

Idea e realtà del socialismo

Honneth, Marx, Hegel

Lucio Cortella

Idea and Reality of Socialism: Honneth, Marx, Hegel

The proposal contained in the recent book by Axel Honneth, *The Idea of Socialism*, is to expose socialism as an ideal form of life, founded not on the value of equality but on the value of freedom. Its limit is to reduce the different forms of freedom that characterize Hegelian ethical life to a single model founded on fraternity and as a global alternative to capitalism. On the contrary, we should think socialism as an experimental and fragmentary way starting from the plural forms of freedom that already exist and already operate in our societies. Socialism does not end but survives as a negative idea that is built by trial and error, starting from both the contradictions and the potential of the present.

Keywords: socialism, capitalism, ethical life, freedom, social freedom.

Tramontato da quasi trent'anni il socialismo "reale", ora sembra che esso possa riproporsi solo come "ideale". O almeno questa appare l'intenzione del volume scritto da Axel Honneth (2016) nel tentativo di rendere nuovamente attuale (*Versuch einer Aktualisierung* è il sottotitolo dell'edizione tedesca, poi tralasciato nell'edizione italiana) quella vecchia e nobile idea che ha attraversato la nostra storia negli ultimi due secoli. Ciò che mi propongo è analizzare l'idea di fondo del volume honnethiano, mostrarne i debiti in particolare nei confronti dell'eticità hegeliana, cui esplicitamente si richiama, ma anche individuarne le inadeguatezze rispetto a quel modello di riferimento, poi ripreso invece in modo molto più coerente da Marx, per giungere – infine – a delineare alcune prospettive di fondo per una rinnovata comprensione dell'idea socialista.

I. Un'idea normativa

“Separare nettamente l'idea guida del socialismo dal suo guscio concettuale, radicato nel terreno del primo industrialismo” (Honneth 2016, 10): questo è il progetto cui Honneth ha lavorato in questo libro. Ovvero: liberare il socialismo da quelle connotazioni sociali, politiche, concettuali che hanno finito per gravarlo di elementi che non sembrano più accettabili alla nostra coscienza contemporanea né politicamente perseguibili nel contesto delle attuali condizioni storiche. E una volta portato a termine questo lavoro di “ripulitura” far emergere la sostanza dell'ideale socialista. Questa consisterebbe in un'idea normativa, nella prospettiva di un'ideale *forma di vita*. La prospettiva socialista viene perciò a inserirsi all'interno di quella tradizione etico-politica, inaugurata da Aristotele, caratterizzata dall'ideale della *vita buona*. In questo senso la realizzazione di una società socialista dovrebbe essere giudicata dalla sua capacità di garantire ai suoi appartenenti le condizioni migliori per la piena realizzazione delle loro esistenze. Pur riferendosi a una tradizione antica, Honneth però le conferisce una caratterizzazione che intende valorizzare l'istanza normativa più importante della modernità. Infatti l'ideale fondamentale cui dovrebbe ispirarsi questa vita buona è quello moderno della *libertà*. Una tale focalizzazione della libertà come valore centrale del socialismo costituisce la specificità della proposta honnethiana. In effetti essa non mette più in primo piano l'ideale dell'uguaglianza (che pure aveva caratterizzato in modo preminente il movimento operaio e socialista a partire dal XIX secolo), ma in qualche misura lo subordina a quello della libertà, ricercando il fondamento di una tale priorità fin dalle prime intuizioni dei socialisti utopisti: “Alla base dei tentativi pratici dei primi socialisti riposa una intuizione normativa (...) che si spinge ben oltre la visione tradizionale della giustizia distributiva” (Honneth 2016, 43). Declinata nel senso della libertà, l'istanza di fondo del socialismo viene a caratterizzarsi come la proposta di una forma di vita in grado di realizzare la *libertà di tutti*. E libertà va qui intesa nel senso kantiano dell'*autonomia*, ovvero come capacità di ogni individuo di determinare da sé, in modo consapevole e volontario, gli orientamenti pratici della sua esistenza.

A questo punto si tratta di pensare le condizioni sociali in grado di garantire una tale autonomia. Non bastano infatti le garanzie formali

che le costituzioni democratiche attribuiscono a ciascun individuo, ma vanno piuttosto assicurati i presupposti indispensabili all'esercizio concreto del diritto alla libertà. Questo diritto rimane ineseguito finché non viene sostenuto da quell'altro grande ideale della rivoluzione francese, troppo spesso messo in secondo piano rispetto al binomio libertà-uguaglianza, ovvero la *fraternità*. Solo una riconnessione della libertà con la fraternità e la solidarietà può consentire il superamento dei limiti di una libertà "concepita esclusivamente per mezzo di una categoria di un egoismo privato, qual è riflesso nei rapporti di concorrenza nel mercato capitalistico" (Honneth 2016, 26). Il socialismo viene perciò visto da Honneth come quel progetto che si propone di portare a realizzazione i tre ideali della rivoluzione francese – libertà, fraternità, uguaglianza – superando il loro apparente contrasto¹ e ripensandoli a partire da un rinnovato concetto della libertà che egli definisce "*libertà sociale*". Si tratta di una nozione che era già stata al centro del suo precedente volume (Honneth 2015) e che egli aveva ripreso da un'ancor precedente indagine di Frederick Neuhouser sulla teoria sociale di Hegel (Neuhouser 2000).

