

STEFANO PETRUCCIANI

AXEL HONNETH E IL RIPENSAMENTO DEL SOCIALISMO*

Abstract. Starting from the critical situation that today characterizes socialist political movements, Axel Honneth proposes a reconstruction of the socialist idea which, and rightly so, aims at getting back to the original socialist principles. The article analyzes Axel Honneth's proposal of a re-actualization of socialism, compares it with Gerald Cohen's reflections on the same topic, and proposes some critical remarks.

Keywords. A. Honneth, G.A. Cohen, Socialism, Social freedom, Solidarity.

Con l'esaurimento delle passioni utopiche che ha caratterizzato l'ultima parte del Ventesimo secolo e i primi decenni del Ventunesimo, anche l'idea del socialismo è apparsa completamente usurata e difficilmente recuperabile. Del resto, le esperienze politiche che a questa idea si erano richiamate nel Ventesimo secolo hanno conosciuto o una crisi irreversibile o comunque una situazione di estrema difficoltà. Il "socialismo reale", costruito e imposto dal partito comunista sovietico dopo la rivoluzione del 1917 e la vittoria nella Seconda guerra mondiale, è crollato ingloriosamente insieme al Muro di

* Questo testo costituisce la versione ampliata di un saggio più breve che apparirà nel volume *Etica, fenomenologia e psicoanalisi. Omaggio a Francesco Saverio Trincia*, a c. di P. Donatelli e F. Lijoi, Brescia, Morcelliana, 2018.

Berlino nel 1989; anche se si potrebbe osservare che non aveva mai meritato il nome di socialismo, e tantomeno quello di comunismo.

Per quanto riguarda invece i partiti progressisti dell'Europa occidentale bisogna osservare che, anche se in alcuni paesi sopravvivono ancora importanti forze politiche che si definiscono socialiste o socialdemocratiche (pensiamo per esempio alla Francia o alla Germania – in Italia un importante partito socialista non esiste più da diversi lustri), è molto difficile ritrovare nei loro programmi dei contenuti che si possano realmente definire socialisti. Il problema vero però è che, al di là dell'uso che si può fare di questa parola, è il significato stesso di "socialismo" ad essere divenuto assai problematico e incerto: non sembra più credibile il socialismo inteso marxisticamente come "socializzazione dei mezzi di produzione", ma non è affatto chiaro quale significato si possa dare a questo termine, dopo che si sia abbandonato il significato marxista tradizionale.

Proprio per questo mi sembrano molto interessanti i tentativi che si sono compiuti recentemente sul terreno filosofico-politico di ripensare il concetto del socialismo partendo dai fondamenti, cioè dagli assunti teorici e valoriali di base. Ed è anche interessante notare che due di questi tentativi provengono proprio dal seno di quelle scuole di pensiero che si sono rapportate in modo più innovativo e più vivace, negli scorsi decenni, all'eredità marxista: alludo da un lato alla elaborazione di Gerald A. Cohen, che è stato uno dei teorici più acuti del cosiddetto "marxismo analitico"¹, e dall'altro a quella di Axel Honneth², l'esponente più significativo di quella che possiamo considerare la terza generazione della Scuola di Francoforte. In entrambi i casi si tratta di riflessioni che si svolgono su un piano assai elevato di astrazione, che mantengono consapevolmente le distanze da ogni scelta politica concreta. Ma questo, a mio modo di vedere, non è affatto un limite, perché il compito che esse si prefiggono è proprio quello di svolgere un lavoro che è preliminare ad ogni scelta politica contingente, cioè la chiarificazione degli orientamenti valo-

¹ Si veda, di G.A. COHEN, *Socialismo. Perché no?*, Milano, Salani, 2010; ma si legga anche il più impegnativo *Per l'eguaglianza e la giustizia*, Roma, L'Asino d'oro ediz., 2016.

² Cfr. A. HONNETH, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Milano, Feltrinelli, 2016 (d'ora in poi citato tra parentesi nel testo, con la sigla IS seguita dal numero di pagina).

riali e dei principi politici di fondo. In queste pagine, per ragioni essenzialmente di spazio, mi soffermerò soprattutto sulla proposta teorica di Axel Honneth³, con qualche sintetico accenno a Cohen.

1. L'esaurimento delle energie utopiche.

Prima di avanzare le sue ipotesi circa le linee secondo le quali dovrebbe essere ricostruito un plausibile concetto di socialismo, Honneth si interroga sulla eclisse delle idee di trasformazione sociale radicale che ha caratterizzato l'ultima parte del Ventesimo secolo e l'inizio del Ventunesimo, soprattutto in Europa. Quali sono stati i fattori principali che hanno prodotto quella costellazione storico-sociale che possiamo sinteticamente definire come "esaurimento delle energie utopiche"?

Secondo Honneth rispondere a questa domanda è meno facile di quanto possa apparire a prima vista (IS 14) poiché, sebbene si possano avanzare diverse spiegazioni plausibili, nessuna di esse riesce davvero completamente persuasiva. Ciò è vero in modo particolare per le tre "spiegazioni" (se così si può dire) sulle quali Axel Honneth brevemente si sofferma e cioè il crollo del comunismo sovietico sancito dalla caduta del Muro di Berlino, l'affermarsi della visione post-moderna della storia e il diffondersi nel senso comune della convinzione che non ci siano alternative all'ordinamento capitalistico dell'economia mondiale.

