

⊕

**Contro l'ideologia del riconoscimento.  
Per una critica immanente della Teoria Critica**  
Gianpaolo Cherchi (Università San Raffaele Milano)  
cherchigianpaolo@gmail.com

English Title: Against the ideology of recognition. An immanent critique of the Critical Theory

Abstract: The category of recognition has become central in the theoretical path of Frankfurter School. It has assumed a fundamental role within the lexicon of the Critical Theory, so much to define a new theoretical paradigm, whose order of discourse is characterized by the preponderance of the normative element, which is considered as the founding and inescapable presupposition of social action. In the light of a comparison within the sphere of the Frankfurter School tradition, this paper will try to notice on the one hand the unbridgeable distance that, from a methodological and theoretical point of view, separates the first generation of the Frankfurt School from the following generation of scholars. On the other hand this paper will try to show how the category of recognition, by its very nature, is not able to go beyond an abstract and formalistic vision of the social sphere: it is incapable of making it critically explode the concrete contradictions in social relations, assuming a conciliatory and conservative attitude towards the existing.

Keywords: Critical Theory, Anerkennungstheorie, negative dialectics, Gewalt, critique of progress

*Non chiederci la parola che squadri da ogni lato  
l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco  
lo dichiari e risplenda come un croco  
perduto in mezzo a un polveroso prato*

*Ab l'uomo che se ne va sicuro  
agli altri ed a se stesso amico,  
e l'ombra sua non cura che la canicola  
stampi sopra uno scalcinato muro!*

*Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,  
sì qualche storta sillaba e secca come un ramo.  
Codesto solo oggi possiamo dirti,  
ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.*

E. Montale

Che le teorie sociali che pongono al centro della loro riflessione l'idea di riconoscimento (*Anerkennung*) siano legate in maniera inestricabile alla sfera dei diritti umani, è un assunto che non necessita di troppe dimostrazioni. Fin da quando, infatti, l'idea di una universalità dei diritti dell'uomo è comparsa per la prima volta all'apice della modernità illuminista, questa è sempre stata declinata in termini giuridico-normativi attraverso una riflessione che ha posto come questione centrale il problema del riconoscimento di tali diritti, ovvero della loro assegnazione, del loro conferimento in termini di dignità e rispetto, e dunque della loro precisa funzione nell'ambito di una teoria sociale della giustizia.

Una teoria del riconoscimento, insomma, mostra il suo immediato rapporto con la sfera dei diritti umani nella misura in cui si pone come obiettivo quello di riconoscere all'uomo (inteso nella sua dimensione individuale e sociale) i diritti che gli competono. Questo assunto di fondo, questo obiettivo programmatico, rappresenta allo stesso tempo, a nostro avviso, il principale elemento di problematicità e di aporeticità della teoria del riconoscimento, ed è quanto cercheremo di mostrare nel corso di questa trattazione.

### 1. *Alle origini della teoria del riconoscimento*

Quella di riconoscimento è una categoria d'analisi divenuta ormai centrale nell'ambito delle riflessioni delle nuove generazioni che si sono succedute all'Istituto di Ricerca Sociale della Goethe Universität di Francoforte sul Meno. Istituzionalizzata teoricamente attraverso le riflessioni di Axel Honneth<sup>1</sup>, essa era in realtà già stata introdotta da Jürgen Habermas con il suo cambio di paradigma rispetto alle riflessioni della *prima generazione* della Scuola di Francoforte, con la svolta dialogico-comunicativa prodotta dalla *linguistic turn*: fu allora che quello di riconoscimento iniziò a porsi come uno dei concetti di rilievo – sebbene non ancora il principale – all'interno dell'ordine di discorso della Teoria Critica, come un elemento dominante all'interno del suo quadro terminologico. È lo stesso Habermas, peraltro a considerare la teoria del riconoscimento honnethiana in linea di assoluta e sostanziale continuità con il proprio progetto teorico, se non addirittura come una conferma e un ampliamento delle proprie tesi<sup>2</sup>. Così

<sup>1</sup> Cfr. soprattutto *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 [trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002]; *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010; *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011 [trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per una eticità democratica*, Codice, Torino 2015]; fino al recentissimo *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018.

<sup>2</sup> «I concreti rapporti di riconoscimento che vengono sanciti da un legittimo ordinamento giuridico sono sempre il frutto di una “lotta per il riconoscimento”; questa lotta è motivata dalle sofferenze causate da forme concrete di offesa [*Mißachtung*] e dall'indignazione che queste suscitano» (J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 505).

## Contro l'ideologia del riconoscimento

come è lo stesso Honneth, specularmente, a prendere le mosse dalla *linguistic turn* habermasiana e dalla centralità dell'elemento comunicativo, dal primato del *discorso*, ogni volta che intende definire il suo programma teorico<sup>3</sup>. Sebbene il programma di ricerca honnethiano si orienti verso forme relazionali pre-discorsive, che non presuppongono necessariamente una struttura relazionale di tipo linguistico-comunicativo, condivide con l'impianto teorico habermasiano un elemento fondamentale, ovvero il primato inaggirabile (*unbintergebbbar*) del fatto normativo, vero e proprio presupposto imprescindibile dell'indirizzo teorico e speculativo dell'odierna Scuola di Francoforte. Rispetto alla posizione habermasiana, come vedremo, la teoria del riconoscimento di Honneth ribadisce con ulteriore forza, in maniera assolutamente esplicita, il ruolo fondamentale occupato dalla normatività all'interno del nuovo orizzonte speculativo della Teoria Critica francofortese. Se, infatti, la *Dirkursethik* di Habermas scopre nella procedura argomentativa della relazione con l'altro le norme fondamentali che regolano questa stessa relazione, la *Anerkennungstheorie* honnethiana trasforma il formalismo proceduralistico della *Diskursethik* in un orizzonte normativo intrascendibile che sta sempre alle spalle della relazione stessa, in quanto ogni relazione con l'altro sarebbe già sempre normativamente presupposta. Più precisamente, se il *consenso* cui mirava Habermas è il risultato consapevole di una concordanza di opinioni ottenuta mediante un confronto argomentativo che segue determinati criteri procedurali o, detto altrimenti, se esso implica una esplicita *intesa* sulla validità di determinate norme sociali, al contrario il *riconoscimento* honnethiano non necessita di alcun elemento volontaristico di accettazione, non richiede alcuna concordanza di opinioni, alcuna *intesa*: esso è l'implicito presupposto di ogni relazione con l'altro, che a sua volta non implica alcun *consenso* pregresso ma solo il riconoscimento dell'esistenza dell'altro<sup>4</sup>.

Malgrado queste osservazioni critiche (per lo più aggiustamenti correttivi e assai raramente vere e proprie contrapposizioni), Honneth si rivela essere, nei confronti del proprio predecessore, certamente ben più fedele e osservante di quanto non lo fu a suo tempo Habermas quando diventò l'*amministratore delegato dell'eredità adorniana*<sup>5</sup>. Infatti, mediante il cambio di paradigma teorico apportato da Haber-

<sup>3</sup> Il lavoro di abilitazione di Honneth, pubblicato in forma ampliata col titolo *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, ha come tema portante proprio l'impianto comunicativo e discorsivo della teoria habermasiana.

