

# TEORIA POLITICA

NUOVA SERIE

ANNALI VIII



Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2018

## Indice

	pag.
<i>In questo numero. Nei prossimi numeri. Invito a contribuire</i> .....	9
<i>This Issue. Next Issues. Call for Papers</i> .....	15

### **Aristotele. I fondamenti della politica**

*Aristotle. The Principles of Politics*

Mario Vegetti, <i>I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone?</i> .....	23
Alberto Maffi, <i>Politeia, politeuma e legislazione nella Politica di Aristotele</i> .....	35
Silvia Gastaldi, <i>A chi deve appartenere l'autorità suprema nella città? Il problema del kyriion nella Politica di Aristotele</i> .....	63
Lucio Bertelli, <i>Aristotele democratico?</i> .....	81
Fulvia de Luise, <i>L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della Politica di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica</i> .....	105
Patricia Mindus, <i>Chi deve essere cittadino? La teoria della cittadinanza nella Politica di Aristotele</i> .....	127
José Luis Martí, <i>Aristóteles y la sabiduría de la multitud</i> .....	139
Michelangelo Bovero, <i>Nozioni seminali. Variazioni aristoteliche sul tema poli-.....</i>	167

### **Dopo le elezioni. Il panorama politico europeo**

*After the Elections. Political Change in Europe*

Mauro Volpi, <i>La crisi del modello maggioritario tra sistemi elettorali e forme di governo</i> .....	183
Michel Troper, <i>Vices et vertus du système «semi-présidentiel» à la française. Quelques réflexions après les élections de 2017 et quelques mois d'exercice du pouvoir...</i>	203
Gian Enrico Rusconi, <i>La Germania e l'«alternativa» populista</i> .....	219
Edoardo Bressanelli, <i>Le elezioni politiche britanniche. Un panorama insulare?</i> .....	229
Mario Caciagli, <i>La trasformazione della cultura politica degli italiani nel 2017</i> .....	245
Dario Tuorto, <i>I non rappresentati. La galassia dell'astensione prima e dopo il voto del 2018</i> .....	263
Andrea Greppi, <i>Il partito che non è un partito. Partecipazione e rappresentanza nel discorso pubblico di Podemos</i> .....	275
Michele Prospero, <i>Quali regole per la competizione politica?</i> .....	301
Damiano Palano, <i>Un Principe postmoderno? Il futuro del «partito» visto dal passato.</i>	325

### **Saggi**

*Essays*

Pier Paolo Portinaro, <i>Dissonanze sul potere. Ricostruzione o dissoluzione di un concetto?</i> .....	351
Marco Solinas, <i>Morale, etica, politica. Sulla svolta neo-hegeliana della teoria critica tedesca</i> .....	365
Antonio Campati, <i>Democrazia e rappresentanza politica. Un'alleanza sempre più incerta?</i> .....	385
Gianluca Dioni, <i>L'idea di dignitas naturae humanae nel giusnaturalismo wolffiano.</i>	401

# Morale, etica, politica. Sulla svolta neo-hegeliana della teoria critica tedesca

Marco Solinas\*

## Abstract

### Morals, Ethics, Politics. On Neo-Hegelian Turn of German Critical Theory

*The paper aims to clarify the interpretation of Kantian morality and Hegelian ethical life given by Honneth and Habermas; it try in particularly to explain the several meanings and forms of Honneth's relaunch of Hegel's conception of Sittlichkeit. The Author aims at the same time to show some structural limits of this neo-Hegelian ethical perspective from a political point of view, also in relation to the concept of «immanent critique» adopted by Honneth, and differentiated by him from the concept of «internal criticism» developed by Michael Walzer. The Author observes that the immanent approach of Honneth's normative reconstruction and social critique seems to have some problems to take in account the plurality of different and conflicting ethical-political orientations.*

**Keywords:** Axel Honneth. Jürgen Habermas. Sittlichkeit. Immanent Critique. Neo-Hegelianism.

Nell'attuale discussione filosofico-politica sono sempre più numerose le voci che insistono perché la riflessione sugli ordinamenti normativi e le forme correlate della critica sociale si sviluppino all'interno di cornici teoriche generali tali da preservare una certa *aderenza critica* alla realtà sociale data storicamente. Tale aderenza è intesa su un doppio versante. Il primo concerne la tipologia dei criteri e dei principi normativi presi in considerazione: si tende a concentrarsi sugli standard che fanno già parte delle credenze condivise, o meglio che sono incarnati nelle istituzioni e nelle pratiche sociali vigenti; viene pertanto significativamente ampliata la portata del raggio dei principi stessi rispetto ai confini della moralità nel suo senso stretto. Il secondo versante pertiene al posizionamento del critico: la maggiore aderenza alla realtà sociale viene qui intesa nel senso della «prossimità» e «vicinanza» del critico ai gruppi e agli attori sociali di riferimento. I due piani presentano quindi, in positivo, una serie di convergenze e sovrapposizioni teoriche strutturali, sviluppate in modi e forme eterogenee a seconda dei quadri specifici approntati di volta in volta. Tale doppia opzione segna nel contempo, in negativo, un punto di rottura rispetto a quegli orientamenti focalizzati sull'articolazione di procedure volte a fondare e a giustificare moralmente determinati modelli normativi affidandosi alla sola forza di standard e criteri ideali, e che circoscrivono nel contempo il campo alla sfera della giustizia intesa nel suo senso morale più ristretto.

---

\* Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa, [marco.solinas@santannapisa.it](mailto:marco.solinas@santannapisa.it).

La nuova teoria critica tedesca rappresenta al riguardo un caso particolarmente interessante. La svolta neo-hegeliana sancita dai lavori di Axel Honneth e proseguita dalla sua scuola di pensiero<sup>1</sup> mira difatti a ottemperare alla duplice esigenza suddetta, riuscendovi pienamente perlomeno rispetto al primo dei due corni in gioco: l'adozione di criteri normativi immanenti alla realtà sociale data storicamente. La nuova impostazione viene così a rappresentare una alternativa al normativismo adottato da Jürgen Habermas nel quadro della medesima tradizione francofortese, ancora egemone in diverse aree culturali, anche in virtù dell'alleanza siglata in nome del neo-kantismo con l'impianto morale a sua volta straordinariamente influente di John Rawls. Grazie alla svolta neo-hegeliana, che valorizza l'ampia dimensione dell'etica, Honneth va appunto cercando di costruire una seconda via, un *altro della giustizia*<sup>2</sup>, senza nondimeno abbandonare il terreno del normativismo. Elemento che credo contribuisca a rendere tale posizione se non altro suggestiva anche per chi voglia continuare a confrontarsi da distanza ravvicinata, seppur criticamente, con la tradizione formalista e universalista della morale.

Il peculiare normativismo prospettato da Honneth va inteso quale orientamento neo-hegeliano in senso letterale: si tratta del rilancio della concezione della *Sittlichkeit* di Hegel nell'accezione originaria di «superamento» della moralità di Kant nel più ampio quadro dischiuso da una eticità storicamente determinata. Impostazione che equivale a un esplicito rovesciamento della posizione di Habermas: anch'egli si era richiamato alla critica che Hegel aveva rivolto alla concezione morale di Kant in nome della *Sittlichkeit*, ma per difendere formalismo e universalismo della concezione kantiana. Procedendo in parallelo alla priorità attribuita da Rawls al *Right* sul *Good*<sup>3</sup>, Habermas insisteva a sua volta sulla priorità del giusto morale (*das Gerechte*) rispetto al bene (*das Gute*) delle forme di vita. Tutto al contrario, riprendendo l'impostazione hegeliana, Honneth si adopera per ampliare la normatività alla dimensione dei costumi e delle abitudini (*Sitten*), e più in generale delle forme di vita (*Lebensformen*), facendo così confluire nel normativo una serie di sfere che erano state per molti aspetti marginalizzate e depotenziate nel quadro della discussione della giustizia in senso stretto<sup>4</sup>.

