

UNIVERSALE CONCRETO E LIBERTÀ. SULL'IRRIDUCIBILITÀ DELLA LIBERTÀ SPECULATIVA HEGELIANA ALLA LIBERTÀ SOCIALE

di Andrea Bianchi*

Abstract: *The Hegelian concept of concrete universal is connected to his conception of speculative freedom. In contemporary social and political philosophy this notion has recently been reformulated in terms of social freedom. This paper aims to engage with Axel Honneth's attempt to revive Hegel's Philosophy of Right in order to show the irreducibility of speculative freedom to social freedom. What Honneth's interpretation fails to grasp is the link that Hegel establishes between freedom and the notion of concrete universal that emerges from the Science of Logic. In arguing for the inadequacy of Honneth's reading of the Philosophy of Right, we don't aim to focus only on the field of Hegelian philology, but also to highlight the limits of his critical proposal. Overcoming these aporias would be possible by a more consistent return to Hegel's philosophy.*

Keywords: *Concrete Universal; Speculative Freedom; Social Freedom; Critical Theory; Dialectics*

1. Introduzione

Il concetto di universale concreto rappresenta uno dei contributi più innovativi della filosofia hegeliana ed è strettamente legato all'altrettanto rivoluzionaria nozione di concetto che Hegel sviluppa nella *Scienza della logica* e con la quale intende oltrepassare tanto il modo tradizionale di pensare il concetto, quanto il superamento di quest'ultimo tentato dalla filosofia trascendentale kantiana. Se la logica aristotelica, infatti, pensava al concetto come ad uno schema universale e astratto in grado di sussumere sotto di sé i vari oggetti

* Sapienza Università di Roma

concreti e particolari, la ‘rivoluzione copernicana’ inaugurata da Kant aveva mostrato come i concetti stessi fossero i responsabili della costituzione oggettiva del mondo. Anche nell’impostazione kantiana, tuttavia, le categorie rimangono delle funzioni soggettive, dei principi di ordinamento di un molteplice empirico raccolto mediante la sensibilità, riproducendo in questo modo un dualismo che distingue forma e contenuto, *a priori* e *a posteriori*, astratto e concreto. Ciò che per Hegel rimane problematico è proprio il modo in cui la filosofia trascendentale ha pensato la sintesi tra astratto e concreto, modo che «conduce facilmente daccapo alla rappresentazione di un’unità estrinseca e di un semplice collegamento di tali, che sono in sé e per sé separati»¹. Una tale concezione ‘psicologista’ del concetto e della sintesi non vede come i momenti che vengono sintetizzati non sono in alcun modo riconducibili al materiale esterno di un’intuizione sensibile, ma sono i medesimi momenti della articolazione immanente del concetto, che rimane se stesso nel farsi altro da sé². Le nozioni hegeliane di universale concreto e di concetto, inoltre, sono strettamente legate al tema della libertà, come emerge esplicitamente nel momento conclusivo della *Dottrina dell’essenza* – che segna il passaggio alla *Dottrina del concetto* – in cui Hegel sviluppa un confronto con la filosofia di Spinoza a partire dalla categoria della sostanza. Il procedimento dialettico e immanente che ha portato dalla sostanza alla causa, all’azione reciproca non costituisce, secondo Hegel, «il punto di vista più alto»³. Ciò che allo spinozismo ancora manca è la trasparenza del ‘rapporto assoluto’. Nell’unità dei suoi momenti autoriferiti, infatti, la sostanza «è soltanto necessità interna», movimento inconsapevole, opaco. Se questo è vero,

¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. della trad. e nota introduttiva di C. Cesa, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 665 (d’ora in poi indicato con *Log*).

² Sulla natura del concetto hegeliano e sulla sua differenza da quello aristotelico e da quello kantiano, cfr. P. Giuspoli, *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova, Padova University Press, 2019, pp. 113-118; A. Koch, A. Oberauer, K. Utz (a cura di), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen ‘Subjektiven Logik’*, Paderborn, Schöningh, 2003.

³ *Log*, p. 655.

tuttavia, la promessa di autosufficienza della sostanza non è mantenuta, essa dipende ancora una volta da qualcosa che non è dominato da essa, dalla sua necessità cieca. La sostanza, insomma, è solo in sé e non ancora per sé. Il superamento immanente della sostanza in direzione del concetto è finalizzato proprio al raggiungimento di quest'ultimo passaggio speculativo, che rovescia dialetticamente la necessità mostrando come la sua stessa verità sia la libertà⁴. Lo stretto legame tra queste nozioni e il concetto hegeliano di libertà è reso ancora più esplicito nei paragrafi 5-7 della *Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, nei quali Hegel espone le tre determinazioni della volontà libera e la cui articolazione dialettica, non a caso, segue la medesima struttura del concetto in generale, riprendendone i tre momenti (universalità, particolarità, individualità).

La riflessione che Hegel sviluppa in quei paragrafi è stata oggetto di numerosi tentativi di riattualizzazione nella filosofia politica e sociale contemporanea che hanno inteso rinvenire in quelle pagine una riformulazione innovativa della nozione di libertà⁵. Il concetto che è emerso da una tale '*Hegel-Renaissance*' è proprio quello di libertà sociale, pensata come irriducibile ai paradigmi 'classici' della libertà negativa e positiva e meritevole di essere posta al centro delle riflessioni contemporanee proprio perché in grado di superare scissioni e dualismi altrimenti irrisolvibili, quali quelli tra liberalismo e comunitarismo, o tra discipline normative e descrittive⁶. È opportuno, tuttavia, chiedersi in che misura il concetto di libertà speculativa che Hegel sviluppa nei suoi scritti sia riducibile alla libertà sociale di cui parlano i filosofi contemporanei, spesso prescindendo esplicitamente dallo stretto legame che questa nozione istituisce con la struttura dell'universale concreto. In questo contributo si intende, dopo una prima analisi delle determinazioni della volontà

⁴ «Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà» (ivi, p. 657).

⁵ Basti pensare, tra gli altri, a F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2000; A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011; trad. it. di C. Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, Codice Edizioni, 2015.

⁶ Cfr. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, pp. 14-16.

libera (2), analizzare l'interpretazione che di questi paragrafi è fornita da Axel Honneth, nel suo tentativo di fornire una lettura originale della *Filosofia del diritto* hegeliana che la renda un modello per il rilancio di una teoria critica della società nella tradizione della Scuola di Francoforte (3). Si tornerà poi allo Hegel della *Scienza della logica*, per vedere in che modo la trattazione del 'concetto in generale' illumini, in virtù della sua isomorfia con la struttura della volontà libera, il senso dei tre paragrafi da cui si è partiti (4). In conclusione, si cercherà di mostrare in che misura il concetto honnethiano di libertà sociale si distanzi dalla nozione hegeliana di libertà. Questa irriducibilità, come verrà mostrato, non riguarda solo il campo della filologia hegeliana, ma mostra anche alcuni limiti della proposta teorico-critica di Honneth (5).