<sup>4</sup> A tal proposito Lucio Cortella afferma: «Mentre il riconoscimento non implica alcun consenso, né ci obbliga a ricercarlo, ogni consenso presuppone necessariamente un riconoscimento, una implicita *intesa* comunicativa» (*Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, in *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 240).

<sup>5</sup> L'espressione è di Leonardo Ceppa (Cfr. *Nota all'edizione italiana del 1994*, in Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 2015, p. LIX). Dopo aver rivolto ad Adorno (e in generale a tutta la prima generazione della Scuola di Francoforte) la famosa accusa di mancanza dei fondamenti normativi adeguati per garantire efficacia alla Teoria Critica, Habermas giunge a sostenere, senza troppe preoccupazioni di correttezza ermeneutica, che «Adorno descrive la conciliazione con i concetti di una *intersoggettività* non deteriorata che sola si stabilisce e si mantiene nella reciprocità della *intesa* fondata sul libero riconoscimento» (J. Habermas, *Theorie*

mas all'interno della metodologia critica francofortese, un paradigma che andasse alla ricerca dei fondamenti normativi che rendono legittima ed efficace la critica stessa, la Teoria Critica ufficiale andrà assumendo una struttura orientata in senso fortemente *gesetzlich* prima ancora che *kritisch*. Questo nuovo indirizzo della Teoria Critica, in realtà, trae il suo immaginario teorico e normativo da un contesto storico ben antecedente a quello in cui germogliano le riflessioni di Adorno e Horkheimer, sviluppandosi in un *milieu* puramente giuridico-politico circa la natura dello Stato borghese. Non è un caso che Honneth, nel suo fondamentale lavoro, adotti il paradigma hegeliano della *lotta per il riconoscimento* traendolo non dalla *Fenomenologia dello Spirito* ma dalla *Realphilosophie* jenesa, e che nelle successive elaborazioni della sua *Anerkennungstheorie* si rifaccia in misura sempre maggiore al modello della *Filosofia del diritto* hegeliana<sup>6</sup>.

## 2. Le tre sfere di riconoscimento nella prima formulazione honnethiana

Volendo essere ancora più precisi, l'Hegel da cui Honneth prende spunto per la famosa tripartizione dei suoi livelli del riconoscimento è quello del *Sistema dell'eticità*, da cui il filosofo di Bonn recupera i tre differenti modelli di riconoscimento, concepiti come livelli o, più esattamente, come sfere, ciascuna relativa ad una specifica e determinata dimensione sociale. A ciascuna di esse corrisponde la controparte negativa, ovvero l'elemento di misconoscimento.

La sfera primaria trae origine dalle relazioni sentimentali e affettive all'interno della sfera familiare, configurandosi come una rete di legami affettivi reciproci

*des kommunikativen Handelns*, Bd.1 *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 523 [trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol. 1, *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 520]). A leggere Adorno si comprende in realtà come la prospettiva habermasiana, con la sua fiducia nella virtuosa efficacia di un agire comunicativo razionale e votato all'intesa reciproca, sarebbe stata da lui giudicata come ingenua, nel senso di ideologicamente acritica, somigliando molto a quella immagine di «una comunità di “hommes de bonne volonté” che avrebbero solo da sedersi intorno a una gigantesca tavola rotonda per rimediare alla situazione falsa e cattiva che si è prodotta» (Th. W. Adorno, *Cultura e Amministrazione*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 135). Per Adorno, insomma, la posizione normativo-conciliativa di Habermas, si rivela essere l'espressione di una fede mitica nella valenza performativa del linguaggio, inteso ingenuamente e unicamente come dialogo, come discorso. Tale ingenuità fa sì che attraverso l'efficacia di una razionalità normativa sia possibile appellarsi ad un agire intersoggettivo che opera in direzione dell'intesa e del consenso riducendo progressivamente il dissenso. Quasi anticipando le ingenuità teoriche del suo allievo, Adorno ricorda che «non è lecito fingere l'esistenza di una volontà concorde là dove gli antagonismi obiettivi e soggettivi sollecitano il male» dal momento che «l'irrazionalità del tutto continua a sussistere inalterata, e che ogni razionalizzazione particolare torna a vantaggio di questa irrazionalità, in quanto rafforza la pressione che un cieco e inconciliato universale esercita sul particolare» (*Ibidem*).

<sup>6</sup> Cfr. soprattutto *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001 [trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, manifestolibri, Roma 2003]; cfr. inoltre *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005 [trad. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007].

## Contro l'ideologia del riconoscimento

fra i suoi componenti, che si riconoscono vicendevolmente come individui non soltanto bisognosi di un sostentamento materiale che ne garantisca la sopravvivenza fisica, ma anche e soprattutto di una serie di cure e attenzioni emotive, che fanno sì che l'individuo si senta riconosciuto nella sua identità, contribuendo così a rafforzare il sentimento di fiducia in se stesso attraverso la fiducia ottenuta dall'altro, dal suo partner emotivo. Si tratta di una forma di riconoscimento che «precede sia logicamente sia geneticamente qualsiasi altra forma di riconoscimento reciproco» e che «costituisce il presupposto psichico dello sviluppo di tutte le successive disposizioni al rispetto di sé»<sup>7</sup>. La controparte negativa di questa struttura primaria di relazione – la sua forma di misconoscimento – viene individuata nella violenza, sia fisica che psicologica. È interessante notare, tuttavia, che a questo livello Honneth inizialmente non attribuisce alcun «potenziale di un'evoluzione normativa»<sup>8</sup>, salvo poi ricredersi successivamente, affermando che anche nelle relazioni affettive sussiste un conflitto interpretativo in grado di produrre «bisogni nuovi o precedentemente non considerati» che possono «richiedere un differente o maggiore tipo di cura»<sup>9</sup>.

La sfera secondaria pertiene alla dimensione giuridica *stricto sensu*, ovvero a quella dimensione in cui oggetto del riconoscimento sono non più e non solo i bisogni dell'altro quanto, piuttosto, i suoi *diritti*. È la sfera in cui l'altro, in quanto soggetto portatore di *diritti*, viene riconosciuto nell'astratta universalità della *persona*. In quanto universalità astratta, egli non viene riconosciuto nella sua specifica singolarità, ma il suo riconoscimento viene mediato attraverso la forma della legge. L'esito di tale riconoscimento giuridico è perciò l'attribuzione all'altro, in quanto persona, di pari dignità giuridiche.

Per poter agire come una persona moralmente capace di intendere e di volere, il singolo necessita non soltanto della protezione giuridica da intrusioni nella sua sfera di libertà, ma anche dell'opportunità giuridicamente garantita di partecipare al processo di formazione della volontà pubblica; di tale opportunità, però, egli può fare un uso effettivo solo se contemporaneamente gli è garantito un certo standard di condizioni di vita.<sup>10</sup>

In questo modo, attraverso la tutela giuridica che lo pone in una condizione di uguaglianza rispetto a tutti gli altri individui, il soggetto acquisisce la possibilità di riconoscersi come persona morale autonoma, il cui agire razionale viene rispettato in virtù dell'universalità formale del diritto. In questo modo ci si sposta dal piano affettivo della fiducia reciproca ad un piano più propriamente normativo. Il quale rimane tuttavia ancorato, direbbe Adorno, «al motivo kantiano del rispetto per

<sup>7</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 131.

<sup>8</sup> Ivi, p. 205.

<sup>9</sup> A. Honneth, N. Frazer, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, p. 176.

