



Eticità e moralità nella critica sociale

Alessandro Volpe

(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)

volpe.alessandro1@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Ethical Life and Morality in Social Criticism

Abstract: The new generations of the Frankfurt School's critical theory have contributed to the reappraisal of the (originally Hegelian) dichotomy of ethical life-morality, aiming at finding the proper standpoint of critique in one or the other. Indeed, the notion of social criticism seems to oscillate between immanent and transcendental interpretations, drawing on Hegel's or Kant's legacy. But why does such alternative remain so relevant from the perspective of social critique? This essay reviews the positions of leading figures in contemporary German critical theory regarding the relation between *Sittlichkeit* and *Moralität*, respectively, the works of Jürgen Habermas, Rainer Forst, Axel Honneth e Rahel Jaeggi. The analysis will consider three general criteria: the efficacy, openness and normativity of criticism. In conclusion, the essay claims that discourse theory still represents a viable theoretical response as it offers a critical perspective midway between immanence and transcendence.

Keywords: Ethical life, Morality, Social criticism, Critical theory, Transcendentalism.

1. Francoforte tra Kant e Hegel

“Voi tedeschi continuate a fluttuare tra Kant e Hegel”: con queste parole Richard Rorty si sarebbe rivolto a Jürgen Habermas, al termine di un intervento tenuto dal filosofo tedesco, nell'ambito di un convegno intitolato “Kant o Hegel?” a Stoccarda nel 1981. Questo è quanto lo stesso Habermas racconta all'esordio di suo testo dal titolo *Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit* (“Ancora una volta: Sul rapporto tra moralità e vita etica”), presentato nel giugno del 2019 all'Università Goethe di Francoforte sul Meno, in occasione dei festeggiamenti dei suoi 90 anni.¹ Nel dibattito interno alla teoria critica contem-

¹ J. Habermas, *Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit: Vortrag an der Universität Frankfurt*, 19 Juni 2019, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, vol. 67, n. 5, 2019, pp. 729-43.



poranea francofortese i nomi di Kant e Hegel rappresentano infatti le principali “fonti” della vecchia e nuova Scuola di Francoforte, a cui Habermas avrebbe a suo dire aggiunto, in immediata risposta a Rorty, anche quella di Marx. Kant e Hegel rappresentano, tuttavia, anche metonimie di veri e propri modelli teorici, in particolare dell’alternativa tra moralità e vita etica. Sulla scorta della celebre distinzione operata da Hegel, *Moralität* starebbe a indicare la coscienza morale individuale e universalistica, esemplificata dalla ragion pratica kantiana, laddove *Sittlichkeit* si riferisce al complesso delle norme e dei costumi concreti di una comunità determinata, in cui il principio di libertà si trova ad essere già in opera in determinate pratiche sociali. Questa distinzione risulta però piuttosto controversa e per nulla neutra, innanzitutto perché di conio hegeliano e pertanto prodotto di uno specifico punto di vista filosofico. Peraltro, com’è noto, quella che può sembrare una rigida dicotomia è in Hegel il risultato di una dialettica di azione reciproca, secondo cui il momento dell’eticità si trova ad essere il superamento e l’inveramento dell’astratta coscienza morale. Molta parte della filosofia pratica contemporanea ha preferito l’alternativa, resa nota in particolare da John Rawls, tra “giusto” (*The Right*) e “bene” (*The Good*)² – distinzione che tuttavia non può sovrapporsi del tutto a quella hegeliana. Oppure, in ambito metaetico, si potrebbe parlare di una distinzione tra “morale”, riferita alle effettive azioni, scelte o preferenze morali di individui o di una comunità, ed “etica”, intesa come la teoria e la riflessione morale, e perciò il complesso di proposizioni descrittive e normative che compongono un certo sistema morale³.

Va detto comunque che la fortuna della distinzione tra “moralità” e “vita etica”, recepita ad esempio anche dagli autori comunitaristi nordamericani⁴, ha parzialmente svuotato i connotati dialettici e propriamente hegeliani dei due termini, presentandosi progressivamente nel dibattito contemporaneo come un’alternativa tra due modelli di fondazione del discorso morale e politico. Al netto della possibile perdita in termini di profondità dialettica di questa distinzione, questa ripresa “post-metafisica” della dicotomia moralità-vita etica ne ha senza dubbio rivitalizzato l’impiego, ed è stata fatta propria anche dalla teoria critica tedesca contemporanea, nell’idea di trovare nell’una o nell’altra modalità di fondazione il “luogo della critica”⁵ appropriato. Ma per riprendere il titolo dell’intervento di Habermas, perché misurarsi “ancora una volta” sul rapporto tra “eticità” e “moralità”? E perché tale rapporto rimane così essenziale in una prospettiva di critica sociale? In questo contributo si prenderanno in rassegna le principali posizioni della teoria critica tedesca contemporanea in merito a questa alternativa, a partire dallo stesso Habermas, il quale segna indubbiamente il

² Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (ed. or. 1971, 1999), tr. it. di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2019.

³ Si veda, ad esempio, M. Reichlin, *Fondamenti di bioetica*, Il Mulino, Bologna 2021, p. 14.

⁴ In particolare, autori come Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Charles Taylor.

⁵ G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2021, p. 156.

punto di partenza di tutti i successivi sviluppi teorici, anche quelli più distanti della sua prospettiva. In particolare, oltre a Habermas, verranno esaminate brevemente altre tre importanti voci della teoria critica odierna: Rainer Forst, Axel Honneth e Rahel Jaeggi. Lo sviluppo della nozione di “critica” in questi quattro autori sembra infatti oscillare fra un approccio di tipo immanente, in cui la critica avviene a partire dal contesto “etico” entro cui agisce la critica stessa, e uno di tipo trascendentale o meglio, si vedrà, “quasi-trascendentale”, secondo cui i criteri sono rappresentati da un piano morale indipendente dal contesto etico condiviso e a partire dal quale viene criticato un determinato assetto sociale.