2. *Le determinazioni della volontà libera come teoria 'non soggettivistica' della libertà*

I paragrafi 5-7 dei *Lineamenti* espongono in un certo senso la cellula genetica che anticipa e spiega l'intera struttura dell'opera nella sua triplice articolazione di diritto astratto, moralità ed eticità. Il processo di realizzazione della libertà descritto in quei tre paragrafi al livello astratto che pertiene all'*Introduzione* è infatti la struttura logica che l'intera trattazione intende esporre nel suo dispiegarsi sul terreno oggettivo del diritto. Tale nucleo generativo consente inoltre di considerare gli oggetti volta per volta trattati (diritto, morale, famiglia, società, stato) all'interno del medesimo orizzonte della realizzazione oggettiva della libertà⁷.

Nel paragrafo 5 dedicato all'universalità, Hegel espone il primo momento della determinazione della volontà libera, secondo il quale «[l]a volontà contiene [...] l'elemento della *pura indeterminatezza*, o della pura riflessione dell'IO entro di sé»⁸. Si tratta del momento

⁷ Su questo cfr. G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Roma, Carocci, 2009, pp. 32-36.

⁸ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2010, § 5, p. 28 (d'ora in poi indicato con *Dir.*). Si è scelto di

di puro autoriferimento riflessivo, di «puro pensare se stessa» attraverso il quale la volontà prende le distanze da qualsiasi contenuto eteronomo diverso da sé e si costituisce come l'«assoluta astrazione o universalità». Hegel definisce questo come il momento della «libertà negativa» perché la volontà universale si struttura attraverso la figura della negazione della negazione: l'universalità astratta di questo puro autoriferimento si realizza infatti mediante la negazione – e quindi l'esclusione – delle negazioni dell'universalità stessa, ovvero delle determinazioni contenutistiche. La libertà esposta fin qui si rivela quindi infinita e astratta. Infinita perché completamente auto-trasparente e in grado di realizzare quel movimento di autoriferimento riflessivo proprio del concetto; astratta, invece, perché priva di un contenuto concreto, assolutamente indeterminata.

Il secondo momento della particolarità ci mostra che «l'IO è parimenti il trapassare dall'indeterminatezza indifferenziata alla differenziazione, determinare e porre una determinatezza intesa come un contenuto e oggetto»⁹. Mediante il passaggio attraverso la particolarità la struttura autoriflessiva dell'IO assume la forma intenzionale dell'«io voglio qualcosa». Perché si dia una volontà realmente esistente è necessario che l'IO si determini in un io particolare, che assuma un contenuto determinato, perché solo «grazie a questo porre se stesso come un determinato l'IO entra nell'esserci [*Dasein*] in generale». Nessuna volontà, si potrebbe dire, senza un contenuto determinato e nessun IO universale senza un io particolare che ne consenta l'ingresso nell'esserci. A questo punto, la figura della libertà negativa da cui Hegel era partito sembra essersi ribaltata: il momento della particolarità ci consegna una libertà finita – dal momento che

utilizzare in questo testo le soluzioni grafiche 'IO' e 'io' per distinguere all'interno del testo hegeliano due diversi livelli di trattazione della soggettività che non devono essere confusi. Nel primo caso si tratta dell'unica individualità universale propria del concetto, nel secondo caso dell'individualità concreta e particolarizzata. Sulla rilevanza di questo duplice livello all'interno del discorso hegeliano sull'individualizzazione, cfr. M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2011; trad. it. di G. Miolli e F. Sanguinetti, a cura di F. Menegoni, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 133-145.

⁹ *Dir.*, p. 29.

la perfetta circolarità dell' autoriferimento è stata spezzata dal riferimento intenzionale ad un contenuto – ma concreta, determinata. Nonostante questa apparente contrapposizione tra due opposti principi della libertà, Hegel intende sottolineare la natura immanente e dialettica del passaggio tra i primi due momenti. Il secondo, infatti, «è già contenuto nel primo ed è soltanto un porre ciò che il primo è già in sé». La volontà universale, del resto, in quanto negazione della sua negazione, si era costituita mediante l' espulsione da sé di qualsiasi contenuto determinato. In questo modo, tuttavia, essa non riesce a costituirsi veramente come universale, ma solamente come l' *altro* dal determinato. Ecco allora che già il primo momento, in quanto universale astratto, è una figura della particolarità e proprio per questo motivo il passaggio alla particolarità non costituisce affatto la contrapposizione di un secondo principio al primo da cui si era partiti, bensì lo sviluppo di un medesimo movimento in virtù della sua immanente negatività. In questa decisiva argomentazione hegeliana bisogna riconoscere un' esplicita presa di distanza dalla filosofia trascendentale di Kant e, soprattutto, di Fichte, che, nella lettura spesso deformante fornita da Hegel, avrebbe proprio contrapposto i due principi dell' IO e del NON-IO senza cogliere la natura processuale del determinarsi dell' IO in virtù della sua negatività immanente. La presa di coscienza di questo fatto fondamentale costituisce, secondo Hegel, «il passo ulteriore che la filosofia speculativa aveva da compiere»¹⁰.

Tale passo è proprio quello esposto nel paragrafo 7, che afferma che «la volontà è l' unità di questi due momenti; la particolarità riflessa entro di sé e, in tal modo, ricondotta all' universalità - individualità [*Einzelheit*]]»¹¹. Una tala unità deve essere intesa come il movimento di sviluppo della volontà libera che, pur rimanendo nella sua universalità, si determina, accedendo all' esistenza solo attraverso atti individuali di libertà. Hegel intende tuttavia scongiurare un potenziale fraintendimento: tanto la struttura dell' autoriflessione, quanto quella intenzionale, infatti, sembrano presupporre un sostrato soggettivo, un vero e proprio *ὑποκείμενον* cui di volta in volta

¹⁰ Ivi, p. 30.

