

La via normativa al socialismo. Considerazioni sul libro di Axel Honneth “L’idea di socialismo”

di Lucio Cortella

In Aprile “Il Rasoio di Occam” ha pubblicato in anteprima la traduzione della prefazione e dell’introduzione al nuovo libro di Axel Honneth, *L’idea di socialismo*. Ora, in questo articolo, Lucio Cortella riattraversa la sostanza argomentativa del libro, mettendone in luce i lati problematici. L’articolo è ripreso dal sito, appena inaugurato, della Società Italiana di Teoria Critica.

Nel 1989, alla caduta del muro di Berlino, Jürgen Habermas, scrivendo le sue riflessioni sulla “*nachholende Revolution*” (la “rivoluzione”, allora in atto in Germania e in tutta l’Europa orientale, il cui significato – secondo Habermas – era quello di rimediare [*nachholen*] agli errori della ormai consumata esperienza del cosiddetto “socialismo reale”), si chiedeva quale futuro potesse ancora avere un socialismo che rischiava di essere trascinato nel crollo del comunismo sovietico. Secondo il pensatore tedesco dalle ceneri di quell’esperienza poteva ancora essere salvato 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». Insomma l’idea di una libertà nella solidarietà, di una libertà non “contro” gli altri ma “assieme agli altri”. Più che un modello di società quest’idea era da considerare – secondo Habermas – un correttivo critico dei nostri rapporti sociali ed economici, uno *standard ideale* col quale confrontare *sperimentalmente* i risultati e le conseguenze del capitalismo, «un’autocritica radicale e riformista della società capitalista» che «scomparirà solo insieme all’oggetto della sua critica».

La concezione che Honneth elabora nel suo ultimo libro, *L’idea del socialismo. Un sogno necessario*, parte da lì, dalla persistenza normativa di quell’ideale socialista. Tuttavia, a differenza di Habermas, egli ne fa un vero e proprio progetto di società, anzi, come vedremo, la delineazione di una «forma di vita». Ciò che gli consente di dare maggiore sostanza a quell’idea è quanto Honneth ha potuto imparare nel frattempo dal suo pluridecennale confronto con Hegel, e soprattutto dalla rilettura di quella *Filosofia del diritto* che costituisce la struttura sotterranea della sua opera fondamentale, *Il diritto della libertà* (uscito in Germania nel 2011 e da poco tradotto anch’esso in italiano). Dall’opera politica di Hegel egli infatti trae la lezione che la libertà si articola in tre forme differenti, cioè non solo nelle due classiche concezioni della libertà negativa e positiva, ma anche in una terza modalità essenziale, quella esposta da Hegel nella terza parte della *Filosofia del diritto* e che costituisce l’architrave della sua dottrina dell’eticità. Honneth la chiama «libertà sociale», una libertà che noi acquisiamo solo nella *relazione* con gli altri: nei rapporti privati, nelle relazioni sociali dello scambio dei beni e nei rapporti politici di partecipazione. In quelle tre sfere noi sperimentiamo infatti differenti modalità di riconoscimento reciproco, grazie alle quali veniamo confermati nella nostra identità pratica, rafforziamo la personalità e quindi elaboriamo una migliore qualità dell’autonomia individuale. Ne deriva che anche le altre due forme di libertà, quella negativa classico-liberale e quella positiva dell’autodeterminazione, vengono a dipendere da quest’ultima. Dato che apprendiamo e rafforziamo la nostra libertà nei rapporti sociali di riconoscimento è nella socialità che si fondano le nostre differenti possibilità di essere liberi.

