
Lucio Cortella e Roberto Frega
discutono
Il diritto della libertà di Axel Honneth

Il contenuto morale delle istituzioni
Lucio Cortella

Il libro di Axel Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*¹, segna una svolta nella teoria del riconoscimento su cui da più di vent'anni sta lavorando il filosofo francofortese. Benché fin dal 1992, anno in cui esce *Kampf um Anerkennung*², il riferimento fondamentale fosse costituito dalla filosofia hegeliana e benché, fin da allora, quel riferimento costituisse la caratterizzazione della sua proposta di contro all'impianto kantiano-costruttivistico della teoria morale e politica di Habermas, Honneth aveva presentato il riconoscimento come un ideale normativo cui contrapporre le patologie sociali e su cui fondare la legittimazione delle norme morali e politiche. Si trattava di una sorta di combinazione fra normativismo kantiano e realismo hegeliano.

Da un lato la normatività non era più pensata come il prodotto di un confronto argomentativo tra parlanti che sottopongono le loro massime a un punto di vista universalistico, ma come qualcosa di già esistente e operante nei differenti rapporti di riconoscimento in cui avviene la nostra socializzazione. La tesi di Honneth era che nelle tre differenti modalità di riconoscimento venivano veicolati tre differenti valori (la fiducia nel riconoscimento affettivo, il rispetto nel riconoscimento giuridico, la stima in quello sociale). Contro il costruttivismo formale habermasiano, Honneth ribadiva dunque il primato hegeliano dell'eticità concreta, incarnata nei rapporti di riconoscimento, rispetto a una moralità astratta, costruita in condizioni virtualizzate.

Dall'altro lato il riconoscimento si presentava caratterizzato da un singolare duplice status: pratica sociale già esistente, ma, al tempo stesso, standard e ideale normativo, da contrapporre ai fenomeni dell'indifferenza o dell'offesa morale. Il principio etico del riconoscere veniva infatti giustificato da Honneth come la condizione indispensabile per ottenere l'autonomia e realizzare se stessi. Alla fine era quindi l'ideale normativo dell'autorealizzazione a costituire il fondamento ultimo su cui radicare la legittimità delle pratiche di riconoscimento.

¹ A. Honneth, *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*, New York, Columbia University Press, 2014, trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, Codice, 2015.

² A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Berlin, Suhrkamp Taschenbuch, 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

Hegel veniva dunque ricorretto nuovamente con Kant, facendo dell'ideale dell'autonomia un criterio normativo universale sulla base del quale misurare la bontà delle relazioni intersoggettive. Ora, è ben vero che Honneth, proprio prendendo ispirazione dallo Hegel jense, contestualizzava quell'ideale astratto, mostrandone le concrete declinazioni sociali (le tre sfere delle relazioni affettive, giuridiche e sociali) e teorizzando esplicitamente una evoluzione storica interna alle differenti modalità di riconoscimento (l'evoluzione dei diritti individuali all'interno della sfera giuridica o la trasformazione dei valori di fondo su cui misurare la stima sociale), e tuttavia, nonostante questa immissione di «storicismo hegeliano», rimaneva intatta l'idea che – pur con modalità differenti – il riconoscimento conducesse, in ogni sfera della sua applicazione, alla medesima universalità normativa: la realizzazione di individui liberi e autonomi. Ne risultava, di fatto, un indebolimento del primato degli stessi rapporti di riconoscimento, esposti, alla fine, al rischio di risolversi in meri strumenti, utili all'unico indiscusso principio morale: l'autorealizzazione individuale, assunta in modo aproblematico come il criterio ultimo sulla base del quale ripensare e giudicare la totalità del normativo.

