possibile ricavare una «teoria della giustizia» adeguata alle società contemporanee. Nella prima parte del suo nuovo libro egli traccia un confronto tra la propria metodologia e quella, che egli riconduce a Kant e riassume sotto la denominazione di «costruttivismo», applicata in particolare da Rawls e dalla corrente teorica che a questi si ispira, ma, con alcune importanti differenze, vigente anche nell'approccio discorsivista di Apel e Habermas. «Una delle più grandi limitazioni di cui soffre oggi la filosofia politica contemporanea» afferma Honneth, «è il distacco di essa dall'analisi sociale e, pertanto, la sua fissazione su principi puramente normativi»², pensati in forma (quasi-)trascendentale e poi applicati alla fattualità. Un approccio, questo, che per

¹ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2011, p. 24.

² Ivi, p. 14.

Honneth riproduce la contrapposizione kantiana di essere e dover-essere e porta a una «svalutazione filosofica della fatticità morale»³: l'ambito del fattuale è riduttivamente considerato come il regno della non-razionalità, sul quale vengono calati dall'alto principi normativi elaborati in forma puramente filosofica; ciò avviene senza considerare le forme che la normatività ha già assunto nella realtà sociale né le condizioni di possibilità dell'applicazione, alla fattualità, di tali costruzioni ideali.

In contrapposizione a questo, Honneth presenta in *Das Recht der Freiheit* la metodologia che denomina «ricostruzione normativa»⁴. Si può dire che l'impalcatura portante dell'intero testo consista in una delineazione e dimostrazione di tale metodologia attraverso la sua stessa messa in pratica: riferendosi a fonti storiche, filosofiche, sociologiche e letterarie Honneth intende ricostruire il cammino della normatività nella storia delle moderne società occidentali. È attraverso l'enucleazione, dall'ambito della vita collettiva, dei principi normativi portati a realizzazione dai soggetti sociali, che, per Honneth, può essere delineata una teoria della giustizia che non recida il suo legame con la concreta esperienza morale dei componenti della società: a costituire il «bene» e il «giusto» nella teoria devono essere i principi normativi universalistici che, attraverso un'attenta ricostruzione storica delle rivendicazioni e delle lotte emancipative della modernità, si evidenzino come gli ideali perseguiti nella prassi dagli stessi soggetti sociali e incarnati in istituzioni dotate di realtà fattuale. A questi principi inerisce, come Honneth già sosteneva in *Redistribuzione o riconoscimento?* (2003), un «surplus di validità»⁵: un insieme di potenzialità di espansione nel fattuale non ancora realizzate, ma che, a partire dal carattere universalistico di essi, coniugato con la forza pratica dei soggetti che ne rivendicano una più coerente e completa attuazione, preme per giungere a compimento.

La libertà individuale è, per Honneth, il principio che più di ogni altro ha contraddistinto la storia delle rivendicazioni e delle pratiche normative delle società moderne. Che proprio il principio di libertà sia alla base della normatività nelle nostre società, e che gli altri principi in queste ravvisabili si dispongano come conferme e derivazioni intorno ad esso, Honneth intende esporlo e dimostrarlo attraverso il procedere della ricerca e della ricostruzione storica, dalla quale dovrà anche delinearsi la teoria della giustizia che egli pone

³ *Ibid.*

⁴ La metodologia della ricostruzione normativa fa la sua prima comparsa nel saggio del 2000 *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt* (in A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, pp. 57-69), ma solo in *Das Recht der Freiheit* essa viene estesamente applicata.

⁵ Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. Meltemi, Roma 2007, p. 182.

in alternativa alle concezioni ricavate con approcci costruttivisti. Il filo conduttore dell'indagine ricostruttiva compiuta in *Das Recht der Freiheit*, richiamato anche dal titolo del volume, è il «diritto della libertà»: Honneth, come già ne *Il dolore dell'indeterminato*, sostiene infatti che con il concetto di «diritto», definito al § 29 come «esserci della volontà libera», Hegel indicasse nella sua *Filosofia del diritto* la legittima pretesa d'esistenza, il «diritto all'esserci» spettante alle istituzioni che realizzano la normatività nella prassi⁶. Esse – ma su questo punto torneremo a breve – possono quindi, per Honneth, contare su una giustificazione immanente e, a partire da ciò, i principi alla loro base possono venire assunti nella teoria. Anche la determinazione delle sfere avviene, in *Das Recht der Freiheit*, sul modello della *Filosofia del diritto* hegeliana. Questo è uno dei maggiori elementi di novità rispetto alle opere precedenti. Le sfere di cui si compone la teoria passano, infatti, da tre a cinque: la sfera della libertà negativa, quella della libertà morale (o riflessiva), e la triade costituita dall'ambito della libertà sociale (o eticità). Quest'ultima si articola negli ambiti di riconoscimento delle relazioni affettive personali, dell'azione economica e della democrazia.

La libertà negativa e la libertà riflessiva

La sfera della libertà negativa, che si incarna storico-istituzionalmente nei diritti di origine liberale, viene da Honneth ricostruita nelle sue linee principali attraverso il riferimento al primo teorico di essa, Thomas Hobbes. La caratteristica fondamentale di questa tipologia di libertà è il fatto che essa determini un ambito di non-interferenza in cui il singolo può agire a suo piacimento. Nulla viene prescritto sul contenuto degli obiettivi la cui realizzazione può aver luogo nelle sfere di non-impedimento; ciò che tale forma di libertà mette a disposizione del singolo è solo uno spazio, delimitato, per la realizzazione dei fini individuali. La libertà negativa, che concretizzandosi nei diritti soggettivi positivi ha costituito il nucleo delle prime concezioni giuridiche della modernità, è ancora oggi parte irrinunciabile del sistema del diritto moderno, in quanto fornisce un ambito, giuridicamente difeso e garantito, per l'espressione della particolarità individuale⁷. In essa ciascuno deve essere riconosciuto da ogni altro nella forma del «rispetto personale»⁸, ossia come persona giuridica avente diritto a un proprio spazio di azione autonoma.

⁶ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 16.

⁷ Ivi, p. 129.

⁸ Ivi, p. 149.

Vi sono vari aspetti di questa sfera che si rivelano di notevole importanza per la concezione complessiva tracciata da Honneth: innanzitutto, nel tutelare un ambito in cui il singolo è unico padrone del proprio agire, i diritti soggettivi garantiscono l'esistenza di una società pluralistica; questo implica, per ogni soggetto, la disponibilità di un più ampio orizzonte di autodefinizione e autorealizzazione. La sfera del diritto astratto inoltre, come Honneth già notava ne *Il dolore dell'indeterminato*, costituisce uno spazio nel quale il singolo si può temporaneamente ritirare, distogliendosi dalla partecipazione al più vasto ambito delle relazioni comunicative e intersoggettive, per perseguire, sì, i propri fini individuali, ma anche per riflettere sulle alternative di autorealizzazione disponibili nella società e per ragionare sulla propria prassi quotidiana. Honneth definisce la sfera della libertà giuridica astratta uno «spazio di autointerrogazione etica»⁹: va però specificato che questa sfera fornisce unicamente lo *spazio* di non-interferenza e di ritiro dalla prassi comunicativa in cui detta autointerrogazione può essere condotta, e non anche i requisiti di riflessività e di relazionalità che solo le altre due sfere di libertà possono assicurare. La libertà negativa richiede quindi di essere collocata in un sistema di libertà più ampio, al quale, in base alla sua stessa natura di sfera di non-interferenza da parte dell'esterno, deve il proprio diritto di esistenza¹⁰. Nel caso essa venga assolutizzata dai soggetti, trascurando le limitazioni intrinseche che la rimandano necessariamente al rapporto con le altre sfere, si generano patologie sociali¹¹. Queste sono definite, in *Das Recht der Freiheit*, come «irrigidimenti del comportamento sociale»¹² che hanno luogo quando le pratiche e i principi di un determinato sistema d'azione, conosciuti intuitivamente dai soggetti, vengono interpretati e praticati in maniera unilateralizzata, a discapito di ogni altra forma di agire. È a partire dalla sue mancanze interne, quindi, che la libertà negativa richiama altre forme di libertà; innanzitutto la libertà riflessiva, o morale.