Assumendo quel riferimento hegeliano ma spostandone ora la focalizzazione sui primi pensatori socialisti dell'Ottocento, Honneth ritiene che quell'idea di libertà sociale venga riproposta nelle loro concezioni di fondo, e non solo in quella aurorale degli "utopisti" ma anche in quella più matura di Marx. L'aspetto più appariscente dell'ideale socialista, ovvero l'accentuazione dell'uguaglianza e della ripartizione egualitaria dei beni, si innesterebbe infatti su questa più radicale concezione della libertà, secondo cui noi siamo tanto più liberi quanto più siamo sociali. Insomma secondo l'idea originaria di socialismo «la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà collettiva non viene mai presentata come un fine in se stesso; al contrario, è sempre considerata come una misura necessaria soltanto in quanto mera premessa per la realizzazione di istanze completamente differenti, di natura fundamentalmente morale», cioè una maggiore libertà e una più profonda *fraternità*. Il socialismo si porrebbe così in diretta continuità con gli ideali della rivoluzione francese, mostrandone la reciproca implicazione e ponendo nella fraternità la chiave di accesso a una più matura libertà individuale. Lo sviluppo verso una società socialista consisterebbe perciò in una trasformazione-implementazione dei rapporti intersoggettivi: dall'agire «l'uno-con-l'altro», tipico dell'organizzazione capitalistica del lavoro e del mercato, a un agire «uno-per-l'altro». E una tale cooperazione solidaristica lungi dal limitare le individualità costituirebbe la condizione per un loro maggiore e migliore sviluppo.

Fondamentale risulta il nesso che Honneth istituisce fra l'idea hegeliana di libertà e quella socialista. In Hegel infatti la libertà sociale non si presenta come un dover essere o come un ideale da raggiungere ma come una pre-condizione sociale della nostra autonomia: qualcosa che già esiste ed è già operante nelle istituzioni fondamentali della modernità. Ciò che costituisce la specificità della proposta socialista sarebbe perciò solo un *ulteriore sviluppo di qualcosa che già c'è*: una normatività ancorata nelle pratiche e nelle istituzioni sociali. Il *diritto della libertà*, teorizzato da Hegel in un contesto politico monarchico-costituzionale e in un contesto economico liberale, troverebbe perciò la sua prosecuzione in un assetto completamente diverso, cioè quello socialista. L'intenzione dichiarata di Honneth è infatti quella di dimostrare che la proposta contenuta nel suo libro precedente non significava una rinuncia alla prospettiva critica e una conformazione all'esistente (come gli era stato obiettato da qualcuno) ma l'enucleazione di un principio normativo che poteva essere applicato criticamente alla società contemporanea. Si trattava solo di operare «una piccola rotazione della prospettiva» e immediatamente sarebbe diventato evidente che era possibile «articolare sul piano istituzionale un ordinamento sociale completamente diverso» (p. 10).

Ma il socialismo di Honneth non è quello di Marx. Anzi. Nonostante la tesi secondo cui questa sarebbe anche l'intuizione originaria del giovane Marx, la proposta honnethiana intende essere una «forma post-marxista» di socialismo (p. 73). E non tanto per i connotati normativi su cui essa si regge, quanto per *tre fondamentali prese di distanza* rispetto a ciò che Honneth chiama «il vecchio guscio concettuale» del socialismo. Questo era costituito in *primo* luogo dall'economicismo, vale a dire da quella premessa secondo cui per realizzare il socialismo bisognava fundamentalmente abbattere il sistema economico capitalistico, mettendo in subordine la realizzazione di rapporti socialisti nelle altre due sfere, quella privata e quella politica (dove questi si sarebbero affermati solo come conseguenza indiretta della trasformazione dei rapporti economici). Qui risiederebbe anche la radice della sottovalutazione (se non della critica) con cui i movimenti rivoluzionari avrebbero considerato la questione dei diritti individuali e della stessa democrazia politica. Il *secondo* limite è legato al contesto "industriale" in cui si sviluppa la teoria socialista nell'Ottocento, un contesto a partire

dal quale si ritenne che il vero soggetto della trasformazione sociale sarebbe stato il proletariato (un'opzione che è diventata sempre più obsoleta già a partire dalla seconda metà del Novecento). La *terza* presa di distanza riguarda la filosofia della storia che ha retto a lungo le speranze socialiste nei confronti dell'avvento della società futura: l'idea che il socialismo sarebbe sorto necessariamente dalle contraddizioni del sistema capitalistico, con la conseguenza di conferire un ruolo subordinato al contributo e all'azione dei soggetti coinvolti (dato che le loro azioni sarebbero comunque state espressione di una necessità storica che si svolgeva comunque "alle loro spalle").