Con *Il diritto della libertà*, pur ribadendo la centralità del riconoscimento, Honneth ne modifica significativamente ruolo e funzione. Decisiva risulta qui l'influenza della *Filosofia del diritto* di Hegel, diventata ora il riferimento primario, sostituendo in ciò la *Filosofia dello spirito jense*, che invece costituiva la principale fonte di ispirazione dell'opera del 1992. Come sa ogni lettore di quella matura opera hegeliana, in essa il riconoscimento intersoggettivo non svolge più il ruolo centrale che ancora deteneva nelle opere giovanili del periodo di Jena fino alla *Fenomenologia dello spirito*. Fondamento della normatività non sono più le pratiche intersoggettive di riconoscimento ma l'imporsi storico e l'effettivo operare di specifiche istituzioni sociali e, in particolare, delle tre istituzioni dell'eticità: famiglia, società civile e stato. La giustizia dell'agire individuale e collettivo si fonda, secondo Hegel, nell'adeguarsi alle pratiche e alle prescrizioni implicite in quelle istituzioni. Esse hanno quindi un essenziale contenuto normativo, che gli individui nei loro processi di socializzazione apprendono, assimilano e ribadiscono quotidianamente. Ma la loro legittimità (e quindi l'intera legittimità delle istanze normative in esse radicate e da esse derivate) non sta nel loro mero imporsi storico. Esse sono per Hegel le incarnazioni storiche della libertà, il farsi oggettivo dell'«idea della volontà libera». Risulta pertanto fuorviante ogni lettura della *Filosofia del diritto* che la intenda come una sorta di resoconto socio-storico delle strutture della società moderna, una descrizione di «ciò che è» di contro al «dover essere» della normatività kantiana. Le «istituzioni» dello spirito oggettivo hegeliano sono certamente realtà storiche esistenti ma dotate al tempo stesso di un essenziale contenuto normativo. «Sono» e contemporaneamente ci dicono come «dobbiamo» comportarci. Nessuna ricaduta dietro il punto di approdo della moralità kantiana. Al contrario, è proprio l'idea di libertà la legittimazione ultima dell'operare di quelle istituzioni. Esse hanno diritto all'esistenza proprio perché sono fondate sulla libertà, la garantiscono e sono esse stesse libere istituzioni. Com'è noto, la libertà è per Hegel la natura ultima dell'assoluto, il suo strutturarsi come un'autonoma e autoriflessiva posizione di sé. Va perciò ricercata nella metafisica di fondo dell'opera hegeliana la legittimazione di quell'idea moderna di libertà che è all'opera nelle istituzioni storiche dell'eticità e che costituisce la fonte essenziale della nostra normatività.

Honneth prende in mano questa impegnativa teoria hegeliana, ritenendo che in essa siano racchiuse le linee di fondo di una teoria della giustizia capace di costituire un'alternativa rispetto al normativismo costruttivistico di Habermas e di Rawls. E *Il diritto della libertà* può essere legittimamente considerato come una rilettura dell'opera di Hegel a partire dalle coordinate della coscienza filosofica contemporanea. Una tale impresa comporta, come vedremo, un sostanzioso lavoro di reinterpretazione accompagnato però, a un'inevitabile presa di distanza.

L'operazione ermeneutica fondamentale di Honneth sta nel mostrare – di contro a interpretazioni concorrenti (basti pensare qui a Theunissen o a Menke) – il carattere intersoggettivo non solo delle tre istituzioni dell'eticità (famiglia, società civile e stato) ma anche delle due sfere che le precedono, vale a dire il sistema giuridico e la dimensione della moralità. Partendo dalla celebre definizione hegeliana dell'imperativo fondamentale del diritto («sii una persona e rispetta gli altri come persone») Honneth mostra come la libertà negativa che il sistema giuridico ci garantisce, ovvero la tutela dalle intrusioni altrui nella sfera privata dei nostri orientamenti pratici, sia possibile solo presupponendo un reciproco riconoscimento fra le *persone giuridiche*, nel senso che esse devono reciprocamente riconoscersi il rispetto della loro libertà privata: se io non voglio che altri si intromettano nei miei orientamenti, devo al tempo stesso riconoscere ad altri il medesimo diritto (pp. 100-101). Lo stesso discorso vale anche per la sfera morale, assunta da Honneth, sulla falsariga di Hegel, in termini kantiani, ovvero come un orientamento normativo di tipo universalistico, secondo cui la moralità dell'azione deve presupporre idealmente il consenso di tutti coloro che ne potrebbero essere coinvolti (stando alla celebre formula dell'imperativo categorico kantiano). Ebbene, proprio questa approvazione universalistica presuppone che l'agente morale, quand'anche la sua azione risultasse solitaria e monologica, riconosca la dignità morale di tutti quei soggetti da lui inclusi nel consenso virtuale. Poiché libero moralmente è solo quell'«attore comunicativo con orientamenti d'azione universalistici» (p. 137), egli deve aver conferito ad ogni altro individuo la dignità della *persona morale*.