Honneth, nella sua ricostruzione storico-filosofica, evidenzia due correnti principali per quanto riguarda la teorizzazione della libertà morale, coincidente con la seconda sfera del suo sistema: una, kantiana, incentrata sui concetti di autodeterminazione, autolegislazione e autonomia, e l'altra, che Honneth riferisce principalmente a Herder, basata sulle idee di autenticità, autorealizzazione e scoperta di

⁹ Ivi, p. 139.

¹⁰ Ivi, p. 221.

¹¹ Cfr. anche A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, trad. it. Manifestolibri, Roma 2003, in particolare pp. 71-86. Sul concetto honnethiano di «patologia sociale», cfr. A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, trad. it. in «Iride», XVIII (1996), pp. 295-328. Cfr. anche Ch. Zurn, *Social Pathologies as Second-Order Disorders*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. Petherbridge, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 345-370.

¹² A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 158.

sé. La prima viene portata avanti, successivamente, da Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, ma anche, in senso intersoggettivistico, da Jürgen Habermas¹³ e Karl-Otto Apel. Questi ultimi rideterminano in senso comunicativo la libertà riflessiva compresa da Kant in chiave monologica; essa viene ancorata fattualmente nel mondo della vita, e «l'“io” dell'autolegislazione viene così ampliato al “noi”»¹⁴ della deliberazione discorsiva. La più notevole delle caratteristiche della libertà riflessiva, che configura un superamento di quella negativa, è per Honneth l'idea dell'orientamento delle finalità individuali in base alla riflessione della volontà autonoma e razionale. Non basta, però, che i fini che ci poniamo siano da noi ritenuti giusti in base alla nostra facoltà di autonomo giudizio morale: essi devono poter essere giustificati di fronte a ogni altro individuo, che ciò avvenga per via monologico-razionale (Kant) o attraverso un requisito di universalizzabilità calato nella prassi intersoggettiva (approccio discorsivista di Apel e Habermas). A livello storico e filosofico, questa concezione ha segnato due importanti avanzamenti in campo morale: ha dato vita a un concetto di «dignità umana» corrispondente all'idea di trattare ogni soggetto come un fine in sé, a prescindere da differenze di status economico, sociale ecc., e ha costituito il fondamento filosofico della possibilità di mettere in questione, sulla base del criterio della loro giustificabilità morale davanti a ciascuno, norme e aspettative sociali¹⁵. Essa quindi, in base a questa seconda caratteristica, rende possibile il processo di «autointerrogazione etica» per il quale la libertà negativa forniva unicamente uno spazio di temporaneo ritiro dalla prassi intersoggettiva: qualora un soggetto ritenga che alcuni aspetti di quest'ultima vadano messi in questione, egli ha la possibilità di fare un passo indietro rispetto alla sua quotidiana azione sociale e ai suoi legami etici per considerare i problemi in oggetto solo in rapporto al principio di universalizzabilità. Come per la libertà negativa, anche questa sfera implica pratiche di riconoscimento: ad ogni individuo è infatti attribuito lo status di «autonoma persona morale», al quale si associa la forma di autorelazione personale corrispondente al potersi considerare una persona capace di agire secondo giustizia (te-

¹³ Questa concezione, afferma Honneth, si situa in una posizione intermedia tra la libertà riflessiva e la libertà sociale: da una parte, essa mantiene il contatto con la concreta esistenza delle pratiche discorsive fattuali, rimettendo i contenuti sostanziali di giustizia al risultato dei processi deliberativi, e si configura così come una concezione il cui nucleo normativo, la deliberazione democratica, ha esistenza sociale; dall'altra parte, in alcune formulazioni di Habermas, piuttosto che venir concepito come una concreta risorsa di normatività dotata di effettività storico-pratica, il discorso sembra venir compreso primariamente come un principio storico e puramente razionale, configurante un modello trascendentale e formale di simmetria e reciprocità normativa. In ultima istanza, quindi, anche l'etica del discorso presenta, per Honneth, le caratteristiche e le limitazioni che egli associa alla libertà riflessiva.

¹⁴ Ivi, p. 69.

¹⁵ Ivi, pp. 180-181.

nendo cioè in eguale considerazione la volontà degli altri e trattandoli come fini in sé¹⁶). La libertà riflessiva è infine per Honneth, come la libertà negativa, un ambito soggetto ad alcune limitazioni intrinseche, che rendono non auspicabile una sua assolutizzazione. Nel caso questo avvenga, si generano patologie sociali la cui origine è radicata nel non comprendere, da parte del soggetto, in che misura la determinazione morale dei suoi orientamenti d'azione sia legata ai fondamenti di normatività e di intersoggettività già esistenti nel fattuale; come già nel caso della libertà negativa, Honneth illustra questi sviluppi patologici tracciando descrizioni idealtipiche di individui e gruppi sociali che abbiano elevato a loro unica norma d'azione una forma di libertà intrinsecamente incompleta.

La giustificazione della teoria

Prima di dedicarci all'analisi della sfera della libertà sociale, dalla quale risulterà chiaro in che modo Honneth comprenda lo sviluppo storico e la conformazione attuale dei rapporti di riconoscimento, è il caso di svolgere alcune considerazioni sulle modifiche che, in *Das Recht der Freiheit*, interessano la fondazione della teoria honnethiana. Nei suoi scritti precedenti a quest'opera, Honneth era esplicito nel dare alla propria concezione la forma di una teoria della vita buona antropologicamente fondata. Il riconoscimento, principio cardine di essa, poteva ancorare la sua pretesa di legittimità alla fondazione antropologica che, ricavata a partire dal confronto con la teoria sociale e con ricerche di sociologia, storia e psicologia morale, lo giustificava in quanto necessità primaria degli esseri umani; le tre sfere riconoscitive rappresentavano, in questo contesto, articolazioni e concretizzazioni storico-sociali del costitutivo bisogno umano di riconoscimento¹⁷. In *Das Recht der Freiheit*, invece, considerazioni relative alla psicologia morale e al tema dello sviluppo dell'identità personale sono presenti in modo tutt'al più episodico; esse, nei rari luoghi in cui ancora compaiono, non contribuiscono comunque a comporre il percorso di giustificazione della teoria, che viene condotto esclusivamente sul piano dell'analisi sociale e in riferimento al concetto di «diritto all'esistenza». Quanto al richiamo all'antropologia, esso sembra essere stato completamente lasciato da parte. Se però la precedente fondazione di tipo antropologico è effettivamente stata abbandonata, questo potrebbe a nostro avviso originare alcuni problemi.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 194-195.

¹⁷ Cfr., ad es., N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 168, 211, 290, 292.

Nella teoria delineata in *Das Recht der Freiheit*, come abbiamo visto, al principio di libertà individuale pertiene un ruolo sovraordinato rispetto alle diverse sfere di cui il sistema si compone; questa scelta teorica viene da Honneth motivata in base all'idea che si possa dimostrare, a partire dall'analisi della società, che tale principio costituisce l'ideale normativo che più di ogni altro ha contraddistinto il moderno, del quale i principi delle singole sfere rappresentano articolazioni e derivazioni. Manca, tuttavia, l'impianto argomentativo attraverso cui andrebbe chiarito in virtù di quali caratteristiche, al di là della sua esistenza pratica, proprio tale principio debba costituire per la teoria il «bene» e il «giusto»: le considerazioni di Honneth si attestano sul piano del fattuale. Nelle opere precedenti, la fondazione antropologica permetteva di spiegare perché il riconoscimento costituisse una necessaria condizione di giustizia e di vita buona, definendo, al contempo, il significato e l'ambito della normatività: una buona vita umana veniva teorizzata in base al fondamentale requisito relazionale della partecipazione a rapporti di reciproco riconoscimento, i quali, oltre a costituire il «bene», rappresentavano sul piano del «giusto» condizioni irrinunciabili dell'autorealizzazione personale, estese, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, anche all'aspetto relativo alla garanzia di risorse materiali. I riferimenti alla psicologia morale e all'antropologia, nel comporre la fondazione della teoria, permettevano inoltre di tracciare un quadro, delineato in chiave fallibilista, delle motivazioni profonde per le quali i soggetti perseguono determinati obiettivi normativi nella prassi; questa istanza teorica, in *Das Recht der Freiheit*, perde di rilevanza. Come Honneth imputava a Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?* gli individui sociali restano in questo modo, per la teoria, «esseri sconosciuti e senza volto»¹⁸, dal momento che i moventi generali della loro azione non vengono indagati.