L'alternativa socialista al liberalismo consisterebbe dunque non già nel primato dell'ideale dell'uguaglianza rispetto a quello della libertà bensì in un differente (e allargato) concetto di libertà. Questa andrebbe ripensata a partire dalle condizioni sociali in grado di garantirla, invece di radicarla in una supposta autonomia naturale dell'individuo, come ipotizzato dal liberalismo. Ne consegue che la libertà non possa più essere considerata faccenda esclusiva della singolarità individuale ma, piuttosto, come un impegno di cui debba farsi carico l'intera società.

La specificità dell'indagine honnethiana consiste nel mostrare la profonda affinità tra l'idea di libertà sociale, intuita dai primi socialisti utopisti (e presente, secondo la sua indagine, anche nel pensiero del giovane Marx)² e la concezione sviluppata da Hegel nella sua teoria

¹ "I tre gruppi del primo socialismo scoprirono una contraddizione interna ai principi fondanti della Rivoluzione, imputabile al fatto che la libertà richiesta veniva intesa in senso legale o individualistico. Tutti loro pertanto lavorarono, seppur senza esserne ben consapevoli, al tentativo di ampliare il concetto liberale di libertà fino al punto da renderlo in qualche modo compatibile con l'altro obiettivo: quello della fraternità" (Honneth 2016, 25).

² È l'orizzonte *normativo* fondato sulla libertà sociale ciò che caratterizza gli scritti dei primi socialisti utopisti: "Che i primi autori autodefinitisi «socialisti» si muovessero

dell'*eticità*. Hegel ritiene errata l'idea moderna di una libertà naturale, secondo cui l'individuo nascerebbe già libero e capace di autodefinizione, così come considera fuorviante la concezione kantiana di una libertà interiore, fondata su una legge morale, anche questa posseduta a priori da ogni essere umano. La sua concezione assume invece la libertà come il risultato di un *Bildungsprozess*, di un processo di formazione in cui l'individuo progressivamente apprende la sua libertà e l'uso della sua autonomia grazie alle relazioni con gli altri individui e con le istituzioni sociali. Secondo la nota tripartizione della *Filosofia del diritto* questo processo avviene passando attraverso tre fondamentali dimensioni sociali: la famiglia, la società civile e lo stato. Ognuna di esse è caratterizzata da differenti tipi di relazione con gli altri, da differenti tipi di norme e quindi anche da differenti tipi di libertà. Nella famiglia la caratteristica della relazione è quella dell'*amore*: in essa l'individuo acquista fiducia in se stesso grazie all'appoggio affettivo che riceve dai genitori e poi dal coniuge. È il primo stadio della libertà che nasce e cresce grazie all'ambiente protetto in cui avviene. Ma è anche un livello di autonomia che è destinato a esser messo alla prova quando l'individuo esce dall'involucro familiare e si apre alla società civile, al mondo del lavoro e degli scambi economici. Lì la libertà è caratterizzata essenzialmente dall'individualismo e dalla *competizione* ed è grazie a queste prove che l'essere umano rafforza la propria convinzione in se stesso³. Infine, diventando cittadino di uno stato e acquisendone i *diritti*, apprende una libertà ancora diversa e nuova, che viene al tempo stesso consolidata con la consapevolezza anche dei *doveri* verso gli altri e verso le istituzioni.

a partire da principi eminentemente normativi – principi che essi ritennero di poter dedurre dall'agenda delle istanze che la Rivoluzione francese aveva depositato alle loro spalle – lo si evince chiaramente non appena si considerino da distanza ravvicinata le giustificazioni addotte per i loro progetti” (Honneth 2016, 23). E ancora: “Anche nei primi scritti di Marx è ben presente l'intenzione di superare quel concetto individualistico di libertà, adoperato nelle dottrine di politica economica e messo in atto nel mercato capitalistico, che risulta inconciliabile con l'esigenza di una comunità «vera», composta da tutti i membri della società” (Honneth 2016, 29).

³ Hegel descrive l'esperienza all'interno della società civile come un processo di formazione e di liberazione dalla naturalità dei suoi bisogni immediati: “Nel soggetto questa liberazione è il *duro lavoro* contrapposto alla mera soggettività del comportamento, all'immediatezza del desiderio, come pure alla vanità soggettiva del sentimento e all'arbitrio del capriccio” (Hegel 1996, § 187, p. 343). L'individuo impara a disciplinarsi, a rinviare i suoi desideri immediati, a rinunciare ai capricci del desiderio, a lavorare e a competere con gli altri.

Perciò, secondo Hegel, la nostra è una libertà internamente articolata, che presuppone differenti sfere sociali di formazione, grazie alle quali possiamo diventare sempre più consapevoli di noi stessi e della nostra autonomia. Il fatto che egli comprenda queste differenti sfere sotto la nozione di *eticità* significa che famiglia, società civile e stato non sono strutture normativamente neutrali ma condizioni “prescrittive”, intessute di valori e norme, e che svolgono una vera e propria funzione educatrice nei confronti degli individui che in esse si socializzano. La concezione fondamentale che Hegel sviluppa nella sua *Filosofia del diritto* consiste nell’intendere la libertà non come una proprietà interiore del soggetto ma come una realtà *oggettiva*, incarnata nelle istituzioni (leggi, costituzioni, tradizioni) e nelle relazioni sociali⁴. Da lì gli individui la apprendono e la interiorizzano, facendone una loro proprietà. La nostra moralità, il senso di responsabilità, gli orientamenti valoriali sono il frutto di questo complesso processo di socializzazione. In questo senso possiamo affermare che l’eticità debba essere considerata come il fondamento della moralità e della nostra libertà.