2. Moralità e critica sociale

2.1. A partire dalla cosiddetta “svolta linguistica della teoria critica”⁶, Habermas è noto per aver impresso anche una relativa svolta kantiana alla teoria critica francofortese. Il percorso che va dagli studi sull’opinione pubblica fino all’elaborazione di una *Teoria dell’agire comunicativo*, la cui edizione originale tedesca risale al 1981⁷, può essere anche descritto come una transizione graduale verso un approccio di tipo trascendentale o, meglio, “quasi-trascendentale”. In particolare, la riflessione attorno all’etica del discorso, che dell’agire comunicativo rappresenta in ultima analisi una specificazione morale, è volta precisamente all’individuazione di norme e pretese inaggirabili, iscritte nello scambio discorsivo tra parlanti. L’etica del discorso si presenta dunque come un’etica di carattere deontologico, cognitivistico, formalistico e universalistico. All’individuazione delle pretese inaggirabili del discorso – verità, veridicità, comprensibilità, correttezza – si è poi man mano manifestato in Habermas lo sforzo di identificare un principio di marca esplicitamente kantiana che regoli i conteziosi morali. Tale è il principio di universalizzazione (U), secondo cui “Ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti [...] possano venir accettate da tutti gli interessati”⁸. Come si rende evidente dalla forma del principio, si tratta di una traduzione intersoggettiva e dialogica della prima formulazione dell’imperativo categorico kantiano. Habermas si è trovato a dover poi riformulare in maniera sempre più precisa questo principio, associandolo sin dall’inizio a uno ben più ampio e accogliente, conosciuto come “principio del discorso”, il quale recita: “possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti, quali partecipanti a un discorso pratico”⁹.

⁶ 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.

⁷ J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo* (2 voll.), tr. it. di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1986.

⁸ Id., *Etica del discorso*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 71.

⁹ *Ivi*, p. 103.

Se negli scritti degli anni Ottanta Habermas caratterizzava la sua proposta, più in generale, come un'etica del discorso, nei primi anni Novanta egli precisa che essa andrebbe meglio intesa come una "teoria del discorso della morale" (*Diskurstheorie der Moral*), giacché il compito che si prefigge è di stabilire universalmente una condotta morale che faccia da regola al disaccordo tra parlanti. È qui cruciale la nozione di discorso (*Diskurs*), che già in *Teoria dell'agire comunicativo* rappresentava un caso speciale di interazione comunicativa e che sopraggiunge nei momenti di disaccordo profondo tra i parlanti in merito alle pretese di validità della comunicazione ordinaria. La separazione dell'ambito morale da quello etico sarà poi chiarita in maniera definitiva nel fortunato saggio dal titolo *Sull'uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica*¹⁰. Se nell'uso etico i soggetti si rifanno a norme che esprimono l'autenticità personale o della propria comunità di appartenenza (secondo la domanda "Come devo vivere?"), nell'uso morale essi dovranno invece necessariamente esporsi a una giustificazione ulteriore rispetto alla forma di vita particolare di cui sono membri o all'ideale individuale di buona vita e di auto-realizzazione. Si tratta cioè di operare nell'idea di Habermas – secondo un'espressione piuttosto ripresa dagli interpreti – una "demonificazione" (*Entweltlichung*) delle norme morali. La moralità, in altre parole, indicherebbe sempre la fuoriuscita da un comfort etico prestabilito e l'ingresso in un ambito che superi le convenzioni.

Quello habermasiano è però, sia sin dalle sue origini, un kantismo *sui generis*, più dichiarato che praticato. C'è in primo luogo una ragione strettamente metodologica, su cui egli insistito a più riprese. Al metodo puramente trascendentale di Kant, Habermas ha opposto un'idea di "ricostruzione razionale" delle pretese della morale: la teoria morale ricostruisce i presupposti inaggirabili che regolano i discorsi pratici volti all'intesa tra interlocutori. Egli reinterpreta così il "fatto della ragione", intuitivamente colto da Kant nell'auto-evidenza della legge morale, come la modalità con cui nella prassi del discorso si danno regole che, se aggirate, conducono a una contraddizione performativa. In amichevole polemica con Karl-Otto Apel, tuttavia, si tratterebbe di un'impresa teorica "quasi-trascendentale"¹¹, nella misura in cui la pratica ricostruttiva della pragmatica universale ricade nell'alveo della teoria sociale e non della teoria metafisica, e come tale sarebbe continuamente esposta a un'eventuale smentita empirica.

In secondo luogo, c'è una ragione legata alla forma *dialogica* del principio del discorso. Di contro all'impostazione a suo dire *monologica* di Kant, ovvero risolta all'auto-riflessione del soggetto *in foro interno*, per Habermas le norme d'azione devono sottoporsi a un "discorso pubblico organizzato in forma intersoggettiva"¹². Il discorso è pertanto "un dialogo che deve effettivamente

¹⁰ Id., *Sull'uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica*, in Id., *Teoria della morale*, a cura di P. Plantamura, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 103-22.

¹¹ Habermas parla di una "validità quasi-empirica", Id., *Etica del discorso*, cit., p. 106.

¹² Id., *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Id., *Teoria della morale*, cit., p. 17.

aver luogo”, non trattandosi nemmeno di un semplice esperimento mentale contro-fattuale, come d’altro canto era ancora presentata, negli scritti degli anni Settanta, la cosiddetta “situazione linguistica ideale”.

In terzo luogo, c’è una ragione legata alle premesse più generali e storico-genetiche dell’agire comunicativo e di conseguenza dell’etica del discorso. In parallelo e in forma più sotterranea rispetto all’astrazione che il principio del discorso manifesta nel suo formalismo, Habermas fa notare come l’etica del discorso non potrebbe darsi se non come prodotto storico e contingente di processi di apprendimento.¹³ Non si darebbe perciò moralità senza anche una “forma di vita recettiva”¹⁴, vale a dire quei contesti giuridici e sociali che incorporano già atteggiamenti post-convenzionali e principi morali universalistici. In aggiunta, proprio a seguito di alcune obiezioni neo-comunitariste e neo-femministe sull’eccessiva formalità del suo approccio, egli ha notoriamente proposto una forma di complementarità tra aspetti di giustizia universalistica e di solidarietà ‘comunitaria’, per la quale “giustizia” si riferirebbe alle eguali libertà degli individui, mentre solidarietà al benessere dei soggetti appartenenti a una forma di vita particolare, e quindi anche alla “conservazione dell’integrità di questa stessa forma di vita”¹⁵. Giustizia e solidarietà risulterebbero in tal modo due concetti co-originari, poiché l’uno avrebbe bisogno dell’integrazione dell’altro per soddisfare i requisiti fondamentali della morale.