La giustificazione condotta a partire dalla fattualità, in *Das Recht der Freiheit*, viene applicata anche alle singole istituzioni e pratiche sociali: riproponendo un'argomentazione che compariva in *Redistribuzione o riconoscimento?*, Honneth afferma che «fintantoché i soggetti attivamente conservano e riproducono, nella loro azione sociale, le istituzioni che garantiscono la libertà, ciò deve valere come prova, nella teoria, del valore storicamente dato di esse»¹⁹. A ciò si può obiettare, tuttavia, che una teoria della giustizia provvista di intenzioni critiche dovrebbe avere la possibilità di elevarsi al di sopra delle convinzioni e delle azioni soggettive, potenzialmente fallaci, che strutturano la prassi sociale. Honneth precisa altresì che le isti-

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 156.

¹⁹ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 112.

tuzioni della libertà sociale, per poter essere considerate nella teoria come concretizzazioni del principio di libertà e quindi valutate come legittime, dovrebbero necessariamente godere non solo di esistenza pratica, ma anche dell'approvazione dei componenti della società esercitata tramite la facoltà di giudizio morale relativa alla libertà riflessiva²⁰. Anche così, tuttavia, la teoria fa proprie in modo immediato le valutazioni della prassi formulate dai soggetti sociali, le quali risultano vulnerabili alle distorsioni che possono interessare l'esperienza di questi ultimi: un'istituzione può essere mantenuta in vita, o conservare una determinata forma, a causa dell'imporsi nella società di visioni ideologiche che nascondano, agli occhi degli interessati, il carattere oppressivo di essa.

La precedente fondazione antropologica permetteva, da parte sua, di estendere la capacità diagnostica della teoria fino alla rilevazione delle violazioni del riconoscimento ancora non riflessivamente comprese, dai soggetti, come tali; prestando attenzione alle forme di sofferenza sociale presenti nella prassi diveniva possibile, ad esempio, individuare le applicazioni ideologiche del principio del merito, tanto più insidiose in considerazione del fatto che esse sono accettate dagli individui nella loro prassi lavorativa quotidiana e, per di più, da questi ritenute giustificate attraverso argomentazioni dall'apparente carattere universalistico. Pratiche sociali come quelle che Honneth, nei suoi studi sulle nuove forme del mercato del lavoro, riconduce al fenomeno dell'«autorealizzazione organizzata» o alla promozione della figura degli «imprenditori-forza-lavoro»²¹ potevano essere ipoteticamente rilevate dalla teoria come forme di negazione della «vita buona», e, a partire da questo, sottoposte ad analisi critica riguardo alla loro effettiva conformità ai principi normativi di autenticità, merito e responsabilità personale che esse, con l'appoggio degli stessi soggetti interessati, proclamano di incarnare. Come diverrà più chiaro con l'analisi della sfera economica, la strategia giustificativa adottata in *Das Recht der Freiheit* non permette invece una critica stringente a sviluppi regressivi che possano contare sul consenso ideologico dei soggetti sociali; questa limitazione della teoria risulta particolarmente grave in quanto, secondo la diagnosi di Honneth, sono proprio mutamenti di questo genere a minacciare, oggi, la normatività di tale sfera.

Sebbene nell'ultimo libro di Honneth non siano ravvisabili riferimenti alla precedente fondazione antropologica, questa potrebbe

²⁰ Ivi, p. 226.

²¹ Cfr. A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, trad. it. in *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 39-54; *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, (con M. Hartmann), ivi, pp. 55-76, e *Riconoscimento come ideologia*, ivi, pp. 77-99.

tuttavia, in linea di principio, essere ancora vigente. Essa infatti, non essendo determinata in senso trascendentale e aprioristico, risulta compatibile tanto con la critica al costruttivismo quanto con la contrapposizione alla «dicotomia di fondazione e applicazione» che sono tra i motivi ispiratori di *Das Recht der Freiheit*. Si può certamente obiettare che, se essa fosse presente in *Das Recht der Freiheit*, risulterebbe fondato solo l'ambito del riconoscimento, e non anche il più ampio principio di libertà individuale, il quale comprende altresì le sfere del diritto astratto e della moralità. Come abbiamo visto, queste ultime devono però il proprio «diritto di esistenza» all'ambito della libertà sociale: una volta che la libertà sociale del riconoscimento venisse fondata in senso antropologico, queste due sfere potrebbero beneficiare anch'esse di tale fondazione, in quanto ambiti privi di status autonomo, dotati di esistenza solo in riferimento alla prassi etica e relazionale della sfera principale.

La libertà sociale e la sfera delle relazioni affettive personali

Alla libertà sociale Honneth giunge per via di successivi superamenti, a partire dalle carenze e dalle aporie degli altri due modelli di libertà. Essa trova realizzazione in tutte quelle azioni i cui fini, autonomamente determinati dal soggetto, si pongono al contempo in accordo 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 sociali. 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. Tali azioni si possono descrivere come libere, spiega Honneth in riferimento a Hegel, perché in esse ogni individuo è «presso di sé nell'altro»²². Il soggetto è veramente libero, secondo l'idea hegeliana di «esserci del libero volere» – così come essa viene interpretata da Honneth –, quando trova i propri obiettivi confermati nell'oggettività sociale, nell'azione e nelle finalità dell'altro, le quali necessitano anch'esse dell'integrazione attraverso l'azione cooperativa altrui [*Ergänzungsbedürftigkeit*]²³. L'«autolimitazione»²⁴ in favore dell'altro che ognuno opera sulla propria tendenza all'autoaffermazione individualistica non è un qualcosa che l'individuo si

²² Cfr A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 85.

²³ Ivi, p. 86.

²⁴ Ivi, p. 227.

imponga esercitando uno sforzo su se stesso, bensì è componente costitutiva della «seconda natura» dei rapporti di reciproco riconoscimento, nei quali ciascuno realizza i propri fini, cooperando alla realizzazione di quelli altrui, e porta avanti il proprio processo di socializzazione. Ogni soggetto è veramente libero, dunque, nelle pratiche di riconoscimento.

Come già avveniva a partire da *Lotta per il riconoscimento* (1992), la prima sfera dell'«eticità» è ravvisata da Honneth nelle relazioni affettive personali. In *Das Recht der Freiheit* essa viene ulteriormente suddivisa dall'autore in tre partizioni, corrispondenti all'ambito dell'amicizia, del legame di coppia e della famiglia. Rispetto alle opere precedenti, dunque, l'ambito di estensione di questa sfera non cambia, ma la trattazione si fa più precisa e analitica. Tanto l'amicizia quanto i rapporti di coppia vengono da Honneth considerati nel loro senso «moderno», ossia come rapporti basati sull'inclinazione personale e non su considerazioni di interesse materiale, e, con ciò, attribuiti propriamente alla modernità. Per entrambi egli si dedica a delineare le evoluzioni e i mutamenti che, sulla base del principio della dedizione affettiva (relativo all'amicizia) – o dell'amore (per i legami di coppia) la realtà di essi ha attraversato fino a oggi. Le conclusioni che Honneth trae rispetto a questi ambiti si evidenziano per il loro carattere marcatamente positivo: egli nota come l'istituzione informale dell'amicizia, intesa come un rapporto in cui «l'altro non costituisce un ostacolo, bensì una condizione della libertà individuale»²⁵, sia una forma relazionale ampiamente praticata nella vita degli individui nelle società odierne e rappresenti oggi «la base più elementare di tutta l'eticità democratica»²⁶. Quanto all'ambito delle relazioni di coppia, le rivendicazioni normative in esso presentate (quelle, ad esempio, a favore delle unioni omosessuali), già dotate di visibilità sociale, sembrano avviate sulla strada della realizzazione, e, in generale, si osserva un'evoluzione verso una sempre più completa attuazione dei contenuti di universalismo del principio di amore e di un approfondimento nell'interpretazione di esso.