<sup>10</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 142.

la nuda forma della legge»<sup>11</sup>. Infatti è grazie al principio kantiano dell'autonomia della persona morale che, all'interno della sfera giuridica, è possibile riconoscere a ciascuno gli stessi diritti, proprio in virtù del fatto che ciascun soggetto morale, a prescindere dalla sua appartenenza ad una determinata classe sociale, è eguale agli altri, in grado di agire autonomamente e razionalmente, e quindi dotato della medesima *dignitas* giuridica di fronte alla legge. La privazione del soggetto di questa tutela giuridica nega non solo o non semplicemente la sua libertà di persona autonoma, ma soprattutto impedisce la possibilità di essere riconosciuto all'interno delle pratiche della collettività sociale, che ineriscono alla terza sfera.

Quest'ultima pertiene infatti all'ambito della cooperazione sociale, in cui l'altro viene considerato nell'ottica di un rapporto di *stima*, ovvero riconoscendo la sua particolarità concreta e il suo valore più proprio. In altri termini, ogni partecipante all'azione sociale e alla realizzazione di fini collettivi, per sviluppare e soprattutto essere in grado di mantenere e conservare un rapporto positivo di se stesso e per poter riconoscere l'importanza del suo ruolo all'interno della collettività sociale, necessita di essere riconosciuto, a sua volta, dagli altri attori sociali come possessore e detentore di particolari capacità, competenze, talenti e caratteristiche che lo rendono unico nella sua specificità, e che contemporaneamente gli consentono di fornire il proprio contributo alle pratiche sociali e collettive in cui egli è inserito. Il mancato riconoscimento in questa sfera viene definito nei termini dell'*umiliazione*, ovvero all'impossibilità di vedere riconosciuti come socialmente positivi – ma si potrebbe dire anche socialmente funzionali – non soltanto i propri ideali e i propri valori, ma anche le proprie appartenenze di classe, di religione, di orientamento sessuale, etc. Si creano così quelle ineguaglianze sociali che Honneth definisce soprattutto come disuguaglianze distributive: la terza sfera si identifica infatti con il lavoro, sebbene sublimato e integrato nella più ampia dimensione della cooperazione sociale, *lato sensu*.

Nel quadro complessivo della sua formulazione teorica, l'esplicito richiamo ad Hegel e alla tripartizione del *Sistema dell'eticità*, consente ad Honneth di recuperare l'idea di una evoluzione etica progressiva della società mediante una dinamica di lotte per il riconoscimento. Le quali, tuttavia, più che essere intese nel senso di conflitti e antagonismi sociali, vengono lette soprattutto come rivendicazioni normative, le quali devono mostrare di possedere i giusti criteri di legittimità argomentativa per poter essere accettate. È questo – come già anticipato – un fondamentale punto di convergenza e di fedeltà all'impianto normativo-teorico della *Diskursethik* habermasiana, la quale si fonda sul carattere di intrascendibilità e inaggirabilità del discorso e dell'argomentazione stessa *in quanto* fatto normativo.

Riassumendo, allora, nell'ottica honnethiana all'interno della sfera di riconoscimento affettiva viene realizzato il principio normativo dell'*amore*, in quella del riconoscimento giuridico-formale si realizza il principio normativo dell'*eguaglianza*, nella sfera della cooperazione sociale – definita anche, hegeliana-

<sup>11</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 91.

## Contro l'ideologia del riconoscimento

mente, come «rapporto di riconoscimento statale»<sup>12</sup> – si realizza il principio normativo della *solidarietà*.

Si badi, però: nella terza sfera, quella delle relazioni più autenticamente sociali, la stima sociale, intesa come il valore riconosciuto al contributo dei singoli individui all'interno della collettività sociale, sarà un valore non identico bensì simmetrico. Ovvero i soggetti non potranno essere stimati tutti allo stesso modo, pena il mancato riconoscimento di un altro principio normativo che, evidentemente, Honneth ritiene fondamentale, vale a dire «la concorrenza individuale per la stima sociale»<sup>13</sup>. La sua teoria della giustizia *sive* riconoscimento deve appoggiarsi necessariamente ad un criterio oggettivo di misurabilità «di ciò che chiamiamo “giusto”», criterio che deve essere applicato in differenti casi, ovvero nei vari «tipi di relazione sociale fra i soggetti»; perciò

se si tratta di una relazione modellata da un ricorso all'amore, allora il principio del bisogno ottiene priorità; se si tratta di relazioni modellate dal diritto, è il principio di eguaglianza a ottenere priorità; e se si tratta di relazioni cooperative, vale il principio del merito.<sup>14</sup>

Si scopre così che nella prospettiva teorica honnethiana, pur affermando che a nessuno debba mancare il riconoscimento del proprio valore sociale, l'ideale normativo che regola le pratiche di cooperazione fra gli individui all'interno della più ampia sfera delle relazioni sociali, stabilisce fermamente che il riconoscimento deve essere attribuito in base al *merito*, ovvero in base al principio di prestazione individuale.

Il riconoscimento, insomma, è meritocratico. Esso svela, in questo modo, la sua natura profondamente ideologica, e le ritrattazioni successive apportate da Honneth in *Das Recht der Freiheit* – in cui egli si rende evidentemente conto dell'impossibilità di legittimare normativamente il principio di prestazione, soprattutto in seguito ai processi di deregolamentazione economica – non tolgono l'ambiguità della sua posizione.

### 3. La ricostruzione normativa del diritto alla libertà

Adeguandosi religiosamente al modello della *Rechtsphilosophie* hegeliana, in *Das Recht der Freiheit* Honneth riorienta la sua teoria ricalibrando non solo le tre sfere sociali del riconoscimento, ma individuando anche tre modelli di libertà, i quali sono tuttavia sovraordinati ad un metaprinzipio che funge da ideale normativo, quello della libertà individuale, rispetto al quale tutti i principi di libertà e di giustizia storicamente dati non rappresentano altro che delle semplici sfaccettature. La libertà individuale, intesa anche come autodeterminazione del soggetto,

<sup>12</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 36.

<sup>13</sup> Ivi, p. 149.

<sup>14</sup> A. Honneth, N. Frazer, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp 219-220.

consiste infatti nella capacità da parte del singolo «di mettere in discussione gli ordinamenti sociali e di esigere la loro legittimazione dal punto di vista morale»; essa costituisce perciò il «medium in cui si origina la struttura stessa della prospettiva della giustizia»: in quanto tale, non solo sta alla base dell'idea moderna della giustizia stessa ma rappresenta la condizione di possibilità in virtù della quale il soggetto può «contribuire a definire a quali regole normative la comune vita associata dovrebbe conformarsi»<sup>15</sup>.

Il primato attribuito qui all'idea della libertà individuale non deve però, secondo Honneth, considerare questa libertà come disgiunta dall'uguaglianza: in quanto la libertà individuale è considerata in senso normativo, essa richiama necessariamente all'uguaglianza. Pertanto, il principio metodologico della *normative Rekonstruktion* che Honneth si propone di adottare, intende ricavare una teoria della giustizia e della libertà a partire dall'elemento fattuale delle istituzioni sociali storicamente date, specificando così le modalità concrete attraverso le quali la libertà individuale ha generato normativamente l'ideale della libertà sociale.