¹¹ *Ibidem*.

vengono attribuite delle determinazioni particolari, oppure il movimento riflessivo dell'autoriferimento. Tale impostazione soggettivistica, tuttavia, non si rivela ancora all'altezza della autentica concezione speculativa della volontà libera: «essa [la volontà libera] è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé»¹². Ciò che Hegel ci consegna sembra essere una concezione 'non soggettivistica' della libertà stessa¹³. Volontà e libertà, esattamente come il pensiero la cui struttura riproducono, infatti, non sono facoltà e proprietà del soggetto, ma processi, strutture dinamiche del *farsi* della libertà. Anche a questo riguardo, quindi, la filosofia hegeliana procede nella dissoluzione dell'impostazione sostanzialistica del pensiero metafisico: il concetto di libertà perde qualsiasi connotazione soggettiva e si dissolve nel processo stesso del farsi della libertà descritto nei termini di una dialettica tra universale e particolare¹⁴. Ovviamente questa radicale desoggettivizzazione non comporta la scomparsa del soggetto. Esso rimane comunque al centro della tematizzazione hegeliana della libertà nella duplice concettualizzazione che era stata elaborata dalla filosofia trascendentale. Tanto il soggetto trascendentale (l'IO universale), quanto quello empirico (l'io particolare) si ritrovano nella dialettica di *Allgemeinheit* e *Besonderheit*, ma non ne costituiscono più in alcun modo il fondamento. L'idealismo hegeliano, nel riconoscere la loro natura ideale, li riduce a momenti dello sviluppo dell'idea stessa di libertà e solo all'interno di questa generale risemantizzazione possono trovare la loro importanza. Ciò non diminuisce nemmeno l'importanza dell'individualità che, al contrario, costituisce il momento decisivo, il culmine della dialettica di universale e particolare, la realizzazione

¹² Ivi, p. 31.

¹³ Cortella parla a questo proposito di 'libertà relazionale' e di *ἡθός*, cfr. L. Cortella, *L'etica della democrazia. L'attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Genova, Marietti, 2011, pp. 47-56.

¹⁴ Sulla irriducibilità della libertà e della volontà hegeliane a facoltà soggettive, cfr. ancora Quante, *La realtà dello spirito*, pp. 133-145; cfr. anche E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 21-31.

della libertà e il suo ingresso nell'esistenza¹⁵. Pensare la libertà come una struttura *oggettiva*, processuale, dialetticamente articolata significa pensarla secondo la struttura tipica del *bei-sich-selbst-sein-in-einem-Andren*, che Hegel esemplifica – con un paragone che, come vedremo, sarà carico di conseguenze nelle interpretazioni contemporanee – con le relazioni di amicizia e di amore. Questi esempi ci presentano dei rapporti di natura intersoggettiva, all'interno dei quali «si è non unilaterali entro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi»¹⁶.

3. Hegel teorico della libertà sociale

Tra i tentativi di riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana all'interno del pensiero contemporaneo spicca sicuramente quello di Axel Honneth, autorevole esponente della versione più aggiornata della Teoria critica francofortese. Nel breve e denso *Il dolore dell'indeterminato*, attraverso una ricostruzione dei *Lineamenti*, egli intende fornirne una lettura innovativa, in grado di porre nuovamente Hegel al centro dei dibattiti filosofico-politici¹⁷. L'operazione di Honneth può essere considerata una riforma della *Filosofia del diritto* hegeliana che, liberata dalle implicazioni metafisiche provenienti dalla *Logica*, assume la forma di una teoria normativa della giustizia, in grado di competere con le formulazioni filosofiche più avanzate della tradizione liberale. Il senso stesso dello spirito oggettivo hegeliano – una volta tradotto all'interno delle categorie del pensiero post-metafisico – può essere così formulato:

¹⁵ Sul concetto hegeliano di *Einzelheit*, cfr. A. De Cesaris, *Ai limiti del concetto. Genesi e forma della singolarità nella logica di Hegel*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024.

¹⁶ *Dir.*, p. 287.

¹⁷ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Leipzig, Reclam, 2000; trad. it. di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, manifestolibri, 2003.

Ogni realtà sociale possiede una struttura razionale: scontrarsi con essa, attraverso false o insufficienti concezioni, deve condurre ad effetti negativi all'interno della vita sociale non appena queste si applicano alla pratica; in breve con la sua rappresentazione della società come spirito oggettivo, Hegel desidera affermare che scontrarsi con quei fondamenti razionali, con i quali le nostre pratiche sociali sono già da sempre intrecciate, provoca nella realtà sociale danni e lacerazioni¹⁸.

Ecco allora la fondamentale distinzione tra una teoria della giustizia liberale, come quella, ad esempio, di John Rawls¹⁹, e l'implicita teoria della giustizia che può essere ricavata da Hegel: se la prima *costruisce* razionalmente un modello controfattuale che funge da criterio normativo di una critica della realtà sociale sussistente, Hegel, invece, sviluppa una *ricostruzione* normativa che, a partire da un'analisi della società attualmente esistente, intende ricavare il nocciolo normativo in essa contenuto. Si tratta di quel sistema di valori che consente la riproduzione delle società moderne e che informa di sé le forme di vita all'interno delle quali gli individui subiscono processi di socializzazione e che, se violati, producono patologie sociali. Un tale principio normativo viene identificato da Honneth con l'ideale della libertà individuale moderna pensata come autonomia e i paragrafi hegeliani già analizzati assumono all'interno della sua rilettura proprio il significato di una teoria della libertà²⁰.

¹⁸ Ivi, p. 43.

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press, 1971; trad. it. a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2017.

²⁰ Cfr. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, p. 48. Contro il modo usuale di pensare, secondo Honneth si tratta di affermare 'hegelianamente' l'esistenza non di due concetti di libertà (negativa e positiva), ma di tre, cfr. Id., *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019*, Berlin, Suhrkamp, 2020, pp. 139-161. Il confronto del filosofo francofortese con la concezione hegeliana della libertà prosegue e si approfondisce ne *Il diritto della libertà*. La continuità tra le opere honnethiane su cui ci si concentra in questo contributo non deve tuttavia portare a trascurare le differenze. Se ne *Il dolore dell'indeterminato* i criteri normativi della critica sociale facevano ancora riferimento all'ideale transcontestuale dell'autorealizzazione, ne *Il*

Il paragrafo 5 dedicato al momento dell'universalità viene da Honneth riletto nei termini di un modello negativo di libertà interpretato come «la capacità degli uomini di distanziarsi, grazie a una decisione volontaria, da tutti quei bisogni, desideri e impulsi che potevano essere esperiti come limitazione dell'indipendenza dell'io»²¹. Già a questo livello è possibile osservare uno slittamento rispetto al testo hegeliano: fin dall'inizio della riflessione honnethiana si è consegnati – in perfetta coerenza con l'ideale di un pensiero post-metafisico – alla dimensione di finitezza e fatticità dell'io individuale che prende il posto dell'IO universale dal quale era partito Hegel. Un tale modello teorico, in ogni caso, illumina un lato fondamentale della libertà individuale moderna, ovvero la possibilità di ritrarsi nella sfera del privato, pensata come sfera di non interferenza, libera dalle ingerenze della collettività. Un'assolutizzazione di tale modello, tuttavia, non riconoscerebbe alcun valore normativo alla partecipazione alle pratiche sociali. Ugualmente problematico, secondo Honneth, sarebbe costruire una teoria della giustizia basata esclusivamente sul valore della libertà negativa, come avrebbe fatto una certa tradizione contrattualista che da Hobbes si estende fino a Nozick. Il modello normativo di stato che ne deriverebbe, infatti, si ridurrebbe alla limitazione legittima degli spazi di libertà negativa dei singoli individui, affinché questa non vada a confliggere con quella degli altri, ma non sarebbe in grado, proprio per la sua natura esclusivamente contrattualista, di coinvolgere i soggetti nella elaborazione delle decisioni e del contenuto dell'azione politica²². Questo limite viene invece superato da un modello alternativo di libertà, esposto nel paragrafo 6 dei *Lineamenti*. Secondo tale 'modello opzionale' o 'riflessivo', l'autonomia individuale deve essere pensata come «facoltà di decisione o di scelta riflessiva tra contenuti dati»²³. È importante

diritto della libertà, invece, Honneth adotta un approccio radicalmente immanente, affidando alla ricostruzione normativa e all'ermeneutica storica il compito di fondare il punto di vista critico sui principi normativi incarnati dalle istituzioni che si sono storicamente affermate nelle società moderne.