C’è perciò in Habermas un elemento a suo modo paradossale ma coerente con l’intento più generale della sua opera, a metà strada tra filosofia e teoria della società: se la “moralità” quasi-trascendentale è l’oggetto dell’etica del discorso, l’“eticità” può essere intesa come la sua cornice e presupposto, se con quest’ultima si intende il complesso dei processi storico-contingenti che conducono alla formazione di una coscienza morale. Non è un caso che alcuni critici abbiano visto nella filosofia pratica habermasiana una forma molto raffinata di “coerentismo” e persino di quasi-hegelismo¹⁶.

Un modo possibile per intendere più correttamente questo aspetto peculiare e ambivalente della sua teoria è porre attenzione all’ultima sua ponderosa opera dedicata alla storia della filosofia dal titolo *Auch eine Geschichte der Philosophie*¹⁷, nel quale Habermas mostra come l’intero cammino della storia della coscienza occidentale sia interpretabile nei termini di una “de-trascendentalizzazione” della ragione. La chiave di questa genealogia del pensiero post-metafisico risiede propriamente nelle dinamiche di processi di apprendimento socio-evolutivi che plasmano la coscienza occidentale e la conducono, nella

¹³ *Ivi*, cit., p. 25.

¹⁴ “La morale universalistica dipende, in realtà, – scrive Habermas – da una forma di vita recettiva”, *ivi*, p. 25.

¹⁵ *Id.*, *Giustizia e solidarietà. Discussione sullo “Stadio 6”*, in *Id.*, *Teoria della morale*, cit., pp. 49-76: 71.

¹⁶ Cfr. A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2016, p. 66-7.

¹⁷ J. Habermas, *Una storia della filosofia*, tr. it. di W. Privitera, G. Fazio e L. Corchia, Feltrinelli, Milano 2023.

modernità, verso forme sempre più mondane e intersoggettive di razionalità teoretica e pratica.

A ben guardare, Habermas incarnerebbe quel “pendolo di Francoforte”¹⁸ che incessantemente oscilla tra Kant e Hegel – o per meglio dire, una forma di hegelismo realizzato, a suo dire, “con mezzi kantiani” – nell’impresa non semplice di mantenere un equilibrio tra la considerazione universalistico-formale della morale e attenzione alle forme di vita particolari.

2.2. Sulla scorta della classificazione habermasiana tra uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica, non sono mancati tentativi teorici di radicalizzare l’aspetto precisamente morale e kantiano dell’etica del discorso. Tra questi tentativi, quello di Rainer Forst rappresenta forse la sintesi più rappresentativa e sistematica. Nell’ottica di Forst, allievo diretto di Habermas a Francoforte, il significato della distinzione tra eticità e moralità può essere ricondotto alla

necessità di una morale di ordine superiore che contenga principi di condotta verso le persone che siano validi indipendentemente da quanto il proprio ‘ethos’, la propria concezione del bene o la propria forma di vita differiscano da quelli delle persone; e che sia più di un *modus vivendi* strategicamente o pragmaticamente motivato.¹⁹

Ancora una volta, la moralità assume un connotato superiore rispetto all’eticità concreta, ma in Forst ne si accentua il carattere peculiarmente trascendentale della fondazione, nonché l’autonomia metodologica dalle considerazioni storico-genetiche su cui Habermas invece si concentra in maniera sistematica. In particolare, Forst radicalizza dell’etica del discorso la centralità dello scambio di pretese criticabili di validità, che nella sua ottica vanno interpretate come richieste di *giustificazione* (*Rechtfertigung*). All’aggettivo “trascendentale” Forst preferisce tuttavia le categorie di “ricorsività” o “auto-riflessività”. La fondazione che Forst propone investe infatti sui caratteri inaggirabili di ricorsività e auto-riflessività della ragion pratica, se per ragion pratica si intende l’esercizio di esibizione di *ragione* (*Vernunft*) nell’ottica di fondazione delle norme (*Grund*). La giustificazione appare il termine medio di questa qualità strutturale della razionalità pratica, che agisce per il tramite di giustificazioni, tanto in termini positivi, esibendo ragioni, quanto in termini negativi, rifiutando ragioni, assumendo però implicitamente con tale rifiuto la pretesa di accettabilità universale, o di generalità. Una giustificazione valida si misura così in base a due criteri, quelli di reciprocità e generalità, corrispondenti al criterio kantiano dell’universalizzazione²⁰. Da tale procedura a suo modo trascendentale, poiché esula da una dimensione di esperienza o di cornice etica

¹⁸ P.P. Portinaro, *Il pendolo di Francoforte. Metamorfosi della teoria critica*, in “Teoria politica”, 3, 2013, pp. 365-83.

¹⁹ R. Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, tr. di J. Flynn, Columbia University Press, New York 2012, pp. 63-4.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 6 e passim.

già determinata, discenderebbe un “principio della giustificazione” (*Rechtfertigungsprinzip*), secondo il quale le norme che reclamano una validità generale e reciproca devono essere giustificabili attraverso ragioni non generalmente e reciprocamente rifiutabili. È qui che si innesta il costruttivismo di Forst, per il quale le norme morali si trovano di volta in volta ad essere “costruite” sulla base di questo principio, riposando su un fondamentale “diritto alla giustificazione” che appartiene a ogni persona.