Nella sua tripartizione, allora, Honneth delinea un primo modello di libertà, quello della libertà negativa, che garantisce all'individuo la sfera di autonomia necessaria per poter agire a suo piacimento, libero appunto dall'autorità delle istituzioni e dagli altri individui. Si tratta di una forma di libertà basilare, in quanto tutela l'individuo in ciò che gli è proprio (ovvero, come vedremo a breve, la sua proprietà), ma che non esaurisce le dimensioni della vita sociale dell'individuo. Emerge così un secondo modello di libertà, che è quella morale, o riflessiva, e che si riferisce kantianamente – ancora una volta – al riconoscimento della dignità morale di ogni persona, e che sulla base di tale *dignitas*, come già detto, prescrive il diritto all'autodeterminazione.

Il diritto alla libertà individuale, tuttavia, si esercita all'interno di un ulteriore e più ampio ambito normativo, che concerne l'insieme delle pratiche e delle azioni sociali per mezzo delle quali gli individui, in qualità di liberi soggetti morali, creano le proprie *forme di vita* (*Lebensformen*). Queste ultime, in quanto forme di governo – composte a loro volta da strutture istituzionali e normative che regolano la vita stessa degli individui – sono perciò non soltanto e non più l'espressione di una mera sommatoria delle libertà individuali, ma di una più totale e universale libertà sociale. Ovvero, detto honnethianamente, di quella specifica modalità di riconoscimento di cui sono intessute le pratiche sociali in cui gli individui operano e che sono espressione della loro stessa libertà.

Il diritto alla libertà, insieme individuale e sociale, si articola perciò nelle tre sfere di riconoscimento, che Honneth identifica come la sfera delle relazioni affettive e familiari, la sfera del mercato e la più ampia sfera della cooperazione sociale, rappresentata dallo Stato democratico.

Ora, dal punto di vista di questa *ricostruzione normativa*, come intendere il modello delle sfere? Non come se queste fossero degli insiemi isolati l'uno

<sup>15</sup> A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 39.



## Contro l'ideologia del riconoscimento

dall'altro, né come se si trattasse di semplici livelli, posti in maniera sequenziale e progressiva. Esso, piuttosto, dev'essere inteso come un complesso di dimensioni interrelate e compenetranti. In questo modo, collocando la dimensione del mercato all'interno della più ampia sfera della cooperazione sociale, Honneth vuole rendere esplicita l'idea che l'economia di mercato (e nella fattispecie quella organizzata secondo il modo di produzione capitalistico) deve necessariamente possedere – in virtù del famoso principio di inaggirabilità del fatto normativo – delle «norme d'azione pre-mercantili»<sup>16</sup>. Ovvero:

gli attori economici devono essersi preliminarmente riconosciuti come componenti di una comunità di cooperazione prima che essi possano reciprocamente accordarsi il diritto alla massimizzazione individuale dell'utile sul mercato.<sup>17</sup>

Detto altrimenti, la massimizzazione del profitto legato all'interesse individuale deve avvenire entro quelli che sono i confini normativamente stabiliti delle responsabilità di ciascun individuo nei confronti della totalità sociale. L'autore di *Das Recht der Freiheit* tenta di ricostruire quella che egli reputa la *grammatica morale di base* del riconoscimento per mostrare come questa sia presente all'interno dell'economia di tipo capitalistico: egli sostiene che è solo accogliendo e integrando determinati principi normativi e istanze di riconoscimento che il capitalismo ha potuto mantenersi in vita, mostrando così la sua legittimità all'interno della sfera democratica, la quale ne definisce e regola in ogni caso i limiti di influenza. L'operazione teorica honnethiana consiste perciò in un tentativo di dimostrare come il mercato capitalistico possieda dei vincoli di carattere giuridico-normativo, e come questi siano rintracciabili nelle sue manifestazioni elementari e quotidiane. L'esempio che Honneth porta è quello del modello rousseauiano del contratto, vincolo normativo che obbliga le due parti ad orientarsi moralmente in una serie di modalità di azioni ad esso conformi. Il capitalismo può finalmente apparire, in tal modo, tutt'altro che privo di quelle istituzioni normative aperte ai valori democratici del riconoscimento. Peccato che quello del contratto sociale rimanga un modello giuridico di natura puramente formale, che non tiene conto delle differenze reali fra i contraenti. Ovvero non può e non riesce a *riconoscere* quello sfondo di conflittualità che sfugge allo sguardo necessariamente conciliante di una teoria normativa del riconoscimento sociale. Conflittualità definibile in termini di disparità strutturali, economiche, materiali e che rappresenta qualcosa di effettivo, concreto; qualcosa di *wirklich* e non semplicemente *gesetzlich*. Si tratta di una conflittualità che costituisce il reale contenuto di verità di una forma di vita, e che proprio per questo rappresenta lo sfondo delle possibili modalità di configurazione e di formalizzazione normativa che il modello del *contratto sociale* nasconde e maschera nella veste di un mero accordo tra due parti del tutto omologhe fra loro in quanto considerate all'interno di un rapporto di astratta uguaglianza.

<sup>16</sup> Ivi, p. 331.

<sup>17</sup> Ivi, p. 349.

Gli sforzi encomiabili con cui Honneth si riproduce in questa ricostruzione normativa, non riescono tuttavia a nascondere l'assunto ideologico fondamentale del suo discorso, che inficia le pretese di autentica criticità della sua teoria rivelandone, al contrario, la natura profondamente conciliativa nei confronti dell'attuale ordinamento sociale, e mostrandosi come un'espressione ideologica che contribuisce a giustificare, legittimare e mantenere quelle disparità strutturali che lo caratterizzano. Oltre all'astratto formalismo con cui puntualmente vengono mascherati i rapporti sociali effettivi, con il quale viene sistematicamente omessa la strutturale condizione di disparità e disuguaglianza che caratterizza la realtà sociale; oltre, insomma, alla cecità teorica di fronte ai concreti rapporti di dominio, il problema di fondo dell'impostazione teorica honnethiana ci pare che consista nella connessione che egli opera fra il processo storico e la normatività in quanto tale.

Anche in questo caso, a dire il vero, la sua posizione è ambigua, perché da un lato il fatto normativo viene espressamente posto alle spalle di ogni forma di relazione sociale fra i soggetti, e dunque al di là della storia, considerato insomma come un che di trascendente il contesto, o ancora come un *apriori storico*<sup>18</sup>; dall'altro esso costituisce hegelianamente il motore stesso della storia, dal momento che per Honneth i conflitti storici e sociali si configurano essenzialmente come lotte per il riconoscimento normativo. Cercando di mostrare quelli che sono i processi di costituzione storico-normativa dello Stato democratico, individuandone le *patologie* e le conseguenti strategie normative adottate per la loro risoluzione, Honneth configura la normatività stessa in quanto tale come il luogo di un processo di evoluzione sociale, come l'indice di una razionalità originaria, irrinunciabile e inaggrabile, in quanto rende possibile un apprendimento storico progressivo<sup>19</sup>. Ma egli può affermare il primato del fatto normativo unicamente in virtù di una filosofia della storia di tipo teleologico-metafisico, fondata sull'ideologia del progresso.

<sup>18</sup> Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 (trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 2013).

