

In tal senso, in queste due riformulazioni si fa di Marx un filosofo del riconoscimento *ante litteram*. Mascot, individuando come limite intrinseco di tali approcci un fondamentale “ottimismo della ragione” sotteso alla teoria honnetthiana del riconoscimento e a tutti i modelli che vi si rifanno, si interroga quindi sulle reali possibilità di riportare i capisaldi della teoria marxiana entro il lessico di Honneth, sostenendo che la sintesi dei due approcci dà luogo a una sorta di insanabile “conflitto di interessi” teorico-politico. Il riconoscimento ne esce quale lente deformata e miope, che non dà affatto conto delle contraddizioni paradossali della logica capitalistica. Imputabile a tale paradigma, finanche nelle sue versioni più radicali e progressiste, è l’idea falsante che le contraddizioni del nostro tempo possano essere diagnosticate e risolte attraverso l’interazione razionale normativamente orientata dei soggetti sociali, senza che la risoluzione di tali contraddizioni comporti una messa in questione radicale dei meccanismi che le producono.

Paradigmi di teoria critica

Lucio Cortella

Paradigms of Critical Theory

The Frankfurt “critical theory” presents in its long history a complex sequence of critical paradigms: the critique of ideology and traditional theory that characterizes the first approach of M. Horkheimer, the “negative” dialectic of the late Adorno, the reconstruction of counterfactual assumptions of communication by J. Habermas and, finally, the normative and critical character of the spheres of recognition in the recent work of A. Honneth. This history seems to swing between an immanent (and context-dependent) account and a transcendent (or transcendental) account, in which standards are represented by an ideal and normative point of view. But all these different accounts are only variations around a fundamental paradigm: the model of the Hegelian determinate negation.

Keywords: critical theory; determinate negation; negative dialectic; communicative action; recognition.

La teoria critica “francofortese” ha alle spalle una storia che dura da oltre ottant’anni. Le sue prime formulazioni risalgono ai saggi che Horkheimer scrisse sulla celebre *Zeitschrift für Sozialforschung* a partire dal 1932. Da allora i vari pensatori che si sono impegnati a esplicitarne i fondamenti epistemologici l’hanno presentata in tanti modi, articolandola in paradigmi spesso conflittuali tra loro: dalla critica dell’ideologia e della teoria tradizionale che caratterizza l’approccio horkheimeriano degli anni Trenta, alla dialettica negativa del tardo Adorno, dalla ricostruzione dei presupposti controfattuali della comunicazione in Habermas, al carattere normativo delle sfere

Lucio Cortella, Università Ca’ Foscari di Venezia, Dipartimento di Filosofia e Beni culturali, Dorsoduro 3484/D, 30123 Venezia - cortella@unive.it.

di riconoscimento in Honneth. Questa storia sembra oscillare fra un approccio di tipo *immanente* (in cui la critica avviene a partire dal contesto su cui agisce la critica stessa) e uno di tipo *trascendente* (in cui i criteri sono rappresentati da un piano normativo a partire dal quale viene criticato l'oggetto). La tesi interpretativa che proporrò in questo saggio si muove contro questa consueta ricostruzione. Intendo dimostrare infatti che questi differenti paradigmi non sono altro che "variazioni" attorno a un modello fondamentale, quello della negazione determinata hegeliana, solitamente assunta a esempio di critica immanente. In realtà né la negazione determinata è unilateralmente ascrivibile a un approccio immanente né le ricostruzioni dei principi quasi trascendentali habermasiani sono riducibili a un approccio trascendente. È necessario perciò un attraversamento di questa storia partendo da un'attenta indagine intorno a quel modello originario.

1. Il modello originario: la negazione determinata hegeliana

Com'è noto, il luogo classico dell'esposizione hegeliana della negazione determinata è l'*Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*¹. In essa Hegel presenta tale negazione in opposizione a quella scettica: mentre quest'ultima si limiterebbe a negare senza produrre nulla di positivo, dalla negazione determinata emergerebbe sempre un risultato positivo. Lo scetticismo, che nel risultato «vede sempre e soltanto il *puro nulla*», non riconosce che «questo nulla è, in modo determinato, il *nulla di ciò da cui risulta*» e quindi non vede che «si tratta di un nulla che è esso stesso *determinato* e ha un *contenuto*»². La differenza tra scetticismo e negazione determinata consisterebbe perciò non già in un differente tipo di negazione ma in una differente *consapevolezza* di ciò che ogni negazione riesce a produrre: non già la mera presa di distanza rispetto a ciò che viene negato ma la produzione di nuovi contenuti. In altri termini la differenza fra i due atteggiamenti non

consisterebbe nell'opposizione di una negazione determinata a una indeterminata ma nell'opposizione di un *risultato* determinato rispetto a uno indeterminato. Il passo avanti rispetto allo scetticismo sarebbe perciò la nuova consapevolezza del risultato positivo prodotto da ogni negazione: invece che arrestarsi davanti al «nulla» o al «vuoto» si riconoscerebbe la capacità del negativo di produrre «una nuova forma».

Al di là dei problemi teorici posti da una tale pretesa hegeliana (riuscire a dedurre un contenuto positivo determinato da una negazione)³, non è questa capacità di produrre risultati positivi ciò che la teoria critica considererà come il valore fondamentale della negazione determinata. Anzi Adorno, nella sua *Dialettica negativa*, sottoporrà a una critica radicale proprio questo aspetto, prendendo le distanze da quella che lui chiamerà la «negazione positiva»⁴. Ciò che per Hegel era di importanza vitale – dimostrare che attraverso la negazione si può sviluppare una sequenza di concetti, figure, gradi dello spirito, cioè in definitiva un sistema – non è per una teoria critica la questione fondamentale. Per essa il compito essenziale è stabilire i *criteri* della critica, la giustificazione del suo *punto di vista*. Ed è esattamente una tale questione quella che Hegel affronta nelle pagine immediatamente successive alla definizione della negazione determinata.