Proprio questa dimostrazione del carattere implicitamente intersoggettivo sia della *libertà negativa* del diritto sia della *libertà riflessiva* della morale, mostra come quelle due sfere dipendano «parassitariamente» da relazioni intersoggettive che sarebbero in linea di principio escluse da quei due ambiti (e ignorate, se non rimosse, dai teorici di quel tipo di libertà). In altri termini, la possibilità di essere trattato come una persona giuridica e di poter agire come una persona morale dipende dalle relazioni intersoggettive in cui quei soggetti, in prima battuta monologici e solitari, sono nati e cresciuti. E quelle relazioni costituiscono la sfera dell'eticità, o – come la reinterpreta Honneth – la sfera della *libertà sociale*. Ciò che noi apprendiamo dalle nostre esperienze all'interno delle relazioni amicali-affettive (quelle che Hegel chiama «famiglia»), delle relazioni di scambio economico e lavorativo («società civile» in termini hegeliani) e delle relazioni politiche («stato») è che la formazione della nostra autonomia dipende dai rapporti di riconoscimento che abbiamo ottenuto e praticato all'interno di quelle tre dimensioni.

Le istituzioni dell'eticità, che per Hegel hanno essenzialmente un carattere oggettivo, cioè autonomo dai soggetti che vivono in esse e tale da imporsi su di loro e sulla loro volontà, sono invece interpretate da Honneth come «istituzioni del riconoscimento reciproco» (p. 78). Il riconoscimento le caratterizza infatti in un duplice senso: (a) gli individui operano in esse solo a condizione di riconoscersi reciprocamente (come amici-parenti-amanti nella sfera affettiva; come agenti sociali indispensabili l'un l'altro nella sfera sociale dello scambio economico, del lavoro e del consumo; come cittadini dotati degli stessi diritti politici nella sfera dello stato); (b) quegli stessi individui rivolgono poi il loro riconoscimento nei confronti delle istituzioni oggettive, conferendo loro, in tal modo, legittimazione storica e normativa.

Già da questi elementi appare evidente, innanzitutto, l'estensione delle sfere del riconoscimento rispetto all'opera del 1992. Qui abbiamo a che fare non solo con un riconoscimento affettivo, giuridico e sociale ma anche con un riconoscimento morale e con uno politico. È l'effetto inevitabile della struttura della *Filosofia del diritto*, che – com'è noto – Hegel suddivide in tre parti (*Diritto astratto, Moralità, Eticità*), cui Honneth fa corrispondere tre differenti tipi di libertà (negativa, riflessiva, sociale), ognuna delle quali incorpora uno specifico riconoscimento e di cui l'ultima si articola – a sua volta – in tre differenti tipi di riconoscimento (affettivo, sociale, politico). Nonostante questa rilevante operazione di ricostruzione ermeneutica, è però evidente a Honneth che non tutta la *Filosofia del diritto* si presta a questa ritraduzione in termini di riconoscimento intersoggettivo. In particolare l'analisi hegeliana intorno allo stato presenta più di un problema: rimuove sostanzialmente il rapporto orizzontale fra i cittadini (trascurando perciò la sfera della partecipazione politica) e riduce significativamente il ruolo dell'individualità rispetto all'azione oggettiva delle istituzioni.