Le obiezioni che Honneth rivolge alla storia del movimento socialista appaiono condivisibili. È un'evidenza empirica la progressiva marginalità del proletariato industriale nelle società contemporanee, così come la sua ridotta rilevanza nei processi di trasformazione sociale. Al tempo stesso il rilancio dell'idea di socialismo non può cullarsi nell'illusione di sostituire il proletariato industriale con supposte nuove soggettività o nuovi "movimenti". Come scrive Honneth, la libertà sociale avanza facendo leva su soggettività più astratte: «conquiste istituzionali», «modifiche legislative» (p. 95), consolidati «cambi di opinione» nella sfera pubblica, trasformati «in norme giuridiche vincolanti» (p. 122).

Ma, al di là della presa di distanza dal determinismo storico che ha accompagnato in vario modo la storia del socialismo europeo, il *fulcro della proposta honnethiana* consiste in un'idea di socialismo emancipata rispetto alla dominanza della sfera economica, che qui viene ridimensionata e pensata come una dimensione che sta semplicemente *accanto* alle altre forme della socialità. Torna perciò a svolgere un ruolo decisivo la lezione hegeliana sulla necessaria *differenziazione* della libertà sociale, da articolare in famiglia, società civile e stato. Le tre sfere individuate da Hegel come le tre modalità moderne del vivere assieme, vengono ora investite da Honneth come i tre ambiti in cui realizzare l'ideale socialista della solidarietà. Mentre il socialismo storico intendeva realizzare la libertà sociale nell'ambito economico, costruendo la libera associazione dei produttori, Honneth ritiene che un socialismo rinnovato debba realizzare *l'ideale della reciprocità solidale* anche nelle altre sfere: «tutti e tre gli ambiti formano delle sfere d'azione dove devono dominare le condizioni per essere l'uno-per-l'altro in modo spontaneo e, pertanto, perché vi siano dei rapporti di libertà sociale» (p. 114). In questo senso Honneth ritiene che il socialismo costituisca non semplicemente un modo diverso di organizzare i rapporti economici ma un modo superiore di organizzare la vita, una «forma di vita» appunto. Questa viene costituita dall'applicazione – ben al di là della sola sfera politica – dell'*ideale della partecipazione democratica*, cioè della reciprocità e della cooperazione in vista del bene di tutti e di ciascuno (p. 117).

Ne deriva una diversa valutazione del "mercato", che Honneth ritiene di poter svincolare dalla sua organizzazione capitalistica: «il compito più importante per rilanciare la tradizione socialista, allora, consiste nel revocare l'equiparazione ipotizzata da Marx tra economia di mercato e capitalismo, e ricavare in tal modo lo spazio necessario per riprogettare delle forme alternative di utilizzo del mercato» (p. 78). Nel mercato si realizza infatti una certa forma di reciprocità, quella dello scambio, che invece viene completamente soppressa nell'economia pianificata. In questo senso il limite fondamentale del cosiddetto "socialismo reale" è stato proprio la rimozione della relazionalità intersoggettiva, sostituita da «una relazione verticale rispetto a un'istanza superiore, sebbene l'intuizione originaria fosse invece quella per cui le relazioni reciproche tra i produttori sarebbero dovute essere di tipo orizzontale» (p. 77). Ma la radice di questa intersoggettività rimossa va individuata – secondo Honneth – ancora una volta, nella presunzione erronea del marxismo, secondo cui la realizzazione della

libertà relazionale si sarebbe consolidata agendo esclusivamente sulla sfera economica e liberandola completamente dal mercato.