Anche per Hegel infatti è decisivo stabilire quale possa essere il *criterio* con cui opera tale negazione. Prima infatti di ottenere quei risultati positivi bisognerà capire per quale motivo e in base a quali principi le varie figure della coscienza, o le differenti forme del sapere, debbano essere «negate». Insomma Hegel è ben consapevole che

³ Il primo a sollevare obiezioni contro la pretesa hegeliana di ricavare da una pura negazione logica un nuovo concetto affermativo è stato A. Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin 1840 [Olms, Hildesheim 1964]; cfr. in particolare pp. 43-45).

⁴ «Considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare, il principio formale ridotto alla sua forma più pura. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more aritmetico* meno per meno fa più» (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966; trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 143). Nella *Premessa* Adorno chiarisce il programma di una dialettica «solo» negativa proprio in opposizione alla «positività» della dialettica hegeliana: «Questo libro vorrebbe liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche un po' di determinatezza» (ivi, p. 3).

¹ La medesima esposizione viene riproposta da Hegel, qualche anno più tardi, nell'*Introduzione alla Scienza della Logica*, in una modalità che presenta solo qualche variazione (cfr. G.W.F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, Nürnberg 1812; trad. it. *La Scienza della Logica*, Laterza, Bari 1968, vol. I, p. 36).

² G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 157.

senza presupporre un punto di vista diverso da quello criticato ben difficilmente il processo critico potrebbe mettersi in moto. Ma un tale «presupposto», se non vuole esso stesso essere invalidato, dovrebbe essere veramente autorevole, cioè dovrebbe essere quello che Hegel chiama «l'essenza o l'In-sé»⁵. Ma all'inizio della *Fenomenologia* Hegel sa di non poter disporre ancora di una verità assoluta, dato che questa sarà raggiunta solo alla fine dell'opera: «Nel nostro caso, in cui la scienza è soltanto nel momento del suo sorgere, non c'è nulla che si legittimi come essenza o come In-sé, né la scienza né alcuna altra cosa»⁶.

Curiosamente la condizione dell'inizio della *Fenomenologia* è simile a quella del pensiero post-metafisico a noi contemporaneo, ovvero a quella di una teoria che intende svolgere una critica senza disporre di una verità assoluta. Troviamo la risposta di Hegel a questo problema poche righe più avanti ed è proprio in quella risposta che egli individua il fondamento della negazione determinata: «La coscienza reca in se stessa la propria misura, e la ricerca sarà pertanto un confronto della coscienza con se stessa»⁷. Lungi dall'affidarsi a un punto di vista esterno, Hegel pone il criterio della critica *all'interno dello stesso oggetto* criticato, all'interno della coscienza. Ma come fa la coscienza ad avere dentro di sé la misura con cui poter essere giudicata? Hegel presenta la sua soluzione in questi termini: «Ciò che la coscienza, dentro di sé, definisce come l'In-sé o come il vero: ecco dunque la misura, stabilita dalla coscienza stessa, con cui noi dobbiamo commisurare il suo sapere»⁸. Secondo questa indicazione l'oggetto da criticare sarebbe «il suo sapere», mentre il criterio sarebbe costituito da «ciò che la coscienza definisce come il vero». Una tale soluzione, a una prima lettura, non sembra risolvere granché, dato che ciò che la coscienza ritiene come «vero» è proprio il suo «sapere» (ciò che è vero per la coscienza sensibile – tanto per fare un esempio – sono precisamente le sue sensazioni),

sicché tra criterio e oggetto sembra esserci una totale identificazione, con la conseguenza di rendere impossibile la critica. Ma evidentemente non è questo ciò che Hegel intende affermare. Egli sostiene che anche nelle forme più elementari di sapere (come la certezza sensibile) vi è sempre un riferimento alla verità (tanto che, come abbiamo rilevato, quella certezza ritiene «vere» le sue sensazioni). E quindi egli intende sollecitare la coscienza a una sorta di autoriflessione su se stessa, per verificare se effettivamente i contenuti del suo sapere risultino «veri». Non si tratta quindi di esaminare la coerenza tra due determinati contenuti (tra un certo sapere sensibile e una verità in sé), ma di sollecitare un esercizio critico di fronte a ogni acquisizione teorica. «Ciò che la coscienza definisce come il vero» può quindi essere inteso come una sorta di *pretesa di verità* (Hegel la definisce anche come «il concetto») alla luce della quale gli oggetti della coscienza possono essere giudicati: con le parole di Hegel, «in tal caso l'esame consisterà nel vedere se l'oggetto corrisponda al suo concetto»⁹. L'esistenza di una tale pretesa mostra perciò l'apertura di ogni sapere a un riferimento capace di trascenderlo, l'immanenza in esso di un'idea di verità *trascendente*.

Al di sotto di questo riferimento trascendente si cela però un'*ambiguità*. Quello che non è chiaro è se tale verità sia per Hegel un mero riferimento formale (una sorta di idea regolativa del vero, di cui però ben difficilmente si potrebbero trovare tracce consistenti nelle opere di Hegel) o qualcosa di sostanziale, quasi un'anticipazione di quel sapere assoluto che si manifesterà alla fine del percorso (ma neppure questo sarebbe ammissibile, dato che in tal modo il sapere assoluto varrebbe come un presupposto epistemologico della sua stessa dimostrazione). Come vedremo, la storia della teoria critica erediterà in pieno quell'ambiguità, oscillando fra una concezione sostanziale e una formale del veritativo.

2. Horkheimer e Adorno: una negazione determinata senza la presupposizione del sapere assoluto

Fin dai primi saggi dedicati alla critica dell'ideologia, Max Horkheimer accoglie pienamente l'impianto hegeliano della negazio-

⁹ *Ibid.*

⁵ «Sembra che l'esposizione stessa non possa aver luogo senza un qualche presupposto che funga da *unità di misura* fondamentale. In generale, infatti, l'esame consiste nell'applicazione di una certa unità di misura alla cosa esaminata, al fine di decidere se la cosa, una volta stabilitanza l'uguaglianza o la disuguaglianza con la misura, sia giusta o no; in tal caso, pertanto, la misura in generale viene assunta come l'essenza, come l'In-sé» (G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, cit., trad. it. p. 159).

