

Contributi/4

La memoria collettiva dell'Europa come promessa di libertà

La lezione di Axel Honneth

Francesco Leone

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 26/08/2019. Accettato il 04/02/2020.

COLLECTIVE MEMORY IN EUROPE AS PROMISE OF FREEDOM: AXEL HONNETH'S LESSON

The aim of this paper is to highlight the role that collective memory plays in Honneth's theory of justice exposed in *Freedom's Right*. Honneth develops his theory on the basis on a «normative reconstruction» of the recognition's forms institutionalized within the Western societies starting from the modern era. The author of the return to Hegel in Critical Theory recovers a Kantian teleological philosophy of history to ground his normative theory. Kantian «signs of history» becomes the subject of a collective memory. Honneth argues that only the recourse to a collective memory can motivate subjects and groups to expand the spaces of social freedom and drive history towards better. The memory of significant events and moral conquests can arouse enthusiasm to defend the Europeans spaces of social freedom and for their relaunch. A stronger European integration can only take place with the struggles of groups and individuals motivated by action through the memory of moral and normative achievements. Europe needs a broader concept of constitutional patriotism: a kind of patriotism of collective memory.

1. Il diritto della libertà

Tra i fili conduttori che attraversano il percorso filosofico di Axel Honneth, uno – il più vistoso – è quello che ha visto l'attuale direttore dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte lungamente impegnato a interrogarsi intorno al concetto di riconoscimento reciproco. Per accorgersene, basterà fare riferimento ai soli titoli, rispettivamente, del libro che ha dato a Honneth notorietà internazionale e dell'ultima sua monografia, vale a dire *Lotta per il riconoscimento*¹

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. C. Sandrelli, Milano 2002.

e *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*². È attorno a tale concetto, declinato, di volta in volta, come necessario presupposto della formazione del sé, posta in gioco del conflitto intersoggettivo, motore del progresso sociale o pratica relazionale costitutiva delle sfere d'azione istituzionalizzate all'interno della società, che Honneth ha sviluppato la sua proposta di filosofia sociale. Il riconoscimento reciproco è, insieme, il punto di approdo e di continua ripartenza verso la fondazione di una teoria sociale normativa o, come anche si può dire, di una teoria della giustizia.

*Il diritto della libertà*³, l'opera di Honneth certamente più ambiziosa nei suoi presupposti e nei suoi intenti, rappresenta il tentativo di formulare una teoria della giustizia «direttamente nella forma di un'analisi della società»⁴. All'interno del percorso filosofico honnethiano, *Il diritto della libertà* coincide con un momento di radicale ripensamento della *legacy* hegeliana; un ripensamento che, in verità, andava maturando già da qualche anno⁵. Honneth ritiene, adesso, che Hegel sia autore che merita di essere riletto non solo – o meglio, non più solo – per le sue giovanili intuizioni del periodo jenese⁶ attorno alla tematica del riconoscimento intersoggettivo, ma anche perché, attraverso le pagine della sua *Filosofia del diritto*, egli ci ha consegnato un'organica teoria della giustizia, alternativa al formalismo universalistico kantiano e, assieme, agli strumenti filosofici per ritentare una simile impresa per l'avvenire. Egli crede che il recupero di quanto di vivo è ancora contenuto in un'opera come la *Filosofia del diritto* possa effettivamente darsi, a patto, però, di estromettere ogni rimando alla filosofia teoretica hegeliana⁷.

Per l'oggi, la *Filosofia del diritto* può insegnarci come sia concretamente praticabile l'elaborazione di una teoria della giustizia capace di superare il

² A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, trad. it. F. Cuniberto, Milano 2019.

³ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. C. Sandrelli, Torino 2015.

⁴ Ivi, p. XXIX.

⁵ L'intervento di Honneth alle *Spinoza Lectures* organizzate dall'Università di Amsterdam nel 1999 – successivamente edito come A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato, Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. A. Carnevale, Roma 2003 – può essere considerato un momento di svolta nel suo percorso filosofico. Per la prima volta, infatti, egli apre alla possibilità di una ripresa dello Hegel, per così dire, maturo e sistematico, autore della *Filosofia del diritto*. Fino a quel momento, Honneth aveva negato la possibilità di un utilizzo della filosofia hegeliana così come si era andata strutturando dalla *Fenomenologia dello spirito* in poi. È quest'ultima opera, secondo Honneth, a sancire l'affermazione definitiva di una filosofia della coscienza in cui la dimensione propriamente comunicativa e intersoggettivistica del riconoscimento si dissolve a favore di un impersonale percorso di autoaffermazione dello spirito, cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 13-87.

⁶ Il periodo jenese di Hegel coincide con gli anni tra il 1801 e il 1807, e si conclude con la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*.