Come dicevamo all'inizio, l'originalità del contributo di Honneth alla discussione su un socialismo possibile è il suo radicamento primario non già sul valore dell'uguaglianza ma su quello della libertà, pensata però come una dimensione che si può realizzare solo sviluppando quella sua radice *sociale*, individuata per primo da Hegel. Insomma il socialismo può rilanciarsi solo sulla base di un articolato sviluppo della relazionalità e delle potenzialità inespresse dell'*intersoggettività*. Va rilevato, tuttavia, che nonostante l'asserita continuità fra la precedente reinterpretazione della *Filosofia del diritto* e la sua attuale proposta di un socialismo fondato sulla libertà sociale, è intervenuto qui un radicale cambio di prospettiva. Ciò che appare con chiarezza è infatti *l'abbandono del punto di vista hegeliano dell'eticità*. Per Hegel la normatività non è un ideale da raggiungere, un obiettivo delle nostre azioni, ma, piuttosto, qualcosa che sta dietro ai nostri propositi e ai nostri comportamenti, qualcosa che li rende possibili. In questo senso la libertà sociale non è per Hegel un ideale ma una realtà già esistente nelle pratiche, nelle istituzioni e nelle forme del vivere moderno, che è alla base della nostra già raggiunta libertà individuale. Qui invece la libertà sociale diventa un progetto da perseguire, un valore sui cui disegnare il modello di società futura, addirittura il nucleo di una *ideale* forma di vita. La *moralità* torna perciò a riprendersi il primato sull'*eticità*. E, alla fine, diventa un vero e proprio progetto politico. Del resto un normativismo di fondo aveva attraversato anche le precedenti opere di Honneth, quando il valore del riconoscimento o quello dell'autorealizzazione erano i fondamenti ultimi, mai pienamente giustificati, della sua concezione.

Qui però c'è qualcosa di più. Perché per Honneth «libertà sociale» significa fondamentalmente solidarietà reciproca, mentre per Hegel essa ha un significato molto più ampio ed articolato e consiste nel fatto che la nostra libertà individuale ha la sua genesi nei rapporti intersoggettivi, cioè con le pratiche, le abitudini, l'insieme delle norme che si trovano oggettivate all'interno delle istituzioni sociali. Essendo la libertà «incarnata» dentro queste realtà oggettive, noi la «apprendiamo» praticandola e abituantoci progressivamente a essa. Ma le modalità in cui, grazie a queste istituzioni, noi entriamo in rapporto con gli altri sono molteplici e vanno dall'affetto delle relazioni private allo scambio dei prodotti nel mondo economico, dalla internalizzazione di prescrizioni giuridiche alla partecipazione alla vita politica, dal conflitto sociale alle relazioni nel mondo del lavoro. Si tratta, in tutti questi casi, di differenti rapporti di riconoscimento, ognuno dei quali è una lezione di libertà e un'occasione di rafforzamento della nostra individualità. Insomma noi impariamo a essere liberi sia grazie ai rapporti di affetto nella nostra sfera privata sia grazie ai rapporti conflittuali all'interno della società. Non è una prerogativa della fraternità l'accrescimento della nostra libertà individuale. Noi abbiamo certamente bisogno di amore ma anche di conflitto, maturiamo non solo grazie alla prossimità ma anche in forza di un consapevole individualismo. Honneth invece riduce tutte queste differenti modalità della libertà sociale all'unico valore della fraternità: noi dovremmo vivere l'uno-per-l'altro, cercando di realizzare quella «comunità solidale» (p. 38), fondata sulla «simpatia reciproca» (p. 44), in cui «ognuno si occupa in modo disinteressato dell'autorealizzazione di ogni altro» (p. 39). Ma, se abbiamo bisogno di riconoscimento come condizione della nostra libertà, è altrettanto evidente che il riconoscimento si realizza sia in rapporti solidali sia in rapporti conflittuali (come si può confliggere con qualcuno che non sia stato da noi riconosciuto?). Proprio per questi motivi – secondo Hegel – la modernità ha già sviluppato tutte le condizioni sociali per lo sviluppo della libertà individuale, anche se (e questa per Hegel è un'evidenza storica) non è più

possibile realizzare alcun tipo di comunità fraterna. Il tipo di reciprocità che possiamo ancora sperimentare nella “famiglia” non è replicabile nella “società civile”, dove invece noi impariamo a diventare individui nello scambio e nel conflitto. Questa può, tutt’al più, ripresentarsi all’interno della sfera politica, ma – anche qui – la cooperazione dei cittadini in vista del bene comune non avviene nella modalità intersoggettiva della fraternità bensì in quella verticale del rapporto di ogni cittadino con le istituzioni che lo governano.