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi*, p. 161.

⁸ *Ibid.*

ne determinata. La società e la cultura contemporanee vengono criticate non già da un punto di vista esterno ma da una prospettiva emergente all'interno della stessa ideologia borghese. Proprio per evitare ogni riferimento a un concetto trascendente di verità l'idea hegeliana di un confronto dell'oggetto col suo concetto viene qui intesa come un confronto dell'ideologia borghese con la realtà, al fine di mostrarne la contraddittorietà rispetto allo stato di cose esistente.

Le idee con cui la borghesia spiega il proprio ordine, l'equo scambio, la libera concorrenza, l'armonia degli interessi e così via, se le si prende sul serio e le si pensa realmente fino in fondo come principi della società, rivelano la loro contraddizione interna e quindi anche il contrasto con questo ordine¹⁰.

Si tratta dunque di prendere in parola ciò che la borghesia dice di se stessa, mostrandone il contrasto con la realtà sociale ed esibendo «la contraddizione tra il principio della società borghese e la sua esistenza»¹¹. L'ideologia non è perciò solo falsa coscienza ma contiene al suo interno un elemento di verità che si tratta di far valere. L'esercizio della critica non si fonda qui né in una verità *sostanziale* né in un'istanza *formale* di verità. Non è chiedendosi se l'ordine sociale sia veramente giusto che diventa possibile la teoria critica ma introducendo il criterio della *coerenza* tra le idee generali di libertà, giustizia, verità e la realtà concretamente esistente. Certo, per Horkheimer, quelle idee non sono calate dal cielo ma sono il prodotto di questo medesimo ordine sociale, il quale si dimostra così in contraddizione con se stesso. I punti di vista che la teoria critica fa valere come propri, e «soprattutto l'idea di un'organizzazione sociale razionale», «sono immanenti al lavoro umano, sebbene gli individui o lo spirito pubblico non li abbiano attualmente presenti in forma giusta»¹². Insomma le idee astratte hanno un potenziale critico che è compito del teorico sociale sviluppare fino in fondo.

La *Dialettica dell'Illuminismo* conferma sostanzialmente questo impianto: la critica del mondo borghese si radica proprio nelle idee

e nelle concezioni prodotte da questo stesso mondo. Quando viene chiesto alla filosofia «la tessera dei suoi principi, con cui essa legittima le sue ricerche, [...] essa non riconosce norme o fini astratti [...]». La sua libertà dalla suggestione dell'esistente consiste proprio in ciò, che essa accetta – senza starci troppo a pensare – gli ideali borghesi»¹³. Ma alla base di quell'accettazione non c'è solo l'intenzione di far valere la mancata *coerenza* della borghesia con i suoi stessi ideali: il fondamento della critica consiste nel mostrare l'inscindibile legame di quei valori con una *verità* che si annida perfino dentro le immagini ideologiche e che la pratica invece si incarica di smentire quotidianamente.

Essa crede che la divisione del lavoro esiste per gli uomini e che il progresso conduce alla libertà; e proprio per questo entra facilmente in conflitto con la divisione del lavoro e col progresso. Essa presta voce alla contraddizione di credenza e realtà e si attiene così strettamente al fenomeno temporalmente condizionato¹⁴.

Neppure nella versione horkheimeriana della teoria critica, dove la negazione determinata hegeliana sembra assumere i tratti di un procedimento interamente immanente e apparentemente del tutto consegnato all'oggetto, viene dunque perso quel riferimento alla trascendenza che già si era manifestato nelle formule hegeliane e che costituisce un tratto fondamentale della critica dell'ideologia. Del resto nella critica spietata che viene mossa all'Illuminismo e nella quale è il concetto stesso di Illuminismo a contrapporsi alle sue conseguenze irrazionali e mitologiche, non viene mai rinnegata l'istanza di un concetto integro di esso¹⁵: ancora una volta l'idea che nella più abissale reificazione possa vivere un elemento di verità da salvare.

La *Dialettica negativa* di Adorno prosegue in questa medesima direzione. L'aderenza del punto di vista critico rispetto all'oggetto assume perfino i tratti «mimetici» di ciò che si rende simile all'avversario per poterlo battere meglio.

¹³ M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 261.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ «La critica a cui vi è sottoposto l'illuminismo, intende preparare un concetto positivo di esso, che lo liberi dall'irretimento nel cieco dominio» (ivi, p. 8). E ancora: «L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo» (ivi, p. 223).

¹⁰ M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937/2; trad. it. «Teoria tradizionale e teoria critica», in Id., *Teoria critica*, vol. II, Einaudi, Torino 1974, p. 160.

¹¹ M. Horkheimer, «Materialismus und Metaphysik», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1933/1; trad. it. «Materialismo e metafisica», in Id., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, p. 43.

¹² M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», trad. it. cit., p. 158.

La dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata a esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario per rivoltargliela contro¹⁶.

La dialettica e la critica che essa esercita non rappresentano un punto di vista esterno rispetto all'oggetto criticato, ma ne mostrano la falsità e contraddittorietà totalmente dall'interno: «Il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi»¹⁷. La dialettica è *mimesis*: non contrappone al dominio una verità trascendente, ma ne mostra la violenza sulle cose facendone emergere le contraddizioni immanenti. Costringendo i rapporti sociali (che identici non sono) dentro le coordinate dell'identità concettuale, il pensiero identificante (vale a dire il principio centrale dell'Illuminismo) produce la loro reazione sotto la forma della contraddizione: «L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa»¹⁸. L'identità genera paradossalmente il suo opposto e la dialettica si limita a registrarlo: «La dialettica è la coscienza conseguente della non-identità. Essa non assume sin dall'inizio un punto di vista. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato»¹⁹.