²¹ Id., *Il dolore dell'indeterminato*, p. 49.

²² Su questo cfr. Id., *Il diritto della libertà*, pp. 13-24.

²³ Id., *Il dolore dell'indeterminato*, p. 49.

sottolineare come tra il primo modello e questo secondo non vi sia alcun passaggio dialettico come si era invece potuto osservare nel testo hegeliano. Anche in questo caso, come nel precedente, si assiste alla formulazione di un modello teorico unilaterale, che sottolinea l'aspetto soggettivo della libertà individuale (la scelta autonoma tra contenuti dati), mentre il modello negativo sottolineava l'aspetto oggettivo della realizzazione di azioni libere da ostacoli e impedimenti esterni. Un tale modello opzionale di libertà tematizza efficacemente l'aspetto critico del concetto moderno di autonomia, che ci consente volta per volta di prendere le distanze dalle forme di vita o dalle istituzioni che si relazionano ai soggetti in modo eteronomo, ma, considerato unilateralmente, impedisce di pensare l'oggettività della libertà, la sua realizzazione secondo i medesimi criteri di autonomia che vengono applicati al lato soggettivo. Ciò che manca, in breve, è proprio una sintesi tra i due momenti. Ciò si riflette anche in una teoria della giustizia che si conformi ad un tale concetto di libertà riflessiva. Quest'ultimo si tradurrebbe in un ordine sociale pensato – da Kant ad Apel e Habermas – secondo le categorie di un proceduralismo che assume sicuramente i tratti cooperativi e discorsivi di uno stato democratico, ma che fatica a pensare la declinazione istituzionale come momento interno allo stesso concetto di libertà²⁴.

Il superamento di entrambi i modelli insufficienti e unilaterali si raggiungerà integrando gli aspetti positivi della libertà negativa e di quella riflessiva, come indicato da Hegel nel settimo paragrafo. Affinché il criterio soggettivo della libera scelta autonoma possa proiettarsi anche nell'oggettività esterna è necessario che l'oggetto della mia volontà sia a sua volta libero; ma questo accade solamente se il correlato intenzionale della mia volontà è a sua volta un soggetto libero, se, cioè, la mia volontà si sviluppa in un rapporto di riconoscimento reciproco, all'interno del quale entrambi i soggetti si riconoscano come liberi²⁵. Ecco allora che il modello di libertà da Honneth definito comunicativo riprende esattamente quella struttura del *bei-sich-selbst-sein-in-einem-Anderen* che Hegel aveva esemplificato proprio con le relazioni intersoggettive dell'amore e dell'amicizia. È

²⁴ Su questo, cfr. Id., *Il diritto della libertà*, pp. 25-43.

²⁵ Cfr. Id., *Il dolore dell'indeterminato*, p. 53.

chiaro lo slittamento di significato che è avvenuto attraverso l'interpretazione honnethiana: non solo il processo dialettico-immanente che collega i tre momenti è stato sostituito da una 'fichtiana' sintesi, ma il momento conclusivo che Hegel aveva definito nei termini dell'individualità si è trasformato per Honneth nell'affermazione di una relazione intersoggettiva di riconoscimento reciproco quale forma di realizzazione della libertà.

A partire da questo confronto con i *Lineamenti* hegeliani, Honneth approfondisce sempre di più questo concetto di libertà che inizia a chiamare 'sociale': «in ultima analisi, il soggetto è 'libero' quando, nel quadro delle pratiche istituzionali, incontra un partner al quale è legato da un rapporto di reciproco riconoscimento poiché nei suoi scopi può ravvisare una condizione di realizzazione dei propri scopi»²⁶. Rispetto ai modelli negativi e riflessivi di libertà, che, proprio per la loro natura incompleta e unilaterale, ne costituiscono la possibilità (*Möglichkeit*), la libertà sociale emerge come unica sua possibile realtà effettiva (*Wirklichkeit*). Ciò che la caratterizza è l'importanza che in essa giocano le istituzioni: «Una determinata istituzione non è più considerata come un mero additivo, ma come un medium e una condizione di realizzazione della libertà»²⁷. Honneth pensa alle istituzioni come al risultato di un'istituzionalizzazione di forme di azioni cooperative già operanti nella società. In questo modo il filosofo elabora una teoria della giustizia estremamente esigente che, sulla scorta di Hegel e del giovane Marx e con l'intenzione di superare i limiti del contrattualismo e del proceduralismo liberale, intende giustificare da un punto di vista normativo solo quelle istituzioni che promuovono forme di riconoscimento intersoggettivo. Dal momento che l'uomo è in grado di realizzarsi come soggetto libero solo all'interno di azioni cooperative in cui gli impegni normativi e le attese sociali di un soggetto trovano conferma in quelle dell'altro soggetto coinvolto, potranno considerarsi legittime solo quelle istituzioni che consentano al soggetto di emanciparsi dal suo punto di vista individualistico per poter assumere la prospettiva del

²⁶ Id., *Il diritto della libertà*, p. 49.

²⁷ Ivi, p. 45.

‘noi’²⁸. Honneth sottolinea l’irriducibilità di un tale modello all’ideale di un’azione individuale: solo l’azione cooperativa e la prospettiva del ‘noi’ in essa implicata si rivelano adeguate alla struttura del *bei-sich-selbst-sein-in-einem-Anderen* e «solo questa doppia intersoggettività, come presupposto e come fine da perseguire della mia azione libera può spiegare per quale motivo Hegel comprenda ogni volta l’amore come paradigma della sua propria rappresentazione della libertà»²⁹.