La sostituzione del punto di vista dell’eticità con quello della moralità comporta poi una *seconda conseguenza* altrettanto problematica. Quando un ideale morale diventa un progetto politico, la questione fondamentale diventa la possibilità della sua realizzazione. È ben vero che la libertà sociale è già esistente e radicata sia nella società sia negli individui, e, come afferma Honneth, in essa «trova espressione il principio strutturale fondamentale di ogni forma sociale» (p. 87), ma – come abbiamo mostrato – ciò riguarda le differenti e articolate forme di quella libertà e non l’ideale della reciprocità solidaristica. Questa perciò si trova sospesa come un *dover essere* che dovrebbe contrastare le forme di individualismo delle nostre società. Perché mai i cittadini delle società capitalistiche odierne dovrebbero “volere” la fraternità, sostituendo l’individualismo che caratterizza il loro comportamento sociale? Perché dovrebbero volere la realizzazione della libertà di ogni altro individuo? Perché mai questo imperativo morale dovrebbe diventare il principio regolatore della società futura? Non certo per ottenere la libertà, dal momento che proprio quell’individualismo, “socialmente” appreso, ha già prodotto autonomia e benessere. Ecco il punto: solo se il benessere prodotto dal sistema capitalistico dovesse essere messo radicalmente in discussione potrebbero formarsi le basi sociali di una evoluzione verso il socialismo della reciprocità. In fondo questa era la forza dell’analisi marxiana: mostrare la tanto criticata “necessità” della transizione al socialismo a partire dalle crescenti contraddizioni del capitale. Ma la presa di distanza honnethiana dalla filosofia della storia di Marx e dal “determinismo” storico che la accompagna priva la sua proposta delle basi sistemiche per la sua realizzazione. E forse è vera la constatazione di Honneth secondo cui il sistema capitalistico non produce più, come era invece nella profezia marxiana, le forze sociali del suo abbattimento. Ma ciò costituisce una ragione in più per dubitare della realizzabilità storica della proposta di Honneth. Contro la forza del capitale l’ideale della reciprocità solidale mostra tutta la sua debolezza e impotenza. Alla fine il vero limite di questa proposta si rivela la sottovalutazione di quella forza nella costituzione dei rapporti sociali. Le vicende storiche degli ultimi vent’anni confermano tragicamente l’analisi di Marx quando mostrava il farsi realtà dominante di quella “pura astrazione” che è il capitale: ormai la sfera economico-finanziaria domina le nostre vite richiedendoci individualismo, competitività e assillanti richieste di performance, determina la sorte degli stessi stati nazionali limitandone drasticamente la libertà di manovra e imponendovi la sua politica economica, introduce il primato della quantità e del valore di scambio anche nei rapporti privati. Ciò che il capitale produce non è l’esigenza di più solidarietà ma il bisogno di più consumi, la ricerca individualistica di beni puramente quantitativi, l’antagonismo (come lo chiamerebbe Adorno) nei rapporti con gli altri. Di questa condizione è certamente la nostra libertà a soffrire, anzi a venire radicalmente compressa. E tuttavia non in modo irrimediabile, almeno finché la nostra forma di esistenza continuerà ad alimentarsi di autentici rapporti di riconoscimento. E per questo continuiamo a percepire la superiore dignità di quella libertà sociale che, sola, potrebbe sottrarci a quel dominio astratto e anonimo. Colmare il persistente divario tra quell’insopprimibile ideale e la cruda realtà dell’esistente è compito ancora ineseguito di una teoria critica della società.

Lucio Cortella è Professore ordinario di Storia della filosofia e Storia della filosofia moderna e contemporanea presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.