La priorità ora conferita alla *Sittlichkeit* converge nel contempo con l'adozione di un approccio immanentista che risponde a una serie di questioni emerse negli ultimi decenni nel quadro della discussione dei metodi della critica sociale, inerenti più in particolare alle cosiddette forme *esterne*, *interne* o appunto *immanenti* della critica, e più in generale alla prospettiva che un critico deve adottare nella sua attività. Una discussione che resta segnata dalla contrapposizione varata originariamente da Michael Walzer tra interpretazione e critica interna su un fronte, dell'intellettuale cioè che adottando criteri e parametri condivisi mira nel contempo a restare vicino a gruppi e attori sociali determi-

<sup>1</sup> Svolta che ha raggiunto i suoi apici in Honneth, 2013, 2014, 2015; tra i lavori neo-hegeliani della scuola di Honneth vedi anzitutto Celikates, 2009; Jaeggi, 2013, 2016; Stahl, 2013.

<sup>2</sup> Questo il titolo di una raccolta di saggi che in tedesco recita appunto *Das Andere der Gerechtigkeit* (vedi Honneth, 2000).

<sup>3</sup> Vedi anzitutto Habermas, 1994.

<sup>4</sup> Vedi Honneth, 2014.

nati, e sull'altro fronte del modello in cui egli inventa standard morali esterni, collocandosi così a distanza dalle persone criticate<sup>5</sup>. L'opzione neo-hegeliana di Honneth è internista e immanentista nel senso che mira alla *ricostruzione* delle norme storicamente incarnate nella realtà sociale: il lavoro di analisi e di fondazione normativa dovrebbe porsi l'obiettivo di individuare e operare su criteri, parametri e standard che abbiano già ora una certa rispondenza nella realtà sociale. Si tratta quindi di una opzione ricostruttivista e contestualista, incentrata sul compito della fondazione normativa: sul piano metodologico viene lasciata la questione della distanza o vicinanza del critico a gruppi e classi sociali determinati dal punto di vista degli specifici e solitamente contrapposti orientamenti etico-politici da essi adottati. Ed è precisamente rispetto a tale snodo che mi pare emergere un *deficit di politicITÀ* sistematico, imputabile alla strategia immanentista neo-hegeliana, che si riverbera direttamente sul piano della incisività, efficacia, e riflessività del modello teorico-critico adottato.

Prima di affrontare tale questione, cercherò di ricostruire il quadro generale della discussione, iniziando dal profilo della dicotomia tra moralità ed eticità qual è stata ripresa e sviluppata da Habermas (prima parte). Tracerò poi le linee della critica che Honneth le ha rivolto dal punto di vista del rilancio della *Sittlichkeit* hegeliana (seconda parte). In un terzo passo affronterò, sempre iper-sinteticamente, la questione correlata del modello di critica immanente riproposta da Honneth e, in seconda battuta, dalla sua allieva Rahel Jaeggi, nel quadro della discussione sul criticismo sociale (terza parte). Differenzierò poi più dettagliatamente tale immanentismo dalle questioni di più ampio respiro etico-politico poste a suo tempo dalla metodologia «internista» di Michael Walzer, soprattutto rispetto al legame sociale del critico (quarta parte). Concluderò infine con una panoramica su alcuni dei problemi interpretabili nei termini di un deficit sistematico di politicITÀ dell'opzione teorica neo-hegeliana adottata da Honneth (quinta parte).

## 1. *Il primato della morale*

In negativo, la svolta neo-hegeliana di Honneth equivale a una critica della concezione della morale di taglio kantiano di Habermas, e si appunta sulla ripresa di Kant proposta nelle *Erläuterungen zur Diskusethik*<sup>6</sup>. Honneth si è richiamato in particolare al (primo) capitolo della raccolta, nel quale Habermas cerca di rispondere alla domanda che dà il titolo alla trattazione: *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*<sup>7</sup> Nel rispondere a questa domanda, Habermas difende Kant soprattutto dalle obiezioni concernenti formalismo, universalismo (astratto) e terrorismo della pura intenzione; sebbene introduca fin da subito la sua rilettura di taglio etico-comunicativo dell'imperativo categorico, schivando così l'astrattismo monologico kantiano; e sebbene

<sup>5</sup> Vedi anzitutto Walzer, 1990; 1991-2004.

<sup>6</sup> Habermas, 1994; pubblicato da Suhrkamp nel 1991, il testo è stato tradotto da Laterza nel 1994 con il titolo *Teoria della morale*.

<sup>7</sup> Habermas, 1994: 5-27; Honneth, 2014: 788.

rimarchi una distanza ancora maggiore rispetto all'obiezione dell'impotenza del mero dovere.

Il rilancio e la parziale ma densa e corposa difesa della concezione della morale di Kant transita dunque —secondo quanto già delineato nell'*Etica del discorso*—<sup>8</sup> attraverso una sua «riformulazione» con «mezzi teoretico-comunicativi», che punta su una reinterpretazione dell'imperativo categorico in chiave intersoggettivistica, tale da permettere una fondazione della normatività di tipo appunto comunicativo. Il cardine di tale operazione è che «nell'etica del discorso il posto dell'imperativo categorico viene preso dal procedimento dell'argomentazione morale»; viene pertanto istituito il principio secondo cui «possono avere pretese di validità soltanto quelle norme che potrebbero incontrare il consenso di tutti i partecipanti a un discorso pratico»<sup>9</sup>. Questa impostazione proceduristica, spiega Habermas, offrirebbe dei vantaggi sia rispetto al formalismo della posizione originaria di Rawls, sia all'assunzione ideale dei ruoli di Mead: ancorandosi all'argomentazione morale, il metodo adottato rimanda direttamente a presupposti pragmatici universali che hanno un contenuto normativo: «nello svolgere le argomentazioni i partecipanti devono muovere dall'idea che, in linea di principio, tutti gli interessati partecipano, in quanto liberi ed uguali, ad una ricerca cooperativa della verità in cui può valere unicamente la costrizione dell'argomento migliore»<sup>10</sup>. Una via che permette a Habermas di *bypassare* tutte quelle obiezioni che poggiano sull'aspetto «monologico» dell'etica di Kant e sul correlato rigorismo, nonché sul tema dell'impotenza di un dovere separato radicalmente dall'inclinazione.

Sempre grazie all'adozione di un concetto procedurale ancorato ai presupposti argomentativi universali, Habermas può inoltre sostenere che l'etica del discorso sia in grado di mettere in risalto il legame tra giustizia e solidarietà o bene comune, e quindi cogliere unitariamente due orientamenti che solitamente tendono a divaricarsi. Da una parte, si stagliano infatti le etiche del dovere, incentrate sul diritto e la dignità individuali, di matrice kantiana; dall'altra, vi sono invece le etiche dei beni, incentrate sul reciproco riconoscimento, l'empatia e la benevolenza verso il prossimo, di taglio aristotelico<sup>11</sup>. Rispetto a tale biforcazione, Habermas si richiama esplicitamente all'intenzione da cui muove Hegel con la sua concezione della *Sittlichkeit*: superare le due unilateralizzazioni speculari dell'astratto universalismo della giustizia e del particolarismo concreto del bene comune; un intento di fondo che viene appunto ripreso nell'etica del discorso, ma ivi riscattato «con mezzi kantiani»<sup>12</sup>. Nel senso appunto che —volendo semplificare— al centro della costruzione teorica normativa resta l'imperativo

<sup>8</sup> Habermas, 1985.

<sup>9</sup> Habermas, 1994: 8.

<sup>10</sup> Habermas, 1994: 9-10.

<sup>11</sup> Vedi soprattutto Habermas, 1994: 11-15.

<sup>12</sup> Cfr. Habermas, 1994: 13: «La concezione che Hegel ha dell'eticità (*Hegels Konzept der Sittlichkeit*) prende le mosse, perciò, da una critica a due unilateralizzazioni speculari [...]. Quest'intenzione fondamentale di Hegel viene recepita dall'etica del discorso che la realizza con mezzi kantiani. (*Diese Grundintention Hegels nimmt die Diskursethik auf, um sie mit kantischen Mitteln einzulösen*)»; nello stesso senso vedi anche il capitolo 3, *Giustizia e solidarietà*, Habermas, 1994, soprattutto, 64 e 68 sgg.

categorico, inteso però non più in modo monologico, ma al contrario nel senso intersoggettivistico dischiuso della teoria del discorso.