⁷ Una critica a questo ennesimo tentativo di de-metafisicizzazione della filosofia di Hegel e al tentativo di scorporare la sua filosofia pratica da quella teoretica si può trovare in R. Pippin, *Reconstructivism: On Honneth's Hegelianism*, «Philosophy & Social Criticism», 15/7, 2014, pp. 725-741.

costruttivismo⁸ di quelle teorie, a vario titolo ascrivibili a una comune matrice kantiana, le quali cercano di stabilire i principi della giustizia sociale attraverso un'operazione meramente razionale e avulsa dai dati contesti dell'eticità, salvo, poi, tentare una problematica applicazione normativa alla concreta realtà sociale. Per Honneth, qualsiasi tentativo di formulare una teoria della giustizia ancorata, dall'inizio alla fine, all'effettiva realtà sociale, può riuscire unicamente a patto che si metta in campo una ricostruzione normativamente orientata delle istituzioni sociali. In altre parole, una teoria della giustizia deve necessariamente rivolgersi a una determinata società, e deve prendere corpo dall'analisi delle concrete istituzioni relazionali che gli ideali riguardo a cosa vada ritenuto giusto presenti in quella data società sono stati in grado di produrre. Per questa via, la teoria potrà stabilire se nella realtà sociale sia presente qualcosa che, eventualmente, abbia deviato da una norma etica o l'abbia completamente disattesa.

Sulla scorta delle analisi di T. Parsons⁹, Honneth ritiene che le società possiedano dei valori etici condivisi che regolano, attraverso il sistema culturale, la vita associata e la riproduzione sociale. Se così è – è il discorso di Honneth – resta possibile utilizzare questi valori ultimi come una traccia per ricostruire criticamente i sottosistemi di azione di cui consta una società, e guadagnare, al contempo, la possibilità di una loro critica. Nell'Europa occidentale – e, più in generale, nell'intera società occidentale – questi valori ultimi condivisi sarebbero, a ben vedere, l'articolazione di un unico 'metavalore': la libertà individuale. Tuttavia, questa sorta di valore cardine della modernità, capace di ricomprendere in sé una pluralità di ideali di vita buona, non rappresenta affatto qualcosa di monolitico, ma è possibile ritrovarlo in una varietà di declinazioni differenti. La libertà individuale ha storicamente assunto una sua forma negativa, nata come risposta razionale alle sanguinarie guerre di religione dell'epoca moderna, basata sulla non interferenza; una forma riflessiva, che fa appello alla dimensione dell'autonomia e dell'autodeterminazione delle condotte soggettive; e una terza configurazione, quella sociale, che Honneth riscopre nelle pagine della *Filosofia del diritto*. La libertà sociale è una libertà che può realizzarsi solamente in una dimensione intersoggettiva: qui, il soggetto non trova più nell'altro e nelle istituzioni sociali degli ostacoli o degli elementi indifferenti alle proprie azioni, ma le condizioni stesse del proprio libero agire. Si può dire che la libertà diventa reale e effettiva solamente quando si oggettiva in quelle sfere sociali entro cui a essere istituzionalizzati sono i principi della libertà sociale: ci ritroviamo, dunque, nell'ambito dell'hegeliana *Sittlichkeit*. Qui, i fini che il soggetto sceglie autonomamente di perseguire vengono confermati e incoraggiati dalle istituzioni sociali, finendo per trovare una feconda integrazione con i fini perseguiti dagli altri soggetti: soggetto e società, autonomia e limitazione individuale, vengono, così, a ritrovare una loro riconciliazione.

⁸ Qui il riferimento è al costruttivismo morale proposto da Rawls con la sua teoria contrattualista così come esposta in J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano 2004, e alla *Diskursethik* di K. O. Apel e J. Habermas.

⁹ T. Parsons, *Sistemi di società. I. Le società tradizionali*, Bologna 1971.

La *Sittlichkeit* contemporanea¹⁰, secondo Honneth, si estrinseca in una sfera etica delle relazioni personali, con le pratiche di riconoscimento istituzionalizzate dell'amicizia, delle relazioni intime e della famiglia, in quella dell'agire economico del mercato dei consumi e del mercato del lavoro, e in quella della formazione democratica della volontà, costituita dalla sfera pubblica democratica e dallo Stato democratico di diritto.

Capitalizzando la lezione metodologica hegeliana, Honneth utilizza lo strumento filosofico della «ricostruzione normativa» per ripercorre, criticamente, gli ultimi trecento anni di storia politica, sociale ed economica dell'Europa, allo scopo di far via via emergere il processo di graduale affermazione delle istituzioni della libertà sociale nelle sfere dell'eticità. La storia dell'Europa moderna può, così, essere letta da Honneth come un percorso, fatto di tappe, lungo la via di una realizzazione, sempre più completa e adeguata, dei principi della libertà sociale all'interno delle tre sfere dell'eticità.

La teoria della giustizia di Honneth è, però, anche un tentativo di critica immanente della società e, come tale, essa ambisce a portare in luce ciò che nell'attuale assetto sociale risulta carente, inadeguato o patologico, in riferimento agli *standard* normativi socialmente istituzionalizzati. Sotto questo aspetto, chi si arrischia nell'impresa di critica sociale, proprio come farebbe un medico, deve riconoscere la patologia, qui evidentemente di natura sociale¹¹, di cui soffre il proprio oggetto di analisi, e tentare di stabilire una diagnosi¹². È quello che Honneth fa attraverso quella che lui chiama diagnosi epocale. Ciò che Honneth concretamente rileva è un generale arretramento dei principi istituzionalizzati di libertà sociale, che riguarda, specificatamente, la sfera dell'agire economico e la sfera della formazione democratica della volontà. A partire dagli anni Ottanta del Novecento, infatti, una poderosa offensiva di segno neoliberista ha finito per segnare una compressione degli spazi di libertà sociale faticosamente conquistati in più di due secoli di storia europea. La via d'uscita a una crisi, che ha investito una sfera dell'agire economico ormai incapace di tenere in alcun conto forme di agire cooperativo e reciprocità degli interessi in gioco, e una sfera della formazione della volontà fiaccata dal ripiegamento dei cittadini entro una dimensione privata di disillusione, è individuata da Honneth in una transnazionalizzazione degli spazi d'azione di quelle associazioni e quei movimenti sociali che lottano per il riconoscimento e la riaffermazione dei principi istituzionalizzati di libertà sociale.