2. La rotazione della prospettiva

L’operazione honnethiana che vede operare nei socialisti utopisti e nel giovane Marx il medesimo concetto di libertà teorizzato da Hegel sembrerebbe condurre a un’analogia e ancor più sorprendente interpretazione della teoria sociale hegeliana, che in questa prospettiva finirebbe per mostrare addirittura connotazioni socialiste. Ovviamente Honneth non si spinge così avanti, anche perché è ben consapevole che le sfere etiche teorizzate nella *Filosofia del diritto* sono organiche a una concezione pienamente borghese della famiglia, della società civile e dello Stato. Ma allora, se questo è vero, come può la libertà sociale teorizzata da Hegel diventare il nucleo normativo di una società socialista? Se le esperienze etiche che gli individui ottengono in quelle tre sfere sono del tutto adeguate a garantire il pieno sviluppo

⁴ “L’eticità è il concetto della libertà divenuto mondo esistente (*vorhandene Welt*) e natura dell’autocoscienza” (Hegel 1996, § 142, p. 293). Nelle sfere etiche la libertà si è fatta mondo, storia, tradizioni.

della loro autonomia, senza alcuna necessità di modificare l'assetto borghese della società, come si può utilizzare la teoria dell'eticità per superare quell'assetto? In altri termini, la famiglia, la società e lo stato moderni sono per Hegel già razionali e liberi, sicché la loro esposizione coincide con la loro legittimazione. Da ciò l'accusa di "giustificazionismo storico", di apologia dell'esistente, di "riconciliazione con i dati di fatto" (Marcuse 1966, 9) che da molte parti è stata mossa alla *Filosofia del diritto*.

Da un'accusa analoga ha dovuto difendersi lo stesso Honneth quando nel suo *Diritto della libertà* (Honneth 2015) aveva inteso riabilitare proprio quell'opera hegeliana, pur nel contesto di una significativa reinterpretazione. L'adesione all'impianto hegeliano aveva comportato infatti l'inevitabile assunzione della validità razionale delle istituzioni normative esistenti e un'esposizione delle sfere etiche della società contemporanea che a molti era apparsa priva di critica (Aa.Vv. 2015). A fronte di una tale obiezione che gli imputava di "non voler più aderire alla prospettiva critica di una trasformazione dell'ordine sociale dato" egli ha ritenuto di reagire proprio con la pubblicazione del libro sul socialismo. Quell'obiezione nascerebbe infatti da "un fraintendimento dei limiti metodologici che io stesso mi sono consapevolmente imposto". Bastava perciò superare quei limiti metodologici e "mostrare che è sufficiente una piccola rotazione della prospettiva assunta in *Il diritto della libertà* perché essa venga a dischiudere la possibilità di articolare sul piano istituzionale un ordinamento sociale completamente diverso" (Honneth 2016, 10).

In che cosa consiste questa "rotazione della prospettiva"? In una sorta di capovolgimento dell'impianto hegeliano, grazie al quale l'eticità (ovvero le sfere sociali in cui si realizza la libertà) appare non già come compiuta, realizzata e operante alle nostre spalle, bensì come un *ideale da perseguire*. In tal modo, invece di costituire la cornice della società borghese esposta da Hegel nella sua *Filosofia del diritto*, essa diventa il nucleo normativo su cui fondare la futura forma di vita socialista.

Una tale rotazione non è però neutrale (come forse Honneth vorrebbe). Egli, infatti, pur mantenendo la distinzione hegeliana tra le sfere sociali, *parifica* le differenti forme di interazione che le caratterizzano riconducendole a un unico modello di agire. Secondo la sua proposta, in una società socialista i soggetti non dovrebbero più agire

semplicemente l'uno-con-l'altro, ma piuttosto *l'uno-per-l'altro* e, invece che guardare ognuno al proprio interesse, proporsi un interesse e un obiettivo comuni. In altri termini ciò che qui viene prospettata è la sostituzione dell'individualismo della società civile hegeliana con il solidarismo della comunità dei produttori associati. “Per il socialismo la rivendicazione del «sociale» nel senso forte del termine, garantita invero fin dal suo nome, nelle società moderne è rappresentata dalla volontà generale di rimuovere tutti gli ostacoli sociali che possano essere di intralcio a una libertà praticata nella forma solidale dell'essere l'uno-per-l'altro” (Honneth 2016, 87).

È evidente qui che la “rotazione della prospettiva” non si è limitata a spostare l'eticità hegeliana nel futuro ma ne ha cambiato il carattere. Per Hegel l'agire l'uno-per-l'altro caratterizza solo le relazioni private della famiglia, cioè le relazioni fondate su rapporti di affettività. Né la società civile né lo stato prevedono questo tipo di interazione, senza che ciò comporti una limitazione dello sviluppo dell'autonomia individuale. Questo, anzi, si rafforza proprio nella competizione individualistica della società civile, nello sviluppo del “principio della particolarità” (Hegel 1996, § 186, p. 341) cui viene attribuito “il diritto di svilupparsi e di muoversi per ogni lato” (Hegel 1996, § 184, p. 337). E se nella sfera politica alla particolarità subentra la priorità dell'universale, la norma fondamentale che regola l'agire del cittadino non è quella solidaristica verso gli altri cittadini ma l'attitudine istituzionale all'adempiimento del proprio dovere nei confronti dell'universalità dello Stato. In effetti “libertà sociale” significa in Hegel che essa dipende da interazioni sociali (variamente caratterizzate) e non già che essa implichi rapporti di tipo solidaristico. Introducendo, invece, in una società differenziata come quella moderna un modello di azione dominante, se non esclusivo, cioè quello della fraternità solidale, Honneth sembra non fare i conti con la complessità delle relazioni che caratterizzano le nostre strutture sociali, cosa di cui Hegel dimostra di aver avuto maggiore consapevolezza, articolando in maniera differenziata sia le tipologie dell'azione sia la declinazione dei modelli di libertà.