Più da vicino, e in termini più rigorosi, grazie alla sua strategia discorsiva Habermas ritiene di poter «estendere il concetto deontologico della giustizia a quegli aspetti *strutturali* della vita buona che, dal punto di vista della socializzazione comunicativa, si possono in generale distinguere dalla concreta totalità delle forme di vita ogni volta particolari (*von der konkreten Totalität jeweils besonderer Lebensformen*)»<sup>13</sup>. Del resto, rispetto alla normatività inerente ai rapporti di reciproco riconoscimento dischiusi dall'approccio hegeliano, che secondo Habermas «non giungono oltre i confini del concreto mondo vitale di una tribù, di una città o di uno Stato», egli ritiene di doversi spingere a uno stadio di universalizzazione più elevato. La strategia etico-discorsiva riesce infatti a ricavare i contenuti di una morale universalistica proprio perché si affida a una «forma della comunicazione oltrepasante le forme di vita concrete (*über konkrete Lebensformen hinausgreifende Kommunikationsform*)», estendendosi così a una «comunità ideale di comunicazione (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*)» che include tutti i soggetti capaci di parlare e di agire<sup>14</sup>, ed è quindi in grado di «trascendere i confini di ogni comunità concreta»<sup>15</sup>.

Più in generale, già in questo primo contributo delle *Erläuterungen zur Diskursethik* si staglia piuttosto nitida una distinzione fondamentale tra l'ambito ristretto delle azioni presuntivamente «giuste» (*gerechte*), sulle quali devono vertere le asserzioni normative, e le azioni inerenti invece a ciò che si intende come vita «buona» (*«gutes» Leben*), sulle quali vertono asserzioni solamente valutative (non normative in senso stretto)<sup>16</sup>. Le prime rimandano a una fondazione formale di tipo kantiano, mentre le seconde a una visione contestualista di taglio hegeliano e neo-aristotelico (metafisica). Ed è precisamente rispetto al contestualismo, ai «contesti dell'eticità sostanziale del mondo vitale (*lebensweltliche Zusammenhängen substantieller Sittlichkeit*)» a cui si richiama Hegel, che Habermas esplicita che se anche l'etica del discorso trae da tali contesti le norme da porre al vaglio della morale, essa deve però «porsi il problema di come si possa annullare questo passo —inevitabile per l'opera di fondazione— verso la de-mondificazione delle norme (*Entweltlichung der Normen*)»<sup>17</sup>.

Il peso della fondazione normativa viene pertanto spostato pressoché interamente sull'asse della «de-mondificazione» delle norme in gioco, sì che la visione della morale adottata risulta non solo diversa, ma da questo punto di vista *alternativa* alla *Sittlichkeit* intesa da Hegel quale superamento della moralità kantiana. Tale allontanamento dall'orientamento del neoaristotelismo e del contestualismo a favore del costruttivismo e dell'universalismo viene del resto a configurarsi come il cuore teorico delle *Erläuterungen*. È lo stesso Habermas a esplicitarlo a chiare lettere nella prefazione (del 1991) quando scrive che «da

<sup>13</sup> Habermas, 1994: 16.

<sup>14</sup> Habermas, 1994: 14; nello stesso senso vedi anche il capitolo 3, 72.

<sup>15</sup> Habermas, 1994: 16.

<sup>16</sup> Habermas, 1994: 18.

<sup>17</sup> Habermas, 1994: 25.

sfondo alla discussione fanno soprattutto alcune obiezioni —risalenti ad Aristotele, ad Hegel e al contestualismo contemporaneo— contro i concetti universalistici della morale. Al di là dello sterile contrasto fra un astratto universalismo e un relativismo autocontraddittorio io cerco di difendere *il primato del giusto*, deontologicamente inteso, rispetto al bene (*den Vorrang des deontologisch verstandenen Gerechtem vor dem Guten zu verteidigen*). Ciò non significa però che le questioni etiche (*ethischen*) in senso stretto debbano essere escluse dal dibattito razionale<sup>18</sup>.

Sempre nella prefazione, Habermas spiega che i contributi raccolti nel testo «rispecchiano un processo di apprendimento», soprattutto rispetto all'«esplicita distinzione tra discorsi morali e discorsi etici (*zwischen und ethischen Diskurse*)». Distinzione tale per cui la stessa «etica del discorso», a rigore, dovrebbe in verità essere ri-definita come «teoria del discorso della morale (*Diskurstheorie der Moral*)»;<sup>19</sup> sebbene Habermas si accontenti di chiarirlo, decidendo di attenersi alla definizione ormai affermatasi della sua teoria. Del resto, la tesi per cui «il principio di universalizzazione funziona come un coltello che opera un taglio fra il “bene” (*das Gute*) e il “giusto” (*das Gerechte*), tra asserzioni valutative (*evaluative*) ed asserzioni rigorosamente normative (*streng normative*)», era stata espressa negli stessi termini anche nell'*Etica del discorso*<sup>20</sup>.

Quale punto di svolta nell'articolazione di tale distinzione tra etica e morale, e quindi anche di una più radicale critica della *Sittlichkeit* hegeliana, Habermas ora rimanda al capitolo intitolato *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica* (una conferenza del 1988)<sup>21</sup>. La premessa è che Hegel, «con la sua teoria dello spirito oggettivo e del “superamento” della moralità nella *Sittlichkeit* (*mit seiner Theorie des objektiven Geistes und der “Aufhebung” von Moralität in Sittlichkeit*) ha voluto operare una sintesi fra il pensiero classico della comunità e quello moderno-individualistico della libertà»<sup>22</sup>. Habermas avanza quindi la sua obiezione, seppur riferendosi nella fattispecie al comunitarismo: «Mentre i comunitari si appropriano dell'eredità hegeliana nell'ottica dell'etica aristotelica dei beni, l'etica del discorso ricorre alla teoria del riconoscimento propria di Hegel per una lettura intersoggettivistica dell'imperativo categorico, senza per questo pagare il prezzo di una *dissoluzione* storicistica della moralità nella *Sittlichkeit* (*ohne dafür den Preis einer historischen Auflösung von Moralität in Sittlichkeit zu entrichten*)»<sup>23</sup>. Anche qui, nella chiosa finale risuona l'adagio della ripresa, da parte dell'etica del discorso, dell'intento hegeliano «con mezzi kantiani»: «Come Hegel, essa insiste, ma nello spirito kantiano, sul rapporto intrinseco tra giustizia e solidarietà»<sup>24</sup>. Rispetto a Hegel, siamo dunque di fronte

<sup>18</sup> Habermas, 1994: VII.

<sup>19</sup> Cfr. Habermas, 1994: VII.

<sup>20</sup> Habermas, 1994: 32, passaggio del capitolo secondo *Che cosa rende «razionale» una forma di vita?*; si tratta di una formulazione identica a quella presentata nell'*Etica del discorso*: vedi Habermas, 1985: 115.

<sup>21</sup> Il titolo in tedesco suona appunto: *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*.

<sup>22</sup> Habermas, 1994: 103.

<sup>23</sup> Habermas, 1994: 103.

<sup>24</sup> Habermas, 1994: 103.



a un recupero della teoria del riconoscimento in senso kantiano per un verso, e di critica della *Sittlichkeit* superante per l'altro verso; ed è precisamente su questo approccio che si appuntano le obiezioni di taglio neo-hegeliano avanzate da Axel Honneth.

## 2. *Il primato della Sittlichkeit*

Anziché difendere la concezione della morale kantiana dalle obiezioni di Hegel, Honneth procede in modo perfettamente speculare rispetto a Habermas: mira a rilanciare la visione della *Sittlichkeit* hegeliana quale dimensione che supera la moralità ristretta, riadottando così talune delle critiche rivolte a Kant. Lo testimonia con puntualità il saggio *La normatività della Sittlichkeit* (del 2014): «Le istanze che Hegel, ancora in via del tutto generale, tenta di delineare richiamandosi al concetto unitario di *Sittlichkeit* si possono già trarre, quali conseguenze positive, dalle diverse obiezioni che egli muove contro la filosofia morale di Kant»; e in particolare quelle contro astrattezza, formalismo e deficit di motivazione<sup>25</sup>. Una posizione espressa anche in forma di critica diretta a Habermas: richiamandosi alle *Erläuterungen zur Diskursethik*, e più precisamente al capitolo *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, Honneth sottolinea che in entrambi i casi emerge un deficit quanto alla capacità di fondare le norme senza rimandare ad altre norme. Rispetto a Kant, Honneth qui concorda con Habermas: non si può certo riproporre una fondazione del principio della morale quale *factum* della ragione;<sup>26</sup> egli però incalza: «nella morale kantiana questo legame a norme preesistenti viene istituito con la formula del “fatto della ragione”, mentre nell'etica del discorso vi si arriva mediante il discorso apparentemente neutrale della necessità di “forme di vita recettive” (“*entgegenkommender Lebensformen*”). In entrambi i casi sembra però emergere la stessa difficoltà: prima che la procedura dell'autodeterminazione comunicativa o individuale possa essere anche soltanto pensata, a determinate norme morali deve essere preventivamente attribuita una validità universale»; si tratta, dunque, di una «critica alla mancanza di fondamento (*Bodenlosigkeit*) di una teoria morale puramente costruttivista»<sup>27</sup>.