La tesi adorniana secondo cui, dando la parola all'avversario, questi mostrerà inevitabilmente la sua falsità (vale a dire la contraddittorietà delle cose sottoposte al principio d'identità) ha la sua motivazione profonda in un *conceito forte di verità*, nell'idea che ci sia una verità sostanziale (quella degli oggetti sottratti alla coazione dei concetti, quella della «materia»). Adorno parla di un «debito» del pensiero nei confronti del «pensato», cioè nei confronti delle cose, alle quali il concetto manca di rendere giustizia. Queste cose avrebbero una loro verità, occultata dal pensiero identificante, e che emergerebbe proprio grazie alle capacità mimetiche della dialettica.

¹⁶ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966; trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 364.

¹⁷ Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951; trad. it. *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1994, p. 177.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, trad. it. cit., p. 129.

¹⁹ Ivi, p. 7.

Adeguandosi all'oggetto questa lo mostrerebbe com'esso è veramente: *non-identico*, emancipato dalla costrizione a essere rigidamente uguale a se stesso.

La trascendenza si manifesta in Adorno proprio in questa nozione, nella quale si esprime il «qualitativamente diverso»²⁰, la multidimensionalità delle cose, la loro apertura. Ma si tratta, come già in Hegel, di una trascendenza presupposta: la dialettica mostra solo l'autocontraddittorietà dei concetti e solo una fede nella non-identità del reale può assumere quell'autocontraddittorietà come una prova della non-identità del mondo.

Ancora una volta, dunque, la negazione determinata dimostra di potersi attuare solo riferendosi a un momento di trascendenza, ma – ancora una volta – quella trascendenza si rivela presupposta. La storia successiva della teoria critica francofortese si incaricherà di rendere esplicito questo momento di trascendenza e di giustificarlo.

3. Habermas: agire comunicativo e ideale emancipativo

Sin dall'inizio della sua opera Habermas si propone di riprendere e rilanciare il programma di una teoria critica della società, con in più la chiara consapevolezza che quel programma abbia bisogno di essere riformulato nei suoi fondamenti oltre che nella sua realizzazione. La sua proposta, caratterizzata dal nucleo portante della comunicazione e dell'intesa intersoggettiva, è venuta modificandosi nel corso del suo sviluppo, articolandosi in almeno *tre differenti configurazioni*.

La prima fase è quella che assume una forma definita con la pubblicazione di *Conoscenza e interesse* nel 1968. Analogamente a Horkheimer, anche per Habermas la teoria critica viene intesa come la prosecuzione sul piano teorico di processi già operanti a livello sociale. Ma ora la spinta propulsiva e la motivazione fondamentale di tali processi viene da lui individuata in una specifica disposizione pratica che chiama «interesse emancipativo». Questo interesse, già attivo nella prassi dei soggetti storico-sociali, si prolunga nella sfera teorica, sicché solo grazie a esso diventa possibile quel processo riflessivo di distanziamento dal dominio e dall'ideologia che consiste nella critica

²⁰ *Ibid.*

di ogni costrizione sociale, normativa e culturale²¹. Sembra qui abbandonato il metodo della negazione determinata, dal momento che la critica avverrebbe a partire da un *punto di vista universale e trans-contestuale* che Habermas identifica con la ragione stessa²². Posto di fronte alla necessità di giustificare questo interesse come unico fondamento della critica e dell'emancipazione in generale, Habermas si rifiuta però di procedere a una "deduzione trascendentale" (anche perché quell'interesse, avendo una genesi pratico-sociale, mal si concilia con la nozione classica del trascendentale), legittimandolo come una prosecuzione sul piano socio-culturale dell'interesse naturale all'auto-conservazione²³. Alla fine è dunque una giustificazione naturalistica a sostenere le pretese della teoria critica.

L'insoddisfazione per questa soluzione spinge Habermas ad avviare quella che sarà chiamata la «svolta linguistica della teoria critica»²⁴. Già con la prolusione, tenuta nel 1965 in occasione della sua chiamata a professore ordinario sulla cattedra di Horkheimer a Francoforte, aveva individuato il fondamento della teoria critica nel *linguaggio*: «L'emancipazione è posta *per noi* già con la sua struttura. Con la prima proposizione viene espressa inequivocabilmente l'intenzione di un consenso universale e non imposto»²⁵. Ma è soprattutto a partire dall'inizio degli anni Settanta che questa originaria intuizione trova il suo pieno sviluppo. La tesi di fondo è che la condizione delle

nostre azioni e comunicazioni sta nella presupposizione di una situazione comunicativa ideale: senza l'idea di che cosa significa una "buona comprensione" reciproca noi non riusciremmo a comprenderci e a interagire. La teoria della *ideale Sprechsituation* è già contenuta in questi pochi accenni: è solo grazie a condizioni ideali che noi riusciamo a realizzare la comunicazione quotidiana reale.

Per buona parte degli anni Settanta Habermas assume questo inevitabile riferimento ideale come il criterio fondamentale su cui basare la teoria critica²⁶: essa infatti, rappresentando condizioni ideali non realizzate ma in qualche maniera operanti nella comunicazione ordinaria, può costituire il *criterio di riferimento* con cui criticare ogni tipo di comunicazione ideologica, distorta, reificata. La svolta linguistica si coniuga dunque in Habermas con una *svolta normativa*, in forza della quale la teoria critica sembra abbandonare, in modo ancor più netto di come era avvenuto con *Conoscenza e interesse*, la classica procedura immanente della negazione determinata.

La caratteristica fondamentale di questa svolta impressa da Habermas consiste però nel procedimento adottato per ottenere quel criterio normativo. Esso consiste nel *metodo ricostruttivo*: quell'elemento trascendente, mai reso esplicito dalla negazione determinata e già operante in essa come un presupposto ingiustificato, viene ora assunto coscientemente come bisognoso di giustificazione. Questa consiste nel ricostruire quelle condizioni *necessarie e inaggrabili* che rendono possibile la comunicazione. Si tratta del metodo inaugurato da Kant con la deduzione trascendentale, poi ripreso nel Novecento, in particolare dalla fenomenologia husserliana, e che si concludeva con la posizione di una struttura trascendentale. Com'è noto, Habermas si è sempre rifiutato di conferire carattere trascendentale a quelle condizioni idealizzate, ma ha anche ribadito il loro carattere inaggrabile²⁷.