Ma il problema più rilevante che la proposta honnethiana si trova a dover risolvere riguarda proprio la trasformazione dell'eticità hegeliana da realtà esistente in ideale morale. Com'è noto, il primato assegnato da Hegel all'eticità rispetto alla moralità non concerne la superiorità dei suoi valori o delle sue norme rispetto a quelle della moralità, dato

che l'istanza normativa fondamentale per entrambe le sfere rimane la medesima, vale a dire la libertà. La sua è una priorità genetica, nel senso che la moralità si trova a postulare uno sterile "dover essere" se non è messa nelle condizioni di poter essere realizzata. E quelle condizioni sono costituite dalle sfere già esistenti dell'eticità. Solo un'eticità funzionante consente agli individui di essere autonomi, cioè di realizzare i loro ideali morali. L'operazione hegeliana può dunque essere interpretata come un *capovolgimento di Kant*, un'inversione delle priorità tra etica e morale: è nell'eticità che va individuata la condizione di possibilità della moralità. Ora, quando Honneth, invece, pensa l'eticità – cioè la sua libertà sociale – come un ideale morale, realizzando una sorta di "metacapovolgimento" di Hegel, si trova a dover fare i conti con i due classici problemi di ogni "dover essere": la *giustificazione* teorica di quell'ideale, da un lato, e la sua *realizzazione* pratica dall'altro. Come possiamo, *in primo luogo*, legittimare l'istanza dell'autonomia individuale, quali sono le basi giustificative di questa norma, qual è la superiorità della libertà rispetto ad altri valori? Ma poi, *in secondo luogo*, quand'anche riuscissimo a dare una giustificazione di quest'ideale, che garanzie abbiamo che possa essere effettivamente realizzato, a fronte delle istanze concorrenti che già regolano le nostre interazioni sociali?

3. La questione della legittimità dell'ideale socialista

Nel libro che Honneth ha dedicato al tema della libertà (Honneth 2015), nonostante la centralità del tema, non troviamo alcuna giustificazione filosofica di quell'ideale. Egli rifiuta infatti di ripercorrere la via hegeliana di una fondazione ontologica, quella intrapresa nella *Scienza della Logica*, nella quale il "concetto" (cioè la libertà nella sua natura logico-riflessiva) viene mostrato come fondamento dell'essenza e quindi dell'essere (Hegel 1968, 652-657). Al posto di quell'impegnativa fondazione Honneth prospetta una sorta di presa d'atto storica: "Fra tutti i valori etici divenuti predominanti nella società moderna e che da allora competono per l'egemonia, solo uno era adatto a caratterizzarne davvero a lungo l'ordinamento istituzionale: la libertà nel senso dell'autonomia dell'individuo" (Honneth 2015, 5). L'analisi storica delle strutture normative moderne ci mostrerebbe che tutti gli altri valori (la giustizia, l'eguaglianza, l'autenticità, etc.) non sono altro

che “sfaccettature (*Facetten*)” dell’idea di autonomia: per noi qualcosa è “giusto” solo se, almeno, garantisce la libertà di chi viene coinvolto, così come possiamo considerare “autentica” la nostra esistenza a condizione che sia fondata, almeno, sull’autonomia delle nostre stesse scelte.

Agisce da sottotraccia in queste considerazioni honnethiane una filosofia della storia (che risente di quella hegeliana, senza però il sostegno che a quella veniva conferito dalla *Logica*), secondo cui hanno legittimità “i valori fondamentali istituzionalizzati nella modernità” (Honneth 2015, XLI). L’idea che la sostiene è, inoltre, per molti versi simile a quella habermasiana, secondo cui alla modernità sarebbe immanente un “progetto” caratterizzato normativamente (Habermas 1981 e 1987) e nei confronti del quale si tratta di essere coerenti, in modo da poter realizzare le promesse in esso implicite. Insomma sarebbe la storia a indicarci quali valori perseguire e quali strutture normative siano da considerarsi legittime.

Una modalità simile sta al fondo del modo in cui Honneth legittima le tre sfere in cui si articola l’eticità hegeliana. Esse hanno un valore fondante per i nostri orientamenti pratici e per le nostre scelte non in quanto concretizzazioni storico-sociali di ideali normativi fondati filosoficamente, ma in quanto portatrici dei valori ritenuti determinanti dalle società moderne. In altri termini è la storia a imporre gli ideali normativi e quindi a fornire la legittimazione ultima alle sue istituzioni. L’onere della giustificazione passa quindi all’ermeneutica storica, alla sua diagnosi su ciò che per la modernità è essenziale o inessenziale, al suo giudizio sui valori fondanti e sulla legittimità delle istituzioni. Ma l’ermeneutica storica può notoriamente condurre a interpretazioni contrastanti e quindi a giudizi differenziati su ciò che possa essere normativamente essenziale per la modernità. La fragilità di una tale soluzione sorprende ancor più quando questa viene attribuita allo stesso Hegel. È ben vero, infatti – come Honneth scrive correttamente – che “Hegel non voleva che il suo concetto di eticità fosse inteso nel senso di una mera descrizione di forme di vita sussistenti” e che il metodo da lui adottato era “ben più selettivo, tipizzante e normativo di quanto consentirebbe un positivismo aristotelico” (Honneth 2015, XLII-XLIII). Tuttavia, non si può concludere – ignorando del tutto la fondazione logico-ontologica esposta nella *Logica*, fondazione che costituisce lo sfondo necessario a comprendere l’impianto della *Filosofia*