In questo passo Honneth rimanda (in nota) al brano in cui Habermas delinea un certo legame tra normatività e storia, riconoscendo a Hegel di aver giustamente colto il fatto che le norme provengono «dai contesti della *Sittlichkeit* sostanziali propri del mondo vitale», sebbene debbano esser poi «de-mondificate»; e che, oltre a questo, per avere «forza propulsiva» ed «essere tradotte nei doveri concreti della vita quotidiana», le norme della morale universalistica devono fare affidamento su forme di vita «in accordo» con istituzioni politiche e sociali in cui

<sup>25</sup> Honneth, 2014: 789, le traduzioni dei passi di *Normativität der Sittlichkeit* sono mie; una traduzione italiana del saggio è disponibile anche in Honneth, 2017.

<sup>26</sup> Cfr. Habermas, 1994: 9.

<sup>27</sup> Honneth, 2014: 788; il rimando è di certo a Habermas, 1994: 22, (25 dell'edizione Suhrkamp) dove Habermas scrive appunto che le cognizioni morali «debbono di necessità, come dice Hegel, essere tradotte nei doveri concreti della vita quotidiana. Dunque, una cosa è giusta: ogni morale universalistica dipende da forme di vita *recettive* (*entgegenkommende Lebensformen*)».

siano «già incorporate» determinate idee<sup>28</sup>. Habermas sottolineava inoltre che «in realtà, sì, l'universalismo morale è *sorto* grazie a Rousseau e a Kant soltanto nel contesto di una società che presenta caratteri corrispondenti»; universalismo che si è poi andato affermando storicamente, sì che le intuizioni morali che l'etica del discorso porta al livello del concetto non possono appunto non essere considerate anche da questo punto di vista storico. Ricordo tuttavia fin d'ora che già Habermas sottolineava il fatto che «l'incarnazione graduale di principi morali in forme di vita concrete non è una cosa che si possa affidare, come fa Hegel, al cammino dello Spirito assoluto», ma deve invece essere ricondotta «agli sforzi e ai sacrifici collettivi dei movimenti politici e sociali»<sup>29</sup>.

Al centro della disputa vi è insomma l'obiezione avanzata dal fronte contestualista nei confronti delle morali universaliste<sup>30</sup>, su cui Habermas ritorna nelle stesse *Erläuterungen* anche in relazione all'approccio ricostruttivo adottato da Rawls nella seconda versione del suo pensiero, e che Honneth rimarca sottolineando come la ricerca filosofica si sia appunto rivolta a ricavare «in modo ricostruttivo principi e doveri a partire dalle norme già esistenti storicamente»<sup>31</sup>. Del resto, anche in *Il diritto della libertà* Honneth aveva esplicitato che «tanto la teoria rawlsiana della giustizia quanto la teoria habermasiana del diritto sono buoni esempi di approcci che presuppongono una congruenza storica tra principi di giustizia acquisiti in modo indipendente e gli ideali normativi delle società moderne»<sup>32</sup>; sostenendo nel contempo che l'immanentismo hegeliano consentirebbe comunque di *bypassare* il momento della fondazione autonoma, seppur pensato alla luce di una certa congruenza storica.

Nel momento stesso in cui opta per un approccio radicalmente ricostruttivo e contestualista di chiara impronta neo-hegeliana, Honneth deve però misurarsi con il compito di tracciare una linea di divisione sufficientemente nitida «tra norme praticate socialmente e norme giustificate moralmente»<sup>33</sup>. In altri termini, l'adozione di tale approccio lo espone immediatamente al gravissimo rischio di affondare nel mare del convenzionalismo, o di ridurre drasticamente la portata emancipatoria della critica sociale, o ancora peggio di fornire una legittimazione dell'esistente, scivolando così nel solco della destra hegeliana. Di contro, Honneth ritiene di poter difendere «il cammino hegeliano di una fondazione della morale contestualista»: il concetto di *Sittlichkeit* offrirebbe dei criteri immanenti che permetterebbero appunto a Hegel di differenziare tra le norme soltanto praticate e quelle valide nel quadro delle forme di vita date

<sup>28</sup> Cfr. Habermas, 1994: 22.

<sup>29</sup> Ivi, 22 sg.

<sup>30</sup> Habermas, 1994: 211, nel brano a cui rimanda Honneth leggiamo: «la priorità del giusto rispetto al bene viene contestata prima di tutto sotto l'aspetto *epistemologico*. [...] I contestualisti affermano che dietro le spiegazioni presuntivamente universali e neutrali del punto di vista morale e della prospettiva della giustizia si nascondono *sempre* particolari interpretazioni del mondo permeate di determinati linguaggi valutativi e tradizioni».

<sup>31</sup> Honneth, 2014: 788. Si noti che rispetto all'intento ricostruttivo Habermas nelle *Erläuterungen* aveva già sottolineato come la teoria morale del secondo Rawls potesse essere intesa in questi termini: Habermas, 1994: 212.

<sup>32</sup> Honneth, 2015: XXXIX.

<sup>33</sup> Honneth, 2014: 788.

di volta in volta<sup>34</sup>. Criteri che ruotano fondamentalmente sul fatto che tutte le forme della prassi definite come etiche (*sittliche*) debbono necessariamente avere dei tratti di moralità, inverata appunto nella realtà sociale, riconducibili in primo luogo a determinati tipi di riconoscimento. Forme di riconoscimento che comportano una inibizione del proprio egoismo, e che conducono nel contempo a una particolare correlazione di autodeterminazione e obbligazione normativa. Honneth sottolinea inoltre che le forme di eticità in gioco debbono contemplare anche una convergenza tra dovere e inclinazioni, tale per cui le finalità etiche vengono a delinearsi nel contempo quali condizioni di possibilità della propria autorealizzazione<sup>35</sup>.

Procedere in tale difesa di una visione immanentista della normatività senza potersi più affidare alla metafisica dell'autorealizzazione dello Spirito, rinunciando quindi a una «teleologia della storia di matrice oggettivistica», significa però riuscire a spiegare come le norme etiche possano inverarsi temporalmente nella realtà sociale secondo una dinamica progressiva. A tal fine, Honneth si richiama a una sorta di eccedenza normativa originaria di ogni norma (*eine Geltungsüberhang*), un *surplus* che permetterebbe per così dire alla storia di lavorare sulla norma stessa nel corso del tempo. Viene inoltre richiamata una dinamica di tipo retroattivo tale per cui durante le lotte inerenti all'applicazione delle norme, si modificherebbero le istanze e le inclinazioni che avevano motivate le lotte stesse, sì che anche gli attori sociali coinvolti, gradualmente, si indirizzerebbero verso delle norme tali da incarnare le nuove aspirazioni. In tal modo la concezione della *Sittlichkeit* riuscirebbe a superare la morale kantiana sul versante dell'inveramento sociale e istituzionale. Honneth ritiene pertanto di poter risolvere il problema della fondazione normativa in modo immanente-ricostruttivo, senza che la normatività si dissolva nel contempo nel flusso del divenire storico, o si appiattisca sull'esistente, evitando nel contempo di ri-postulare una teleologia della storia oggettiva e metafisica in senso stretto o, per riprendere di nuovo i termini di Habermas, senza affidarsi, «come fa Hegel, al cammino dello Spirito assoluto».

### 3. *Il primato delle critiche immanenti*

L'opzione neo-hegeliana concerne non solo il piano della fondazione della normatività quale superamento della moralità di matrice kantiana nella *Sittlichkeit*, ma anche il versante della discussione delle forme precipue della critica sociale: anche su questo fronte Honneth si è inserito nel dibattito in corso optando ormai da tempo per una forma di *critica immanente* che riflette perfettamente il metodo privilegiato sul piano della fondazione normativa: la critica (sociale) deve adottare i medesimi criteri immanenti individuati dalla ricostruzione normativa e posti alla base del rilancio dell'etica. Muovendosi in questa direzione, Honneth ha difatti riletto la contrapposizione tra critica interna ed esterna presentata originariamente da Michael Walzer nel noto libretto *Interpretazione e critica sociale*

<sup>34</sup> Honneth, 2014: 789.