²⁶ Da questa «ipotesi pratica» «ha il suo punto di partenza la teoria critica della società» (J. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 101-141; trad. it. «Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa», in J. Habermas e N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano 1973, p. 93).

²⁷ Discutendo l'approccio dichiaratamente trascendentale di K.O. Apel, Habermas ammette che il carattere di queste regole è costituito fundamentalmente dalla loro «mancanza di alternative», anche se ciò non modificherebbe la loro «validità

²¹ «La critica dell'ideologia, come del resto la psicoanalisi, conta sul fatto che l'informazione sulle connessioni normative metta in moto un processo di riflessione nella coscienza dell'interessato. In tal modo il livello di coscienza irriflessa può essere modificato». Tale autoriflessione «è determinata da un interesse emancipativo alla conoscenza» (J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 12).

²² «La ragione sta nello stesso tempo sotto l'interesse alla ragione. Possiamo dire che segue un *interesse emancipativo della conoscenza* che mira al compimento della riflessione come tale» (J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 194).

²³ «Nella spinta dell'interesse della ragione prosegue l'interesse all'autoconservazione: pertanto anche la ragione ha la sua base nella storia naturale» (ivi, p. 279).

²⁴ A. Wellmer, «The Linguistic Turn of Critical Theory», in H. P. Birne (a cura di), *Critical Theory, Philosophy, and Social Theory: A Symposium*, Chelmsford 1974; trad. it. «Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta della teoria critica verso l'analisi del linguaggio», in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, pp. 297-324.

²⁵ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, trad. it. cit., p. 15.

Va tuttavia osservato che questo criterio normativo, in quanto fondato sul metodo ricostruttivo, affonda le sue radici nel contesto d'immanenza. Dunque non può essere considerato un criterio esterno (come se fosse un mero ideale). Non a caso Habermas parlerà di una «trascendenza dall'interno»²⁸, proprio per ribadire il radicamento immanente di queste condizioni. La differenza rispetto alla negazione determinata sta dunque in altro: nel fatto che esse assumono contorni *universalistici e transcontestuali*. È la nozione di emancipazione in generale o di comunicazione ideale a costituire adesso il fondamento della critica. Risolto il problema della giustificazione si apre però quello dell'attuazione concreta di questo ideale astratto. La rinuncia alla negazione determinata rischia infatti di capovolgere in una negazione indeterminata, in forza di cui ogni contesto comunicativo fattuale verrebbe criticato solo per il fatto di non adeguarsi a quelle condizioni ideali.

Di fronte a queste difficoltà Habermas corregge il normativismo forte degli anni Settanta con la pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo*. Il suo terzo paradigma di teoria critica prende forma grazie all'introduzione di *due fondamentali correttivi*.

a) Le condizioni razionali del parlare e dell'agire non sono costituite esclusivamente da presupposti controfattuali, cioè da regole necessarie ma non realizzate. La razionalità non è solo un ideale normativo, ma è concretamente realizzata nella quotidianità della *Lebenswelt*. In altri termini, noi non ci limitiamo a immaginare un consenso ideale nelle nostre comunicazioni: lo realizziamo quotidianamente. Infatti le pretese di validità che accompagnano ogni nostra comunicazione (verità, veridicità e giustizia) sono da noi non semplicemente comprese ma *accettate*. Senza l'accettazione della verità, veridicità e giustizia degli atti linguistici nessuna comunicazione sarebbe possibile perché verrebbe inevitabilmente interrotta.

quasi-empirica» (J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 106).

²⁸ Cfr. J. Habermas, «Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», in Id., *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991; trad. it. «Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo», in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 133-162.

Azioni regolate da norme, auto-rappresentazioni espressive ed espressioni valutative integrano le azioni linguistiche constative in una prassi comunicativa che, sullo sfondo di un mondo vitale, è volta al *conseguimento*, al *mantenimento* e al *rinnovamento del consenso*, e precisamente di un consenso basato sul riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità criticabili²⁹.

In altri termini, l'intesa non è solo un ideale regolativo trascendente ma è la condizione immanente della nostra forma di vita³⁰.

b) Le presupposizioni idealizzanti sono solo condizioni formali, dalle quali non possiamo legittimamente ricavare né un'idea di società giusta, né un ordinamento normativo (regole di comportamento, norme morali, istituzioni politiche e sociali), né il criterio per una critica della società.

La combinazione di questi due correttivi conduce Habermas a *reformulare* non solo il *criterio* giustificativo della teoria critica ma anche le *caratteristiche* specifiche di essa. Essa infatti torna a diventare un *critica immanente*. Muovendo dalla razionalità già incorporata nei contesti vitali dell'agire comunicativo, il compito della teoria è quello di svolgere il ruolo di *argine critico* nei confronti delle degenerazioni del sistema, quando questo estende la sua logica al di fuori del suo ambito di competenza, imponendola nelle sfere comunicative. Habermas trasforma in tal modo la tradizionale teoria della reificazione riformulandola come *critica della colonizzazione*. La società viene criticata non sulla base della sua mancata conformità a condizioni ideali ma per la degenerazione patologica del suo equilibrio interno³¹.

²⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986, vol. I, p. 73 (corsivo aggiunto).

³⁰ È quello che Habermas chiama il significato «forte» (*Maximalbedeutung*) della *Verständigung*, quando cioè due soggetti non si limitano a *capire* un'espressione linguistica nello stesso modo ma anche la *condividono*, realizzando «una concordanza sulla giustizia di un'espressione in riferimento a uno sfondo normativo concordemente riconosciuto». Sicché «non appena questo consenso di sfondo viene scosso e non appena, anche per una sola pretesa di validità, viene sospesa la supposizione del suo adempimento o soddisfazione, l'agire comunicativo non può più esser continuato» (J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 355-356).