<sup>19</sup> Rahel Jaeggi riprende la medesima impostazione honnethiana nel suo *Kritik des Lebensformen*. Secondo il suo approccio, infatti, le forme di vita sono oggetti passibili di critica nella misura in cui in esse è possibile riscontrare una dinamica interna (*innere Dynamik*): per quanto siano composte da fasci inerti di pratiche, le forme di vita cambiano, subiscono dei processi di trasformazione. La possibilità di una loro critica è allora data dal fatto che tali trasformazioni si configurano come un processo di apprendimento (*Lernprozess*) che è intimamente connesso alla funzione di *problem-solving* che l'autrice attribuisce alle forme di vita stesse. Più precisamente, sarebbe possibile riscontrare una logica di sviluppo normativo (*normative Entwicklungslogik*) interna alle forme di vita stesse «laddove i problemi che si verificano ad un determinato livello normativo possono essere soddisfatti riflessivamente nel modo di un processo di arricchimento» (R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014, p. 316). Ciò significa che le forme di vita possono entrare in crisi (possono cioè perdere il loro carattere inerte) e che tale crisi si configura come una inappropriatazza normativa di tipo etico-funzionale. Ovvero la forma di vita genera delle tensioni e delle contraddizioni al suo interno che hanno a che fare con determinate aspettative di tipo normativo istituite dalle forme di vita stesse, in una maniera tale per cui la loro normatività intrinseca consente di operare su quelle tensioni e quelle contraddizioni, esattamente come se si trattasse di casi di *problem-solving*.

## Contro l'ideologia del riconoscimento

### 4. Sul falso mito dell'identità di ragione e progresso

Nel quadro teorico di Honneth il progresso appare non soltanto e non semplicemente come un imperativo (che si potrebbe a questo punto definire come *imperativo normativo-categorico*) ma soprattutto come un fatto: in più luoghi delle sue opere egli parla di una superiorità etica della modernità, giustificandola proprio in virtù della sua base normativa, che ha reso possibile un lungo processo storico di evoluzione e di apprendimento rispetto al passato, e che nell'attuale situazione storico-sociale si presenta come il frutto di una dinamica di sviluppo di carattere progressivo, che incarna sempre più efficaci forme di riconoscimento normativo e di libertà sociale. Si tratta, in sostanza, di una filosofia della storia universale (in piena conformità con il modello hegeliano) le cui pretese di universalità sono facilmente smascherabili e riconoscibili nella loro reale natura, ovvero come l'espressione di una particolarissima *Weltanschauung* eurocentrica – della quale, peraltro, Habermas e Honneth rappresentano le voci filosofiche istituzionali<sup>20</sup> – che non tiene conto, ad esempio, delle critiche mosse dalla prospettiva decostruttivista degli studi post-coloniali. Nei confronti della cieca fiducia verso le basi normative del riconoscimento, verso un'etica del discorso che dà come scontata e garantita a chiunque la possibilità di accesso al dialogo democratico, la prospettiva degli studi postcoloniali si chiede al contrario quali siano le effettive modalità di azione comunicativa delle classi subalterne, in quale modo esse possano prendere parte al dialogo sociale, con quale linguaggio e con quali concetti esse parlino e se, in ultima analisi, ad esse sia effettivamente concesso – nel senso più autenticamente normativo, *gesetzlich* – di parlare<sup>21</sup>. È da una prospettiva di questo tipo, ad esempio, che Amy Allen muove durissime critiche a Honneth, in quanto vede nella sua *ricostruzione normativa* una non troppo inconsapevole copertura ideologica di un pensiero eurocentrico che proprio attraverso il linguaggio del progresso porta avanti una imperialistica missione civilizzatrice. La studiosa statunitense si pone perciò l'obiettivo di *decolonizzare le fondazioni normative della Teoria Critica* e di

valutare criticamente il ruolo svolto dalle idee di sviluppo, dai processi socioculturali di apprendimento, dal progresso storico nel fondare e giustificare la normatività della teoria critica nella versione ufficiale della Scuola di Francoforte, e di elaborare un quadro alternativo per pensare alla storia e alla questione dei fondamenti normativi.<sup>22</sup>

Amy Allen propone di portare avanti questo compito di ricostruzione critico-genealogica della normatività ispirandosi, oltre che al lavoro di Michel Foucault

<sup>20</sup> Ai vari studi habermasiani dedicati alla ricerca dell'identità culturale europea si aggiunge il recentissimo volume di Honneth (*Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, cit.), che rende in questo senso esplicita, qualora non lo fosse già, la sua posizione teorica.

<sup>21</sup> Cfr. G. C. Spivak, *Can the subaltern speak?*, in *Colonial discourse and post-colonial theory*, ed. by P. Williams and L. Chrisman, Columbia University Press, New York 1994, pp. 66-111.

<sup>22</sup> A. Allen, *The end of progress. Decolonizing the normative foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2016, p. 5.

e alla sua nozione di *apriori storico*, soprattutto alla dialettica del progresso che emerge nella filosofia della storia adorniana, secondo la quale il progresso «si attua veramente proprio laddove finisce»<sup>23</sup>.

È perciò a partire dalle analisi di Theodor Adorno che intendiamo qui muovere una critica alle formulazioni attuali dell'odierna Teoria Critica. È questo non soltanto un modo per rimanere fedeli, se vogliamo, al principio adorniano della critica immanente (ovvero della critica intesa come elemento costitutivo di un pensiero in grado di pensare contro sé stesso), quanto soprattutto una maniera per ribadire e mostrare lo iato e la distanza – a nostro avviso abissale – fra due diversi modi di intendere ed esercitare la critica.

Troppo spesso si è interpretata la dialettica adorniana del progresso in una maniera unilaterale, all'insegna del sentimento negativo, della disfatta, della rinuncia, insomma della definitiva impossibilità del progresso. Soprattutto a partire dalla seconda generazione della Scuola di Francoforte, la critica di Adorno in merito alla categoria del progresso è stata screditata come inservibile, come una posizione critica ingenua, priva di quei fondamenti normativi che le impedirebbero di buttare via soltanto l'acqua sporca e non anche il bambino. Della critica adorniana alla nozione di progresso si è sempre e soltanto voluto porre l'accento sulla celebre affermazione che ne denuncia il *continuum* dalla fionda alla megambomba. La critica di Adorno all'*Aufklärung* e alla sua razionalità mitica non riuscirebbe, a detta di Habermas, ad individuare quel progresso effettivo che la storia avrebbe invece prodotto e continuerebbe a produrre, e che soltanto il recupero di una ragione illuministica autentica saprebbe garantire. Honneth si inserisce nel solco di questo rimprovero sottolineando non soltanto l'assenza dei necessari fondamenti normativi su cui edificare una critica efficace, ma aggiungendo che in Adorno «salta l'intera dimensione dell'agire sociale»<sup>24</sup> dal momento che nega qualsiasi istanza emancipativa al soggetto, riducendolo ad una totale identificazione con la *ratio* del dominio. Egli, in altre parole, non considera quei contesti in cui gli individui, all'interno di un gruppo sociale, possono sviluppare comportamenti normativi, forme di mediazione che garantirebbero l'elaborazione di pratiche e di modelli di vita alternativi, nuove e possibili forme di emancipazione. Per le nuove generazioni della Scuola di Francoforte, insomma, la posizione di Adorno si rivelerebbe del tutto estranea a una qualsiasi prospettiva di emancipazione sociale, a qualsiasi idea di progresso.