Ciò che ci sembra più rilevante sottolineare è come la totale scomparsa dello sviluppo dialettico che caratterizzava i tre paragrafi hegeliani – qui ridotti staticamente a tre modelli teorici – si rifletta sull’interpretazione della struttura complessiva dei *Lineamenti*. La chiave di lettura normativa di Honneth lo porta a sovrapporre alla tripartizione dialettica una struttura binaria articolata secondo lo schema terapia/patologia³⁰. Interpretare normativamente il testo hegeliano come una teoria della giustizia, infatti, induce Honneth a leggere il diritto astratto e la moralità come istituzioni che incarnano modelli unilaterali e insufficienti di libertà che, se presi isolatamente al di fuori dell’eticità, sviluppano delle forme di patologie sociali basate sul ‘soffrire di indeterminatezza’, in quanto impediscono all’individuo di prendere attivamente parte alle pratiche sociali o di

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 45-74.

²⁹ *Id.*, *Die Armut unserer Freiheit*, p. 152, traduzione nostra.

³⁰ Una simile obiezione è avanzata da Giorgio Cesarale, che vede in tale bipartizione un’influenza su Honneth del pensiero di Michael Theunissen, cfr. G. Cesarale, *Axel Honneth e la Filosofia del diritto hegeliana*, «Pólemos», I, 2006, pp. 272-287. Anche Theunissen, infatti, nella sua fondamentale interpretazione della *Logica* hegeliana tende a sovrapporre alla struttura tripartita (essere-essenza-concetto) quella bipartita (logica oggettiva-logica soggettiva), vedendo nel primo momento un’unità di esposizione e critica delle categorie della metafisica e nel secondo l’esposizione sistematica della verità, cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. Una medesima lettura viene applicata dal filosofo tedesco anche alla *Filosofia del diritto*, cfr. M. Theunissen, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, a cura di D. Henrich e R.P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 317-381.

determinare concretamente i fini delle proprie azioni. È a questo punto che entra in gioco il metodo della ricostruzione normativa che, presupponendo la diagnosi delle forme di sofferenza sociale, ricostruisce a partire da queste una teoria normativa della modernità che assume la forma hegeliana di una vita etica, articolata in istituzioni del reciproco riconoscimento. Honneth attribuisce una connotazione terapeutica all'eticità hegeliana, che si configura come una teoria della liberazione in un duplice senso: liberazione dal 'soffrire di indeterminatezza' e conquista di un nuovo concetto (sociale) di libertà³¹.

Il secondo elemento rimarchevole è il lavoro che Honneth compie sul concetto di individuo, al centro delle teorie liberali della giustizia con cui intende confrontarsi. Nella sua interpretazione del paragrafo 7, proprio sulla scorta degli esempi forniti dallo stesso Hegel, il filosofo sostituisce alla *Einzelheit* la figura di una relazione intersoggettiva di reciproco riconoscimento, quale unica struttura in grado di realizzare la libertà sociale. Una tale posizione pone Honneth in tensione con l'atomismo metodologico tipico del liberalismo. L'individuo, infatti, che con i suoi diritti costituiva il fondamento delle teorie liberali della giustizia, viene a sua volta costituito e fondato dalle relazioni di riconoscimento, trovandosi così chiuso tra una intersoggettività costitutiva che gli sta 'alle spalle' e una cooperatività che gli sta 'di fronte' quale unico fine mediante il quale può *diventare*

³¹ Cfr. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, pp. 86-91. È importante sottolineare, a nostro avviso, l'ambiguità del concetto honnethiano di terapia, nel quale si sovrappongono due significati molto diversi. Da una parte l'accezione psicoanalitica, che testimonia l'interesse di Honneth per i lavori di Donald Winnicott e, in generale, per la 'svolta intersoggettiva' interna alla psicoanalisi contemporanea, cfr. L. Micaloni, *Inconscio e critica. Psicoanalisi, società e politica nella Scuola di Francoforte*, Milano-Udine, Mimesis, 2023, pp. 293-339; dall'altra parte, nelle riflessioni del filosofo francofortese risuona l'eredità del concetto wittgensteiniano di terapia filosofica, cioè di risoluzione da parte della filosofia di 'pseudoproblemi' prodotti dalla filosofia stessa. Entrambe le accezioni devono essere tenute presenti nel momento in cui ci si confronta con la tesi di Honneth, secondo cui l'eticità costituirebbe una terapia nei confronti delle patologie del diritto astratto e della moralità: i primi due momenti, infatti, oltre a produrre patologie sociali, sono anche risultati dell'applicazioni di modelli teorici insufficienti per pensare la libertà.

effettivamente un individuo autonomo. Questo indebolimento del ruolo fondativo dell'individuo, tuttavia, non porta Honneth ad aderire ad una forma di olismo, come è accaduto, invece, per altri teorici della libertà sociale³². Più recentemente, la posizione di Honneth su questo punto sembra essersi fatta maggiormente sfumata con la rivendicazione di una forma di 'individualismo olistico', secondo la quale «per la realizzazione di determinate facoltà dell'uomo sono richieste comunità sociali e quindi entità descrivibili solo in termini olistici, che tuttavia non escludono l'esistenza di individui indipendenti»³³. L'«individualismo olistico» di Honneth, tuttavia, – a differenza dell'«olismo debole» difeso da Neuhausser – se introduce la necessità di spiegare proprietà individuali mediante il riferimento a strutture collettive, non sembra implicare una totalità olistica auto-determinantesi³⁴.

Se quest'ultima posizione costituirebbe di fatto un superamento dell'atomismo metodologico proprio della tradizione politica liberale, la tesi di Honneth rimane all'interno di questo paradigma. L'olismo debole, infatti, pur attribuendo grande importanza

³² Ne *Il diritto della libertà*, Honneth prende esplicitamente le distanze dall'olismo difeso da Neuhausser nella sua tematizzazione della libertà sociale, ritenendo che fare a meno della «idea olistica hegeliana di una 'totalità autodeterminantesi'» risponda meglio «alle esigenze di una teoria sociale che procede psicologicamente» (Honneth, *Il diritto della libertà*, p. 50, nota 7). Neuhausser, a differenza di Honneth, sottolinea come l'idea di libertà sociale che emerge dalla dottrina hegeliana dell'eticità si rapporti in modo complesso con l'atomismo metodologico della filosofia politica moderna, al quale non è completamente riducibile (cfr. Neuhausser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, pp. 175-224). Non si avrà modo di approfondire ulteriormente l'interessante analisi di Neuhausser, dal momento che si è preferito limitare la trattazione alla ricezione della nozione hegeliana di libertà all'interno della tradizione della Teoria critica. Non tutte le obiezioni che di seguito verranno mosse al concetto honnethiano di libertà sociale, in ogni caso, sono riferibili anche alla riflessione di Neuhausser.

³³ Honneth, *Die Armut unserer Freiheit*, p. 156, traduzione nostra.