In parallelo allo schema di fondazione essenzialmente trascendentale del paradigma della giustificazione, Forst mantiene una netta distanza da una lettura in senso lato etico-funzionale e ‘storicista’ dell’etica del discorso. In prima istanza, diversamente dagli approcci “hegeliani”, che, come si vedrà meglio in seguito, fondano le pretese di critica a partire dalle norme iscritte nella vita etica, Forst sostiene che la critica sociale deve operare non in conformità dialettica con l’eticità, “mettendola alla prova”, bensì in aperta opposizione ad essa. “La vita etica data è l’oggetto della critica – scrive Forst – non il suo *fondamento* o il suo *limite*”²¹. Le manifestazioni storiche di critica e di opposizione non sono pertanto da interpretare come modalità di sfida *dall’interno* delle norme etiche già vigenti, bensì come vere e propri processi di riflessione alternativi rispetto al contesto. La critica è perciò immanente, o per meglio dire *contestuale* all’ordine sociale, ma al tempo stesso è trascendente rispetto al contesto, poiché non riposerebbe in ultima istanza su di esso. Come fa notare lo stesso Forst, questa considerazione autonoma (o “free-standing”) della morale sarebbe invece assente in Habermas, poiché la morale dell’etica del discorso non sarebbe dotata di un sufficiente potere motivazionale autonomo, non sarebbe in se stessa “*moralmente dovuta*”²², bensì risulterebbe essere l’esito di una ricostruzione razionale dei presupposti inaggirabili dell’agire comunicativo, dipendente a sua volta dai relativi processi di apprendimento socio-culturali realizzatisi nella modernità.

3. Eticità e critica sociale

3.1. In aperta polemica con l’aspetto trascendentale ed eccessivamente procedurale del pensiero di Habermas, Axel Honneth è noto invece per aver spostato il luogo della critica dall’agire comunicativo alle forme del riconoscimento reciproco. Questo spostamento è tuttavia consapevole della svolta intersoggettiva e normativa impresa dallo stesso Habermas, svolta nella quale Honneth va iscritto a pieno titolo, pur nel recupero di Hegel “contro” Kant. L’operazione teorica di Honneth, espressa emblematicamente nell’opera *Kampf um Anerkennung*

²¹ R. Forst, *Normatività e potere. Per l’analisi degli ordini sociali di giustificazione*, a cura di A. Volpe, tr. it. di S. Pinzan, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 26.

²² Come scrive Enrico Zoffoli nella prefazione a R. Forst, *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica*, a cura di L. Ceppa, tr. it. di E. Zoffoli, Trauben, Torino 2013, cit., p. 19.

nung (1992)²³, è tutta orientata alla ricerca delle pretese di validità, ritradotte come aspettative sociali, non più nell'ambito dei presupposti idealizzanti all'agire comunicativo, bensì nelle dinamiche sociali conflittuali concretizzatesi al livello della *Sittlichkeit* moderna. Rispetto a una semplice rivalutazione del primato del momento "etico" su quello "morale" in una versione neo-comunitarista, oppure del primato del "bene" sul "giusto" in un'ottica neo-aristotelica, l'intento di Honneth è quello di elaborare un'"etica formale", vale a dire quello di ricostruire la grammatica morale delle lotte sociali per il riconoscimento. Sono infatti le esperienze negative di misconoscimento, come quelle di lacerazione, esclusione, umiliazione e offesa, a condurre alla consapevolezza dei principi dell'etica, come appunto etica del riconoscimento. Nella sua lettura della modernità e del modo di recepire in modo originale la lezione hegeliana, Honneth rintraccia un legame essenziale tra richieste di riconoscimento ed estensione graduale di spazi di autonomia e realizzazione individuale in sfere differenziate, dalla vita affettiva alla società del lavoro passando attraverso le conquiste del diritto moderno. Il criterio che conferisce "bontà" all'eticità concreta coincide infatti con "l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all'autorealizzazione individuale"²⁴. Facendo ciò, Honneth intende riconoscere una normatività che si configuri come una "trascendenza nell'immanenza sociale"²⁵: in tal senso le aspettative di riconoscimento intersoggettivo sono ad un tempo interne e trascendenti il contesto, e Honneth lo mostra attraverso una combinazione di analisi di tipo storico-antropologico e psicologico-sociale, condotta con particolare riferimento alle teorie di George M. Mead sulla costruzione del sé per il tramite dei processi di socializzazione²⁶.

In una fase più recente, segnata dalla pubblicazione de *Das Recht der Freiheit* (2011)²⁷, Honneth ha radicalizzato l'aspetto hegeliano della sua teoria, in particolare con l'ausilio di una ricostruzione normativa delle istituzioni "etiche" della modernità – famiglia, società civile e Stato – le quali incarnerebbero l'ideale della "libertà sociale". Rispetto così alla disanima delle forme psico-socio-antropologiche del riconoscimento intersoggettivo, che egli liberamente riprendeva in particolare da *La filosofia dello spirito jense*, in questa fase matura Honneth ha spostato la sua attenzione verso il ruolo e le dinamiche interne delle grandi istituzioni sociali moderne, ispirandosi a quanto fatto da Hegel nei *Lineamenti della filosofia del diritto* del 1821. Per l'ex direttore dell'Istituto per la ricerca sociale si tratta infatti di riscrivere l'opera filosofico-giuridica di

²³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

²⁴ *Ivi*, p. 202.

²⁵ A. Honneth, N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*, tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007, p. 289.

²⁶ Cfr. G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, a cura di C.W. Morris, University of Chicago, Chicago 1934.

²⁷ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, tr. it. di C. Sandrelli, Codice edizioni, Torino 2015.

Hegel, adattandola al quadro contemporaneo e nell'ottica di una teoria della giustizia attraverso l'analisi sociale, in aperto confronto con il proceduralismo liberale di Habermas e di Rawls.