³¹ Come per le forme biologiche, anche per la società la malattia non consiste nella mancata adeguazione a condizioni ideali ma nell'armonia interna, sicché la forma

Se la negazione torna qui a diventare “determinata”, perché articolata da un punto di vista totalmente immanente, essa, tuttavia, viene anche radicalmente ridimensionata. La teoria critica infatti si riduce a una sorta di *resistenza* opposta dalla sfera comunicativa nei confronti della logica sistemica. Le obiezioni che verranno mosse alla teoria della colonizzazione (e alla tesi – in essa implicita – di una sostanziale immunizzazione del sistema economico rispetto alla critica sociale) spingeranno poi Habermas ad abbandonare, negli anni successivi, il programma di una teoria critica della società. Intervistato nel 1981 da un giovane Axel Honneth, alla domanda su come dovesse essere intesa la pratica concreta della scienza critica, Habermas rispondeva che «tutto ciò non è ben chiaro nemmeno a me stesso»³².

In realtà con *Teoria dell'agire comunicativo* assistiamo a una modificazione profonda dell'idea di teoria critica. La rinuncia a criteri normativi ideali e a una loro giustificazione trascendentale annuncia una nuova direzione, che si concretizza negli scritti habermasiani degli anni successivi, soprattutto in quelli politici. Non è al teorico che viene affidata la critica della società ma alla società stessa, e in particolare alla vitalità della sua *sfera pubblica*. Di essa il filosofo viene assunto come una delle tante voci in campo, in grado di offrire il suo contributo³³. Il programma habermasiano può perciò essere letto come

sociale non patologica è quella che realizza un «bilanciamento tra momenti che necessitano di integrazione, un gioco equilibrato della dimensione cognitiva con quella morale e quella critico-espressiva» (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, trad. it. cit., I, p. 142). Si tenga presente che il problema sollevato da Habermas con questa tesi non è quello di un generico equilibrio tra sfere ma quello della essenziale salvaguardia della dimensione comunicativa della razionalità. In essa vive e si riproduce un serbatoio di risorse, intuizioni, pratiche che è un requisito per l'esistenza dello stesso sistema sociale (oltre che della specifica forma umana di esistenza). La teoria critica ha come obiettivo la salvaguardia di questa razionalità minacciata.

³² J. Habermas, «Dialektik der Rationalisierung», *Ästhetik und Kommunikation*, 45-46 (1981); trad. it. «Dialettica della razionalizzazione. Jürgen Habermas a colloquio con Honneth, Knödler-Bunte, Widmann», in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, cit., p. 221.

³³ «Nel quadro di un legittimo pluralismo delle visioni del mondo, i filosofi non possono più, senza una copertura metafisica universalmente riconosciuta, prendere posizione pro o contro la sostanza di singoli progetti di vita [...]. I filosofi hanno possibilità di influenza più estese, più precisamente circoscritte e storicamente meglio attestate, più che nei ruoli di esperti e di mediatori di senso, in quelli di intellettuali

una sorta di *democratizzazione della teoria critica* (conseguentemente alla consapevolezza della fine del ruolo privilegiato della filosofia), un affrancamento da quell'approccio “paternalistico” che ritroviamo nella prima generazione francofortese. Proprio perché la ragione non è privilegio di alcuni ma è radicata nelle strutture dell'intersoggettività sociale, essa non ha bisogno dello sguardo veritativo del filosofo per essere svelata. La prosecuzione del programma di una teoria critica è garantita piuttosto dalla vitalità della prassi comunicativa e dalla sfera pubblica, che di quella costituisce l'istituzionalizzazione sociale.

4. Honneth e il paradigma del riconoscimento

Il progetto di una critica della società, ridimensionato da Habermas, viene riproposto in grande stile da Axel Honneth, ripresentandosi sotto la forma di una *teoria critica delle patologie sociali*. Ovviamente diventa possibile parlare di patologia solo disponendo di un concetto forte di normatività, in grado di stabilire lo standard con cui giudicare distorsioni e deviazioni. Sotto questo profilo la prospettiva teorica honnethiana si pone in diretta continuità con quella habermasiana, rispetto alla quale tuttavia introduce alcune significative correzioni.

a) *De-formalizzazione dei criteri della critica*. Prima che attraverso una riflessione filosofica, i moventi di una critica sociale sono presenti *immediatamente* alla coscienza dei soggetti che subiscono un'ingiustizia. E questo perché tali punti di vista normativi sono incorporati all'interno delle nostre identità pratiche. Dal momento che queste ultime sono il risultato di rapporti intersoggettivi di riconoscimento, la violazione di questi medesimi rapporti e della normatività in essi implicita viene percepita dai soggetti storici come una violazione della loro stessa identità. La distorsione delle relazioni comunicative, come l'instaurazione di rapporti di dominio, di manipolazione o di sfruttamento, è infatti sentita come una *Missachtung*, un misconoscimento e un disprezzo della propria dignità.

che prendono parte a pubblici processi di auto-intesa delle società moderne» (J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999; trad. it. *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 323).

Il cambiamento di prospettiva rispetto a Habermas è qui radicale: la normatività non è una costruzione formale che emerge da un confronto di argomentazioni ma è qualcosa di già incorporato all'interno della struttura della personalità. È questo radicamento a spiegare come mai l'esperienza dell'oltraggio morale sia immediatamente percepibile come ingiusta, prima di – e indipendentemente da – una riflessione filosofica.

b) *L'autonomia individuale come ideale normativo*. Com'è noto, Honneth articola il riconoscimento in tre differenti sfere di rapporti intersoggettivi (affettivi, giuridici e sociali)³⁴ e tuttavia l'ideale normativo incarnato in queste differenti sfere è il medesimo: l'autonomia individuale, intesa post-kantianamente come autorealizzazione e compimento della propria autenticità. Questo principio non solo costituisce il punto di vista giustificativo dei rapporti di riconoscimento³⁵ ma diventa lo standard critico di ultima istanza con cui giudicare rapporti intersoggettivi che ostacolano o reprimano la realizzazione della persona. Permane perciò nel primo Honneth, nonostante la svolta anti-kantiana, un residuo di idealità normativa nell'assumere il valore paradigmatico di quel principio.