Si tratta di un giudizio che, a nostro avviso, risulta estremamente ingeneroso e che cercheremo di smentire. Se l'impossibilità della definizione di una *vita buona* e la mancanza di modelli positivi in quella che sembra essere a tutti gli effetti un'*etica negativa* (così come traspare non solo dai *Minima moralia* ma dall'intero plesso della riflessione filosofica adorniana), se le sue meditazioni etiche vertono

<sup>23</sup> Th. W. Adorno, *Progresso, in Progresso e feticismo. Ideologia e mercificazione dei corpi, degli affetti e delle relazioni nel tempo presente*, «Millepiani» n. 21, Mimesis, Milano-Udine 2002, p. 16.

<sup>24</sup> A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002, p. 161.

## Contro l'ideologia del riconoscimento

non sulla vita liberata e nemmeno sulla vita offesa, ma sono mere riflessioni *della* vita offesa, se Adorno, insomma, non definisce mai modelli positivi per una vita comunitaria ma si limita unicamente a denunciare la falsità delle pretese di una pacificazione sociale ottenuta attraverso le *best practices* di un agire comunicativo votato al riconoscimento, è allora proprio in questo carattere intimamente negativo che si potranno individuare gli elementi per una possibile emancipazione e liberazione. Persino dalla stessa paranoia ideologica del progresso.

Per Adorno, infatti, l'idea del progresso possiede e veicola un contenuto reale, il quale tuttavia consiste nel «liberarsi dai ceppi del potere magico e tirannico, anche da quelli del progresso»<sup>25</sup>. Già nella premessa alla prima edizione della *Dialektik der Aufklärung* egli scrive, assieme ad Horkheimer:

non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque.<sup>26</sup>

Il Francofortese riconosce la storia come quel luogo in cui, per usare le parole di Walter Benjamin, ogni documento della cultura è anche sempre un documento della barbarie. La fede incrollabile nel progresso, in una ragione incarnata nella storia, sia che venga espressa nei termini spiritualistici di una hegeliana *astuzia della ragione* sia che venga presentata attraverso un processo di ricostruzione normativa, finisce per trasformarsi in ideologia, in quell'atteggiamento teorico mediante il quale «la coazione si trasforma in senso»<sup>27</sup>. L'ideologia del progresso ben si concilia con le filosofie della storia universale, che fanno appello ad una razionalità interna alla storia, a quello che nella terminologia hegeliana viene detto *spirito*: in esso, infatti, la società venera sé stessa dal momento che *ricosce* nella storia unicamente ciò che questa è sempre stata.

A Hegel, come a tutti coloro che impararono da lui, è stata addebitata come una *metabasis eis allos ghenos* l'equiparazione delle categorie logiche da un lato e di quelle storico-sociali dall'altro: esso sarebbe quell'apice dell'idealismo speculativo che dovrebbe infrangersi contro l'incostruibilità dell'empiria. Proprio quella costruzione era invece conforme a realtà. Le repliche della storia così come il principio di equivalenza fattosi totalità del rapporto sociale fra soggetti individuali seguono la logicità, che sarebbe solo un'aggiunta interpretativa di Hegel. Soltanto che questa logicità, il primato dell'universale nella dialettica di universale e particolare, è un *index falsi*. Come la libertà, l'individualità e tutto ciò che Hegel pone in identità con l'universale non esistono, così nemmeno quell'identità. In quella totale dell'universale si esprime il suo fallimento.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 15.

<sup>26</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 5.

<sup>27</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004 p. 282.

<sup>28</sup> Ivi, p. 283.

La logica del progresso, insomma, è per Adorno nient'altro che una logica dell'autoconservazione: quella stessa logica «che nel pensiero borghese è rappresentata per lo più dallo stato»<sup>29</sup>.

Si tratta di una posizione condivisa, peraltro, da tutti gli esponenti della prima generazione francofortese. L'intreccio ideologico di ragione e progresso, espresso nell'assunto benjaminiano che non via sia un prodotto della cultura che non sia anche, *allo stesso tempo*, un prodotto della barbarie, dev'essere perciò analizzato criticamente, facendo emergere il rapporto dialettico che si istituisce fra l'idea del progresso e quella della violenza.

### 5. *Sull'intrico dialettico di progresso e violenza.*

Nel suo studio su *L'autorità e la famiglia* Herbert Marcuse rileva come Hegel non soltanto condivida con Kant l'idea di una società civile come «un ordine sociale che ha il fine di tutelare in forma “perentoria” la proprietà privata»<sup>30</sup>, ma anche come il sistema dialettico hegeliano consideri società civile e stato «separati l'una dall'altro per “principio”»<sup>31</sup>. Se in un primo momento Hegel vede convergere società civile e stato nel comune principio della proprietà, immediatamente egli si rende conto del problema della tutela giuridica e politica della proprietà stessa. Motivo per il quale egli argomenta la separazione di società civile e Stato sulla base di una critica a Rousseau e alla sua teoria contrattualistica della società. L'argomento di Hegel è il seguente: la teoria contrattualistica, configurandosi come «un'unione di persone private»<sup>32</sup>, distrugge necessariamente l'autorità suprema e assoluta dello stato, che Hegel considera di natura divina.

In Hegel compare con chiarezza la sua paura di fronte «all'indagine storica e genetica del fondamento giuridico dell'ordine statale»<sup>33</sup>: è per lui essenziale che la costituzione dello Stato – unica fonte di riconoscimento normativo esattamente come per Honneth rappresenta la sfera più ampia del riconoscimento sociale – non appaia come un qualcosa di storicamente costituito, poiché essa deve necessariamente valere *in sé e per sé*, ovvero deve essere qualcosa di assoluto, superiore alla sfera di tutto ciò che è storicamente costituito. In questo modo lo Stato,

che diventa unico soggetto e portatore dell'autorità di questo ordine, in quanto «totalità» a priori e realtà «in sé e per sé» è sottratto ad ogni genesi storica, e contrapposto, quale sfera autonoma, all'individuo e alla società.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Ivi, p. 284.

<sup>30</sup> H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Einaudi, Torino 2008, p. 52.

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> Ivi, p. 54.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> Ivi, p. 55.

## Contro l'ideologia del riconoscimento

Il concetto della sovranità statale vuole perciò «indicare un'altra forma di universalità, non più sociale, come soggetto dell'autorità e sede del superamento della libertà individuale»<sup>35</sup>. Tale superamento consente di sottomettere quella autorità arbitraria emersa nella sfera della società civile ed espressa nella forma del contratto, riferendo la sua legittimazione alla sfera dell'autorità sovrana dello Stato, diretta emanazione dell'autorità divina.