In maniera significativa, Honneth riprende da Hegel anche la dicotomia moralità/eticità, reinterpretandola alla luce del concetto di libertà. La concezione *riflessiva* della libertà corrisponde tanto alla moralità kantiana, in quanto fondata sui concetti di auto-legislazione, quanto a quella "romantica" herderiana, incentrata sulle idee di autenticità, autorealizzazione e scoperta di sé. Le concezioni di libertà riflessiva, in particolare quella kantiana, avrebbero tuttavia come limite il fatto che definiscono a priori l'ambito della libertà come un giudizio morale autonomo e imparziale, e solo a posteriori le condizioni concrete della sua realizzazione. Secondo Honneth, si è di fronte ancora solo alla possibilità della libertà, ma non alla sua *realtà*. La libertà sociale si presenta invece come quel tipo di esperienza di libertà che può darsi esclusivamente per il tramite della relazione con altri soggetti. Seguendo Hegel, egli la descrive come una forma di libertà già in opera nelle pratiche, nelle quali ogni individuo coinvolto si troverebbe ad essere "presso di sé nell'altro". In questa realtà della libertà, Honneth riconosce una dinamica – non casualmente triadica – nelle sfere dell'affettività, della produzione/consumo e della formazione democratica della libertà. La normatività di queste sfere si dipana così in forme sempre più complesse e inclusive, in una maniera che è però rispondente al loro "concetto", in termini hegeliani. L'affettività delle relazioni amicali, amorose e familiari, si va sempre via via articolando in relazioni inclusive – che fanno sì, ad esempio, che dalla famiglia nucleare borghese si passi alla nozione plurale e allargata di "famiglie" – secondo uno standard storico-ideale rispondente all'aspettativa di amore libero e autonomo. L'aspetto critico della teoria risiede dunque nello standard che queste stesse istituzioni etiche conferiscono a livello del loro pieno dispiegamento progressivo, pur esponendosi a occasioni di regressioni. La critica è perciò *interna* alla vita etica nella misura in cui riesce a denunciare delle patologie sociali che scaturiscono nella deviazione e allontanamento dalle originarie pretese normative ad esse immanenti.

3.2. Se Kant e Hegel costituiscono le due fonti principali dei francofortesi, ci si può in qualche modo chiedere quale ruolo abbia invece Marx nella definizione del luogo della critica, come anche accennato da Habermas in risposta a Rorty. È qui in particolare che può collocarsi il lavoro di Rahel Jaeggi, allieva diretta di Honneth, dedicato alla riattualizzazione della categoria di "alienazione" così come della marxiana "critica dell'ideologia". Sullo sfondo vi è però la precisa constatazione dei deficit della critica "morale", nel senso della *Moralität*, rispetto a quella che lei definisce la critica "etico-funzionale", in continuità – anche divergente – con il suo maestro Honneth. Già nel saggio *Alienazione*, Jaeggi prende le mosse da una polemica nei confronti del "neutralismo" o "astensionismo etico" tipico del liberalismo (da Rawls a Habermas), atteggiamento che restringerebbe l'attenzione della normatività alla giusta convivenza tra prospettive etiche inde-

cidibili. Come si è visto in precedenza, il punto di vista morale opera un distanziamento neutrale rispetto ai modi di vita individuali o comunitari, per lo più intesi come prodotti di scelte private al di fuori della considerazione sui criteri di giustizia. Jaeggi coglie invece proprio nel concetto di alienazione, come categoria critica per eccellenza delle dinamiche distorte del mondo moderno, l'“essere capace di criticare il contenuto di forme di vita, senza dover fare riferimento a un patrimonio di valori etici sostanziali fondato in termini metafisici”²⁸. Il concetto di alienazione è dunque secondo Jaeggi il modo con il quale si squarcia il velo dell'astensione liberale rispetto ai modi o alle scelte di vita particolari, ad esempio quello del consumo, del lavoro o della vita amorosa. Vi è d'altra parte nella tradizione della Scuola di Francoforte una specifica attenzione nei confronti della diagnosi della vita alienata o “offesa”, come avrebbe detto Adorno, e che Jaeggi intende consapevolmente recuperare.²⁹ Non si tratta però di contrapporre ad essa o indicare in controluce un modello di “vita buona”, bensì di definire l'alienazione come un “un rapporto di appropriazione impedito”, una “relazione senza relazione”³⁰.

Questo conduce Jaeggi, in *Kritik von Lebensformen* (2013), a riabilitare un'indagine sulle forme di vita e sulla loro “bontà” e razionalità, concentrandosi in particolare sulle loro dinamiche di crisi e contraddizione. Non riposando su un criterio predeterminato di “vita buona” o di “felicità” autentica, la critica delle forme di vita non è una “questione di polizia”³¹, bensì si occuperebbe di mettere alla prova gli ordini sociali alla luce dei loro stessi presupposti e standard normativi. Jaeggi intende così le *Lebensformen* come “complessi statici di pratiche”, come sedimentazioni di comportamenti e orientamenti ricorrenti e stabiliti entro un certo fine e un certo valore o insieme di valori. Come tali, le forme di vita sono qualcosa di meno delle istituzioni giuridicamente codificate, benché possano istituzionalizzarsi, e qualcosa di più delle semplici mode e delle preferenze o scelte soggettive. Ne sono esempi, tra gli altri: la famiglia, la vita metropolitana, il mondo del lavoro, le regole e condotte linguistiche, la società dei consumi, il capitalismo. Nell'idea di Jaeggi, le forme di vita vanno intese come casi di problem-solving, vale a dire come “istanze di risoluzione di problemi”³², problemi che le stesse pongono e il cui funzionamento ha a che fare proprio con la loro capacità di superarli. Con l'ausilio dello Hegel dei *Lineamenti di filosofia di diritto* riletto mediante il pragmatismo di John Dewey, Jaeggi illustra con efficacia come le grandi forme di vita del moderno – tra tutte, la famiglia nucleare borghese e la società del lavoro – siano nate dalla risoluzione dei problemi degli ordini sociali

²⁸ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema sociale e politico*, tr. it. di A. Romoli e G. Fazio, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 73-4.

²⁹ Cfr. R. Jaeggi, «Il singolo non può nulla contro questo stato di cose»: *i Minima Moralia come critica delle forme di vita*, in Id. *Forme di vita e capitalismo*, tr. it. di M. Solinas, Rosenberg & Selliers, Torino, pp. 33-60.

³⁰ Id., *Critica delle forme di vita*, tr. it di G. Fazio e W. Privitera, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 95.

³¹ *Ivi*, p. 57.

³² *Ivi*, p. 197.

che le hanno precedute, e che per certi versi e in nuove modalità si ritrovano a riproporre e a dover superare.