c) *Contestualizzazione e immanentizzazione della normatività*. Quel residuo di idealità viene eliminato con l'ultima opera di Honneth, *Das Recht der Freiheit*, nella quale l'influenza del pensiero di Hegel, e in particolare di quello maturo, si fa decisiva. Ora l'ideale normativo universale dell'autonomia/autorealizzazione cessa di costituire il criterio della critica. Esso infatti perde ogni tratto di universalità e si declina secondo le differenti sfere di riconoscimento (passate da tre a cinque, secondo la struttura della *Filosofia del diritto* hegeliana). Ne consegue, non solo, che esistono differenti modi di realizzare l'autonomia (in senso giuridico, riflessivo-morale, affettivo, sociale, politico)

³⁴ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

³⁵ Il motivo per cui l'eticità di relazioni riconoscitive costituisce un ideale normativo è il suo essere condizione dell'autorealizzazione individuale: «La nozione di eticità designa qui l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all'autorealizzazione individuale» (ivi, p. 202).

ma, dato che ognuno di essi è soggetto a uno sviluppo storico, diventa ingiustificato criticare una certa forma di vita a partire da ideali normativi appartenenti a un'altra epoca. Ciò rende impossibile utilizzare un criterio normativo esterno ai contesti. Lo sfondo è qui costituito dalla tesi hegeliana dell'identità di razionale e reale che Honneth fa propria al fine di affermare che il bene e il giusto non sono ideali astratti ma principi incarnati nelle differenti sfere pratiche. Si tratta, a ben vedere, di una forma di *realismo morale*, non già nel senso platonico di un'esistenza sovrasensibile del bene, ma nel senso hegeliano secondo cui la normatività è qualcosa di operante nella storia, nella società, nelle forme di vita umane³⁶. La critica quindi può avvenire solo dall'interno di queste forme. Si ripresenta perciò in forma aggiornata proprio la *negazione determinata*: l'esistente viene criticato a partire dalla normatività implicita nelle pratiche e nelle istituzioni reali.

Ma qui il tema della negazione determinata si arricchisce di un nuovo elemento, che, pur presente negli scritti della prima generazione francofortese, non era mai stato sviluppato in questi termini: per Honneth infatti gli ideali normativi, in quanto immanenti in contesti pratici oggettivamente razionali, costituiscono il legittimo criterio della critica non come espediente dialettico per mostrare le incoerenze della società contemporanea ma in quanto realizzazioni della ragione.

d) *Democratizzazione della teoria critica*. Del tutto in continuità con le tesi habermasiane, anche per Honneth la critica perde ogni paternalismo nei confronti dei movimenti sociali. Proprio in quanto le risorse normative sono già a disposizione dei soggetti storici, la vera critica sociale è quella esercitata dalle *lotte per il riconoscimento*, ognuna operante nel suo specifico livello (giuridico, morale, familiare, sociale, politico). Il ruolo del teorico, come già per Horkheimer, è solo quello di farsi interprete di istanze già esistenti a livello storico.

e) *Trasformabilità storica degli standard critici*. Le lotte per il riconoscimento sono processi di apprendimento, sicché il raggiungimento di un obiettivo normativo può alla fine rimettere in discussione

³⁶ Hegel «voleva esporre la realtà istituzionale del suo tempo come già razionale nei suoi tratti decisivi» (A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011, p. 16).

l'ideale etico che aveva generato l'intero processo. «La stessa lotta, si potrebbe dire, ha infatti ripercussioni socializzanti su coloro che vi partecipano, perché li induce a capire meglio i loro motivi», sicché essa, nel corso di un processo storico, potrebbe «trasformare i motivi dei partecipanti fino al punto di non far apparire più desiderabile la norma per cui avevano originariamente intrapreso quel conflitto»³⁷. Ne deriva, come ha ben messo in luce R. Jaeggi, che «la critica immanente è la critica di una prassi a partire dalle norme (con le quali questa non concorda), e – contemporaneamente – la critica di queste stesse norme»³⁸. Si manifesta qui un nuovo aspetto della negazione determinata, la sua autoriflessività, ossia la capacità di prendere le distanze dai criteri che essa stessa usa³⁹.

Lo spostamento da un paradigma kantiano a uno hegeliano genera tuttavia *nuovi problemi*, ai quali solo in parte Honneth è riuscito a trovare rimedio.

a) *Giustificazionismo storico*. In assenza di criteri universalistici, ciò che di fatto accade nei contesti (assunti come in sé razionali) diventa giustificato anche di diritto. Seguendo Hegel, Honneth introduce una giustificazione della normatività che rinvia al suo riconoscimento storico: «Fin tanto che i soggetti mantengono e riproducono, attivamente nelle loro pratiche, istituzioni capaci di garantire la libertà, ciò potrà valere come sostegno teoretico del loro valore storico»⁴⁰.

³⁷ A. Honneth, «La normatività della vita etica. La teoria di Hegel come alternativa all'etica kantiana», in F. Gregoratto, F. Ranchio (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 85.

³⁸ R. Jaeggi, «Was ist Ideologiekritik?», in R. Jaeggi, T. Wesche (Hrg.), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2009; trad. it. «Per una critica dell'ideologia», *Iride*, 2008/3, p. 610. Del tutto in linea con Honneth, Jaeggi parla di un «carattere dinamico-trasformativo della critica immanente» (p. 611). Poiché «anche i concetti di libertà e uguaglianza si trasformano» (*ibid.*), ad esempio introducendo la nozione di libertà positiva o quella uguaglianza materiale, i processi critici producono «una trasformazione di entrambe: della realtà e delle norme» (p. 610).

³⁹ Questi processi di apprendimento autoriflessivi e autocritici, che Honneth e Jaeggi illustrano come delle fattualità storiche, hanno la loro radice nella logica specifica della riflessione. Su questo aspetto rinvio alla trattazione hegeliana della «riflessione determinante» (G.W.F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, trad. it. cit., II, pp. 451-454).