³⁴ Cfr. Neuhausser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, pp. 114-144. Sulla definizione della *Filosofia del diritto* hegeliana in termini di olismo cfr. anche Quante, *La realtà dello spirito*, pp. 206-224.

all'individuo – senza il quale non si darebbe nemmeno l'autoriproduzione della totalità – rifiuta di pensarlo quale fondamento. Su questo punto, a nostro avviso, Honneth si attesta su una posizione ambigua: se l'individuo è mostrato nella sua costituzione intersoggettiva, e se la libertà sociale viene vincolata saldamente all'ideale di una realizzazione cooperativa, essa resta comunque una proprietà soggettiva. Attribuire la libertà ad una struttura olistica autoriproducibile resta, anche nei saggi honnethiani più recenti, una tesi sostanzialmente metafisica. Il movimento di una totalità dialettica, infatti, attua una dinamica 'verticale' di individualizzazione di un universale, che in Honneth è sostituita da un rapporto 'orizzontale' di natura comunicativa e cooperativa.

4. *La libertà come dialettica di universale e particolare*

Per comprendere adeguatamente la dottrina hegeliana della libertà e il senso proprio della dialettica di universale e particolare è opportuno tornare a quelle parti del sistema esplicitamente espulse dalla ricostruzione di Honneth, ovvero alla *Scienza della logica* e in particolare alla *Dottrina del concetto*, che espone tale sviluppo dialettico quale struttura propria del *Begriff* e alla quale lo stesso Hegel rimanda nella *Introduzione ai Lineamenti*³⁵. Rispetto alla trattazione dei paragrafi 5-7, nella *Logica* la modalità dell'esposizione differisce molto. Nella *Filosofia del diritto*, infatti, Hegel parte dall'universalità che, alla fine del percorso, si rivela astratta; lo stesso si può dire della particolarità, nella misura in cui si contrappone al primo momento. Solo con la conquista della *Einzelheit* emergerà il senso

³⁵ L'interpretazione che si fornisce qui della filosofia hegeliana nel suo complesso e, in particolare, del rapporto tra *Logica* e *Filosofia del diritto* si avvicina a quelle posizioni che, non senza un certo schematismo, nel dibattito contemporaneo vengono definite 'sistematiche' e 'metafisiche', cfr. K. Thompson, *Hegel's Theory of Normativity. The Systematic Foundation of the Philosophical Science of Right*, Kirkland, Northwest University Press, 2019; T. Brooks e S. Stein (a cura di), *Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

concreto di universalità e particolarità e verrà mostrata la natura astratta del punto di partenza. Nella *Scienza della logica*, al contrario, la dialettica di universale e particolare è mostrata immediatamente nella sua concretezza e i tre processi che vengono esposti (quello del concetto universale, quello del concetto particolare e quello della singolarità) possono essere intesi come tre prospettive sul medesimo concetto: «siccome l'esser posto è nel concetto identico con l'essere in sé e per sé, ciascuno di quei momenti è tanto concetto intiero, quanto concetto determinato e quanto un'unica determinazione del concetto»³⁶.

Il primo momento della dialettica del concetto, il concetto universale, è «il momento dinamico-generativo della propria particolarizzazione»³⁷ di un universale che si fa altro da sé senza perdere in alcun modo la sua universalità. Tale forma di universalità viene nuovamente descritta da Hegel nei termini di una «assoluta identità con sé» e di una «negazione della negazione»³⁸. Tale seconda negazione, tuttavia, non deve essere confusa con quella dell'universale astratto esposta nel paragrafo 5 dei *Lineamenti*. In quel caso, infatti, essa era escludente (*ausschließend*) ed esteriore rispetto all'universale stesso che, definendosi come negazione (e quindi esclusione da sé) della sua negazione (cioè della particolarità) si rivelava solamente un particolare contrapposto ad un altro particolare, negato esteriormente. La negazione della negazione esposta qui, invece, è immanente allo stesso universale e quindi includente (*einschließend*); in questo modo l'universale si costituisce concretamente come ricco di contenuto, dal momento che «il primo negativo, ossia la determinazione, non è anzitutto un termine [*Schranke*] per l'universale, ma questo vi si mantiene ed è positivamente identico con sé»³⁹. Alla

³⁶ *Log*, p. 679. È interessante notare come le tre determinazioni del concetto in generale ricapitolino, all'altezza della logica del concetto, figure che erano state anticipate in altri luoghi della *Scienza della logica*, come mostra lo stesso Hegel, cfr. *ivi*, p. 697. Su questo tema cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011, pp. 130-136.

³⁷ Giuspoli, *Logica del pensiero concettuale*, p. 117.

³⁸ *Log*, p. 680 e seguenti.

³⁹ *Ivi*, p. 681.

differenziazione tra i due modi di intendere la figura della negazione della negazione – funzionale a distinguere tra una concezione astratta e una concreta dell'universale – corrisponde un'analogia differenza tra due modi di intendere il rapporto della particolarità nei confronti della *Allgemeinheit*. Nel primo caso, tipico della concezione astratta ed esposto nella *Filosofia del diritto*, la determinazione sta di fronte all'universale e rimane da esso separata. In questo modo, tuttavia, essa resta qualcosa di estrinseco, una mera parvenza (*Schein*) che, come nel movimento illustrato all'inizio della *Dottrina dell'essenza*, è destinata a dileguare nel movimento della stessa universalità. Quando quest'ultima viene pensata concretamente, invece, la determinazione diventa momento intrinseco alla manifestazione dello stesso universale e non viene più intesa come «termine [*Schranke*], ma è assolutamente come tolta, ossia come esser posto, così la parvenza [*Schein*] è apparire [*Erscheinung*] come apparire dell'identico»⁴⁰. Già da ora è però possibile osservare lo stretto legame che Hegel istituisce tra la concezione concreta dell'universale e la libertà:

L'universale è quindi potenza libera. È se stesso e invade [*übergreift*] il suo altro; non però come un che di violento, ma come tale che in quello è quieto e presso se stesso. Come fu chiamato libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il libero amore e l'illimitata beatitudine, essendo un rapporto di sé al differente solo come a se stesso; nel differente esso è tornato a se stesso⁴¹.

Si ritrova anche a questo livello la metafora della relazione affettiva dell'amore che Honneth aveva posto al centro della sua lettura e che qui compare al di fuori di ambigue declinazioni intersoggettive che corrono il rischio di proiettare su questo livello sistematico momenti precedenti secondo l'ordine del sistema. Il libero amore, in

⁴⁰ Ivi, pp. 682-683. Sulla dialettica tra *Schein* ed *Erscheinung* nella concezione hegeliana dell'universale con particolare riferimento alla *Filosofia del diritto*, cfr. Cafagna, *La libertà nel mondo*, pp. 21-31; sulla rilevanza della *Dottrina dell'essenza* in relazione alla *Filosofia del diritto*, cfr. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, pp. 81-114.