Diversamente però dall'approccio 'sostantivo' e se si vuole teleologico di Honneth – per il quale c'è un nucleo normativo di base dell'eticità moderna (tale è la libertà sociale), che di volta si trova ad essere affermato o in qualche modo corrotto – Jaeggi è interessata alle modalità in cui le forme di vita vanno incontro a crisi e contraddizioni, risolvendo o fallendo nella loro specifica risoluzione di problemi. Il criterio è quindi quello formale e procedurale del *problem-solving*, che non prevede né l'identificazione positiva di un contenuto di "vita buona", né di un principio di giustizia che prescriva ora e per sempre un *deon*, un dover essere. Se le forme di vita si presentano infatti come "ambienti di apprendimento", le crisi e regressioni emergono conseguentemente a "blocchi di apprendimento"³³, nei quali le formazioni sociali si trovano a non disporre più delle risorse normative per affrontare e risolvere le contraddizioni che le innervano. Una "buona" riuscita del processo di risoluzione dei problemi può dipendere soltanto da un apprendimento collettivo, rifacendosi qui ancora al pragmatismo deweyano; pertanto, da un processo autonomo e auto-riflessivo che dovrebbe coinvolgere i soggetti immersi nelle forme di vita, di cui però la teoria (critica) non può in qualche modo prevedere gli esiti specifici.

4. La critica "contesa"

Quella che può sembrare a primo sguardo una semplice *querelle* "di famiglia", nasconde una posta in palio molto alta in riferimento alla postura da assumere verso le contraddizioni del presente e la loro diagnosi. Esistono infatti almeno tre ordini di problemi che conferiscono importanza alla dicotomia eticità/moralità. Il primo riguarda l'*efficacia* della critica, ovvero il modo in cui il giudizio normativo e l'analisi sociale riescono ad acquisire determinatezza e peso negli ambiti presi in oggetto, anche per via della loro forza esplicativa e diagnostica. Il secondo riguarda l'*apertura* della critica, vale a dire la modalità in cui la critica riesce ad essere anche trasformativa e "aprire" spazi di possibilità ulteriori rispetto al contesto preso in considerazione. Il terzo riguarda la *normatività*, ossia la capacità della critica di stabilire un criterio di valutazione e fornire un'immagine più o meno chiara del possibile orizzonte di azione trasformativa.

Non sono mancate numerose obiezioni alle posizioni prese in esame, tanto nel campo della moralità quanto nella riscoperta della vita etica. Se la distinzione habermasiana tra "uso morale" e "uso etico" della ragion pratica è stata messa in discussione da più parti e persino accusata di essere metodologicamente dogmatica³⁴, la teoria della giustificazione di Forst è stata giudicata come un caso di ec-

³³ *Ivi*, p. 396.

³⁴ Cfr. M. Kettner, *The Disappearance of Discourse Ethics in Habermas' Between Facts and Norms*, in

cessivo “rigorismo”³⁵ e criticata per aver sostituito l’approccio della teoria critica con quello dell’“etica applicata”³⁶. Sebbene infatti sia presente in Forst un’analisi empirico-sociale degli ordini di giustificazione, affine alla sociologia critica, essa non compone tuttavia un tutt’uno con la riflessione più specificamente filosofico-normativa. Tra *analisi empirica* degli ordini della giustificazione (e delle rispettive “narrazioni”) e *fondazione* della teoria della giustificazione Forst riconosce infatti una precisa divisione del lavoro. Occorre invece sottolineare come la cifra caratteristica della teoria critica francofortese sia quella di determinare un nesso immanente tra analisi sociale e interesse per l’emancipazione, il che la distinguerebbe in maniera piuttosto precisa tanto dalla sociologia avalutativa quanto dal côté teorico “normativista” o, come avrebbe detto Horkheimer, dalle cosiddette teorie “tradizionali”³⁷. L’analisi sociale dovrebbe pertanto essere parte integrante della stessa fondazione normativa, e non un’indagine in qualche modo parallela o conseguente rispetto alla giustificazione degli stessi standard critici.

Altresì, gli approcci orientati alla riscoperta della vita etica come luogo concreto e “tangibile” della critica hanno ricevuto non poche obiezioni. In particolare, la critica suggerita da Nancy Fraser all’impostazione metodologica di Honneth, nel loro scambio notoriamente condotto in *Ridistribuzione o riconoscimento?*, costituisce una possibile obiezione generale ai tentativi di fondazione normativa sul contesto etico:

La sua (*di Honneth*, n.d.A.) strategia per conciliare immanenza e trascendenza è di fondare la teoria critica su di una psicologia morale della sofferenza prepolitica. Identificando l’immanenza con l’esperienza soggettiva, egli propone di connettere la critica al contesto sociale e di ricavare i suoi criteri normativi dalla sofferenza, dalle motivazioni e dalle aspettative dei soggetti sociali. Questa strategia è però imprudente in quanto rischia di far collassare la normatività sul dato.³⁸

In altri termini, il rischio è quello di appiattare di volta in volta la valutazione critica all’esperienza soggettiva degli attori sociali o alla situazione etica contingente. Honneth dovrebbe così ricorrere a uno strumento di giustificazione a suo modo trascendente il contesto, che egli ricava, in risposta alla sua interlocutrice, dal bisogno socio-antropologico di riconoscimento³⁹, rimuovendo tuttavia solo in parte il problema evidenziato da Fraser.

Questa critica fa da preludio a quello che poi costituirà il nodo del dibattito scaturito a seguito della pubblicazione de *Il diritto della libertà*. Molti interpreti

R. von Schomberg, K. Baynes (a cura di), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas’s “Between Facts and Norms”*, State University of New York Press, Albany, NY 2002, pp. 201-19; 208.

³⁵ Cfr. Benhabib S., *The Uses and Abuses of Kantian Rigorism: On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy*, in “Political Theory”, 43/6, 2015, pp. 777-92.

³⁶ A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, cit., p. 16.

³⁷ M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-56.

³⁸ A. Honneth, N. Fraser, *Ridistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 238-9.