È riguardo alla sfera della famiglia, tuttavia, che la diagnosi di Honneth risulta ancor più ottimistica. Essa, che costituisce l'ultimo ambito in cui si articola l'ambito delle relazioni affettive personali, è definita da Honneth come relazione a tre o più termini: i due partner (che possono essere sposati o meno, eterosessuali od omosessuali) e almeno un figlio (loro figlio biologico o adottato). Ciò che importa, ai fini della definizione di una data relazione affettiva come «famiglia», è per Honneth «che in essa il rapporto tra due adulti af-

²⁵ Ivi, p. 250.

²⁶ Ivi, p. 252.

fettivamente legati tra loro sia mediato attraverso l'ulteriore relazione a un terzo componente, il figlio – o i figli»²⁷. È chiaro che si tratta di una determinazione connotata in senso normativo, che in quanto tale sopravanza il corrente stato del diritto matrimoniale e di famiglia in molte società occidentali. Ciò che nello specifico unifica le diverse varianti di questa forma relazionale è l'idea di un rapporto, tra i due genitori e di questi con il figlio, libero da costrizioni e interessi di carattere materiale o sociale, e cementato in prima istanza dai sentimenti di amore e di affetto che ogni membro prova per gli altri; rapporto che fa la sua comparsa solo verso la fine del XVIII secolo, quando inizia a diffondersi, pur sempre con differenze relative all'area geografica, il modello della famiglia nucleare borghese.

Nelle pagine che dedica alla famiglia Honneth ricostruisce in maniera dettagliata il lungo processo di democratizzazione di questa istituzione, mettendo in luce come essa abbia preso la forma che oggi possiede a partire dall'intreccio di molteplici istanze emancipative: la lotta per la condizione femminile, il mutamento dei metodi educativi applicati nei confronti dei figli, la perdita di rigidità nei ruoli familiari, il recedere delle idee naturalistiche su di essi, e, nel complesso, una maggiore libertà nell'espressione e nell'articolazione dei sentimenti reciproci e dei bisogni personali. L'ottimistica conclusione di Honneth è che, nell'ambito della famiglia, l'istituzionalizzazione di stili relazionali improntati al reciproco riconoscimento sia sostanzialmente compiuta: «tutti e tre i componenti della famiglia [...] stanno oggi gli uni di fronte agli altri, secondo il principio normativo di questa sfera, come partner dell'interazione dotati degli stessi diritti, e che hanno ragione di aspettarsi gli uni dagli altri il grado di condivisione, attenzione e cura che le loro necessità temporalmente determinate richiedono»²⁸.

Obiezioni potrebbero essere rivolte da parte liberale – e non solo – all'eccessiva sostantività di una concezione che ponga tra i propri capisaldi l'istituzione determinata della famiglia. Nella teorizzazione honnethiana, la famiglia viene inoltre dipinta come una sfera in cui, grazie alla sostanziale realizzazione del principio del riconoscimento che Honneth sostiene sia ormai in essa avvenuta, ogni attrito e tensione interna sono cessati; essa risulta configurare un ambito al suo interno perfettamente conciliato e privo di conflitti. Possiamo notare in proposito che, in *Lotta per il riconoscimento*, la delineazione categoriale della sfera affettiva si presentava più ricca di sfumature e maggiormente plausibile in rapporto alla realtà empirica: attraverso il riferimento alla teoria delle relazioni oggettuali e ai lavori di Jessica Benjamin, questa sfera era presentata come un ambito

²⁷ Ivi, pp. 277-278.

²⁸ Ivi, p. 296.

intrinsecamente attraversato da ambivalenze e da fisiologici conflitti interni, risultanti dalla tensione, che sempre caratterizza i rapporti affettivi umani, tra il desiderio di dipendenza e quello di autoaffermazione. A questo va aggiunto che in *Lotta per il riconoscimento* il conflitto aveva un ruolo positivo non solo in quanto lotta *per* il riconoscimento, ma anche come tensione *interna* ai rapporti di riconoscimento; esso agiva da elemento di continuo ulteriore progresso normativo poiché permetteva la scoperta, da parte dei soggetti, di nuove esigenze di individualizzazione o di universalizzazione ancora non riconosciute. La presenza in *Das Recht der Freiheit* di un modello di riconoscimento «stranamente privo di conflitti» è notata anche da Ludwig Siep nella sua recensione a tale testo: Honneth nella sua ultima opera «certamente rende conto delle lotte per ottenere il riconoscimento; quest'ultimo però, di per sé, sembra in ultima analisi identificarsi semplicemente con un'armonica cooperazione e una reciproca integrazione tra i soggetti»²⁹.

La sfera dell'economia capitalistica

Coerentemente con il modello hegeliano della *Filosofia del diritto*, in *Das Recht der Freiheit* la seconda sfera di riconoscimento viene da Honneth individuata nelle pratiche di interazione legate all'azione economica nel sistema capitalistico. Questa rappresenta una prima, grande differenza rispetto a *Redistribuzione o riconoscimento?* e alle precedenti versioni della teoria honnethiana: in esse la seconda sfera coincideva con l'ambito del riconoscimento giuridico, mentre la cooperazione lavorativa costituiva la terza sfera. L'altra differenza che può essere immediatamente notata è che tale ambito viene ora da Honneth riferito non più al principio del merito, come avveniva in *Redistribuzione o riconoscimento?*, bensì a quello della cooperazione solidale tra soggetti, in una sorta di più approfondita riproposizione del principio di solidarietà già associato a questa sfera in *Lotta per il riconoscimento*. L'abbandono del principio del merito, a causa del carattere ideologico da esso assunto, viene da Honneth esplicitato in un suo recente scritto dal titolo *Verwilderungen des sozialen Konflikts*³⁰: «il principio di prestazione, che per Parsons era la garanzia normativa di un'equa concorrenza per il riconoscimento professionale e per lo status sociale, è stato, per mezzo dell'usurpazione da parte dei ceti giunti rapidamente al successo nel sistema di mercato

²⁹ L. Siep, *Wir sind dreifach frei*, recensione a *Das Recht der Freiheit*, in «Die Zeit», 18.08.2011.

³⁰ A. Honneth, *Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, in «Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung – Working Papers», 2011, n. 4.

capitalistico, distorto ideologicamente fino all'irriconcoscibilità»³¹. Per quanto riguarda i suoi ulteriori elementi fondamentali, l'analisi della relazione tra riconoscimento ed economia capitalistica segue le linee già tracciate da Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?*: l'azione comunicativo-riconoscitiva si intreccia, nelle società contemporanee, con quella, razionale rispetto allo scopo, mirante alla massimizzazione del profitto. Non è quindi pensabile l'istituzione del mercato capitalistico nei termini di una sfera regolata unicamente dall'integrazione di sistema, che faccia astrazione dagli orientamenti morali interni alla sua stessa struttura³².

Nella sua ricostruzione storica, Honneth suddivide la sfera dell'economia capitalistica in due ambiti: la sfera dei consumi e il mercato del lavoro. L'idea normativa che orienta la sua rassegna è quella dell'«economia morale»: una concezione presente già nelle società pre-capitalistiche, e messa in luce soprattutto nelle ricerche storiche di E. P. Thompson, secondo la quale il mercato andrebbe pensato come un'istituzione finalizzata al bene comune, e non all'egoistico perseguimento dell'utile individuale. Le rivendicazioni e le lotte portate avanti in base a quest'idea normativa vengono da Honneth ripercorse attraverso un'ampia panoramica storica sui conflitti che in quest'ambito si sono succeduti e sulle convinzioni di giustizia che li hanno guidati. In vari punti della sua ricostruzione egli mostra come il capitalismo abbia potuto conservare se stesso solo includendo istanze di tipo normativo, tali da permettere un ricostituirsi delle sue condizioni di legittimità, oppure venendo efficacemente delimitato da istituzioni ad esso esterne, come lo Stato.