⁴¹ *Log*, p. 683.

questo caso, non indica infatti un rapporto di riconoscimento tra individui presupposti, ma la libera potenza dell'universale che invade l'altro senza violenza, dal momento che si relaziona all'altro da sé come a se stesso. L'universale concreto hegeliano nel suo legame con la libertà consiste – in senso più pregnante della libertà sociale di Honneth – in un movimento immanente di autoriferimento e, allo stesso tempo, di autodifferimento che non conosce mai un limite esterno ed estrinseco a sé e quindi, da questo punto di vista, è propriamente autonomo. Questa forma concreta di libertà, rappresentata dalla struttura del *bei-sich-selbt-sein-in-einem-Anderen*, riguarda l'universale in quanto processo liberato da qualsiasi sostanzialità soggettiva, oggettiva o intersoggettiva e invade anche il particolare in quanto non è più pensato 'scheinend', quale indipendente dall'universale, ma come sua *Erscheinung* immanente.

La dialettica di universale e particolare si conclude con la figura della *Einzelheit*, all'altezza della quale «l'universalità e la particolarità apparvero [...] come momenti del divenire dell'individualità»⁴², distinguibili solo mediante la rappresentazione. In quanto unità di *Allgemeinheit* e *Besonderheit*, essa unisce in sé tanto la riflessività dell'universale, quanto l'immediatezza della particolarità; è universalità concreta e determinata e determinatezza autoriferita e consaputa, in sé e per sé. Così come nelle sezioni precedenti, anche a proposito dell'individualità Hegel intende distinguere una sua forma concreta da una astratta che ne è in realtà la negazione. Nel primo caso, il farsi altro tipico del concetto «si è daccapo fatto un altro, per cui è restaurato il concetto come eguale a se stesso»⁴³. Questa figura tipicamente dialettica del 'farsi altro del farsi altro' deve essere qui interpretata come una riproposizione della figura della 'negazione della negazione', secondo la quale il momento transitivo tipico della logica dell'essere si ripropone all'altezza della logica del concetto in unità con il movimento riflessivo tipico della logica dell'essenza⁴⁴. Se quanto è

⁴² Ivi, p. 701.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Sulle varie modalità di relazione ad altro all'interno della *Logica*, cfr. A. Bellan, *La logica e il 'suo' altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Padova, Il Poligrafo, 2002.

stato detto vale per la concezione concreta dell'individualità, la sua formulazione astratta, anziché portare il concetto nell'esistenza provoca quello che Hegel chiama *Verlust des Begriffs*, perdita del concetto:

Così l'individuo è un uno qualitativo [*Eins*], ossia un questo [*Dieses*]. Secondo questa qualità è in primo luogo repulsione da sé stesso, per cui vengono presupposti i molti altri uno; in secondo luogo è ora relazione negativa contro questi altri presupposti, ed escludente pertanto l'individuo⁴⁵.

In questa concezione 'atomistica' dell'individualità, tuttavia, la concretezza processuale del concetto nella sua universalità è andata perduta, così come la natura relazionale dell'individualità concreta, che era tale solo all'interno di un sistema dinamico di relazioni, sostituito ora da un rapporto di indifferenza e di reciproca esclusione. Ciò che resta di universale in questa moltitudine di individui isolati è solo il loro tratto comune, la mera uguaglianza formale che si applica ad elementi qualitativamente indistinguibili. Questa, tuttavia, non è per Hegel altro che «la più bassa rappresentazione che si può avere dell'universale»⁴⁶. Ciò che distingue le due modalità di pensiero dell'individualità – l'individuale come negazione della negazione e l'individuale come perdita del concetto – è proprio il modo in cui viene pensata la differenza che il concetto di individuale implica necessariamente. Hegel distingue infatti tra un *äußerlicher Unterschied*, una differenziazione estrinseca che pone l'universale fuori di sé, così come pone fuori di sé tutti gli altri individui differenziati e separati, e un *Begriffsunterschied*, una differenziazione *del* concetto. In questo secondo caso, è il concetto stesso a differenziarsi immanentemente e a rimanere tale, cioè universale, anche nel momento di massima individualizzazione e determinazione, dal momento che, in rapporto a questa stessa differenziazione, esso viene sì negato, ma allo stesso tempo «si riferisce altrettanto essenzialmente a lei»⁴⁷.

⁴⁵ *Log*, pp. 703-704.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 705.

5. Prospettive

Il tentativo di riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana compiuto da Honneth ha sicuramente contribuito al rinnovato interesse per la filosofia pratica e politica di Hegel, rilanciando allo stesso tempo il progetto francofortese di una teoria critica della società che si riallacci alle origini ‘hegeliane’ della prima generazione, allontanandosi progressivamente dal formalismo ‘kantiano’ del maestro Habermas⁴⁸. Sulla effettiva pertinenza della sua lettura dei tre paragrafi della *Introduzione ai Lineamenti* su cui ci si è concentrati, tuttavia, ci sembra possibile esprimere qualche perplessità.

Ciò che il filosofo francofortese non sembra cogliere sufficientemente è la triangolazione che Hegel istituisce tra libertà, pensiero e soggettività fondata sull’isomorfismo di questi tre concetti che vengono svincolati dalla forma ‘soggettiva’ che la filosofia moderna fino ancora a Kant aveva assegnato loro. Hegel non intende più trattare tali concetti come attributi di un sostrato soggettivo ma pensarli quali processi dialettici di individualizzazione, cioè di progressiva concretizzazione e determinazione di un universale concreto. Honneth, al contrario, sembra rimanere ancorato ad una rappresentazione ‘soggettivistica’ della libertà sociale, pensata, al netto della torsione intersoggettiva del suo discorso, come una proprietà dell’individuo. In questo modo egli non riesce a cogliere la sottile dialettica tra *Schein* ed *Erscheinung* che abbiamo visto potentemente attiva nei testi hegeliani. Honneth si colloca certamente in modo critico nei confronti dell’atomismo metodologico liberale, ma anche la sua impostazione intersoggettiva non sembra cogliere il punto della posizione hegeliana che, per contrasto, potrebbe essere definita ‘oggettiva’. La sua teoria della giustizia, infatti, giustifica da un punto di vista normativo le istituzioni del riconoscimento perché quest’ultime sono le sole in grado di consentire la realizzazione della libertà individuale e solo attraverso questa ‘torsione individualistica’ può essere recuperato il discorso hegeliano sulla razionalità del reale e sullo spirito oggettivo.

⁴⁸ Cfr. su questo E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine, Mimesis, 2012; G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Roma, Castelvecchi, 2020, pp. 204-279.