³⁹ *Ivi*, pp. 289-90.

hanno infatti avanzato numerosi dubbi e perplessità intorno al modello della “ricostruzione normativa”, osservando in particolare come quest’ultima dia poco spazio a una critica realmente radicale, sancendo di fatto una chiusura del campo di possibilità di trasformazione delle prassi prese in oggetto. A queste critiche si sono aggiunte peraltro anche quelle provenienti dal campo degli studi post-coloniali, secondo cui tanto Honneth quanto Habermas, attraverso i loro modelli diversamente “ricostruttivi”, porterebbero avanti un disegno di emancipazione adatto esclusivamente alla cultura euro-occidentale.⁴⁰ In particolare, le concezioni di progresso implicite in entrambe le metodologie ricostruttive sembrerebbero infatti riposare fin troppo sui processi di sviluppo socio-culturali in ultima analisi occidentali.

In rapporto diretto con gli esiti del dibattito sul luogo appropriato della critica sociale, se “morale” o “etico”, si è fatta avanti anche una riflessione sull’orientamento generale della critica. In particolare, Jaeggi stessa, insieme a Robin Celikates⁴¹, ha proposto una distinzione tra “critica esterna”, “critica interna” e “critica immanente”. Seguendo questa classificazione, la critica esterna farebbe riferimento a principi e criteri che si trovano all’esterno del contesto sociale preso in considerazione, valutando gli assetti sociali come ingiusti alla luce di un *a priori* o un’idea separata. La seconda, la critica interna, avrebbe invece origine da un contesto sociale o comunitario di riferimento, criticandolo sulla base dei valori condivisi o esteriormente manifestati, rintracciando incoerenze tra fatti e valori, tra credenze condivise e realtà. Esempio paradigmatico di questo approccio è l’idea di critica interpretativa avanzata dal filosofo americano Michael Walzer⁴². A queste due alternative si contrapporrebbe la cosiddetta “critica immanente”, la quale non si limiterebbe a individuare delle incoerenze tra valori manifesti e realtà imperfetta, bensì si pone l’obiettivo di mettere in luce come questi stessi valori, incarnati in determinate prassi, finirebbero per smentirsi, generando contraddizioni e crisi. Il conflitto si sposta così dalla semplice inconsistenza o ipocrisia di un ordine sociale all’attrito che per forza di cose viene a crearsi tra ciò che una formazione sociale “promette” e ciò che è effettivamente in grado di attuare. Nell’ottica di Jaeggi, quest’ultima forma di critica sarebbe perciò capace di mantenere un equilibrio tra determinatezza della diagnosi e orientamento trasformativo, seguendo l’idea hegeliana della “negazione determinata”. Almeno nell’interpretazione che Jaeggi della critica immanente, tuttavia, laddove si tratta di determinare il “salto” da una forma di vita all’altra, non c’è modo di indicare “una risposta positiva alla domanda su cosa renda buona o adeguata una forma di vita. Ne esiste, invece, – prosegue Jaeggi – una negativa e indiretta: forme di vita fallimentari soffrono di una carenza di riflessione pratica collettiva, [...] non sono in grado di risolvere i problemi

⁴⁰ Cfr. A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, cit.

⁴¹ Cfr. R. Jaeggi, R. Celikates, *La filosofia sociale. Un’introduzione*, tr. it. di M. Solinas, Le Monnier, Milano 2018.

⁴² Cfr. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987.

che si pongono”⁴³. Se è indubbio che questo approccio negativistico permetta di mantenere una postura agnostica e non paternalistica rispetto a “come” i soggetti debbano comportarsi c’è il rischio che la critica si arresti così all’attestazione della contraddizione, e pertanto alla sola critica dell’ideologia. Senza cedere a conclusioni di tipo paternalistico o eccessivamente ‘sostantive’ sul piano etico, si può e si deve tentare di dare una forma proprio a quella riflessione collettiva di cui parla Jaeggi, pena il ritorno all’*impasse* teorica della negazione determinata che aveva coinvolto le prime generazioni di francofortesi.⁴⁴

In un suo recente libro⁴⁵, Roberto Mordacci ha fornito quella che può essere un’efficace alternativa alla tassonomia proposta da Jaeggi, o una sua specificazione più dettagliata, che rende maggiormente giustizia alle sfumature della critica presenti nella letteratura. Mordacci distingue infatti tra critica dialettica, critica messianica, critica genealogica e critica trascendentale, quest’ultima evidentemente ispirata a Kant. Se è vero che la “moralità”, come punto di vista morale, rientrerebbe a pieno titolo nell’ultima tipologia di critica, questa lettura contribuisce a interpretare la critica trascendentale non come una critica meramente “esterna”, bensì come una *variante* di critica immanente. “Una critica trascendentale – scrive Mordacci – non può limitarsi a enunciare i principi di una forma dell’agire distinta e separata dalle altre, ma deve applicarsi a tutte le forme d’azione *iuxta propria principia* [...] rilevando, nello specifico, se e dove queste siano divenute impossibili per ragioni interne”⁴⁶. Il trascendentale deve perciò essere pensato nelle prassi effettive, come loro regola interna, in primis come criterio che denuncia le contraddizioni pratiche esistenti ma che ne stipula anche una modalità immanente di superamento o risoluzione⁴⁷.

5. Conclusioni: oltre eticità e moralità o “nel mezzo”?

La scelta di campo tra punto di vista morale e vita etica determina inevitabilmente guadagni e perdite dal punto dell’efficacia, dell’apertura e della normatività della critica. Il dibattito a quattro voci qui brevemente ripercorso può aiutare a chiarirne la posta in gioco. Quello che è abbastanza chiaro è il fatto che il programma di una teoria critica della società non possa poggiarsi su una posizione estranea alla prassi concreta, senza però anche determinare una dimensione di trasformazione. Come suggerisce Lucio Cortella, “va mantenuto e rafforzato il carattere immanente della critica, pena la ricaduta in una negazione indeterminata e alla fine inconcludente”, aggiungendo però che “la teoria critica

⁴³ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 435.

⁴⁴ Su questo, G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*.