<sup>35</sup> Cfr. Honneth, 2014: 793 sg.

(del 1987) nei termini dell'alternativa tra l'eticità (neo)-hegeliana e la moralità (neo)-kantiana<sup>36</sup>, sovrapponendo così direttamente il modello internista di Walzer alla critica immanente di matrice hegeliana.

Più da vicino, già nel saggio intitolato *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva. L'idea di critica nella Scuola di Francoforte* (del 2000)<sup>37</sup>, Honneth ha preliminarmente descritto la critica «interna» come quella metodologia che muove da una «previa identificazione con l'orizzonte valoriale preesistente», contrapponendosi così alla critica esterna: «se una forma di critica sociale cercasse di mettere tra parentesi o trascendere l'orizzonte valoriale a cui si è abituati, facendo appello a principi morali esterni e universalistici (*auf externe, universalistische Moralprinzipien*), assumerebbe necessariamente una prospettiva troppo distante (*eine zu distanzierte Perspektive*) perché possa essere compresa dai suoi destinatari»; ne seguirebbe allora un atteggiamento elitario e paternalistico, se non persino dispotico, da parte del critico<sup>38</sup>. Tale descrizione rispecchia quella di Walzer, che definisce i modelli di critica che si affidano a criteri rinvenuti tramite «scoperta» o «invenzione» come «tentativi di fuga, nella speranza di trovare qualche standard esterno e universale col quale giudicare la vita morale»<sup>39</sup>.

In un secondo passo, Honneth ha sottolineato che il modello privilegiato da Walzer «caratterizza niente di diverso da ciò che una volta veniva chiamato critica "immanente", anche se l'accento adesso cade a marcare più intensamente la dimensione ermeneutica di una nuova apertura creativa a valori o ideali culturalmente dati»<sup>40</sup>. Lettura che trova piena corrispondenza sul piano lessicale — sebbene a mio avviso soltanto parziale sul fronte metodologico — nel testo di Walzer, che scrive: «alla critica senza legami organici», dunque esterna, bisogna contrapporre la «critica dall'interno o, come a volte viene chiamata, la "critica immanente" (*criticism from within, or as it is sometimes called, "immanent critique"*)»<sup>41</sup>. Ricondata la critica «interna» nell'alveo della tradizione della sinistra hegeliana ripresa dalla Scuola di Francoforte<sup>42</sup>, Honneth ha quindi insistito sul piano della *fondazione* normativa, come emerge dalla sua ri-definizione della metodologia di Walzer: «non intendo riferirmi a questo procedimento nei termini di "interpretazione", bensì di "ricostruzione", un procedimento che per il momento, come per Walzer, deve essere inteso soltanto come tentativo di giungere al fondamento normativo del criticismo sociale (*normativen Grundlagen einer Gesellschaftskritik*) percorrendo la strada di una ricostruzione delle norme ancoratesi alle pratiche sociali»<sup>43</sup>.

A partire da questa posizione immanentista, Honneth si è adoperato per fornire al suo metodo critico-ricostruttivo uno slancio tale da permettergli di evitare

<sup>36</sup> Walzer, 1990; in secondo luogo Honneth rimanda anche a Walzer, 1991-2004.

<sup>37</sup> Il testo è uscito con il titolo *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie* sulla «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 48, 5 2000.

<sup>38</sup> Honneth, 2012: 76; i rimandi ai due testi di Walzer sono qui a 78.

<sup>39</sup> Walzer, 1990: 37 sg.

<sup>40</sup> Honneth, 2012: 78 sg.

<sup>41</sup> Walzer, 1990: 77.

<sup>42</sup> Honneth 2012: 77.

<sup>43</sup> Honneth, 2012: 78 sg.

il rischio di restare schiacciato sull'esistente; e quindi, per usare i termini di Habermas, per impedire una altrimenti fatale «*dissoluzione* storicistica della moralità nella *Sittlichkeit*». A tal fine, Honneth ha insistito con forza e a più riprese sul fatto che se «pretese normative e ideali devono essere ricostruiti dall'interno della stessa realtà sociale», si deve nel contempo considerare che «il loro carattere teso a trascendere consente all'ordine sociale esistente di essere sottoposto a una critica che sia fondata»; una visione che sarebbe propria anche della prospettiva di Walzer, nonché della «critica marxista dell'ideologia»<sup>44</sup>. Al riguardo credo peraltro che, grazie alla ripresa dell'interpretazione della critica dell'ideologia di Gramsci, lo stesso Walzer riesca a imprimere al suo internismo un carattere emancipatorio piuttosto deciso, giocando soprattutto su una interpretazione estensiva, e non solo formale, del principio di uguaglianza<sup>45</sup>. Una prospettiva che rimanda nel contempo anche al *posizionamento* del critico sociale dal punto di vista degli attori, o meglio delle differenti classi sociali in gioco, che offrono delle interpretazioni dell'uguaglianza non solo diverse ma a ben vedere contrapposte. Honneth, viceversa, anziché sui principi specifici in gioco e/o sulle loro differenti interpretazioni *etico-politiche*, anche in questo caso sembra concentrarsi pressoché esclusivamente sulla griglia dicotomica che contrappone kantismo e hegelismo: «Sulla spinta della polemica di Hegel contro Kant, pure Marx fu guidato spesso dalla rappresentazione secondo cui la realtà negativa dell'esistente doveva potersi valutare tramite pretese normative che, contemporaneamente, in qualità di ideali fossero anche situate nella cornice istituzionale»<sup>46</sup>. Una prospettiva da cui mi sembra si perda però di vista la dimensione plurale e conflittuale delle differenti interpretazioni dei principi normativi in gioco.

Questa spiccata propensione di Honneth a concentrarsi sul piano della fondazione immanentista, trascurando la dimensione plurale e conflittuali dei principi in gioco e/o delle loro interpretazioni, emerge in modo forse ancor più evidente nella sua serrata difesa dell'hegelismo della tradizione di pensiero della Scuola di Francoforte (direi anche rispetto alle critiche avanzate da Walzer nei confronti di Marcuse). Honneth insiste al riguardo sul ruolo decisivo svolto da un «un concetto di ragione (*eines Vernunftkonzepts*) che deve poter dare fondamento alla validità normativa degli ideali coltivati in maniera immanente»<sup>47</sup>, appoggiandosi all'idea di «un processo di realizzazione della ragione (*einem Prozeß der Verwirklichung der Vernunft*)» sul quale si innesta lo stesso modello ricostruttivo: «per ricostruzione normativa si deve adesso intendere il portare in superficie nella realtà sociale di una data società quegli ideali normativi che offrono un punto di riferimento per una critica che, proprio per questo, trova fondazione poiché raffigura l'incarnazione della ragione sociale»<sup>48</sup>. Proseguendo lungo il cammino della sinistra hegeliana, la Scuola di Francoforte avrebbe così «risolto il problema della fondazione posto da ogni forma di critica immanente»<sup>49</sup>. Una impo-

<sup>44</sup> Honneth, 2012: 79.

<sup>45</sup> Vedi soprattutto Walzer, 1990: 58 sg.

<sup>46</sup> Honneth, 2012: 79.

<sup>47</sup> Honneth, 2012: 82 sg.

<sup>48</sup> Honneth, 2012: 82.

<sup>49</sup> Honneth, 2012: 82.

stazione che Honneth ritiene sostanzialmente corretta, seppur deficitaria, e che integra in senso genealogico.