Prima di esaminare in che modo Honneth valuti l'attuale situazione della sfera dell'economia dal punto di vista della sua teoria del riconoscimento, è il caso di soffermarci su quello che può essere considerato un limite della pur ampia e dettagliata ricostruzione storica presentata in *Das Recht der Freiheit*. In essa, come in *Redi-*

³¹ Ivi, p. 11.

³² È evidente come qui Honneth si distanzi dall'interpretazione di questa sfera data ne *Il dolore dell'indeterminato*, in cui essa era associata unicamente alla modalità d'azione strategico-strumentale – tanto più che, in quell'opera, egli proponeva di trasferire alla sfera dello Stato l'istituzione normativamente regolatrice delle corporazioni. Se quindi, ne *Il dolore dell'indeterminato*, Honneth impartiva una torsione sistemica alle pagine hegeliane sulla società civile, eliminando gli elementi di normatività e comunicazione in esse comunque presenti, in *Das Recht der Freiheit* egli si muove in senso contrario, interpretando in maniera normativo-intersoggettivista l'idea hegeliana della società civile come «sistema di dipendenza omnilaterale». Secondo Honneth la società civile sarebbe adesso in prima istanza, per Hegel, una sfera attraversata «da norme d'azione pre-mercantili orientate alla reciproca considerazione morale da parte dei soggetti» (*Das Recht der Freiheit*, cit., p. 331). Come afferma L. Siep nella sua recensione a *Das Recht der Freiheit* (cit.), Honneth anche in questo caso dà una lettura piuttosto personale dell'opera hegeliana: «Hegel [in riferimento alla sfera del mercato capitalistico] aveva parlato in maggior misura di crisi necessarie che di una moralità ad esso immanente. [...] Honneth ha spostato la concezione hegeliana di riconoscimento di un bel tratto nella direzione del primo Marx e della sua idea di una cooperativa, completa realizzazione dell'«essere generico»».

istribuzione o riconoscimento?, egli afferma che la propria trattazione mira a ripercorrere la storia dello sviluppo della sfera dell'economia «seguendo il filo conduttore della possibile concretizzazione della libertà sociale»³³. Ciò su cui Honneth intende concentrarsi, dunque, sono esclusivamente le strutture e gli orientamenti normativi realizzati (o realizzabili) in questa sfera; l'integrazione sociale, non l'integrazione di sistema. Il problema, in questo, è che gli aspetti sistemici e di azione razionale rispetto allo scopo, i quali essendo intrecciati alle componenti morali fanno pur sempre parte dell'ambito dell'economia capitalista, non vengono affatto messi a tema e indagati nelle loro possibili logiche generative e di sviluppo. Più che la sfera del «mercato» intesa nel suo significato abituale, la trattazione di Honneth riguarda le relazioni di cooperazione che in tale sfera hanno – o dovrebbero avere – luogo. Di conseguenza, nella ricostruzione storica, tutte le vicende relative al prevalere di dinamiche sistemiche o di orientamenti strategicamente autointeressati sembrano generarsi da un ambito indeterminato e inesplicito. Non si chiarisce come potrebbero articolarsi le componenti sistemiche che si intrecciano a quelle normative; se esse (come per Habermas) siano dotate di una spinta endogena all'autoespansione illimitata; se rispondano a particolari meccanismi (come quello che Habermas delineava teorizzando l'interazione tra quadro istituzionale e sottosistemi). Certo, l'ambito di riflessione che così giungerebbe ad aprirsi è molto ampio e complesso, e Honneth già in *Redistribuzione o riconoscimento?* aveva precisato di volersi limitare a enucleare «i “vincoli” morali alla base dell'interazione sociale»³⁴. Contrariamente al volume del 2003, adesso abbiamo però a che fare con una ricostruzione storica, non con un'esposizione teorica: gli aspetti sistemici entrano quindi prepotentemente e inevitabilmente nel quadro, sotto forma di avvenimenti che, con gli strumenti categoriali a disposizione, non possono essere adeguatamente inquadrati né chiariti, e rispetto ai quali anche le affermazioni normative sembrano, di conseguenza, poter far presa solo limitatamente³⁵.

L'imporsi di un modello di cooperazione riconoscitiva, o più semplicemente un generalizzato miglioramento normativo della sfera economica, sono comunque obiettivi di difficile, quasi impossibile

³³ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 441.

³⁴ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 294.

³⁵ È il caso, qui, di richiamare l'obiezione che Nicholas H. Smith formula nei confronti di Honneth: quest'ultimo, non analizzando l'aspetto più propriamente sistemico dell'economia capitalista (per quanto esso si intrecci immancabilmente con l'integrazione sociale), non può escludere che il modo in cui essa si determina abbia in sé una tendenza inerente e costitutiva a minare i rapporti di riconoscimento. Cfr. N. H. Smith, *Recognition, Culture and Economy: Honneth's Debate with Fraser*, in *Axel Honneth: Critical Essays*, a cura di D. Petherbridge, cit., pp. 321-344; cfr. in particolare pp. 339-343.

realizzazione: questo è ciò che emerge con più chiarezza dalla trattazione honnethiana. Quanto alla sfera dei consumi, infatti, essa «manca oggi di tutti i presupposti istituzionali che potrebbero farne un ambito di libertà sociale»³⁶. La sfera della produzione offre un quadro, se possibile, ancor più sconcertante: gli organismi statali colludono spesso con i motivi dell'interesse capitalistico privato e finanziario nel venir meno alla loro attività normativa di controllo e regolazione dei mercati, i sindacati hanno perso il loro potere di co-determinazione delle politiche economiche e aziendali, e una crescente polarizzazione del mercato del lavoro ha diviso quest'ultimo in un'élite di lavoratori professionalizzati e specializzati, che godono di relative tutele, e una massa dequalificata e precarizzata, priva del potere e delle capacità per far udire le proprie rivendicazioni. In particolare quest'ultima categoria di lavoratori, in crescita costante, è perennemente soggetta alla diminuzione delle retribuzioni e delle garanzie giuridiche, pressata dalla minaccia della disoccupazione ad accettare condizioni di lavoro svantaggiose, e contraddistinta, per effetto di questa perdurante insicurezza sulla vita lavorativa, da atteggiamenti di atomizzazione, tendenza alla manipolabilità, fatalismo e rassegnazione³⁷. In verità, fino a un certo punto della sua analisi, Honneth cerca di dimostrare come pratiche di contrapposizione e di resistenza a questo stato di fatto siano ancora ravvisabili presso i lavoratori, per quanto in forma residuale e poco appariscente. Attraverso un'implicita riproposizione di alcune tesi formulate nei suoi primi scritti³⁸, egli afferma che le odierne condizioni lavorative non mancano di suscitare nei soggetti indignazione, desiderio di protesta e disposizione al rifiuto, tutti elementi di opposizione che però restano confinati nella dimensione individuale, concretizzandosi tutt'al più sotto forma di violazioni delle regole sul luogo di lavoro e di silenziose pratiche di resistenza e sabotaggio. Questa «coscienza dell'ingiustizia inespressa»³⁹ dimostrerebbe comunque che le violazioni al riconoscimento che avvengono nella sfera economica vengono dai soggetti esattamente percepite come tali, e che nei confronti di esse vengono attuate forme di opposizione suscettibili, in futuro, di trovare una più ampia dimensione collettiva e guadagnare quindi maggiore incisività.

Da qui in poi le riflessioni di Honneth compiono però una netta svolta pessimistica. Come a ridimensionare l'idea relativa alla soprav-

³⁶ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, p. 408.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 455-458.

³⁸ Cfr. scritti come *Lavoro e azione strumentale* (1980) e *Coscienza morale e dominio di classe* (1981), entrambi tradotti in italiano in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano-Udine 2011, rispettivamente pp. 43-90 e 91-110.