Ma la più importante e difficile *presa di distanza* da Hegel riguarda la legittimazione dell'eticità. Come abbiamo visto, la tesi hegeliana consiste nel porre il fondamento della normatività non già nella legge morale della coscienza ma nelle istituzioni sociali. Ora la legittimità normativa di queste istituzioni, secondo Hegel, consiste nel fatto che esse si fondano, a loro volta, sull'idea della volontà libera, di cui sono le concrete manifestazioni storiche. E questa idea non è altro che il risvolto pratico dell'idea logica. Ma Honneth vuole sottrarre la *sua* teoria normativa da ogni tipo di condizionamento metafisico e dunque rifiuta la fondazione ontologica che sta dietro alla teoria hegeliana dell'eticità: «l'esposizione del suo procedimento è così pesantemente segnata dal linguaggio della sua metafisica della ragione, da renderne impossibile una giustificazione o una presentazione indipendentemente da esso» (p. 65). La mossa decisiva compiuta da Honneth per liberarsi di questa «metafisica dello spirito» (p. 66) consiste allora in un sottile capovolgimento dell'impostazione hegeliana: se Hegel poneva nell'idea della libertà il *fondamento ontologico* che precedeva l'oggettivarsi storico dello spirito, giustificandone così le differenti realizzazioni etiche, Honneth vede nella libertà il *risultato storico* dell'operare delle istituzioni. Quelle istituzioni sono legittime proprio perché rendono possibile la libertà dei soggetti: è grazie ad esse, ai rapporti di riconoscimento che esse promuovono e ai valori che il loro operare rende effettivi, se gli individui

acquisiscono progressivamente fiducia in loro stessi, nonché autorispetto e autostima, in modo da costruire e rafforzare la loro autonomia, la capacità di giudicare e di criticare, la facoltà di agire in base alle loro convinzioni. Quello che i moderni ritengono il bene essenziale e irrinunciabile – la libertà individuale – si rivela così un prodotto storico, il risultato dell'operare delle istituzioni etiche. Quel bene non dimora nella nostra interiorità, ma è presente, come incorporato, dentro le istituzioni sociali, e da quelle istituzioni noi lo «apprendiamo». In ciò consiste la loro «eticità»: non già nell'imporci determinati valori o una determinata concezione della vita ma nell'educarci ad essere liberi. Da Hegel Honneth acquisisce perciò una sorta di *realismo morale*, l'esistenza di un bene oggettivo presente all'interno delle istituzioni sociali e che da queste viene trasmesso agli individui: «l'oggettività può essere immaginata come tale da volere o esigere dalla soggettività che essa si realizzi nella sua libertà» (p. 53). L'autonomia non è più solo il risultato di rapporti orizzontali di riconoscimento intersoggettivo (la tesi di *Lotta per il riconoscimento*) ma è la conseguenza dell'operare delle istituzioni: «Gli individui sperimentano e realizzano davvero la libertà solo allorché partecipano a istituzioni sociali caratterizzate da pratiche di riconoscimento» (p. 55).

Ne derivano conseguenze decisive anche per la teoria della giustizia. Ormai, con l'avvento della modernità, essa non può più essere considerata espressione di un ordine naturale o del volere di una comunità. Il suo significato è ormai strettamente legato alla libertà individuale, che essa deve proteggere e promuovere, rendendo possibili le condizioni affinché ogni individuo possa realizzare se stesso. La giustizia perciò finisce per affondare le sue radici proprio in quelle istituzioni etiche che sono la fonte storica e sociale della libertà dei soggetti. È in questo contesto che va compreso il programma di Honneth di «sviluppare i principi della giustizia sociale direttamente nella forma di un'analisi della società» (p. xxix).