⁴⁰ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, cit., p. 112.

b) *Radicale contestualismo*. Se i criteri della critica (e delle lotte per il riconoscimento) sono immanenti ai contesti, nel caso in cui la normatività in essi vigente fosse falsa e distorta (come nel caso delle ideologie), la critica non produrrebbe emancipazione ma riconfermerebbe le condizioni di un'intersoggettività distorta.

c) *Una negazione determinata senza trascendenza*. Se il guadagno della proposta honnethiana è stata la sua capacità di mostrare le differenti sfere in cui si articola il riconoscimento, i suoi limiti stanno nella mancata individuazione di un elemento comune alle varie pratiche riconoscitive. Come Honneth ha saputo estrarre dalle differenti sfere le molteplici strutture normative in esse immanenti, analogamente la prosecuzione di questo progetto dovrebbe comportare la ricostruzione della *struttura universale* che ogni riconoscimento riuscito dovrebbe presupporre come sua condizione. Questa dovrebbe costituire quel parametro giustificativo e critico sulla base del quale giudicare le differenti forme di relazioni intersoggettive. In essa si riproporrebbe perciò quell'elemento di trascendenza di cui nessuna negazione determinata può fare a meno. Tale indagine sui caratteri fondamentali del riconoscimento permetterebbe di svelare questa struttura universale come un *ethos del riconoscimento*⁴¹, uno sfondo normativo che vincola ogni soggetto riconoscente e riconosciuto, in un rapporto di reciproco conferimento di obblighi e diritti⁴².

Recentemente Honneth ha cercato di proporre dei *correttivi normativi* alla sua concezione immanentista e contestualista. Contro la

⁴¹ Sul carattere oggettivo e trascendentale di un'etica del riconoscimento, si veda L. Cortella, «Una teoria del riconoscimento», in F. Gregoratto e F. Ranchio (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, cit., pp. 21-39.

⁴² Le tracce di un tale reciproco conferimento della *dignità* di soggetti sono rinvenibili già nella nozione hegeliana di un «puro riconoscimento», delineata nel capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*. Il mancato sviluppo di questa figura nel resto del capitolo è principalmente dovuto al fatto che quelle basi normative vengono violate dal modo specifico in cui le due autocoscienze realizzano *di fatto* la loro relazione, che si conclude – com'è noto – in un rapporto di dominazione asimmetrica (il servo e il signore). Il motivo di questo riconoscimento distorto va individuato nel carattere *astratto* delle due autocoscienze, prive come sono di un radicamento contestuale, cioè di un tessuto etico: poiché in quello stadio di sviluppo della *Fenomenologia* non si è ancora manifestata la figura storica dello spirito – qui presente solo come vaga anticipazione – è inevitabile il fallimento di ogni relazione intersoggettiva.

possibilità che le norme vengano assunte come valide solo per il fatto di essere storicamente realizzate e socialmente accettate, egli ha proposto due criteri discriminanti: valide sarebbero solo quelle norme che consentono ai soggetti sia una reciproca *libertà di giudizio* sia la migliore realizzazione dei loro specifici piani di vita e delle loro *identità etiche*⁴³. Ma una tale soluzione, se va certamente incontro all'esigenza di un criterio trascendente e transcontestuale, espressa in questi termini resta del tutto priva di giustificazione. Perché dovremmo accettare quei due criteri e non altri? Resta aperto dunque il problema di una riconduzione degli standard critici a quella logica transcontestuale del riconoscimento che, operante nell'immanenza dei contesti storici, è al tempo stesso capace di trascenderli.

5. Conclusioni

La storia della teoria critica francofortese è la storia della varie declinazioni e trasformazioni della negazione determinata hegeliana. Il suo futuro resta legato ai possibili sviluppi di quei tre elementi che – pur presenti in vario modo, ma non sempre adeguatamente sviluppati, lungo l'arco di quella storia – non possono mancare a una teoria che voglia continuare a essere critica.

In *primo luogo* va mantenuto e rafforzato il carattere immanente della critica, pena la caduta in una negazione indeterminata e alla fine inconcludente. Lo stesso Habermas, che all'interno di questa storia rappresenta certamente l'episodio più caratterizzato in senso ideal-normativista, ha messo in guardia contro i rischi dell'utopismo⁴⁴. Come abbiamo visto, l'esercizio della negazione determinata non comporta la dipendenza dall'ideologicità delle norme storicamente vigenti. Nell'esistente, proprio perché esistente e quindi prodotto dall'operare degli stessi soggetti sociali, è immanente un riferimento

alla razionalità e alla verità, che la negazione determinata si incarica di rendere esplicito.

In *secondo luogo* la teoria critica deve assumersi l'onere di individuare, a partire dai contesti specifici, gli elementi universali in essi immanenti. E il procedimento non può che essere costituito dal metodo ricostruttivo, inaugurato da Habermas e proseguito da Honneth: esso consente di mostrare il contenuto ideale di ciò che noi già facciamo e quindi evita di imporre all'esistente un dover essere a esso estraneo.

In *terzo luogo* si tratta di ricomprendere la teoria critica come una componente del più generale processo di riflessione, apprendimento e trasformazione sociale. Le lotte per il riconoscimento nascono e si riproducono indipendentemente dal lavoro del teorico. Quest'ultimo invece ne è debitore: il suo lavoro consiste nel proseguire sul piano teorico ciò che nasce in contesti pratici e in quei contesti pratici dovrà ritornare.

⁴³ Cfr. A. Honneth, «La normatività della vita etica», cit., pp. 76-80.

⁴⁴ Secondo la definizione esposta nella *Teoria dell'agire comunicativo*, l'utopismo consiste nel derivare da un concetto formale e procedurale di razionalità l'idea di una forma di vita totalmente razionalizzata, cioè nell'assumere un criterio normativo ideale come anticipazione di un assetto futuro reale (cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, trad. it. cit., I, pp. 141-143).