³⁹ Cfr. A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, pp. 458-461.

vivenza nell'ambito del lavoro di una «moralità sotterranea»⁴⁰ di tipo conflittuale, egli afferma subito dopo che, nel complesso, tra i lavoratori non è ormai più riscontrabile alcuna reale disposizione oppositiva. Questo sarebbe dovuto a un motivo ben preciso: negli ultimi anni, per effetto del diffondersi nella società di una mentalità aziendalistica fondata sulla concorrenza, sull'individualismo e sul successo personale, sarebbe mutata la concezione comune della responsabilità del singolo soggetto sul lavoro. A livello collettivo il mercato capitalistico non è più compreso come un'istituzione che debba rispondere a quantomeno basilari criteri morali di reciprocità e solidarietà, bensì come una lotta tra singoli per il perseguimento del proprio utile personale, nella quale ognuno è il solo e unico responsabile del proprio successo o fallimento. All'indignazione per condizioni di lavoro svantaggiose si sarebbe quindi sostituita, in tutte le fasce di lavoratori, l'autocolpevolizzazione per quello che viene concepito come un fallimento personale nel «farsi strada nella vita»: «non è più un “noi” cooperativo, bensì il singolo o i singoli soggetti ad avere la responsabilità del (proprio) benessere economico»⁴¹. Honneth ha ben chiaro che, con l'idea secondo cui nel capitalismo odierno non si può più contare su movimenti di opposizione normativamente orientati, la concezione di «eticità democratica» che costituisce al contempo la base di immanenza e l'obiettivo ideale della teoria proposta in *Das Recht der Freiheit* «viene a mancare di uno dei suoi elementi fondamentali»⁴². In altre parole, una volta che persino la capacità di indignazione morale viene tolta ai soggetti, la possibilità dell'emancipazione sparisce dalla vista.

Le pessimistiche conclusioni di Honneth, oltre a poter essere messe in discussione sul piano empirico, hanno serie ripercussioni anche sulla struttura generale del sistema teorico. Se la normatività immanente della sfera dell'economia di mercato non è più ravvisabile nemmeno al livello minimale delle convinzioni di giustizia dei soggetti, in base a cosa poter affermare che tale ambito ha diritto a rientrare nella teoria come sfera di realizzazione della libertà?⁴³ Il sistema che Honneth presenta in *Das Recht der Freiheit* si regge su un complesso interrelarsi di giustificazioni: le singole sfere devono evidenziare la loro normatività immanente, e giustificare così il loro «diritto di esistenza», per mezzo di una ricostruzione normativa che dimostri l'avvenuta e perdurante realizzazione, nella prassi, dei loro

⁴⁰ Ivi, p. 458.

⁴¹ Ivi, p. 465.

⁴² Ivi, p. 468.

⁴³ Su questo punto, cfr. anche la recensione di Ch. Möllers a *Das Recht der Freiheit* dal titolo *Frei macht, was ohnehin geschieht*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 24.08.2011, e quella di Th. Meyer, *Mit Hegel in die vernünftige Wirklichkeit*, in «Süddeutsche Zeitung», 29.08.2011.

specifici principi normativi (libertà negativa, libertà riflessiva, amore, solidarietà, autolegislazione democratica), i quali costituiscono articolazioni storico-sociali del principio sovraordinato di libertà individuale; quest'ultimo può ricevere la giustificazione del suo ruolo di principio fondamentale della teoria, al contempo, dal fatto che i principi delle suddette sfere normative, ad esso riconducibili in quanto forme di libertà negativa, riflessiva o sociale, risultino realizzati nella fattualità, ed esso, attraverso l'analisi storica, emerga quindi in primo piano nella prassi e nell'autocomprensione normativa del moderno. Se si va però a considerare la diagnosi del presente formulata da Honneth, la sfera dell'economia di mercato risulta aver perso il suo «diritto di esistenza» in quanto ambito di normatività, mentre il principio di libertà individuale deve rinunciare alla conferma che da questa sfera poteva derivargli.

Cosa può dirci la teoria della giustizia honnethiana, a questo punto, riguardo ai passi da intraprendere per ricostituire la giustizia in ambito economico? Honneth è dell'idea che si debba trovare il modo di rivendicare nuovamente, e riconquistare, i diritti e le tutele normative venuti meno nell'ambito del lavoro. Da una parte, tuttavia, dato lo stato di profonda e inconsapevole oppressione dei soggetti sociali, sembrano mancare le risorse pratiche e ideali che sarebbero necessarie a questo compito; dall'altra parte è lo stesso edificio teorico di Honneth a mostrare delle crepe. In base a cosa, infatti, affermare che l'ambito economico dovrebbe in verità consistere in «un'incarnazione della libertà sociale», se lo sviluppo storico al quale esso è andato incontro negli ultimi anni fa pensare che si tratti invece di una sfera categorizzabile in base al principio del perseguimento strategico dell'utile personale, e le convinzioni stesse dei soggetti confermano questa tesi? È chiaro che Honneth, da un punto di vista normativo, intende far rientrare questa sfera nell'ambito della libertà sociale; tuttavia, in mancanza di più solide basi fondative, che stabiliscano la necessaria appartenenza di essa all'ambito del riconoscimento, l'unico banco di prova della prassi risulta essere la prassi stessa: la ricostruzione storica che Honneth utilizza per dimostrare l'intrinseca normatività «sociale» della sfera dell'economia in riferimento ad epoche passate, e motivarne quindi l'appartenenza di diritto all'eticità, è la stessa che con altrettanta forza può smentire questa appartenenza per quanto riguarda il presente. L'azione e le convinzioni dei soggetti, che, come la storia ci insegna, non sono ad essi immancabilmente trasparenti, nella teoria di Honneth possono inoltre assumere valenza legittimante nei confronti di una vasta gamma di pratiche e sviluppi sociali, i quali non tutti rappresentano progressi normativi. Se quanto finora detto è giusto, la concezione presentata da Honneth in *Das Recht der Freiheit* sembra trovarsi a combattere con armi spuntate nel caso in cui un

determinato sviluppo storico, anche di carattere regressivo (purché categorizzabile nell'ambito multiforme della libertà), possa dimostrare di avere basi di accettazione nell'azione e nelle convinzioni dei soggetti sociali, per quanto queste convinzioni possano essere deviate in senso ideologico.

Anche dal punto di vista della rispondenza empirica la diagnosi di Honneth appare problematica, sebbene essa colga alcune tendenze negative sicuramente reali. Che nell'attuale mondo del lavoro i soggetti siano portati a mettere in atto forme di automercificazione e ad autocolpevolizzarsi per insuccessi nei quali hanno ben poca responsabilità diretta è stato dimostrato da più parti; lo stesso Honneth ha scritto più volte su questi temi⁴⁴. In *Das Recht der Freiheit*, tuttavia, quelle che in precedenza venivano descritte come *tendenze* negative e da arginare, che lasciavano pur sempre margini d'azione normativa, vengono elevate a *norma* dell'azione sociale nell'ambito del lavoro. Con un'altra improvvisa svolta, in conclusione alla sua trattazione della sfera economica, Honneth afferma che una via d'uscita a questa situazione apparentemente senza sbocchi può oggi essere ravvisata nei movimenti sociali che operano a livello transnazionale. Essi, richiedendo una nuova regolamentazione normativa dell'economia, certificazioni relative alla qualità delle condizioni di lavoro, organizzando campagne di informazione e mobilitazione pubblica, possono dare impulso a quella lotta emancipativa che, sul piano locale, sarebbe ormai stata debellata a partire dalla sua sorgente primaria, la coscienza critica dei soggetti sociali. Honneth, abbandonato il livello locale e quotidiano dell'opposizione normativa, rivolge quindi lo sguardo ai grandi network di protesta, i quali riescono in specifiche occasioni a far convergere su di sé una notevole quantità di attenzione pubblica⁴⁵.

È chiaro che negli ultimi anni il volto dell'economia è cambiato, e che le tradizionali forme di lotta, condotte in ambito nazionale, non sono più sufficienti a contrastare le dinamiche del capitalismo neoliberistico globale; l'azione oppositiva di tipo sovranazionale si è quindi fatta imprescindibile. Nella trattazione di Honneth, il conclusivo riferimento ai movimenti transnazionali sembra però aver quasi il ruolo di trarre fuori la teoria dall'*impasse* derivante dall'aver, fino a quel momento, escluso il darsi di forme di opposizione normativa su qualsiasi altro piano. Se davvero non vi fosse nessuna

⁴⁴ Cfr. i già citati *Autorealizzazione organizzata* (2002), *Paradossi del capitalismo* (2004), e *Riconoscimento come ideologia* (2004).