del diritto – che alla base di quella selezione ci fosse da parte di Hegel la considerazione che “fra tutte le molteplici forme di vita etiche, dovessero essere sussunte sotto il concetto di *eticità* solo quelle che potevano dimostrabilmente concorrere alla realizzazione dei valori e degli ideali generali delle società moderne” (Honneth 2015, XLIII).

Honneth qualifica un tale metodo di legittimazione (che egli ritiene di condividere con Hegel) sotto il nome di *ricostruzione normativa* (Honneth 2015, XL). Questa consiste in un procedimento alternativo rispetto alla fondazione “esterna” di tipo filosofico (la quale stabilisce “dal di fuori come deve essere fatta la realtà sociale”), giustificando “in modo immanente” i valori e le istituzioni da legittimare. Concretamente, una tale procedura ricostruttivo-legittimante consiste in una *ermeneutica storica* capace di *selezionare* tra tutte le istituzioni e le pratiche sociali “solo quelle che possono essere considerate come irrinunciabili per la riproduzione sociale”. Ma “poiché i fini della riproduzione sociale vengono stabiliti essenzialmente in base ai valori accettati, il significato della ricostruzione normativa consisterà nell’ordinare le routine e le istituzioni sociali secondo l’importanza del loro specifico contributo alla stabilizzazione e all’applicazione di quei valori” (Honneth 2015, XL-XLI). Insomma, alla fine, l’attribuzione del carattere *etico* (in senso hegeliano) a un’istituzione viene stabilita sulla base della coerenza dei *valori* in essa incorporati con quelli *accettati* dalle società moderne. Com’è evidente, tutto il peso della giustificazione viene fatto ricadere alla fine sull’ermeneutica storica (qui chiamata “ricostruzione normativa”), alla quale viene demandato il compito di fissare i valori “accettati dalla modernità” e le istituzioni che abbiano contribuito “alla stabilizzazione e all’applicazione di quei valori”. Da un lato, dunque, viene affidata hegelianamente alle istituzioni la selezione fra i valori e le norme da realizzare storicamente, ma dall’altro è la ricostruzione normativa a stabilire i valori alla luce dei quali vengono selezionate le istituzioni medesime⁵.

Se questo approccio appare poco persuasivo, ancor meno giustificata appare l’idea di una libertà fraterna e solidale. Che il progetto della modernità conduca a quell’esito non è affatto scontato, anzi, al contrario, le sfere della libertà moderna sembrano essere articolate in

⁵ Sul carattere “circolare” della ricostruzione normativa honnethiana cfr. L. Cortella 2017, 200. Rileva la caduta in una “fattualità giustificativa” anche E. Piromalli 2012, 267-270.

modalità così differenziate, da farci concludere che l'alternativa tra solidarismo e individualismo, tra fraternità e competizione, tra autoaffermazione del sé e apertura all'altro, rimanga ancora del tutto aperta. Tra l'altro resta sempre in campo la tesi hegeliana che prevede la coesistenza e la reciproca integrazione fra differenti modalità di interazione sociale e quindi fra differenti modelli di libertà.

4. La rimozione del problema della realizzabilità

Il vantaggio della concezione hegeliana dell'eticità era quello di aver riunito l'idealità normativa con la sua realtà storico-sociale. La "rotazione della prospettiva" operata da Honneth, divaricando nuovamente quei due lati, torna a riproporre il problema della realizzabilità dell'ideale. Honneth ne sembra ben consapevole, ma non intende affrontare la questione. E infatti presenta il suo libro come la proposta di un "ideale"⁶, che esplicitamente prescinde dalla questione politico-strategica delle "possibilità di azione del presente" o dei "modi in cui il socialismo possa oggi esercitare una certa influenza sugli avvenimenti politici quotidiani" (Honneth 2016, 18).

Questa scelta sembra non fare seriamente i conti con la critica che Hegel aveva rivolto all'astratto "dover essere". Nel sottolinearne il carattere astratto egli non si limitava a rilevarne l'*inadeguatezza*, cioè l'incapacità di risolvere il problema della sua realizzazione, ma mostrava la *falsità* stessa di un ideale che non fosse radicato nell'esistente. La verità di un'idea logica, ontologica, morale, estetica, politica sta nel suo processo, nella sua storia, cioè nelle mediazioni che la precedono e dalle quali solamente può essere giustificata, altrimenti essa si presenta come un'immediatezza priva di qualunque giustificazione. Questo era anche il motivo che aveva condotto Marx a rifiutare di pensare il comunismo come un ideale e a mostrarlo invece come un superamento immanente del capitalismo, a partire dalle sue *contrad-*

⁶ Nel riproporre l'idea di socialismo, Honneth si riallaccia alle riflessioni esposte da Habermas subito dopo la caduta del muro di Berlino, secondo cui la proposta socialista poteva essere salvata raccogliendone il nucleo essenziale, vale a dire «l'intuizione normativa di una vita comunitaria non violenta, che consente un'autonomia e un'autorealizzazione individuali non al prezzo ma sulla base della solidarietà e della giustizia» (Habermas 1990, 187).