Questa rilettura hegeliana della discussione sulle forme della critica sociale impostata originariamente da Walzer nei termini di posizioni interne ed esterne si è presto riverberata nella tematizzazione delle forme della critica immanente quale è stata sviluppata anche da alcuni allievi di Honneth, ad iniziare da Rahel Jaeggi. Posizionandosi saldamente nel solco della svolta neo-hegeliana, e radicalizzando in tal senso la critica alla doppia dicotomia di Habermas tra moralità/eticità e mondo della vita/sistema economico<sup>50</sup>, Jaeggi ha avanzato a sua volta delle obiezioni alla posizione internista di Walzer: essa rappresenterebbe «quel tipo di criticismo interno che si limita al compito di ristabilire la coerenza rispetto alle norme che una certa comunità già possiede»<sup>51</sup>. Ma anche l'approccio «ricostruttivo» di Honneth finirebbe per incorrere in una mancanza di forza dinamica e trasformativa rispetto alla portata e tenuta dei principi normativi in gioco. Viceversa, il nuovo modello di critica immanente, plasmato sulla falsariga della critica dell'ideologia di Marx, sarebbe in grado di mettere in discussione le norme e i principi stessi incarnati nella realtà sociale: «la critica immanente è la critica di una prassi a partire dalle norme (con le quali questa non concorda), e sincronicamente la critica di queste stesse norme»<sup>52</sup>. Sebbene una tale lettura credo non si discosti invero poi troppo dalla ripresa, mediante Gramsci, che lo stesso Walzer offre della critica dell'ideologia quale pratica che si appoggia ad una interpretazione estesa e di parte, o meglio di classe, del principio di uguaglianza: qui non solo l'applicazione, ma l'ideale stesso viene messo in discussione.

Più in generale, credo che le due varianti del modello neo-hegeliano di critica immanente proposte da Honneth e Jaeggi incorrano in un *deficit sistematico di politicità*. Un deficit determinato dal fatto che, a monte, viene adottata una prospettiva normativa di taglio unilateralmente fondazionalista che non sembra riuscire a tenere debitamente in conto della *pluralità* dei criteri normativi, e delle loro diverse interpretazioni, adottati da gruppi sociali diversi e sempre potenzialmente in conflitto. La prospettiva neo-hegeliana preclude nel contempo una adeguata tematizzazione della questione del *posizionamento* del critico sociale dal punto di vista della distanza e della vicinanza che egli stabilisce rispetto ai differenti gruppi sociali in gioco; viene dunque a mancare una analisi del tipo di *legame* sociale che egli può stabilire. Questioni che in Michael Walzer mi pare fossero invece cruciali e, seppur strettamente correlate, venissero distinte le une dalle altre.

#### 4. *Il primato del legame*

La traduzione nei termini della critica immanente di matrice hegeliana delle questioni metodologiche inerenti alle forme della critica sociale poste da Michael

<sup>50</sup> Vedi anche la discussione critica del saggio di Habermas *L'uso pragmatico*, svolta in Jaeggi, 2016.

<sup>51</sup> Jaeggi, 2016: 139.

<sup>52</sup> Jaeggi, 2016: 82.

Walzer a partire da *Interpretazione e critica sociale* ha determinato una radicale riduzione dello spettro problematico originario. Rispetto alle analisi proposte originariamente da Walzer, la rilettura neo-hegeliana ha difatti oscurato il campo problematico concernente il tema della vicinanza e della lontananza del critico sociale nella sua accezione *politica*. La questione della *distanza* posta da Walzer contemplava infatti, e concerne ancora, l'analisi della dimensione politica inerente alla relazione tra critico e persone e gruppi sociali oggetto della critica; così come il ruolo dell'*impegno* e della *efficacia* della critica svolta. È precisamente questo, del resto, il piano sul quale sono state avanzate una serie di obiezioni di fondo ad alcuni esponenti tradizionali della Scuola di Francoforte (di cui Honneth ha voluto prendere le difese), ad iniziare dalle posizioni sostenute in *L'uomo a una dimensione*. Al riguardo, in *L'intellettuale militante* Walzer lamentava non a caso che «la critica di Marcuse non ha un carattere partigiano o una tendenza di classe», e che peccava di «efficacia»<sup>53</sup>. Venivano pertanto presi in considerazione due piani convergenti: la non partigianeria, nel senso dell'ancoraggio a principi e criteri normativi esterni (non interni); e l'efficacia, o meglio l'inefficacia valutata e condannata dalla prospettiva del grado di incisività politico-culturale della critica svolta.

Da un'altra prospettiva, la critica che si appoggia a standard «esterni» perché «scoperti» o «inventati» —che Honneth preferirebbe definire «costruiti» e «trascendenti»— viene messa in discussione da Walzer anche perché si tratta di un ancoraggio normativo ritenuto non solo inefficace in senso politico-culturale, ma anche manipolativo. Lo si evince non appena si consideri che lo stesso brano in cui Walzer utilizza la definizione di «critica immanente» è collocato nel quadro di una trattazione ad ampio raggio dei deficit storico-politici del leninismo: «Il problema della critica senza legami organici, e quindi della critica che deriva da standard morali scoperti o inventati *ex novo*, è che essa costringe coloro che la esercitano a pratiche manipolative e costrittive (*manipulation and compulsion*). Molti, naturalmente, resistono a quella costrizione; distacco e obiettività sono difese innate contro di essa. Ma nella misura in cui il critico vuole essere efficace (*insofar as the critic wants to be effective*), vuol portare la sua critica a casa [...] si trova egli stesso portato all'una o all'altra versione di una politica priva di trattativa. È per questa ragione che ho cercato di distinguere la sua impresa dalla riflessione collettiva, dalla critica dall'interno o, come a volte viene chiamata, dalla "critica immanente"»<sup>54</sup>.

Viceversa, la nozione di «critica immanente» rilanciata da Honneth pertiene a un tipo di fondazione dei criteri normativi che sembra risolversi sul piano filosofico-metodologico della alternativa hegeliana al costruttivismo: astrae dalla dimensione dei conflitti storico-politici effettivi. Le nozioni neo-hegeliane di «critica ricostruttiva» e di «critica immanente» risultano difatti intrinsecamente *de-politicizzate*: viene trascurata sistematicamente, già sul piano del metodo, la

<sup>53</sup> Walzer, 1991-2004: 221 sg.: «Il libro si occupa [...] della massa riconciliata e integrata, indirizzandosi, almeno formalmente, a tutte le persone a una dimensione. Rimane da chiarire quanto sia efficace rivolgersi a questa gente, poiché sembra non esserci nulla che essi possano fare (e Marcuse non ha suggerimenti da dare in proposito)».

<sup>54</sup> Walzer, 1990: 77.

sfera inerente al posizionamento del critico rispetto agli specifici orientamenti normativi dei differenti gruppi sociali, reciprocamente contrapposti, che danno forma e corpo alle lotte sociali e politiche storicamente date, o che comunque avanzano particolari istanze e rivendicazioni. Al contrario, Walzer mi pare aver voluto render conto dei diversi piani in gioco, stabilendo tra loro una serie di connessioni incrociate e di convergenze concettuali, come si evince per esempio dal seguente riepilogo: «I contrasti e le contraddizioni che ho discusso finora —morale scoperta o inventata, da un lato, e morale interpretata, dall'altro; critica esterna e critica interna; valori comuni e pratiche quotidiane; legame sociale e distanza critica— sono contrasti e contraddizioni assai antichi»<sup>55</sup>. Le questioni della «interpretazione» e della «invenzione», quindi dell'uso di criteri interni o esterni, debbano pertanto essere distinte da quelle della critica interna ed esterna considerate dal punto di vista della loro efficacia, così come di deve differenziare la questione specifica del legame sociale; sebbene si tratti ovviamente di temi strettamente correlati.

Queste differenziazioni nel contempo sono ricondotte alla stessa tematizzazione delle forme della critica quale pratica sociale, nonché all'operatività e al posizionamento del critico, seppur certo affrontate in termini piuttosto generali —scrive Walzer— fin dalla prima pagina di *Interpretazione e critica sociale*: «Il mio scopo, in questo libro, è di provvedere una struttura filosofica per la comprensione della critica sociale come pratica sociale. Che fanno i critici sociali? Come lo fanno? Donde provengono loro i principi? Come stabiliscono i critici la loro distanza dalla gente e dalle istituzioni che criticano?»<sup>56</sup>. Da quest'ultima domanda in particolare si evince nel modo più chiaro che gli intenti di Walzer *non* possono essere ricondotti esaustivamente ed unilateralmente al tema della fondazione normativa quale alternativa tra immanentismo e costruttivismo: la risposta —allorché si voglia procedere nella direzione anche soltanto indicata da Walzer— rimanda alla problematizzazione del tipo di legami sociali che il critico può o deve intessere con gruppi e classi sociali determinate<sup>57</sup>.