¹⁰ Hegel ricomprende nella *Sittlichkeit* del suo tempo: famiglia, società civile e Stato.

¹¹ Sull'importanza e l'ambiguità che il concetto di patologia sociale riveste nella filosofia sociale di Honneth, cfr. A. Särkelä, A. Laitinen, *Tra normativismo e naturalismo: Honneth sul concetto di "patologia sociale"*, «Consecutio Rerum», 2/4, 2018, pp. 77-102.

¹² Una ricognizione sull'uso dei concetti di normalità, diagnosi e patologia nella storia della filosofia sociale è svolta dallo stesso Honneth in *Patologie del sociale*, in Id., *Il diritto negli altri*, a cura di B. Carnevali, Bologna 2017, pp. 37-84.

2. La memoria collettiva tra Honneth e Kant

Se *Il diritto della libertà* rappresenta il tentativo di Honneth di elaborare una teoria della giustizia che trovi la sua legittimazione nell'analisi ricostruttiva della società stessa e delle sue istituzioni, ci si ritrova davanti a una, almeno apparente, difficoltà. Gli esiti a cui ha condotto la diagnosi epocale, infatti, rischiano di invalidare l'intero edificio argomentativo honnethiano: nello scenario attuale, i principi della libertà sociale sembrano aver smarrito, non solo, la loro incisività e il loro radicamento, ma anche la capacità di mobilitare in loro difesa soggetti e gruppi sociali¹³. Se le cose stanno così, nulla vieterebbe di pensare che le istituzioni della libertà sociale abbiano potuto fare solo una breve e fugace comparsa nella storia europea. L'appello di Honneth alla transnazionalizzazione degli orizzonti d'azione dei movimenti sociali in lotta per un'adeguata realizzazione delle norme morali socialmente istituzionalizzate, allora, potrebbe di fatto venire a coincidere con una speranza che, per quanto condivisibile, non troverebbe più la propria ragion d'essere, perché slegata da ogni riferimento alla realtà fattuale¹⁴.

Che le cose non stiano esattamente in questi termini, però, risulta chiaro se si focalizza l'attenzione sul ruolo che sono chiamate a svolgere, all'interno della costruzione honnethiana, una peculiare concezione di filosofia della storia assieme al concetto di memoria collettiva.

Honneth, infatti, ha precedentemente operato una precisa scelta teorica: il recupero di una prospettiva teleologica¹⁵ della storia che arditamente si prefigge di mettere assieme Kant e Hegel. In altro luogo¹⁶, egli esplicita come la sua idea consista nell'integrare la concezione kantiana di sviluppo progressivo storico-morale con l'idea hegeliana di una «lotta per il riconoscimento mediata da elementi normativi»¹⁷ quale motore di questo processo: è quello che Honneth

¹³ Sulla difficoltà che questo passaggio rappresenta all'interno di *Il diritto della Libertà*, e sulle cause metodologiche e teoriche che ne stanno alla base si veda G. Fazio, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*, «Consecutio Rerum», cit., pp. 201-230.

¹⁴ Piromalli pur ritenendo che a partire dalla stessa ricostruzione storica compiuta da Honneth sia lecito «guardare al presente e al futuro con maggiore speranza di quanta non ne comunichino le riflessioni dell'autore sulla mancanza di quotidiana resistenza normativa nella sfera dell'economia e sulla crisi di partecipazione politica democratica», rileva una discrasia «tra, da una parte, la finalità di enucleare i principi normativi della teoria a partire dalla fattualità, secondo l'idea della 'promessa di libertà' del moderno, e, dall'altra, la diagnosi pessimistica che i basilari aspetti di questa fattualità, per quanto riguarda il presente, viene effettuata»; cfr. E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine 2012, p. 290.

¹⁵ Una preziosa ricostruzione critica dell'uso della filosofia della storia che Honneth fa nella sua filosofia, assieme ai rischi che un graduale processo di rafforzamento di una prospettiva propriamente teleologica comporta in riferimento al ruolo e all'incisività della sua proposta di critica sociale, si può ritrovare in M. Solinas, *Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*, «Consecutio Rerum», cit., pp. 181-199, e in Id., *Immanent teleologies versus historical regressions: Some political remarks on Honneth's Hegelianism*, «Philosophy & Social Criticism», 45/6, 2019, pp. 655-664.

¹⁶ A. Honneth, *La normatività della vita etica*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., pp. 257-272.