In questo modo, tuttavia, Marcuse fa notare che anche il concetto borghese di libertà subisce delle trasformazioni e, con esso, la stessa forma della libertà «che sarà decisiva per l'età successiva»<sup>36</sup>. In Hegel, egli sostiene, avviene quel passaggio da una concezione della libertà come «determinazione sostanziale della volontà umana»<sup>37</sup> ad una libertà intesa come *assoluta*, ovvero una forma di libertà che non si contrappone più alla necessità. Per cui, quella volontà libera che si ribella contro l'attuale stato di cose, contro la realtà così com'è, quella libertà che oppone all'essere il dover-essere, per Hegel «non è ancora assolutamente libera: ha ancora contro di sé qualche cosa di esterno, di non dominato, non è ancora «presso di sé»».<sup>38</sup>

Essa, insomma, deve assurgere all'universalità. Ma l'universalità non può affatto essere una determinazione della volontà individuale, né può scaturire (come insegna la polemica hegeliana contro il cattivo infinito) da una sommatoria delle molteplici volontà individuali. L'universalità autentica, per Hegel e per i suoi seguaci, può perciò compiersi unicamente in una *universalità reale*, nella quale «il reale in se stesso è già "razionale": nel mondo della "eticità", più esattamente: dello stato»<sup>39</sup>. «L'autorità dello stato ha così il suo fondamento ad una profondità tale per cui è interamente sottratta al potere dell'individuo»<sup>40</sup>. Essa risiede

nello sviluppo dello «spirito universale», che nel suo cammino attraverso i secoli è proceduto fino a questa sua verità. Nei suoi confronti, già lo stesso problema della giustificazione empirica dell'autorità, della corrispondenza fra la forma presente della realtà politico-sociale con i bisogni dell'uomo è assurdo: «concetto e oggetto» nello stato sono unificati a priori.<sup>41</sup>

Ma se la libertà, così come è concepita nell'orizzonte progressista della filosofia della storia borghese, assurge alla sua realtà unicamente all'interno della sfera dello stato, inteso a sua volta come supremo garante normativo della proprietà, ciò significa anche, dialetticamente, che la reale libertà dell'individuo, il reale e concreto diritto alla libertà, è possibile solo ed unicamente all'interno dello stato.

<sup>35</sup> Ivi, p. 56.

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> Ivi, p. 57.

<sup>39</sup> Ivi, p. 58.

<sup>40</sup> Ivi, p. 59.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

Citando un passo della *Filosofia della storia universale* di Hegel, Marcuse sottolinea: «L'individuo ubbidisce alle leggi, e sa che in questa ubbidienza ha la sua libertà»<sup>42</sup>. Ecco spiegato, perciò, quel primato inaggirabile e incontestabile del fatto normativo, il carattere *unhintergehebar* dell'elemento *gesetzlich*. Ma in questo modo, aggiunge Marcuse, non solo

la storia diventa (forse per la prima volta nella filosofia borghese) la prima e ultima autorità, ma il carattere concluso del sistema rende assoluta una determinata figura dello sviluppo storico; la «comprensione di ciò che è» acquista il tono quietistico del riconoscimento giustificato del sussistente.<sup>43</sup>

Tornando ora ad Adorno e all'intrico dialettico di progresso e violenza, egli si rende perfettamente conto del fatto che l'identificazione dell'idea della storia universale con quella linea di continuità che porta dalla fionda alla bomba atomica possa suonare come una «risata satanica»<sup>44</sup>; tuttavia egli è convinto che «soltanto nell'epoca della bomba è possibile mirare ad una condizione in cui la violenza scompare completamente»<sup>45</sup>. La violenza a cui si riferisce è quella violenza intesa come *Gewalt*. Il termine tedesco *Gewalt* è traducibile in uno spettro molto ampio di varianti, all'interno del quale *violenza* svolge il ruolo di minimo comun denominatore, definendo una costellazione di significati che comprende *potenza, forza, potestà, autorità*<sup>46</sup>. Questa *Gewalt* così dialetticamente e polisemicamente intesa è intimamente connessa con l'idea del progresso e prende forma nelle varie istituzioni storiche che oggi dettano le condizioni e le norme del progresso stesso e della libertà sociale all'interno del mondo amministrato. La *Gewalt* a cui ci si riferisce, insomma, è un qualcosa che Adorno, esattamente come Benjamin, considera «riprovevole»<sup>47</sup> in quanto rappresenta qualcosa di amministrato e che in quanto tale svolge la funzione di riconoscere e conservare la *Gewalt* del diritto, l'accettazione dell'intrico di autorità e violenza che risiede nella pura e assoluta forma del diritto.

L'idea di una razionalità normativa del progresso inteso come riconoscimento sociale costringe tutto nel letto di Procuste di un formale riconoscimento normativo, quasi dimenticandosi che l'esercizio della violenza, all'interno delle istituzioni sociali nelle quali il riconoscimento avviene, è un esercizio legittimo, normativo appunto (si potrebbe anche dire, con Foucault, *normale e normalizzante*),

<sup>42</sup> *Ibidem*. (cit. di G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, Lasson, Leipzig 1917, p. 94 [trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 109]).

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 19.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Cfr. al riguardo M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922 [trad. it. *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1995]; e soprattutto W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n. 47, 1921, pp. 809-832 [trad. it. *Per la critica della violenza*, in *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 49-73].

<sup>47</sup> W. Benjamin, *Notiz über Leben und Gewalt*, GS VII, 2, p. 791 [trad. it. *Vita e Violenza*, in *Senza scopo finale*, cit., p. 32].



## Contro l'ideologia del riconoscimento

dal momento che quelle stesse istituzioni sociali in cui le pratiche di riconoscimento avvengono, della violenza e del suo esercizio detengono il monopolio<sup>48</sup>. A chi crede nella *best practice* della produzione sociale del consenso attraverso il circolo virtuoso ed efficace di un agire comunicativo votato al reciproco riconoscimento, bisognerebbe ricordare che l'esercizio normativo della violenza è in grado di produrre consenso senza doversi sforzare di essere comunicativo. Dal punto di vista dell'*efficacia* nella produzione sociale del consenso il ricorso alla violenza rappresenta la *best practice ever*, fin dai tempi adamitici.

Quando si parla di progresso e dei fondamenti storico normativi che lo renderebbero tale, bisognerebbe sempre considerare, come fa Benjamin,

la sorprendente possibilità che l'interesse del diritto alla monopolizzazione della violenza rispetto alla persona singola non si spieghi a partire dal proposito di salvaguardare i fini giuridici, ma soprattutto il diritto stesso. Che la violenza, dove non si trova nelle mani del diritto di volta in volta dato, lo metta a repentaglio, non attraverso i fini che può perseguire, ma con la sua mera esistenza al di fuori del diritto.<sup>49</sup>

Che la violenza estranea all'ambito normativo del diritto possa infatti produrre e perseguire trasformazioni importanti nell'ordine sociale vigente è un fatto difficilmente controvertibile: la Rivoluzione Francese, norma moderna di qualsiasi concezione del progresso e di trasformazione sociale, non fu soltanto un cambiamento in termini spirituali e razionali, non implicò conflitti e lotte per il riconoscimento all'interno di un ordinamento sociale dato, ma i conflitti e le lotte che la caratterizzarono avevano come scopo la trasformazione radicale di quell'ordinamento sociale, la cancellazione di una determinata forma di vita e di governo – la monarchia – e la sua sostituzione con una istituzione sociale e un ordine normativo radicalmente nuovo – la repubblica. Ma questo cambiamento fu soprattutto un cambiamento ottenuto per mezzo dell'esercizio di una violenza considerata illegittima per eccellenza: la rivoluzione.