Il secondo problema della lettura honnethiana consiste nella sua interpretazione del rapporto tra le tre parti della *Filosofia del diritto* articolate nei termini wittgensteiniani di una terapia filosofica: se nel diritto astratto e nella moralità si ha a che fare con modelli ancora incompleti di libertà e quindi potenzialmente patogeni, nell'eticità emerge il concetto autentico di libertà sociale con tutto il suo portato terapeutico. Se si legge la *Filosofia del diritto* da un punto di vista sistematico come lo stesso Hegel invita a fare nel paragrafo 2 dei *Lineamenti*, si capisce infatti come tutta l'elaborazione teorica, fin dall'inizio, si collochi su di un livello all'interno del quale è stata già guadagnata la dimensione intersoggettiva che coincide di fatto con il terreno indicato dal filosofo con il termine 'Recht' in tutta la sua estensione semantica. Un tale livello, infatti, era già stato raggiunto nello spirito soggettivo e resta un presupposto per lo spirito oggettivo⁴⁹. La *Filosofia del diritto*, di conseguenza, non si lascia ridurre allo schema bipartito di una teoria normativa, ma prevede uno sviluppo dialettico in tre momenti mediante il quale una rappresentazione ancora soggettiva e individualistica di tale libertà intersoggettiva viene superata in favore della autentica concezione speculativa che rende possibile pensare il suo farsi processuale.

Uscendo ora dal terreno – non solo filologico, ma gravido di implicazione filosofico-politiche e speculative – della interpretazione corretta del testo hegeliano e della pertinenza dei tentativi di riattualizzarlo, ciò che non sembra del tutto convincente della proposta di Honneth è proprio il suo modo di sviluppare una teoria critica e la sua riflessione sul concetto di individuo. Contro la filosofia honnethiana ci sembra di poter rivolgere le accuse che Adorno aveva formulato contro Hegel: «il gesto sbrigativo con cui [...] tratta sempre l'individuale, deriva – abbastanza paradossalmente – dal fatto che egli è rimasto, per forza di cose, nei limiti del pensiero liberale»⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. L. Siep, *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, pp. 255-276; Cafagna, *La libertà nel mondo*, pp. 21-22.

⁵⁰ T.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951, trad. it. di R. Solmi, a cura di L. Ceppa, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 2015, pp. 5-6.

L'impostazione di Honneth, su questo punto, ci sembra sollevare due problemi. In primo luogo, nella sua teoria sociale sembra svilupparsi una 'ipertrofia' della sfera delle azioni cooperative, considerate come le uniche che possano essere definite propriamente libere. Una tale eccedenza della dimensione orizzontale della cooperazione intersoggettiva e comunicativa, tuttavia, sembra incapace di rendere conto della diversificazione delle varie sfere della realtà politica e sociale. È la dimensione propria del politico che sembra venire del tutto sacrificata da Honneth, che la riduce ad una mera estensione di quei rapporti orizzontali che hanno luogo sul terreno della società. Così facendo, tuttavia, si perde la dimensione verticale della sfera politica, sulla quale, invece, Hegel invita a riflettere⁵¹. In secondo luogo, il tema dell'individuo in Honneth sembra essere allo stesso tempo indebolito e presupposto. Il rapporto ambiguo che egli instaura con il paradigma liberale gli impedisce, come notava Adorno a proposito di Hegel, di pensare fino in fondo il concetto di individuo che viene criticato e, allo stesso tempo, continuamente pensato come il fondamento soggettivo della libertà sociale e, quindi, come fonte della legittimità normativa delle istituzioni⁵². La riflessione dialettica sviluppata da Hegel, al contrario, sembra maggiormente in grado di fare i conti con tale concetto. Se il paradigma giusnaturalista moderno e liberale pone una concezione 'individualistica' dell'individuo a fondamento dell'unità politica e della legittimità delle istituzioni, Hegel mostra, fin dalla sua critica jenese al diritto naturale, come un tale paradigma si avviti in aporie e contraddizioni che negano proprio ciò che viene promesso: se l'individuo è posto come fondamento, esso perde qualsiasi valenza politica

Con queste riflessioni si è inteso mostrare quanto le critiche che Adorno rivolge a Hegel siano infondate. Le osservazioni del filosofo francofortese, tuttavia, sembrano utili per riflettere su alcuni limiti dell'impostazione di Honneth.

⁵¹ Cfr. J. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008; G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Milano, Guerini, 1992.

⁵² Una critica simile alla trattazione honnethiana dell'intersoggettività ci sembra sia stata sviluppata anche in G. Andreozzi, *Anerkennung e teoria critica dell'intersoggettività*, «Verifiche», LII (1), 2023, pp. 173-203.

concreta⁵³. Per superare questa difficoltà, tuttavia, è necessario aver raggiunto un concetto ‘non individualistico’ e ‘non soggettivistico’ di individuo, come quello che Hegel ha esposto nei testi che sono stati qui analizzati. Rispetto alla soluzione ambigua di Honneth, Hegel si muove in modo più deciso nella direzione di una critica immanente del paradigma della scienza politica moderna nata dalle dottrine del diritto naturale. L’incipit apparentemente ‘individualistico’ dei *Lineamenti* può assumere anche questo significato ‘elencico’⁵⁴: un attraversamento critico (si potrebbe forse dire, riprendendo il linguaggio ‘francofortese’, una autoriflessione) della politica moderna che ne dimostra l’inadeguatezza al suo concetto⁵⁵. Da questo rinato confronto con la filosofia di Hegel la teoria critica sembra poter ricavare ben più di un semplice concetto di libertà sociale, ma una pratica speculativa di pensiero dalla portata radicalmente critica che non assuma la forma di una terapia filosofica interessata a mostrare l’inadeguatezza di concezioni teoriche insufficienti, bensì che mostri la genesi di modalità concrete di rapporto tra universale e particolare che si articolino in modo astratto. In questo modo, una tale teoria critica porrebbe l’accento sulla *forma* della normatività, sulla modalità genetica del suo costituirsi e del suo valere fattualmente⁵⁶. Questa ci sembra la via indicata dalle teorie hegeliane dell’universale concreto e della libertà speculativa e una tale via meriterebbe di essere percorsa dalla teoria critica contemporanea.

⁵³ Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, FrancoAngeli, 2013, pp. 53-103; C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, pp. 244-267.

⁵⁴ Una decisa critica all’‘individualismo’ dei *Lineamenti* è sviluppata in Theunissen, *Die verdrängte Intersubjektivität*, mentre una sua giustificazione basata sulla struttura del sistema hegeliano la si trova in Siep, *Intersubjektivität, Recht und Staat*.

⁵⁵ La dimensione critica del discorso hegeliano si sviluppa in tutta la *Filosofia del diritto* e trova il suo culmine nella concezione hegeliana della *Verfassung*, su questo cfr. A. Bianchi, *Libertà pubblica come riconciliazione di libertà oggettiva e soggettiva. La teoria hegeliana dello stato*, «Politica e società», XI (1), 2022, pp. 139-160.

⁵⁶ Una tale concezione della teoria critica ci sembra essere stata sviluppata in C. Menke, *Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität*, in *Normative Ordnungen*, a cura di R. Forst e K. Günther, Berlin, Suhrkamp, 2021, pp. 117-138.