¹⁷ Ivi, p. 269.

intende quando dice di voler «fare leva su considerazioni hegeliane per effettuare un passo indietro da Hegel a Kant nel campo della filosofia della storia»¹⁸. In gioco, dunque, è ancora una volta il tentativo di de-metafisicizzare Hegel. Il guadagno di una simile impostazione consta nella possibilità di ammettere una visione progressiva della storia, senza dover ricorrere all'armamentario metafisico hegeliano di una filosofia dello spirito che si autorealizza, ormai difficilmente riproponibile per l'oggi, e, contestualmente, trattenere il motore di questo progresso, rappresentato dal momento del conflitto intersoggettivo e della lotta per il riconoscimento, completamente all'interno di una dimensione d'immanenza¹⁹. È Proprio in forza di questo elemento teleologico che, in *Il diritto della libertà*, Honneth può dirsi sicuro che:

la fusione della rappresentazione della giustizia con l'idea di autonomia costituisce una conquista irreversibile della modernità, che può essere revocata solo al prezzo di un imbarbarimento cognitivo; e là dove una simile regressione avviene effettivamente, suscita un'indignazione morale «negli animi di tutti gli spettatori (che non sono coinvolti essi stessi in questo gioco)»²⁰.

L'identificazione tra giustizia e libertà individuale (comunque essa venga intesa) all'interno delle società europee rappresenta una conquista ormai acquisita e irrevocabile: l'Europa ha imboccato una strada di progresso morale che non ammette deviazioni sostanziali o involuzioni. La modernità, in altre parole, costituisce una soglia che, una volta varcata, non permette più alcun reale arretramento; questo non in forza di leggi oggettive o disposizioni naturali intrinseche all'umanità, ma in virtù di un livello cognitivo ormai stabilmente raggiunto dai soggetti²¹.

A questo riguardo, va rilevato come Honneth, in questo preciso passo, non stia solamente facendo riferimento all'azione di un gruppo sociale, che ha patito esperienze di disprezzo e misconoscimento (*Mißachtung*) e, come tale, reagisce

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Zurn spiega in questi termini il legame che insiste tra filosofia della storia, progresso e lotte sociali: «he intends to jettison Hegel's unconvincing metaphysical grounding of historical teleology in the self-unfolding Reason/Spirit and replace this with an account of learning mechanism built into social practices and institution. Recall that the primary mechanisms of progress here are social struggles that push for change by exploiting surplus normativity – the difference between ideals implicit in social institution and their actual realizations – and then the eventual consolidation of such improvements through rational assessment and reflective endorsement by participant». Cfr. C. Zurn, *Axel Honneth*, Oxford 2015, p. 194.

²⁰ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 9.

²¹ La modernità sembra configurarsi come la prima e ultima tappa veramente rivoluzionaria. Schaub mette in luce come il modello presente in *Il diritto della libertà* sia impossibilitato a dar luogo a una forma di «critica radicale» dell'esistente capace di produrre il radicalmente nuovo. Il progresso che Honneth annuncia in *Il diritto della libertà* oltre a escludere, per il futuro, involuzioni stabilmente regressive, mette fuori gioco, come fa correttamente notare Schaub, anche la possibilità che possano darsi «rivoluzioni normative» davvero dirompenti nell'ambito normativo e sociale, cfr. J. Schaub, *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*, «Critical Horizons», 16/2, 2015, pp. 107-130.

per l'affermazione e il riconoscimento delle proprie istanze²², ma a qualcosa di più: egli parla, infatti, della totalità degli «spettatori» che, seppur non trovandosi a avere una parte diretta all'interno dell'evento estremo dell' «imbarbarimento cognitivo», nondimeno, in forza dei processi di apprendimento storicamente prodottosi, reagirebbero attraverso una «indignazione morale».

In realtà, il virgolettato riportato da Honneth in chiusura del passaggio pocanzi richiamato è una citazione, testuale, delle parole che Kant adopera nella seconda parte di *Il conflitto delle facoltà* in riferimento a ciò che un evento come la Rivoluzione francese ci può insegnare riguardo ai processi storici. In questo specifico luogo, Kant affronta la questione del progresso storico, cercando di comprendere, come da titolo del paragrafo in questione, «*se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*»²³, e in forza di quali dati sia possibile affermarlo. Senza pretesa di esaustività rispetto all'intero plesso di questioni affrontate nel saggio kantiano, ci basti sottolineare la sua convinzione riguardo alla storia del genere umano: essa procede verso il meglio, e un particolare avvenimento storico, la Rivoluzione francese, è lì a dimostrarlo. Secondo il filosofo di Königsberg, i fatti della Rivoluzione francese, a cui tutta l'Europa ha assistito, hanno trovato «una partecipazione, sul piano del desiderio, prossima all'*entusiasmo*»²⁴ da parte degli spettatori, e, più avanti, aggiunge:

Ma anche se il fine atteso da questo avvenimento non venisse ora raggiunto, se la rivoluzione o la riforma della costituzione di un popolo dovesse in ultimo fallire, o, dopo essere durata qualche tempo, tutto fosse di nuovo ricondotto sui binari precedenti (come ora profetizzano gli uomini politici), quella predizione filosofica non perderebbe nulla della sua forza. – Quell'avvenimento è infatti troppo grande, troppo intrecciato all'interesse dell'umanità e, per la sua influenza, troppo esteso a ogni parte del mondo per non tornare, in un qualsiasi ricorrere di circostanze favorevoli, alla *memoria dei popoli* e per non essere evocato allo scopo di ripetere tentativi del genere²⁵.