Finché la classe borghese fu oppressa, perlomeno nelle forme politiche, essa si oppose con la parola d'ordine «progresso» alla situazione stazionaria dominante; il suo *pathos* era l'eco di ciò. Solo quando la classe borghese ebbe occupate le posizioni di potere determinanti, il concetto di progresso decadde nell'ideologia, la cui acutezza ideologica accusò poi il diciottesimo secolo. Il diciannovesimo urtò nei limiti della società borghese; essa non poteva realizzare la propria ragione, il proprio ideale di libertà, giustizia ed immediatezza umana, senza che il suo ordinamento fosse stato eliminato. Questo la costrinse ad accreditarsi, mentendo, come se fosse stato da lei compiuto, ciò che invece non era riuscita ad attuare. La menzogna che in seguito i borghesi colti rimproverarono alla fede nel progresso dei borghesi incolti o dei capi riformisti dei lavoratori, era espressione dell'apologetica borghese. In verità la borghesia

<sup>48</sup> Cfr. M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di comunità, Torino 2001.

<sup>49</sup> W. Benjamin, *Zur kritik der Gewalt*, cit. [trad. it. p.53].

rinunciò ben presto a quell'ideologia, allorché con l'imperialismo calarono le ombre, e ricorse all'ideologia disperata di trasformare, mistificandola, la negatività, che la fede nel progresso poneva in questione e liquidava, in un sostanziale metafisico.<sup>50</sup>

6. *Per un mondo a dismisura d'uomo. Quale teoria critica?*

La profondità di significato che la dicitura *Teoria Critica* ha assunto nella cornice filosofica contemporanea è senza dubbio dovuta al lavoro portato avanti dalla Scuola di Francoforte nell'arco di – ormai – un secolo di esistenza. Tanto che quando ci si riferisce al pensiero degli autori francofortesi si usa la dicitura *Teoria Critica*, con le lettere maiuscole, sottolineando in tal modo il rapporto privilegiato che questa tradizione di pensiero intrattiene con la *Critica* in senso lato, quasi a ribadire, insomma, un rapporto di proprietà esclusiva. Riteniamo però, a questo proposito, che una tradizione di pensiero che attribuisce a se stessa un tale rapporto privilegiato con la critica non faccia altro che contribuire, paradossalmente, ad una neutralizzazione e ad uno svilimento della critica stessa.

Così come Benedetto Croce intendeva distinguere ciò che è vivo e ciò che è morto in Hegel<sup>51</sup>, allo stesso modo sarebbe opportuno fare il medesimo distinguo per quanto riguarda la tradizione della Teoria Critica francofortese. Si potrà allora forse notare non soltanto – come sostiene il direttore dell'*Institut für kritische Theorie* di Berlino Wolfgang Fritz Haug – che «chi si unisce ad Adorno oggi lo fa contro Habermas, e viceversa»<sup>52</sup>, ma anche come la vera eredità del pensiero critico sia possibile rintracciarla ormai al di fuori dell'ambito della Teoria Critica canonizzata e ufficializzata dalla cosiddetta Scuola di Francoforte. L'esercizio della critica corrisponde ad una esigenza teorica che trascende l'ambito delle tradizioni e delle correnti filosofiche e che fa della *teoria critica* (qui volutamente con le iniziali minuscole) una costellazione di approcci spesso eterogenei, e tuttavia uniti da una medesima esigenza di fondo: quella di pensare diversamente il mondo, la società, la storia, il soggetto, l'uomo. Ed è in questa esigenza critica che risiede la natura più intima e autentica, il reale contenuto di verità dell'idea del progresso, come abbiamo affermato in precedenza.

L'idea del progresso, infatti, così come si configurava nell'orizzonte della filosofia della storia di Kant, era profondamente ancorata all'*idea di uomo*. L'idea del progresso, con tutto il suo corollario storico-concettuale di categorie quali emancipazione, libertà, solidarietà, uguaglianza e (perché no?) felicità, è inestricabilmente collegata, in una maniera originaria, all'idea di una trasformazione dell'umanità stessa. Finalità del progresso, contenuto reale dell'emancipazione

<sup>50</sup> Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 19.

<sup>51</sup> B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel: studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari 1907.

<sup>52</sup> W. F. Haug, *Wir bringen etwas, das nie zuvor existiert hat*, in *die theoretische Weltliteratur ein*, Intervista di K. Vesper per il *Neue Deutschland*, 28 aprile 1998.

## Contro l'ideologia del riconoscimento

che esso promette, è la costruzione di un uomo nuovo, il che significa non semplicemente il *riconoscimento* dell'uomo così come è, l'ipostatizzazione normativa di un'essenza umana che si tratta solamente di riconoscere e di realizzare mediante la costruzione di un mondo a sua misura. In quanto tale, il riconoscimento è fin da sempre il riconoscimento del già dato e del già noto: una pratica teorica che trova soddisfazione e appagamento non nella costruzione e nell'emersione del *novus*, ma nella semplice e pura riaffermazione e riconferma di ciò che è già proprio e che viene espresso mediante le forme rassicuranti di rapporti armonici, canonici, simmetrici, misurati. Teoreticamente, insomma, il riconoscimento si rifiuta di conoscere tutto ciò che non è in grado di *riconoscere*, perché anche laddove si sforza di pensare la diversità, l'eterogeneità, la differenza o ancora, adornianamente, la *non-identità*, esso pensa certamente un *altro* ma non di certo un *nuovo*. Il tal modo, l'*altro* viene automaticamente convertito in un *identico*: «l'umanità esistente viene surrettiziamente sostituita a quella ancora non nata»<sup>53</sup>. Il falso progresso che il riconoscimento spaccia ideologicamente per progresso reale si rivela nient'altro che una *falsità sanguinosa* che non riesce ad uscire dal cerchio magico dell'esistenza o – se preferiamo continuare ad adottare una terminologia adorniana – dall'incantesimo mitico del ritorno del sempre uguale. Il riconoscimento può avere la sua autentica validità, per una teoria che abbia ancora l'ambizione a presentarsi come *critica*, solo nella misura in cui esso mira al riconoscimento della falsità delle attuali condizioni sociali di esistenza. Se, invece, pretende di presentarsi come requisito normativo per la conquista di una libertà sociale intesa come un positivo, intesa cioè come già formalmente possibile all'interno di queste stesse condizioni sociali di esistenza, esso finisce inevitabilmente per trasformarsi in uno strumento apologetico della condizione falsa.

Per Adorno, tuttavia, «il pensiero non deve più accontentarsi della propria normatività; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via»<sup>54</sup>. Se nel concetto di progresso è presente un'apertura, questa va intesa e accolta nella sua radicalità. Essa richiede una posizione realmente critica, che abdicchi alla pretesa e alla cattiva abitudine di considerare l'uomo (una precisa e storicamente determinata idea di uomo) come misura normativa della realtà.

E se fosse, al contrario, proprio quest'idea di una misurabilità dell'umano a rendere possibile la sua smisurata obbedienza ad un sistema violento, oppressivo e iniquo? Cosa potrebbe succedere se invece di identificare il progresso con la realizzazione di un mondo a misura d'uomo, lo si intendesse al contrario come l'ampliamento delle potenzialità umane, con il loro aprirsi a *dismisura*? Cosa accadrebbe, in altre parole, se il contenuto di verità genuinamente utopico dell'idea di progresso consistesse non nell'adeguamento normativo della realtà all'identità dell'umano, nella realizzazione di un mondo plasmato a sua misura, ma nella costruzione della sua non-identità, nella produzione di un mondo a *dismisura d'uomo*?

<sup>53</sup> Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 11.

<sup>54</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 128 [trad. it. modificata].