⁴⁵ R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvecchi, Roma 2023.

⁴⁶ *Ivi*, p. 41.

⁴⁷ Kant stesso, d’altro canto, si occuperebbe di trovare nell’agire pratico, che si dà sempre alla luce di specifiche e sempre diverse “massime”, un criterio critico interno all’agire stesso, l’imperativo categorico, che ne mette alla prova la consistenza universale.

deve assumersi l'onere di individuare, a partire dai contesti specifici, gli elementi universali in essi immanenti”, pensando se stessa “come una componente del più generale processo di riflessione, apprendimento e trasformazione sociale”⁴⁸. Vorrei in conclusione proseguire su quest'ultimo aspetto sollevato da Cortella, provando anche a rendere conto dei primi due auspici indicati. Il ruolo della riflessione o della “riflessività”, rimasto abbastanza sottotraccia finora, è infatti uno degli elementi più costanti della teoria critica francofortese. Se c'è infatti un compito universalmente riconosciuto nel campo variegato della critica sociale, questa è l'idea che essa debba in qualche modo investire sugli elementi di riflessività presenti nella società, in modo da innescare processi di liberazione ed emancipazione. Quest'idea, peraltro, risuona anche nell'interpretazione dialettica dell'illuminismo fatta da Adorno e Horkheimer, come processo di autorischiaramento, che guida la stessa messa in stato d'accusa dell'illuminismo in forma auto-critica.⁴⁹ A ciò si combina, in Habermas soprattutto ma non solo, la ricerca di una ragione critica incarnata in dinamiche sociali effettive, alternativa a quella puramente strategico-strumentale.

Seguendo l'elemento riflessivo e auto-riflessivo della critica, non si tratterebbe di trovare una improbabile “terza via” tra moralità e vita etica, bensì di rifiutarne un'interpretazione fin troppo irrigidita e dicotomica, e di apprezzarne invece la possibile e auspicabile compenetrazione. Le pretese che emergono dai momenti “critici” di messa in discussione e di rinegoziazione delle norme condivise sono infatti sempre contestuali e al tempo stesso trascendenti. Nelle pratiche di critica sorge molto spesso la necessità – come vorrebbe il punto di vista morale – di astrarre per un momento dai contenuti della vita etica ordinaria e assumere un atteggiamento distanziato, senza però ritenere che questo procedimento sia frutto di una intuizione intellettuale separata dal contesto. Piuttosto, si può ipotizzare che il momento “morale” sia contiguo a quello “etico”, per evitare che una negazione determinata di un dato ordine sociale si arresti alla mera denuncia delle contraddizioni esistenti, senza possibilità di determinare un *surplus* della negazione stessa.

Nella sua proficua ambivalenza, la prospettiva di Habermas sembra avvicinarsi all'idea che possa offrirsi una concezione comprensiva di morale universalistica, basata in primo luogo sullo scambio di pretese di validità e dunque di ragioni criticabili, senza dimenticare il nesso ineludibile con le dinamiche sociali della vita in comune. Altresì, l'approccio eticamente “moderato” e procedurale di Jaeggi può aiutare a spostare l'attenzione verso le forme di vita nella loro pluralità – come ontologia sociale di riferimento – e verso i meccanismi di crisi e contraddizione a cui sono sempre esposte. Sotto questo profilo, il concetto di “discorso” in ambito pratico e quello di “deliberazione collettiva” in ambito più strettamente politico risultano efficaci poiché sufficientemente determinati da

⁴⁸ L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, in “Politica&Società”, 3/2015, p. 333-54.

⁴⁹ S. Petrucciani, *Adorno, Habermas e l'autocritica della modernità*, in “Philosophia. Bollettino della società italiana di storia della filosofia”, VI, 2012, pp. 103-19.

poter descrivere criticamente le pratiche reali di interazione, e sufficientemente aperti e formali da consentire una trascendenza rispetto al contesto particolare. L'idea secondo cui l'etica del discorso sarebbe "sospesa tra il trascendentalismo e l'istituzionalismo, fra l'idealismo normativo e la teoria sociale"⁵⁰ è interpretabile in tal senso più come virtù che come un vizio di forma. In particolare, il concetto di discorso, al netto di necessarie rivisitazioni, riuscirebbe a "catturare" proprio quella riflessività intersoggettiva che emerge in maniera trasversale in tutti i contesti sociali, non solo – qui *contra* Habermas – quelli della sfera pubblica e del "mondo della vita", ma anche quelli "sistemici" dell'economia e del potere. Lo fa però indicando anche un criterio formale e possibilmente universalistico di non-dominio, il quale stabilisce che coloro che appartengono a un ordine sociale o ne sono in qualche modo coinvolti, ne siano al tempo stesso *anche* gli autori. Altrimenti detto, possono essere valide solo quelle norme sociali che possono trovare l'approvazione di tutti coloro che ne risultano essere direttamente o indirettamente interessati⁵¹.

L'interrogazione attorno al luogo della critica adatto si rende altrettanto necessaria nei contesti di etica globale e de-coloniale, come solo accennato in precedenza⁵². In questi ambiti si mette specificamente in gioco la capacità di bilanciare l'aspetto universalistico e quello contestuale, con il rischio sempre dietro l'angolo di cadere in esiti relativistici. Non bisogna dimenticare infatti che si tratta in prima istanza di criticare le forme di sfruttamento e di dominio ad ogni latitudine, che sono riconosciute come tali se e solo se hanno un carattere "comune" nonostante il contesto di oppressione. A tal fine, una teoria forte dell'eticità può costituire un ostacolo più che una posizione di vantaggio. Nella tradizione francofortese, la valorizzazione del primato del contesto – di cui la teoria critica è capofila – è sempre andata di pari passo con la difesa dell'universalità della ragione.

⁵⁰ Così afferma polemicamente A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 46.

⁵¹ Tale criterio formale di eguaglianza discorsiva è però esigente e "pieno" nella misura in cui esso stabilisce dei requisiti e un sistema di diritti capaci di renderne effettivo l'esercizio. Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2013, cap. 3.

⁵² Su questo si veda l'indispensabile T. McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.