Nell'economia della trattazione kantiana, il *signum prognosticum*, come lo chiama Kant, vale a dire quell'evento-segno storico, empiricamente osservabile e in grado di giustificare un'operazione predittiva circa la direzione della storia, è la Rivoluzione francese: l'entusiasmo che essa ha saputo suscitare negli osservatori è ciò che ce lo manifesta plasticamente. La Rivoluzione, nella sua grandiosità, rappresenta nella storia umana l'apparire di qualcosa che «*non si dimentica più*»²⁶, qualcosa che, una volta entrata nella memoria dei popoli, è destinata a riemergere con il concorso di circostanze favorevoli, o a essere rievocata allo scopo di incoraggiare azioni di analogo segno.

²² Nel paradigma del riconoscimento, così come esposto a partire da *Lotte per il riconoscimento*, la miccia che innesca la lotta è rappresentata dalle esperienze di disprezzo e misconoscimento fatte da singoli e gruppi sociali.

²³ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia 1994, p.157.

²⁴ Ivi, pp.165-166.

²⁵ Ivi, p. 169-170, corsivo mio.

²⁶ Ivi, p. 169.

La rilettura delle pagine di *Il conflitto delle facoltà* operata da Honneth – in maniera non dissimile dalle riletture che egli fa dei testi hegeliani – consiste in una riappropriazione di concetti e passaggi, che avviene in maniera del tutto originale. In questo senso, Honneth non segue l'intera catena argomentativa kantiana, che potremmo riassumere brevemente così: la Rivoluzione francese, in virtù del sentimento d'entusiasmo suscitato negli spettatori, può essere letta come un *signum prognosticum*, vale a dire, come qualcosa che, palesando l'esistenza di una disposizione morale interna al genere umano volta a ottenere conquiste istituzionali conformi a un progresso civile (la costituzione repubblicana), ci rassicura sul fatto che la storia possa effettivamente avanzare verso il meglio. Honneth non è interessato a seguire pedissequamente il discorso kantiano. Se Kant ha intenzione di scoprire, a partire da una particolare esperienza, qualcosa come una disposizione morale insita nell'intero genere umano, sulla cui base si possa giustificare la fiducia in una storia universale in marcia verso il meglio, a Honneth interessa suffragare l'idea di una filosofia della storia, teleologicamente orientata, che ci rassicuri²⁷ sul fatto che il cammino di affermazione della libertà sociale, all'interno delle società europee, continuerà anche per il futuro²⁸. Per il discorso portato avanti da Honneth, non ha alcuna importanza la caratterizzazione universalistica di una disposizione morale del genere umano, ma ne hanno, invece, i concetti di *signum prognosticum*, entusiasmo e memoria.

Honneth, tuttavia, non sembra mai immaginare un'automatica estensione degli spazi di libertà sociale all'interno delle sfere dell'eticità delle società europee – in questo senso, i drammatici avvenimenti accaduti nel corso del Novecento continuano a rappresentare un ostacolo insormontabile anche per la più ottimistica filosofia della storia²⁹. Peraltro, è stata la stessa ricostruzione normativa ad aver palesato inequivocabilmente come fenomeni riconducibili a distorsioni sociali, o a deviazioni perverse dalle norme di libertà istituzionalizzate, abbiano avuto modo di manifestarsi nel corso della storia europea e, per di più, come molti di essi siano effettivamente ancora in atto.

Tuttavia, in un progresso, per quanto non automatico, è lecito sperare. Honneth fa notare come non si sia dato alcuno sviluppo nelle sfere della libertà istituzionalizzata, sia esso progressivo o regressivo, che possa essere descritto «senza nello stesso tempo far riferimento a processi o eventi avvenuti in diversi

²⁷ Come fa notare Solinas, quella che Honneth integra nell'impianto neo-hegeliano di *Il diritto della libertà* è «quella filosofia della storia, peraltro marginale in Kant, nella quale il progresso viene a configurarsi nei termini di 'impegno' e 'auto-rassicurazione'», cfr. M. Solinas, *Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*, cit.

²⁸ Una critica all'eurocentrismo presente nell'idea honnethiana di progresso inteso come processo d'apprendimento normativamente orientato è presente in A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York 2016.

²⁹ È noto l'impatto che le esperienze della prima metà del Ventesimo secolo ebbero sugli esponenti della prima generazione della Scuola di Francoforte. Al ripiegamento di Horkheimer e Adorno entro una pessimistica posizione antirazionalistica – basti pensare alle pagine della loro *Dialettica dell'illuminismo* – Honneth oppone, però, «una nuova e positiva immagine dell'*Aufklärung*», cfr. B. Carnevali, *Introduzione. Miseria e grandezza del sociale*, in A. Honneth, *La libertà negli altri*, cit., pp. 7-29, p. 12.

paesi dell'Europa occidentale»³⁰. Nel corso della modernità, infatti, le lotte per il soddisfacimento delle attese normative, nei singoli ambiti e nei singoli paesi europei, non hanno mai mancato di suscitare reazioni, entusiastiche o indignate, in uno spazio comunicativo ben più ampio di quello del solo stato nazionale direttamente coinvolto. Secondo Honneth, eventi come la Rivoluzione francese, la comune parigina o la liberticida conquista del potere da parte di Franco, non sono stati solamente eventi storici nazionali, ma delle sfide per l'intera Europa. Tali eventi vanno inquadrati in una cornice che oltrepassa i confini nazionali: sono integrati e contribuiscono a influenzare una storia comune che è europea.