L'adozione di tale approccio implica altresì la tematizzazione dei rapporti e delle lotte di potere in cui viene inevitabilmente a posizionarsi un critico «connesso» (o come suona la resa del termine in italiano secondo una opzione gramsciana: «organico»): «La critica non richiede che noi si debba indietreggiare dalla società nel suo insieme, ma solo che ci si allontani da certi tipi di rapporti di potere entro la società. Non è il legame ma l'autorità e il dominio ciò da cui dobbiamo prendere le distanze»<sup>58</sup>. Quello che possiamo forse definire quale sviluppo della spazializzazione teorica delle forme della critica sociale risulta qui sottoposto a un processo di intrinseca e spiccata politicizzazione: ci si deve collocare —scrive Walzer— «dentro, e non sopra la lotta politica. L'opposizione, assai più che il distacco, è ciò che determina la forma della critica sociale. Il critico prende posizione in conflitti reali o latenti; egli si pone contro le forze politiche dominanti,

<sup>55</sup> Walzer, 1990: 81

<sup>56</sup> Walzer, 1990: 19.

<sup>57</sup> Sull'appartenenza a determinate classi sociali dell'intellettuale vedi Cfr. p. es. Walzer, 1990: 52, 65; vedi anche il legame con l'età anagrafica alle, 74-7.

<sup>58</sup> Walzer, 1990: 73; vedi anche *ivi*, 99.



sì da essere, a volte, costretto all'esilio in paesi stranieri o a quell'esilio interiore che chiamiamo "alienazione"»<sup>59</sup>. È precisamente in questo senso che possiamo leggere i ripetuti richiami a Gramsci: al di là delle singole interpretazioni e valutazioni del pensiero gramsciano proposte Walzer, invero più o meno condivisibili e opinabili, mi pare particolarmente significativa la sua insistenza sul rapporto costitutivo tra forme della critica e posizione dell'intellettuale in relazione a classi (dominanti e subalterne) e gruppi sociali determinati<sup>60</sup>.

La ripresa del tema della critica dell'ideologia in Marx e Gramsci conduceva del resto Walzer ad affrontare il problema cruciale della *accettazione* o meno della «reinterpretazione» non solo formale del principio di eguaglianza proposta dal critico sociale. Venivano così messe radicalmente in dubbio, o meglio accantonate senza riserve, le nozioni tradizionali di «falsa coscienza» e di interessi «oggettivi»: il modello deterministico e oggettivista veniva prontamente sostituito dall'esigenza di una problematizzazione ad ampio raggio delle forme culturali ed esperienziali storico-sociali<sup>61</sup>. È all'interno di questo cono di luce politico che vengono allora a stagliarsi le questioni del successo e del fallimento dell'opera del critico: abbandonato ogni richiamo alla falsa coscienza, si devono valutare la forza persuasiva e l'autorevolezza di cui gode il critico; cioè quegli elementi che determinano la sua effettiva capacità di cooperare a innescare delle dinamiche trasformative<sup>62</sup>. Si tratta di fattori e criteri che vanno ben al di là della griglia fondazionalista neo-hegeliana proposta da Honneth con il modello di una critica immanente e ricostruttiva, ancorata all'idea tradizionale di un cammino più o meno progressivo e ininterrotto della ragione sociale nella storia.

Un'ulteriore conferma indiretta ma inequivocabile della distanza rispetto a Walzer è fornita dal breve articolo di Honneth *L'idiosincrasia come mezzo di conoscenza* (del 2002)<sup>63</sup>. Nella critica avanzata alla prefazione alla seconda edizione di *L'intellettuale militante*, Honneth si concentra infatti sul piano delle virtù etiche qui valorizzate — ovvero coraggio, compassione e buon occhio — anziché prendere in considerazione la questione che Walzer credo volesse mettere in primo piano: la critica sociale quale pratica che è nel contempo *politica e morale*. È questo infatti il piano su cui insiste Walzer (anche) nella nuova prefazione, ricordando fin dalla prima riga che il sottotitolo del suo libro è *Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, per poi concludere la prefazione sottolineando che le virtù di un critico partecipe «rappresentano il lato personale di una posizione politica, o forse, meglio, indicano il carattere morale che rende possibile una politica giusta»<sup>64</sup>. Siamo al cospetto di una politicizzazione della sfera mora-

<sup>59</sup> Walzer, 1990: 69.

<sup>60</sup> Vedi soprattutto Walzer, 1990: 57-58, 70.

<sup>61</sup> Vedi Walzer, 1990: 59: «È del tutto possibile, naturalmente, che la reinterpretazione del critico non venga accettata. Forse la maggior parte degli operai credono che l'eguaglianza realizzata nella società capitalistica è vera uguaglianza p che è un'eguaglianza sufficiente. I marxisti chiamano queste idee "falsa coscienza", sull'assunto che l'eguaglianza ha un solo, vero significato, se non per tutti noi almeno per gli operai, cioè il significato che corrisponde ai loro interessi "oggettivi". Dubito che quest'idea possa essere difesa in odore soddisfacente.»; vedi anche il seguito.

<sup>62</sup> Cfr. p. es. Walzer, 1990: 99.

<sup>63</sup> Honneth, 2012.

<sup>64</sup> Walzer, 2004: VII, XVI.

le e al contempo di una moralizzazione della dimensione politica quali si danno nel quadro della teorizzazione delle differenti forme della critica sociale.

Da un'altra prospettiva, premesso che la tesi centrale del libro verte sul fatto che «l'attività critica è propriamente opera di uomini e donne attenti e impegnati, che si muovono *dall'interno* della società di cui mettono in discussione le politiche o le pratiche e che *hanno a cuore* quanto ad essa accade», Walzer vuole chiarire che la «vicinanza» del critico non può e non deve essere qualcosa di soltanto astratto – posto che i criteri e gli standard adottati debbano essere, direbbe Honneth, «immanenti». Nei termini di Walzer: non si tratta solo della correttezza degli specifici obiettivi politici perseguiti, né soltanto dei punti di vista adottati<sup>65</sup>. Oltre a queste esigenze, che continuano a svolgere un ruolo fondamentale, vanno contemplati impegno ed efficacia dell'attività critica. Ma è precisamente questa dimensione, che potremmo forse definire *etico-politica*, a sfuggire alla griglia neo-hegeliana unilateralmente etico-normativa di Honneth. Tale scarto sistematico rispetto alla visuale di Walzer, visto in controluce, si riverbera del resto direttamente nella differenziazione mediante cui Honneth rimarca l'importanza della «teoria» per così dire 'pura' della critica sociale, rispetto al ruolo politico e culturale degli «intellettuali»<sup>66</sup>. Una distinzione che mi pare confermare, in modo per così dire performativo, precisamente quello scollamento tra la figura del critico-intellettuale e i referenti della sua opera teorica che Walzer imputava, tra gli altri, a un esponente di punta della teoria critica tedesca quale Marcuse.

Per riepilogare, il tema della distanza e della vicinanza del critico sociale è certo strettamente correlato alla questione del tipo di criteri normativi adottati, interpretabili anche nei termini filosofici tradizionali di immanenza e di trascendenza. Tuttavia, la questione della vicinanza concerne altresì la prossimità o il distacco del critico rispetto agli oggetti della sua critica, o meglio la sua relazione con le persone e i gruppi sociali criticati, anche dal punto di vista del grado di efficacia e incisività politico-culturale della critica esercitata. In altri termini, la tematizzazione e problematizzazione delle forme della critica sociale qui rimanda al tipo e alla forza del *legame sociale*, nonché dell'impegno profuso dall'intellettuale critico rispetto ai suoi referenti. Una dimensione che mi pare essere stata estromessa dal quadro della tematizzazione di taglio neo-hegeliano della critica immanente e ricostruttiva.

## 5. *Il politico rimosso*

La svolta neo-hegeliana della teoria critica tedesca ha certamente contribuito, e sta continuando a cooperare allo sviluppo di un movimento teoretico che sospinge la filosofia politica e sociale a proporre degli indirizzi normativi che cercano di conquistare una maggiore vicinanza e aderenza alle dinamiche storiche delle differenti realtà sociali di quanto non facessero gli orientamenti puramente costruttivisti di ispirazione kantiana. Tuttavia, nel movimento determinato da

<sup>65</sup> Cfr. Walzer, 2004: X.