⁴⁵ Questa mossa di Honneth è paradossale, in quanto egli sembra adesso riproporre, nella sua teoria, lo stesso modo di procedere che in *Redistribuzione o riconoscimento?* criticava in Fraser, la quale avrebbe focalizzato la sua attenzione unicamente sui «nuovi movimenti sociali», trascurando il livello dei conflitti su base normativa quotidiani e situati. Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 151-152.

forma di quotidiana e situata coscienza oppositiva e alcun appiglio a livello locale, nemmeno l'azione degli attivisti che operano a livello transnazionale potrebbe tuttavia portare a risultati di qualche peso: essa rimarrebbe scissa sia dalle esperienze di negazione di diritti che i soggetti vivono sul luogo di lavoro, sia dalle possibilità di lotta ancora valide per quanto concerne le politiche economiche nazionali. Si tratterebbe di un'azione destinata a cadere nel vuoto, che sembra oltretutto, in Honneth, sorgere dal nulla.

La sfera della democrazia

La terza e ultima sfera del sistema teorico che Honneth delinea in *Das Recht der Freiheit* è quella del «“noi” della formazione della volontà democratica»⁴⁶. Anche questo ambito presenta suddivisioni interne. Honneth tratta dapprima l'istituzione della sfera pubblica informale, di cui ripercorre lo sviluppo storico a partire dai circoli di discussione intellettuali e borghesi del XVIII secolo, fino alle espansioni e ai problemi attuali; successivamente viene analizzato ciò che egli indica con l'espressione «Stato di diritto democratico», ossia il complesso istituzionale della politica formalizzata, basato sulla separazione dei poteri e comprendente l'ambito del diritto positivo, statualmente tutelato e garantito⁴⁷. Prima di intraprendere la ricostruzione storica della terza sfera Honneth precisa come essa vada concepita in rapporto di interrelazione con le altre due sfere, in quanto, se intesa in senso strettamente formale e procedurale, la deliberazione democratica manca di alcune sue fondamentali condizioni di possibilità: una partecipazione ai processi democratici egualitaria e priva di rapporti di dominio non necessita solo di essere supportata e garantita da un adeguato sistema di diritti, come in Habermas, ma anche di radicarsi in un tessuto relazionale in cui i soggetti, godendo nel corso della loro socializzazione di differenziati rapporti di riconoscimento reciproco, diano vita a una cultura democratica in cui ognuno possa sentirsi parte integrante della società, vedere il proprio contributo in essa giustamente apprezzato, e sviluppare sufficiente stima di sé per poter partecipare, senza blocchi e impedimenti di origina interna, alle discussioni democratiche⁴⁸.

⁴⁶ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 470.

⁴⁷ Insistendo su un'idea già presente nelle opere precedenti, Honneth specifica inoltre come l'ambito del diritto goda di uno status normativamente sovraordinato nei confronti delle altre sfere; grazie al monopolio statale della forza legittima, questo ambito può infatti esercitare un'effettiva azione di regolazione su tutti gli altri, al fine di garantire che le norme in esso positivamente stabilite, e le tutele normative da esso previste, vengano applicate secondo il principio di eguaglianza alla sua base (*Das Recht der Freiheit*, cit., pp. 166-167).

⁴⁸ Qui Honneth riprende argomentazioni formulate per la prima volta nel suo saggio del

La sfera democratica viene ricostruita da Honneth a partire dal XVIII secolo, ossia dal periodo in cui cominciano a diffondersi, tra i ceti borghesi delle società occidentali, pratiche informali di discussione pubblica fondate sullo scambio di opinioni personali e riguardanti problemi di attualità, di cultura e di politica. Nel seguire lo sviluppo storico che da questi circoli di discussione porta, attraverso la formazione degli Stati nazionali e delle prime monarchie parlamentari, passando per l'ottenimento dei diritti liberali e politici, alla formazione di un'opinione pubblica democratica propriamente detta, Honneth assume come suo primario testo di riferimento *Storia e critica dell'opinione pubblica* di Jürgen Habermas. È verso la metà del XIX secolo, con il conferimento dei diritti politici di voto, unione, associazione ed espressione, che si può datare la nascita della sfera pubblica democratica in senso proprio; intesa, cioè, come ambito ideale di discussione politica che esercita costitutivamente un peso e un'influenza sullo Stato⁴⁹. L'istituzionalizzazione di essa, avente le sue basi nel sistema giuridico moderno, sottintende uno specifico tipo di riconoscimento: «tutti i componenti della società adulti (in un primo periodo solo di sesso maschile) devono potersi riconoscere reciprocamente come cittadini di uno Stato nazionale dotati degli stessi diritti, dal momento che, nella formazione di una volontà democratica, la voce di uno ha lo stesso peso di quella di ogni altro»⁵⁰. Se nelle opere honnethiane pubblicate prima di *Das Recht der Freiheit* il diritto coincideva con la seconda sfera e incarnava il principio di eguaglianza, ora esso, considerato in quanto istituzione positiva, è inserito all'interno del più vasto ambito della democrazia, comprendente anche la sfera pubblica informale. Il principio alla base di questa sfera è l'autolegislazione democratica, radicato a sua volta nell'idea di eguaglianza di tutti i soggetti.

L'analisi critica compiuta da Honneth circa gli attuali problemi della sfera pubblica è in gran parte focalizzata sul ruolo dei media nelle nostre società, e in particolare sulla questione dell'uso ideologico di essi: la costruzione mediatica della realtà, la spettacolarizzazione di temi scelti non in base a considerazioni normative ma alla loro capacità di impatto sull'audience, la collusione dei media con poteri politici ed economici, l'uso strumentale dell'informazione, volto a distogliere l'attenzione del pubblico dai problemi sociali che si vuole sottrarre al suo esame, la carenza di approfondimento e la sottrazione di spazi alle voci critiche. A differenza della diagnosi negativa che egli formulava riguardo alla sfera del mercato, nella sua

1986 *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, trad. it. in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. Piromalli, cit., pp. 129-138.

⁴⁹ Cfr. A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 483.

⁵⁰ Ivi, p. 484.

disamina dell'ambito della democrazia Honneth è sì, critico, ma un certo numero di riflessioni fanno trapelare un cauto ottimismo: in particolare le considerazioni rivolte al ruolo di internet in quanto strumento di organizzazione politica e come risorsa di informazione alternativa alle fonti centralizzate rappresentate dai media tradizionali⁵¹ e le osservazioni relative all'emergere di nuovi attori collettivi, tra cui i già ricordati movimenti transnazionali.

Nella trattazione honnethiana dello «Stato di diritto» viene in primo piano il problema della disaffezione dei cittadini rispetto alla politica, del «malcontento»⁵² che porta i soggetti a ritirarsi nel proprio ambito privato e a disinteressarsi delle questioni pubbliche – e questo non a causa di semplice disinteresse o di apatia, bensì per la sfiducia risultante dalla percezione che le decisioni prese nelle sfere della politica formalmente istituzionalizzate si orientino spesso a garantire gli interessi, ormai scatenati per effetto di una carenza di regolazione giuridico-normativa, di una ristretta élite dominante e di lobbies economiche⁵³. In quest'ambito, complessivamente, si evidenzia uno scollamento tra il sistema politico e il principio di autolegislazione collettiva; al di là, quindi, del comunque misurato ottimismo con cui si riferiva ad alcuni degli sviluppi degli ultimi anni, l'autore di *Das Recht der Freiheit* giunge a parlare apertamente di «crisi dello Stato di diritto democratico»⁵⁴. A differenza che per la sfera economica, qui una via d'uscita viene però da Honneth trovata «nelle associazioni, nei movimenti sociali e nelle organizzazioni civili»⁵⁵, operanti a livello non solo sovranazionale, i quali dovrebbero unire le proprie forze per esercitare pressione sugli organi legislativi al fine di una più stringente regolamentazione degli interessi che minano la libertà sociale, in prima istanza quelli del capitale.