Proprio l'attivazione di questo spazio comunicativo «transnazionale» è ciò che permette ai fatti, seppur avvenuti in una cornice nazionale, di diventare dei segni della storia europea, degli

eventi storici ai quali ormai la maggioranza della popolazione in tutta l'Europa occidentale guarda retrospettivamente con il medesimo sentimento o di *approvazione entusiastica*, nel caso degli sforzi emancipativi, o di disprezzo, nel caso di tentativi di limitare la libertà; perciò la consonanza di giudizio al di là delle frontiere nazionali ha già creato, per accumulo, una *memoria collettiva* nella quale viene considerato segno di progresso sociale ciò che ha favorito la realizzazione delle libertà promesse istituzionalmente³¹.

C'è, dunque, una «consonanza di giudizio» attraverso cui «la maggioranza della popolazione» europea può guardare a determinati eventi storici. La memoria collettiva si costituisce a partire da una coincidente valutazione di particolari eventi passati, che permette l'accumulo di «tappe»³² storicamente significative: tappe che hanno segnato il cammino di realizzazione delle norme di libertà istituzionalizzate. La parte maggioritaria della popolazione europea appoggia e giudica positivamente determinati eventi, poiché scorge in essi degli snodi cruciali nel faticoso percorso che ha portato all'affermarsi dei principi etici che oggi riteniamo giusti. È una memoria collettiva, quindi, che, seppur appartenendo all'identità valoriale dell'Europa, è la creazione di una parte, di certo largamente maggioritaria, della sua popolazione, e di un giudizio basato principalmente sul criterio normativo rappresentato dalle norme istituzionalizzate di libertà sociale. Il sentimento, sia esso di approvazione entusiastica o di disprezzo, nasce pur sempre da una facoltà di giudizio che sottopone l'evento alla norma, e che può avvenire, *ça va sans dire*, in forza del riconoscimento della piena legittimità della stessa norma e delle forme istituzionalizzate che essa ha assunto. Come l'entusiasmo kantiano non ha una motivazione egoistica o di parte, ma si riferisce a un ideale morale³³, così, l'entusiastica approvazione, di cui parla Honneth, trova la sua

³⁰ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 480.

³¹ Ivi, p. 481, corsivo mio.

³² *Ibid.*

³³ Cfr. G. Marini, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, in *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico e medicina*, C. Bertani e M. A. Pratenda (a cura di), Bologna 2003.

ragion d'essere in una norma condivisa, anche se, in questo caso, si tratta di una norma storicamente istituzionalizzata, etica. Ciò che si afferma stabilmente nella memoria collettiva dell'Europa come segno di progresso sono tutti quegli episodi che il giudizio ha mostrato essere congruenti a una norma morale, e che contribuiscono a giustificarne la validità nel tempo presente. La stessa possibilità, per i soggetti, di accordarsi sulle strutture normative del presente, infatti, è data solamente a patto di essere disposti a interpretare il cammino della storia come una serie di tappe, non automatiche, ma funzionali al presente: segni storici che hanno annunciato il progresso morale di oggi, e che tocca richiamare allo scopo di veder tale progresso continuare anche per il futuro³⁴. La promessa di libertà sociale contenuta nelle sfere dell'eticità non può realizzarsi, allora, senza il concorso di una memoria che aiuti soggetti e società contemporanee dell'Europa ad auto-percepirsi come attori di un divenire storico.

In chiusura, possiamo dunque affermare che sono le forme istituzionalizzate di libertà sociale a rappresentare il criterio con cui valutare il significato-segno di particolari eventi, retrospettivamente o nel loro accadere, e che, in definitiva, forniscono il materiale per la memoria collettiva; d'altro canto, se vogliamo continuare a credere in determinati principi di libertà e in un progresso storico-morale, c'è bisogno di coltivare una memoria collettiva dei concreti fatti storici e delle lotte per la libertà che ci hanno portato a leggere come giuste alcune cose e sbagliate altre: solo così soggetti e movimenti sociali potranno continuare a far marciare sulle proprie gambe il processo di estensione della libertà promesso all'interno delle sfere etiche.

3. La memoria collettiva e il futuro dell'Europa

Come abbiamo visto, la memoria collettiva non viene affatto concepita da Honneth nei termini di una statica rappresentazione del passato, capace solamente di rinchiudere la comunità presente entro un perimetro sterilmente identitario. Il compito precipuo che essa è chiamata ad assolvere è quello di motivare, per il presente e il futuro, i soggetti della società alla difesa, e al rilancio, di quei valori di libertà che dalla storia collettiva sono emersi. In questo senso, il concetto di memoria collettiva è chiamato a ricoprire un ruolo di grande importanza anche per quanto riguarda il futuro dell'integrazione europea.