*dizioni*⁷. E se certamente, secondo Marx, il comunismo rappresentava *anche* una forma di vita più giusta, in grado di garantire una superiore libertà, non stava in quella superiorità normativa la sua “verità”, bensì nel suo radicarsi all’interno della dinamica sistemica capitalistica, nel suo potersi sviluppare a partire da essa. In ciò egli aveva fatto tesoro della lezione hegeliana che aveva posto nella realtà concretamente esistente non solo la condizione di realizzabilità di ogni ideale ma anche il fondamento della sua stessa verità. Per Marx la società futura poteva sorgere solo sulla base di una duplice condizione: *la compresenza e la combinazione di potenzialità e disfunzionalità* del capitalismo.

Honneth non percorre quella strada e questo è uno dei motivi che lo spingono a caratterizzare la sua proposta come una “forma post-marxista” (Honneth 2016, 73) di socialismo⁸. Radicare il socialismo nella dinamica immanente al capitalismo significherebbe – secondo il suo punto di vista – ricadere in quel *determinismo storico* che ha lungamente caratterizzato il movimento socialista, soprattutto nel XIX secolo, riproporre cioè l’idea che la storia sia destinata ad avviarsi, quasi inevitabilmente, verso il superamento del capitalismo⁹. In effetti l’idea marxiana di un superamento immanente sembra risentire dei limiti di un certo modo di intendere la negazione determinata hegeliana, dalla quale emergerebbe, quasi necessariamente, una nuova realtà.

⁷ Basti qui ricordare la celebre affermazione marxiana: “Il comunismo per noi non è uno *stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente” (Marx-Engels 1972, p. 14).

⁸ La presa di distanza dal marxismo risuona anche nella scelta honnethiana di rivendicare l’attualità dell’idea *socialista* di contro alla caratterizzazione *comunista* della prospettiva marxiana. In una recente intervista Honneth ha manifestato scetticismo “nei confronti degli odierni tentativi di rianimare d’un tratto l’idea di comunismo”. La distanza fra le due idee risiederebbe nella priorità socialista della *cooperazione* di contro al primato comunista della *collettività* e nel rapporto di continuità fra socialismo e liberalismo politico, messo invece in discussione dal comunismo. In altri termini alla base del socialismo rimarrebbe il rawlsiano “fatto del pluralismo”: la possibilità che “soggetti con visioni e orientamenti diversi” possano “coordinarsi tra loro in alcuni scopi essenziali, in un attivo agire l’uno *per* l’altro” (Honneth 2017, 118-119).

⁹ Rafforza la presa di distanza honnethiana dal socialismo marxista anche un’altra importante critica, quella all’*economicismo*, ovvero all’idea che il socialismo consista essenzialmente nella prevalente trasformazione della sfera economica (produzione e distribuzione), ritenendo che tutto il resto (rapporti giuridici, politici, culturali) possa cambiare di conseguenza. A quest’ultima concezione si legherebbe l’idea marxista, ormai irrimediabilmente superata e smentita dai fatti, che il *proletariato industriale* avrebbe rappresentato la classe rivoluzionaria, in grado di condurre al di là dell’assetto capitalistico.

Considerazioni di questo genere sarebbero perciò alla base del progetto honnethiano di affrancare l'idea socialista dall'impianto vetero-dialettico che essa manteneva ancora nel marxismo.

Scartata questa strada, Honneth però non elabora alcuna strategia alternativa, privandosi, in tal modo, dell'unico approccio in grado di risolvere il problema del "dover essere". Si tratta invece di riprendere in mano la strategia marxiana, ovviamente emendandola di quei difetti e di quei limiti (determinismo, economicismo, centralità della classe operaia) giustamente messi sotto accusa da Honneth. In altri termini è necessario tornare a ripensare il radicamento dell'ideale socialista all'interno delle potenzialità della realtà storica. In fondo si tratta di riprendere in mano la struttura formale della *concezione hegeliana dell'eticità*, secondo cui non possono esistere ideali di libertà, pretese normative di moralità, capacità cognitive di critica, avanzamenti nei processi di formazione/emancipazione, che non siano – in qualche forma – già esistenti (e che i soggetti sociali, vivendo in essi, socializzandosi in essi, possano quindi apprendere, introiettare, fare propri).

La tesi di filosofia pratica sottesa alla *Filosofia del diritto* hegeliana è, in fin dei conti, caratterizzabile come una forma di *normativismo realista*. Per essa il bene, il giusto, la libertà, l'uguaglianza, la fraternità, prima di essere e presentarsi come ideali soggettivi, aspirazioni e idee individuali, sono *realtà* oggettivamente esistenti. Ma non nel senso delle idee platoniche, cioè come entità ontologiche e sostanze trascendenti, bensì come principi immanenti e incarnati nelle nostre pratiche, abitudini, ordinamenti, sistemi giuridici, istituzioni, costituzioni. Da quei contesti gli individui li apprendono, li fanno propri, li sviluppano. Ed è da quei contesti storicamente esistenti che può prendere forza il progetto di emancipazione socialista. Come la nostra libertà, la nostra capacità di autonomia e autodeterminazione sono conquiste sociali, così la possibilità di immaginare e progettare rapporti intersoggettivi liberi e solidali ha le proprie radici e capacità di sviluppo nel contesto storico-sociale in cui viviamo. L'eticità, proprio grazie al suo duplice carattere, fattuale e al tempo stesso normativo, ha in sé un ineludibile momento di trascendenza: il dover essere è già implicito nell'esistente, perché "ogni ente è più di quel che è" (Adorno 2004, 94).