La preoccupazione che in modo più evidente contraddistingue *Das Recht der Freiheit* è quella relativa alla difficoltà di arginare il capitalismo neoliberistico che, impostosi a livello globale ed europeo, sfugge alla regolazione da parte dei tradizionali dispositivi democratici degli Stati nazionali. Le considerazioni finali di Honneth sono quindi dedicate al problema del superamento del deficit di democrazia delle istituzioni dell'Unione Europea, al fine di trasformare quest'ultima in «un'unione non solo economica, ma anche democratica»⁵⁶: il principio di autolegislazione vigente all'interno degli Stati nazionali dovrebbe potersi estendere al di là dei confini di essi, dal momento che le attuali dinamiche economiche tra-

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 561-566.

⁵² *Ivi*, p. 607.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 606.

⁵⁴ *Ivi*, p. 608.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 621.

valicano già quei confini senza che, finora, sia possibile imporre ad esse adeguate regolazioni normative. «Da dove potrebbero scaturire le risorse per una cultura *europea* della formazione della volontà democratica»⁵⁷, in base alla quale rafforzare le spinte della società civile volte a esigere istituzioni democratiche a livello sovranazionale e a limitare, così, il potere sfrenato degli interessi capitalistici? Ciò che a tal fine sarebbe necessario e che sembra mancare è, secondo Honneth, la consapevolezza condivisa di una storia comune di conquiste nel campo della democrazia e della libertà sociale, che possa unire i soggetti al di là delle frontiere nazionali. Egli fa qui appello al fatto che una tale coscienza comune europea si è manifestata in varie fasi storiche, citando, come esempi più notevoli, la rivoluzione francese, la Comune di Parigi e l'opposizione alla dittatura di Francisco Franco. Si tratta di eventi che, lungi dall'essere riferibili unicamente alla storia nazionale di un singolo Paese, sono parte della cultura democratica europea, e che, già all'epoca del loro verificarsi, hanno prodotto un sentire comune tra i cittadini democratici al di là dei confini territoriali. Che quello che Honneth descrive come «l'archivio europeo delle aspirazioni collettive alla libertà»⁵⁸ possa rappresentare una base sufficientemente solida per accomunare le lotte normative dei cittadini dei diversi Paesi europei nel segno di una più forte coscienza storica e democratica, costituisce però, per l'autore del volume, «poco più che una speranza»⁵⁹ di fronte ai problemi e alle minacce che ostacolano oggi il cammino della giustizia; su questa considerazione, rivelatrice di un disincanto che aleggia per tutto il corso dell'opera – ma che non si spinge mai fino al punto di dichiarare irrealizzabile la «promessa di libertà»⁶⁰ della modernità – si chiude *Das Recht der Freiheit*.

Das Recht der Freiheit è un testo che propone importanti rideterminazioni di un paradigma ormai consolidato; come può accadere a un'opera di questo tipo, nella quale l'autore intende inoltre perseguire obiettivi teorici particolarmente ampi e ambiziosi, il nuovo volume di Honneth presenta al contempo nodi irrisolti e acquisizioni positive. Al di là delle difficoltà notate nel presente articolo, che comunque non privano di validità gli elementi principali della teoria, il nuovo volume ha indubbiamente il merito di rendere più solidi alcuni aspetti di essa – a partire dall'ampio riferimento alla storia e alla sociologia. La ricostruzione storica svolta da Honneth in *Das Recht der Freiheit* si evidenzia infatti per la sua grande complessità e

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ivi*, p. 624.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 11.

per l'alto livello di documentazione su cui è condotta, e contribuisce a rendere più motivate le affermazioni riguardanti l'idea di evoluzione normativa delle società moderne che l'autore compie a partire da *Lotta per il riconoscimento*. In *Das Recht der Freiheit*, inoltre, la problematica tensione relativa all'esatta definizione della terza sfera di riconoscimento, finora alternativamente identificata con la cooperazione sociale o lavorativa e con lo Stato democratico⁶¹, viene finalmente risolta collocando l'ambito della cooperazione lavorativa nella seconda sfera e facendo confluire il diritto nella terza. La riorganizzazione dell'architettura generale del sistema teorico comporta alcuni vantaggi anche per quanto riguarda i requisiti di formalità ai quali la «teoria della giustizia» di Honneth, la quale continua comunque ad essere incentrata sul bene relazionale del riconoscimento, intende conformarsi: l'aver assegnato una specifica collocazione alla libertà negativa e alla libertà riflessiva, che prima erano considerate solo in quanto elementi incardinati nel diritto positivo della seconda sfera, enfatizza infatti gli aspetti di formalità del sistema honnethiano, in quanto evidenzia la possibilità di un volontario, temporaneo ritiro dei soggetti dalle sfere etiche.

Forse la tensione maggiore all'interno del nuovo testo di Honneth non è però, come potrebbe sembrare, quella tra gli aspetti più sostantivi della concezione presentata e i requisiti di formalità che essa deve evidenziare al proprio interno, tensione che comunque viene smorzata dal fatto che, in base al metodo della ricostruzione normativa, si cerca di dimostrare come i principi della teoria siano già in parte radicati nella prassi sociale. La vera contrapposizione, e si potrebbe parlare quasi di contraddizione, è tra, da una parte, la finalità di enucleare i principi normativi della teoria a partire dalla fattualità, secondo l'idea della «promessa di libertà» del moderno, e, dall'altra, la diagnosi pessimistica che di basilari aspetti di questa fattualità, per quanto riguarda il presente, viene effettuata. Si potrebbe senz'altro dire che la contraddizione è nella realtà, e non nella teoria – in una realtà in cui le differenze economiche e sociali si fanno più acute, cresce l'antagonismo capitalistico e i soggetti sociali si vedono strappar via garanzie di giustizia faticosamente conquistate in secoli di lotte. È dalla stessa ricostruzione storica compiuta da Honneth, tuttavia, che emerge una prospettiva la quale permette di guardare al presente e al futuro con maggiore speranza di quanta non ne

⁶¹ In *Lotta per il riconoscimento* la terza sfera era infatti riferita alla cooperazione sociale e, in senso ampio, al riconoscimento per «singole forme di vita o modi di pensare» (ivi, p. 161); ne *Il dolore dell'indeterminato* essa viene invece identificata tanto con la «sfera pubblica politica della rappresentazione di una formazione democratica della volontà» (ivi, p. 134) quanto con la cooperazione lavorativa fondata in una «divisione del lavoro mediata in maniera pubblica» (ivi, p. 131); in *Redistribuzione o riconoscimento?* essa va di nuovo a coincidere con la cooperazione lavorativa.

comunicano le riflessioni dell'autore sulla mancanza di quotidiana resistenza normativa nella sfera dell'economia e sulla crisi della partecipazione politica democratica. Proprio quella ricostruzione storica, infatti, ci mostra come i progressi in termini di giustizia sociale non seguano un procedere lineare e continuo, uno sviluppo ininterrotto e privo di arretramenti. Vi sono fasi di sconfitta, in cui ogni tendenza all'opposizione normativa sembra debellata o pare sopravvivere solo grazie a ristretti gruppi di attivisti; salvo constatare successivamente che essa covava sotto la cenere e si sarebbe manifestata di lì a poco, riemergendo dal livello della «moralità sotterranea» nel quale era precedentemente confinata, fatto di silenziosa indignazione morale e di pratiche di resistenza informali. Che ogni volta sia così, e che lo sia per strati significativi della società e non solo per gruppi militanti in cui la coscienza politica è più tenace e radicata, ogni volta è certamente «poco più che una speranza». Ma, e forse questa è una delle maggiori acquisizioni teoriche dell'impresa ricostruttiva compiuta in *Das Recht der Freiheit*, la consapevolezza dei soggetti di dover lottare per riaffermare le proprie rivendicazioni normative è sempre tornata a farsi sentire nella modernità; anche quando, come è vecchia storia nella ricerca sociologica e nelle teorizzazioni filosofico-politiche, essa era stata definitivamente data per persa.