Prima di inoltrarci nel vivo della questione, sarà bene chiarire il rapporto che le sfere etiche intrattengono tra di loro all'interno della costruzione honnethiana. Le tre sfere dell'eticità contemporanea – che, ricordiamo, sono quella delle relazioni personali, dell'agire economico e della formazione democratica della volontà – così come intese da Honneth, vivono di una profonda interdipendenza, nella misura in cui gli sviluppi morali che avvengono entro un determinato ambito si riverberano inevitabilmente anche sulle sfere contigue.

³⁴ Cfr. A. Honneth, E. Di Nucci, *Un dialogo (socratico) sul progresso, le donne e il socialismo*, «Arel. La rivista», 2, 2014, pp. 98-105.

Tuttavia, in una posizione di gran lunga preminente si viene a trovare la sfera della formazione democratica della volontà: ciò per l'ovvia ragione che vede gli ambiti della sfera pubblica e della deliberazione statale necessitati a incidere, in maniera diretta e intenzionale, sulla vita economica e intimo-relazionale dell'intera società. Secondo Honneth, un processo democratico non può dirsi «all'altezza della propria pretesa di libertà» se esso non «incoraggia e rafforza le aspirazioni alla libertà che si manifestano anche nelle altre due sfere d'azione»³⁵. I processi di formazione democratica della volontà devono, quindi, costantemente tenere conto dei rapporti sociali e delle rivendicazioni alla libertà che emergono nella sfera delle relazioni intime e in quella dell'agire economico, con lo scopo di incoraggiarne gli sviluppi. La sfera della formazione democratica della volontà non può esimersi dal far suo questo «senso della direzione»³⁶, questa «presa di posizione morale»³⁷ rispetto alla totalità delle sfere etiche e della realtà sociale.

Honneth ritiene che questo processo si sia effettivamente affermato per la prima volta, seppur in una forma debole e discontinua, all'interno della cornice dello Stato nazionale, con il costituirsi di una memoria storica e di un senso di appartenenza a una comunità nazionale. In questo senso, lo svuotamento della forma dello Stato-nazione, unito alla sempre più marcata eterogeneità della composizione del corpo sociale, ha finito per segnare un affievolimento della comune cultura nazionale che, a questo punto, ci pone davanti all'interrogativo di come possano, oggi, gli stati dell'Europa recuperare una cultura di fondo effettivamente funzionale a una corretta formazione democratica della volontà e a una sinergica azione delle sfere etiche della società. In altri termini, si tratta di comprendere come l'Europa possa continuare a essere all'altezza della sua storia passata di libertà, e del progresso morale che l'attende.

Secondo Honneth, il progresso morale dell'Europa sarà reso possibile nella misura in cui verrà perseguita un'integrazione capace di andare oltre i soli ambiti commerciali ed economici. Un'integrazione che non potrà prescindere dalla creazione di una «nuova cultura europea della formazione della volontà» capace di produrre «attenzioni condivise per tutti i campi d'azione moralmente sensibili, che toccano la libertà del singolo individuo»³⁸.

Questa cultura comune, per Honneth, non deve poggiare su considerazioni identitarie ed escludenti, ma sulla memoria collettiva degli sforzi attuati per la conquista libertà: sulla memoria come «archivio di vittorie e di sconfitte»³⁹ succedutesi nella lotta per l'affermazione dei principi di libertà sociale. L'Europa che ha in mente Honneth potrà avanzare nel suo processo d'integrazione solamente se saprà fare appello a un «patriottismo insito nell'archivio europeo degli sforzi collettivi per conquistare la libertà»⁴⁰, a una sorta di, come

³⁵ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 476.

³⁶ Ivi, p. 477.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, p. 479.

³⁹ Ivi, p. 481.

⁴⁰ *Ibid.*

potremmo chiamarlo, patriottismo della memoria. Il riferimento polemico – e ispiratore – è il patriottismo costituzionale (*Verfassungspatriotismus*) difeso dal suo vecchio maestro Habermas. Habermas, aveva originariamente sviluppato tale concetto a partire dalla peculiare situazione tedesca: qui, l'operazione di recupero di una memoria capace di porre su basi nuove l'identità dei cittadini della RFT era avvertita come una necessità imposta, e, allo stesso tempo, resa ardua, dall'ingombrante eredità storica del Terzo Reich⁴¹. Ciò che il patriottismo costituzionale habermasiano⁴² contempla è una riconfigurazione dell'identità di una comunità a partire da una logica post-nazionale. In questo senso, a dettare il sentimento di appartenenza comunitaria devono essere i principi universalistici incorporati nello Stato, e non più categorie del pre-politico come popolo, lingua, omogeneità culturale o spirito nazionale – categorie escludenti e che hanno già ampiamente mostrato, nel corso del Novecento, tutto il loro potenziale dirompente nei confronti di una pacifica convivenza tra stati. Anche all'interno del patriottismo costituzionale prospettato da Habermas, la memoria è chiamata a svolgere un'importante funzione: in questione non sono soltanto i «principi astratti dello Stato costituzionale democratico, ma della memoria viva del contesto nazionale in cui questi risultati sono emersi – le lotte storiche, le sconfitte e i felici successi»⁴³. È un patriottismo, dunque, che non guarda solo ai principi costituzionali, al diritto o alle forme statuali ma, anche qui, a una memoria degli eventi, dei contesti e delle lotte che hanno accompagnato il loro affermarsi.