Questa impostazione sta alla base del modo in cui Marx pone il socialismo come emergente a partire dalle contraddizioni del capitalismo. La nozione di contraddizione non è infatti semplicemente una

categoria sistemica: nell'indicare un'anomalia nel funzionamento di un sistema sociale essa mostra al tempo stesso l'impedimento al superamento di un ostacolo, indica perciò anche l'*ideale* alla cui realizzazione quella disfunzione si contrappone. In altri termini nella contraddizione non è solo contenuta la mancanza, il *deficit* dell'esistente, ma anche l'*altro* cui quella mancanza rinvia, le potenzialità immanenti. In essa è sempre implicito un momento di positività e di verità. Come ci ricorda la celebre contraddizione rilevata da Marx tra forze produttive e rapporti di produzione, senza la positività rappresentata dalle forze produttive non sarebbe neppure immaginabile il superamento del capitalismo¹⁰. In altri termini, la contraddizione è una *nozione normativa* che rinvia a un'analogia comprensione normativa dello stesso capitalismo. Se, come scrive Rahel Jaeggi, il capitalismo è una *forma di vita* con ineliminabili dimensioni normative¹¹, è grazie ad esse che diventa possibile comprenderlo come *compresenza di contraddizioni e di potenzialità*.

5. Quale socialismo?

Nonostante le critiche che muove a Marx, Honneth nel delineare l'ideale socialista tende tuttavia a riprodurne un medesimo errore concettuale. Entrambi infatti pensano il socialismo come un modello *complessivo e totalizzante* di organizzazione sociale. In Honneth ciò si manifesta, in particolare, nella pretesa di voler sottoporre *tutti* processi sociali a un *unico* modello di razionalità pratica, fondato sull'agire fraterno e solidale, capace di risolvere in prospettiva anche il proble-

¹⁰ In un celebre passo dei *Grundrisse* Marx non nasconde come il capitalismo sia riuscito a svilupparsi non tanto grazie allo sfruttamento quanto grazie allo sviluppo della scienza e della tecnica, non tanto "dalla quantità di lavoro impiegato" quanto "dalla potenza degli agenti messi in moto durante il tempo di lavoro" e "dall'applicazione di questa scienza alla produzione". Questa situazione genera, già all'interno del capitalismo, "la creazione di molto *disposable time*", ovvero "di spazio per il pieno sviluppo delle forze produttive dei singoli e quindi anche della società". In altri termini, la contraddizione mette in luce un'eccedenza, un'alterità, "la creazione di tempo di non-lavoro", al di là quindi del "tempo di lavoro necessario" (Marx 1986, 90-93).

¹¹ Benché il capitalismo abbia la tendenza "a rendere invisibile il carattere normativo e strettamente etico delle istituzioni economiche" (Jaeggi 2016, 160), le sue "pratiche economiche hanno anche delle condizioni normative intrinseche di riuscita" (157).

ma dell'antagonismo. E nel presentare il socialismo come una “nuova forma di vita” (2016, 44), egli mostra di voler riprendere la vecchia idea marxiana del comunismo come “nuova situazione del mondo” (Marx 1972, 133), come organizzazione sociale radicalmente alternativa a quella capitalistica. Marx infatti accompagna la sua convinzione relativa all'oggettività del processo storico verso la società futura con la tesi complementare sulla necessità di un soggetto sociale che si faccia carico di tale trasformazione. Ed è a questo soggetto universale, in grado di agire in nome dell'umanità intera, che viene affidato il compito di trasformare la società nella sua globalità.

Si ripresenta qui un'idea di *totalità*, in un certo senso “più hegeliana di Hegel” perché tradisce un *soggettivismo* di fondo, la *volontà* di ricondurre i processi sociali sotto un unico modello. Essa perciò soggiace alla critica, sempre attuale, rivolta da Hegel alla rivoluzione francese, il cui difetto consiste nell'errata persuasione di poter tradurre nella prassi, senz'alcuna mediazione, un'universalistica idea del mondo e della società. La pretesa di “iniziare completamente da capo e dal pensiero la costituzione di un grande Stato reale sovvertendo ogni cosa sussistente data”, trattandosi di “astrazioni prive di idee”, trasforma “tale tentativo nell'avvenimento più orribile e allucinante” (Hegel 1996, § 258, p. 421). “La libertà universale non può dunque produrre alcuna opera né alcun atto che siano positivi; le rimane solamente il fare negativo; essa non è che la furia del dileguare” (Hegel 2008, 392), ovvero la conversione della libertà assoluta nel terrore assoluto: una diagnosi storica che vale da monito (e quasi da profezia) per le future rivoluzioni che avessero voluto ribadire quella pretesa.