Ma alla fine rimane un problema aperto. La rinuncia alla fondazione ontologica della libertà sembra infatti lasciarla priva di giustificazione. E di conseguenza appaiono delegittimate anche quelle istituzioni che nella difesa e promozione della libertà trovavano il loro fondamento. Ma Honneth ha ormai assimilato in pieno la lezione di Hegel. La libertà non è più un valore astratto, uno standard normativo che abbia bisogno kantianamente di una fondazione filosofica. La sua legittimazione è storica: essa riceve il suo «diritto» dalla storia istituzionale che sta dietro di noi. «Fra tutti i valori etici divenuti predominanti nella società moderna e che da allora competono per l'egemonia, solo uno era adatto a caratterizzarne davvero a lungo l'ordinamento istituzionale: la libertà nel senso dell'autonomia dell'individuo» (p. 5). La fondazione filosofica è qui sostituita dalla ricostruzione storico-sociale, anzi dalla «ricostruzione normativa», un procedimento che secondo Honneth si ritrova anche in Hegel e che, tuttavia, è opportuno depurare «dallo sfondo della sua metafisica dello spirito» (p. 66). Esso consiste nell'individuare «istituzioni e pratiche esistenti» in quanto portatrici di «valori socialmente legittimati» (p. xl). L'analisi storico-sociale ha quindi un duplice obiettivo: individuare pratiche e istituzioni storicamente consolidate e, al tempo stesso, le strutture normative che vi sono immanenti. Più precisamente: quell'indagine si propone di «ricostruire» solo quelle istituzioni portatrici di valori socialmente rilevanti. Essa

è perciò necessariamente selettiva. Ma quali sono i criteri di questa selezione? Quelli che Honneth chiama «valori socialmente legittimati», cioè caratterizzati dal riconoscimento sociale, dato che «finché i soggetti conservano e riproducono attivamente nel loro agire le istituzioni che garantiscono la libertà, ciò può essere considerato la *dimostrazione teorica* del loro valore storico» (p. 70). Una tale sequenza argomentativa è però *circolare*: i valori (anche quello principale della libertà) sono il prodotto delle istituzioni e in esse va individuata la loro legittimità, ma tra queste istituzioni appaiono giustificate quelle che veicolano quei valori medesimi.

La circolarità di questo procedimento si riversa poi sulla giustificazione della normatività. Come abbiamo visto, la validità delle norme non va ravvisata in una «fondazione autonoma e costruttivistica» (p. xxxixi) ma nella loro genesi storico-sociale. Tuttavia, se la modalità con cui viene ricostruita questa genesi viene diretta dai valori socialmente riconosciuti, si ripropone la medesima circolarità, dalla quale si può uscire solo antepoendo al processo di «ricostruzione normativa» degli ideali astratti, con la duplice conseguenza di vanificare il procedimento storico-genetico e di esporre tali idealità a una completa infondatezza.

In effetti è molto difficile essere hegeliani senza Hegel e senza la sua fondazione logico-ontologica della libertà. E tuttavia c'è una tesi assolutamente centrale nelle riflessioni hegeliane sul riconoscimento che Honneth non ha mai voluto assumere in tutta la sua radicalità, ma che ora potrebbe risolvere il problema del fondamento della normatività. La si trova esposta nel quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito* e afferma che non si può dare auto-coscienza senza riconoscimento reciproco. Qui le relazioni di riconoscimento appaiono non solo condizione della nostra autonomia, ma anche della nostra identità cognitiva, della nostra capacità teorica e pratica di rapportarci al mondo e a noi stessi. In quei rapporti è racchiusa la nostra identità, la nostra libertà, la nostra umanità. Il costituirsi di istituzioni sociali e storiche che si fondano su di essi e che sono diventate, a loro volta, costitutive delle varie forme della nostra libertà, non fa che confermare il carattere inaggirabile, originario e quindi fondante di quei rapporti di riconoscimento. Va perciò nella giusta direzione l'idea di Honneth di rinunciare a una fondazione costruttivista della normatività, dal momento che questa si trova già depositata nelle istituzioni del reciproco riconoscimento. Ma tale ricostruzione normativa dovrebbe essere preceduta da una *ricostruzione trascendentale*, che mostrasse l'inaggirabilità di quelle relazioni e conseguentemente l'inaggirabilità della normatività immanente in esse. Solo questo tipo di ricostruzione potrebbe valere come legittimazione delle nostre idee di libertà e autonomia e solo a quel punto la ricostruzione normativa, finalmente uscita dalle secche della circolarità, potrebbe realizzare il programma di produrre una teoria della giustizia come teoria della società.