<sup>66</sup> Cfr. Honneth soprattutto, 232-4.

tale svolta non sembrano essere state ancora approntate delle strategie teoriche che permettano di inserire e integrare nel quadro di una fondazione normativa di taglio ricostruttivo la dimensione politica concernente i diversi criteri e le interpretazioni confliggenti dei principi normativi di volta in volta in gioco, né di tematizzare adeguatamente la correlata questione del posizionamento del critico sociale rispetto a tali conflitti.

Al contrario, nell'ambito della teoria critica tedesca la discussione sembra essersi sclerotizzata attorno a delle opzioni teoriche che risultano talvolta quasi ipostatizzare i criteri in gioco. Si astrae infatti pressoché completamente dai contenuti degli standard analizzati, approdando così a un formalismo che nega, paradossalmente, quella volontà di valorizzare e preservare la dimensione storica della vita normativa, delle norme etiche incarnate in istituzioni e pratiche determinate. Si tratta del resto di una deriva che se per alcuni aspetti risulta appunto paradossale, da un'altra visuale non rappresenta che uno dei rischi più naturali a cui può andare incontro il rilancio dell'eredità hegeliana. Il modello di critica immanente ora adottato, così come quello originario, espelle difatti dalla scena quella molteplicità e particolarità di attori e istituzioni determinate, plurali e conflittuali, nelle quali si trovano «incarnati» i diversi criteri normativi che si vorrebbero ricostruire. In breve, l'attualizzazione della concezione etica hegeliana sembra aver portato in primo piano principi, ideali e criteri che anziché vivere grazie a istituzioni, gruppi e classi sociali reciprocamente in conflitto, sembrano piuttosto trovare fondamento in un concetto unificato e pacificato di «ragione sociale» che non accorda certo molto spazio al disaccordo.

Nel contempo, questa ricerca di un nuovo fondamento immanente per lo *spirito oggettivo* (come recita l'adagio di *Il diritto della libertà*), spinge Honneth verso una visione che per non affondare nel mare del convenzionalismo è costretta a far propria una teleologia della storia in senso stretto. Tuttavia, se la risposta al rischio di addivenire a una «*dissoluzione* storicistica della moralità nella *Sittlichkeit*»<sup>67</sup> è l'adozione di una teleologia della storia, non va scordato —per riprendere ancora i termini di Habermas— che «dai processi storici la filosofia della storia può ricavare solo quel *quantum* di ragione ch'essa vi ha preventivamente inserito tramite concetti teleologici»<sup>68</sup>. Viceversa, accantonate le premesse strettamente metafisiche inerenti alla teleologia dello Spirito assoluto hegeliano, Honneth ritiene comunque di poter delineare una concezione che si appoggia alla sua teoria del surplus normativo; teoria su cui cade però il sospetto di rimandare soltanto, in modo invero poco limpido, la problematicità della fondazione 'ultima' del normativo a cui egli mira.

Questa nuova *Geschichtsteleologie* rilancia l'idea di un cammino progressivo della ragione che incorre altresì in una grave difficoltà allorché deve render conto di tutti quei processi storici di ampio respiro definibili come *regressivi*<sup>69</sup>. Dinamiche che non solo 'falsificano' la tesi di un divenire storico progressivo, ma che mostrano anche da questa prospettiva la necessità di disporre di una griglia

<sup>67</sup> Habermas, 1994: 103.

<sup>68</sup> Habermas, 2013: 10.

<sup>69</sup> Ho cercato di chiarire la questione in Solinas, 2018.

concettuale che includa quei conflitti etico-politici che risultano cruciali anche sul piano normativo: il destino della nascita, sviluppo ed eventuale affermazione di particolari pratiche e istituzioni che incarnano particolari principi normativi rimanda all'esito di conflitti che non sono certo ascrivibili ad un cammino pre-determinato della ragione sociale nella storia. Conflitti che sembrano così ricordarci, molto più spesso di quanto non desidereremmo, il tasso piuttosto alto di «irrazionalità» e contingenza del divenire storico.

Per tener conto della pluralità dei principi e criteri che affollano il piano immanente della realtà sociale credo sia allora necessario spingersi ben oltre le premesse della filosofia della storia neo-hegeliana di Honneth, problematizzando anche l'internismo di Walzer. Come è emerso nel dibattito sul criticismo degli ultimi anni —penso in particolare all'autocritica di Luc Boltanski—<sup>70</sup> una visione radicalmente internista che mira a aderire perfettamente alle istanze avanzate dagli attori sociali nella loro quotidianità incorre nel grave rischio di appiattirsi completamente su norme e principi di scarso valore emancipatorio. Il livello di criticità dei parametri e degli standard della critica risulta dunque del tutto relativo, nonché strettamente correlato alle valenze etico-politiche delle istanze di volta in volta in gioco. Per chiarire lo status e le forme della critica sociale di deve allora disporre di una griglia teorica che contempra la suddetta pluralità e conflittualità di principi e attori e quindi che la questione del posizionamento etico-politico del critico<sup>71</sup>.

In conclusione, la radicalizzazione della svolta neo-hegeliana della teoria critica tedesca, adottando una nuova teleologia e insistendo su un immanentismo depoliticizzato, sembra aver paradossalmente allentato quella aderenza critica alla realtà sociale che rappresentavo invero uno dei suoi compiti di fondo prioritari<sup>72</sup>. L'approdo a una nuova teleologia della storia ha difatti ridotto la capacità di lettura politica di quei processi regressivi che pure dovrebbero invero rappresentare il cuore di una analisi teorico-politica che voglia mantenere una portata effettivamente emancipatoria, e preservare nel contempo un legame con le fasce e i gruppi sociali che più accusano il corso di determinate trasformazioni sociali. Un effetto potenziato paradossalmente dall'adozione di un modello di critica immanente a sua volta depoliticizzato. Credo si tratti di prender atto di questa doppia *impasse* determinata dalla radicalizzazione del taglio neo-hegeliano adottato, per poi procedere a una ri-politicizzazione delle forme della critica sociale, a iniziare da quelle di taglio internista. In altri termini, se trovo prezioso l'orientamento volto a riconquistare aderenza critica alla realtà sociale anche grazie ad una visuale immanentista rivolta alla più ampia dimensione dell'etica rispetto alla morale in senso stretto, tale quindi da includere anche la dimensione dell'economico, credo nel contempo che tale orientamento debba essere modulato secondo una prospettiva di natura non solo etica, ma *etico-politica*.

<sup>70</sup> Vedi soprattutto Boltanski, 2014.

<sup>71</sup> Ho provato a delineare la questione in Solinas, 2015.

<sup>72</sup> Anche l'insistenza sul piano etico-morale del concetto di «libertà sociale» di Honneth, 2016 mi sembra continuare a privilegiare unilateralmente l'etico rispetto al politico.

## Bibliografia

- Boltanski, L. (2014). *De la critique* (2009), tr. it. *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Celikates, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt/Main, Campus.
- Habermas (1985). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), tr. it. *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J. (1994). *Erläuterungen zur Diskurstheorie* (1991), tr. it. *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J. (2013). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992), tr. it. (parziale) *Fatti e norme*, Roma-Bari, Laterza.
- Honneth, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- (2012). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (2007), tr. it. «La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva», in *id.*, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Bari, Pensa Multimedia.
- (2013). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (2001), tr. it. *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, Manifestolibri.
- (2014). *Die Normativität der Sittlichkeit*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 62, 5, 787-800.
- (2015). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (2011), tr. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, Codice.
- (2016). *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* (2015), tr. it. *L'idea di socialismo*, Milano, Feltrinelli.
- (2017). *La libertà negli altri*, a cura di B. Carnevali, Bologna, Il Mulino.
- Jaeggi, R. (2013). *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- (2016). *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Solinas, M. (2015). «Sulle forme della critica immanente», in M. Dantini, D. Spini (a cura di), *La parola, le pratiche, la cittadinanza – The Word, the Practices, the Citizenship*, Rome: Arshake, 2015, 30-39
- (2018), *Teleologie senza spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Axel Honneth*, in «Consecutio rerum», n. 4, 181-199.
- Stahl, T. (2013). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt/Main, Campus.
- Walzer, M. (1990). *Interpretation and Social Criticism* (1987), tr. it. *Interpretazione e critica sociale*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Walzer, M. (2004). *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (1988-2002), tr. it. *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, prima ed. 1991, Bologna, Il Mulino.