Se le affinità con il discorso di Honneth sono evidenti, tuttavia, questi ritiene che il modello del patriottismo costituzionale rimanga eccessivamente «legato al *solo medium* del diritto»⁴⁴. La memoria viva che deve essere coltivata, per Honneth, è quella che riguarda «l'archivio di vittorie e di sconfitte nella lotta comune per le libertà» dal momento che la narrazione che se ne evince

⁴¹ È nota, in questo senso, la disputa che, nella seconda metà degli anni Ottanta, impegnò intellettuali e storici dell'area della Germania federale intorno a un ampio plesso di questioni storiografiche, filosofiche e politiche, passata alla storia come *Historikerstreit*. Habermas partecipò attivamente alla discussione, attraverso una serie di articoli, facendo valere le ragioni di una piena responsabilità dei cittadini tedeschi di fronte alla catastrofe della guerra e dell'Olocausto. In tale occasione, egli asserì l'urgenza di coltivare una memoria collettiva capace di tenere vivo il ricordo della sofferenza delle vittime. Cfr., in particolare, J. Habermas, *L'uso pubblico della storia*, in *Germania. Un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, G. E. Rusconi (a cura di), Torino 1987, pp. 98-109.

⁴² Pur restando un concetto su cui ha insistito prevalentemente in riferimento a comunità statuali, seppure entro un'ottica multiculturale e pluralistica, Habermas ha esplicitamente contemplato il contributo che il patriottismo costituzionale avrebbe potuto dare a una maggiore integrazione europea e all'idea di una cittadinanza europea, in particolare, nelle pagine finali di J. Habermas, *Citizenship and National Identity*, in B. van Steenberg, *The Condition of Citizenship*, London 1994, pp. 20-35.

⁴³ J. Habermas, B. Hermoso, *Il patriottismo liberale contro la melma nazionalista*, «Reset.it», 7/8/2018, trendilliberale.reset.it/europa/jurgen-habermas-per-amore-di-dio-nessun-re-filsofo/. [Consultato il 9/8/2019].

⁴⁴ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 481, corsivo mio.

contiene eventi e processi storici molto più numerosi di quanto si possa desumere dalle battaglie vinte per l'attuazione effettiva delle diverse norme costituzionali; essa include anche le conquiste nella lotta contro condizioni di lavoro degradanti o contro le imposizioni di ruoli alle donne, conquiste che non possono essere interpretate semplicemente come prescrizioni morali ricavabili dal testo di una delle costituzioni europee.[...] Il patriottismo insito nell'archivio europeo degli sforzi collettivi per conquistare la libertà è volto alla realizzazione di tutte le promesse di libertà istituzionalizzate nelle diverse sfere⁴⁵.

Un patriottismo legato alla memoria collettiva e transnazionale delle conquiste morali storicamente susseguitesesi nei diversi paesi è, allora, ciò che può far sì che i cittadini europei prendano pienamente coscienza del loro essere situati in una dimensione storica di progresso, e che, come tali, possano sentirsi motivati alla difesa e al rilancio dei principi di giustizia e libertà istituzionalizzati all'interno della totalità delle sfere etiche. Solamente a partire dalla valorizzazione della memoria collettiva europea, nel senso che si è esplicitato, e dal correlato concetto di «patriottismo insito nell'archivio europeo degli sforzi collettivi per conquistare la libertà», sarà possibile rafforzare un'opinione pubblica transnazionale, assieme a un processo di formazione della volontà e di deliberazione pubblica «all'altezza della propria pretesa di libertà» in quanto funzionale al complessivo funzionamento degli ambiti sociali.

In un momento storico in cui è sempre più difficile non cedere a differenti forme di scetticismo riguardo alla possibilità di proseguire sulla strada di una integrazione europea realmente democratica⁴⁶ e vicina ai cuori dei cittadini, l'appello a una memoria collettiva resta, forse, l'unico modo perché possa realizzarsi quel progressivo sviluppo della libertà, pure annunciato dalla comune storia europea, e la formazione di una «cultura europea di attenzioni condivise e di solidarietà allargate»⁴⁷ che sappia andare oltre una unificazione europea basata solamente su una libertà di tipo economico e commerciale.

Francesco Leone Università di Bari
✉ f.leone@studenti.uniba.it

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Restando in area tedesca, pensiamo alla posizione sostenuta da Streeck, il quale ha auspicato, partendo da posizioni critiche 'di sinistra', il ritorno alle monete e ai confini nazionali come unico rimedio possibile al deficit di democrazia che si è palesato nell'area dell'Unione europea, e allo strapotere del capitale sulla politica, cfr. W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano 2013. Proprio i rilievi mossigli da Habermas, hanno aperto un ampio dibattito sul futuro dell'Europa, della democrazia e del capitalismo, ribattezzato *Europa-streit*. Habermas, pur non sottraendosi alla discussione nel merito delle singole tesi, ha risolutamente scartato ogni «opzione nostalgica», insistendo sulla necessità di proseguire il faticoso progetto di integrazione europea a partire, però, dal recupero di una dimensione più schiettamente partecipativa e democratica, cfr. J. Habermas, *Democrazia o Capitalismo? Gli Stati-nazione nel capitalismo globalizzato*, Roma 2019.

⁴⁷ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 481.