Di contro a questa prospettiva, si tratta di pensare il socialismo non come una forma organizzativa *totale* della società futura ma come una trasformazione *frammentaria* che proceda per tentativi e spezzoni¹². La cui *prima* conseguenza è il congedo dall'idea di un soggetto rivoluzionario in grado di realizzare quella trasformazione. E non solo per il motivo addotto da Honneth, ovvero la trasformazione post-industriale del capitalismo, che ha ridimensionato quantitativamente e qualitativamente quello che per Marx era l'esercito dei salariati, ovve-

¹² Ripresa da Dewey (1974), la nozione di un socialismo come “ricerca sperimentale” o come “sperimentalismo storico” è una delle idee guida dello stesso Honneth, e tuttavia sta in singolare contrasto con la sua parallela pretesa di progettarlo come una forma organizzativa *complessiva* di vita.

ro il proletariato industriale, mitigandone drasticamente i tratti antagonistici e rivoluzionari. Ma anche perché quel soggetto era pensato come una classe sociale in grado di farsi carico della totalità e della sua trasformazione globale. Al suo posto, portatrici dell'idea socialista saranno soggettività più astratte e parziali, come conquiste istituzionali e giuridiche, processi di formazione nell'opinione pubblica, nuove pratiche sociali, modifiche costituzionali. Si tratta, anche qui, di prendere atto della critica e trasformazione che l'idea di soggetto ha subito nel secolo scorso, svincolandola dalla sua coincidenza sia con l'individualità singolare sia con quella collettiva.

La *seconda* conseguenza di un socialismo frammentario e sperimentale è un suo radicamento non già in una progettualità totalizzante ma nella *negatività critica*, in particolare nella critica alle forme di vita capitalistiche. E queste *forme* sono *plurali*, differenziate, articolate, non un'unica monolitica conformazione della società a partire dal suo modo di produzione. Non si tratta tanto della pluralità geografica e storica del capitalismo (che pure dovrebbe costituire un elemento di riflessione per qualunque progetto di un suo superamento) quanto della sua articolazione interna, della sua differenziazione in molteplici sfere con dimensioni diversificate di normatività e di libertà: da quella economica a quella tecnologica, dalla giuridica a quella dei diritti, dalla sfera politico-democratica a quella culturale, dalla sfera comunicativa dell'opinione pubblica a quella formativa. È evidente come un deficit o un arretramento in qualcuna di queste dimensioni potrà accompagnarsi ad avanzamenti in altre (pensiamo alla divaricazione attuale tra il restringimento dei diritti sociali e del lavoro e l'implementazione dei diritti della persona). Ne consegue che la critica ai fenomeni dell'alienazione e della reificazione (Honneth 2007; Jaeggi 2013; Rosa 2015) deve e può accompagnarsi alla valorizzazione di quelle libertà "diverse" che trovano il loro radicamento in altre sfere. L'inserzione "tentativa" di spezzoni socialisti dovrà perciò far leva contemporaneamente sia sulle contraddizioni del capitalismo sia sullo sviluppo delle sue potenzialità.

Si tratta, in definitiva, di ripensare il socialismo non come soppressione del capitalismo, non come alternativa globale ad esso, ma più modestamente come sua *correzione critica*. In questi termini si era già espresso Habermas quando aveva caratterizzato il socialismo come "autocritica radicale e riformista di una società capitalistica che nelle

forme di una democrazia di massa ispirata allo stato sociale di diritto, insieme alle sue debolezze ha saputo sviluppare allo stesso tempo le sue forze” (Habermas 1990, 201). Il socialismo, in quanto idea che sorge a partire dalla critica del capitalismo e che “scompare solo insieme all’oggetto della sua critica” (Habermas 1990, 201), potrà essere credibile e realizzabile solo se, assieme a quella *critica*, saprà sviluppare le *potenzialità* già concretamente esistenti e operanti, solo se saprà valorizzare i *contesti etici*, all’interno dei quali gli individui già ottengono la loro socializzazione e sviluppano i diversi lati della loro libertà.

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

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv.

2015 Special Issue on Axel Honneth’s Freedom’s Right, *Critical Horizons* 16 (2).

Adorno, Theodor Wiesengrund

2004 *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.

Cortella, Lucio

2017 “Il contenuto morale delle istituzioni”, *Iride* 30 (80): 195-200.

Dewey, John

1974 *Liberalismo e azione sociale*, Firenze: La Nuova Italia.

Habermas, Jürgen

1981 “Die Moderne - ein unvollendetes Projekt”, in J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 444-464.

1987 *Il discorso filosofico della modernità*, Bari: Laterza.

1990 *La rivoluzione in corso*, Milano: Feltrinelli.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1968 *Scienza della logica*, Bari: Laterza.

1996 *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano: Rusconi.

2008 *La fenomenologia dello spirito*, Torino: Einaudi.

Honneth, Axel

2007 *Reificazione*, Roma: Meltemi.

2015 *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice.

2016 *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Milano: Feltrinelli.

2017 "Socialismo come libertà – Axel Honneth in conversazione con Giorgio Fazio", *Micromega. Almanacco di filosofia*, 1: 109-125.

Jaeggi, Rahel

2013 *Alienazione*, Roma: Editori Riuniti.

2016 *Forme di vita e capitalismo*, a cura di M. Solinas, Torino: Rosenberg & Sellier.

Marcuse, Herbert

1966 *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Bologna: Il Mulino.

Marx, Karl

1972 *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica*, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. IV, Roma: Editori Riuniti.

1986 *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. XXX, Roma: Editori Riuniti.

Marx, Karl e Engels, Friedrich

1972 *L'ideologia tedesca*, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. V, Roma: Editori Riuniti.

Neuhouser, Frederick

2000 *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Piromalli, Eleonora

2012 *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine: Mimesis.

Rosa, Hartmut

2015 *Accelerazione e alienazione. Per una Teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino: Einaudi.