Proviamo a commentare rapidamente il suo ragionamento su

³ Honneth sviluppa la propria proposta teorica in risposta ad alcune critiche rivolte al suo volume del 2011 *Il diritto della libertà*, in cui ancora sosteneva una visione di capitalismo riformato. Egli stesso espone nella prefazione a *L'idea di socialismo* le ragioni che lo hanno portato a scrivere questo libro, in cui mostra come l'idea di libertà sociale precedentemente esposta ne *Il diritto della libertà* ben si attagli anche a una visione generale di tipo socialista: «nel corso delle numerose discussioni suscitate dal testo [*Il diritto della libertà*], non di rado ho dovuto sentire che il mio approccio metodologico all'orizzonte normativo della modernità tradirebbe invero chiaramente l'intenzione di non voler più aderire alla prospettiva critica di una trasformazione dell'ordine sociale dato. [...] 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» (IS 10).

questi temi. Mentre nella saggistica più diffusa la caduta del Muro appare come il fattore decisivo che ha minato la credibilità e l'attrattività delle idee di una società diversa, socialista, che fino agli anni Settanta avevano invece avuto largo corso nella cultura e nella politica europea, Honneth appare piuttosto scettico nel conferire tanto rilievo a un evento pur epocale come quello costituito dal crollo del comunismo sovietico. A coloro che centrano tutta la riflessione su di esso Honneth obietta infatti che le storture, gli orrori e i fallimenti di quella esperienza di socialismo costruito da comunisti erano già risultati evidenti da decenni, senza che questo avesse compromesso la volontà da parte di molti di pensare un socialismo diverso. E obietta altresì che l'idea di una società differente da quella caratterizzata dall'ingiustizia e dallo sfruttamento era nata molto prima dell'esperienza della rivoluzione russa, e dunque non si capisce perché avrebbe dovuto morire con l'esaurimento del processo politico che con la rivoluzione d'ottobre era iniziato. Le osservazioni di Honneth non sono prive di qualche buona ragione, perché in effetti sembra abbastanza strano che il crollo del socialismo burocratico e autoritario abbia travolto anche quei socialismi di tipo completamente diverso che a quello sovietico si erano decisamente opposti fin dall'inizio. C'è un punto, però, che a mio avviso non può essere sottovalutato, e che riveste dunque più importanza di quella che Honneth gli concede: ed è il fatto che il comunismo sovietico, pur con tutti i suoi crimini e i suoi fallimenti, costituiva la prova provata che un ordinamento socio-economico diverso da quello capitalistico era perfettamente possibile (anche se con grandi difficoltà), cioè che il mondo si poteva cambiare. Dalla chiusura ingloriosa e senza appello di quella esperienza era dunque facile trarre la conseguenza opposta, e cioè che il mondo *non* si poteva cambiare, e che dunque non valeva nemmeno la pena di tentare.

La stessa convinzione circa la non modificabilità dei rapporti economici capitalistici, che Honneth giustamente considera come un fenomeno di contemporanea «reificazione» (IS 16), non è da mettersi in relazione proprio con la chiusura dell'esperienza che era stato tentato, cioè quello di costruire un'economia alternativa, socialista e collettivista? Dal punto di vista di Honneth, invece, questo aspetto non è così rilevante, ed egli ritiene pertanto che la perdita della capacità, da parte di individui e gruppi sociali, di mettere in discus-

sione le immagini “reificate” della realtà richiede anche altre e diverse spiegazioni. Un importante fattore di esaurimento delle tensioni utopiche, che Honneth opportunamente richiama, è quello che concerne l’affermarsi di un «postmodernismo» che demolisce qualsiasi visione progressiva o teleologica della storia e coltiva la disillusione circa la possibilità di rinnovamenti sociali radicali. Ma, si chiede Honneth, come mai continuiamo a credere nei progressi della medicina, della tecnologia, magari persino dei diritti umani, mentre siamo completamente disincantati circa la possibilità di un ordinamento migliore della società?

Fino a questo punto, dunque, Honneth si mantiene su un terreno fondamentalmente problematico, non assertorio. Rispetto a quanto egli sostiene, a me pare che si debbano fare tre osservazioni: la prima è che, come ho già detto, la fine del comunismo sovietico ha avuto, nello screditare il socialismo, un ruolo molto più importante di quello che Honneth le riconosce. In secondo luogo, per quanto riguarda il postmodernismo, mi pare che il punto più importante sia l’antropologia che esso esprime e promuove: l’individuo postmoderno è quello che, nietszcheamente, vive nell’istante, nell’eterno presente, incompatibile con progetti costruttivi di lunga o lunghissima durata. “*No future*” è la sua parola d’ordine, la soddisfazione immediata è il suo obiettivo. Ben si comprende, dunque, il fatto che un’idea come quella di socialismo risulti, per l’individuo postmoderno, completamente estranea; anche se resta un grande tema di indagine quello di comprendere come si sia costituita questa forma contemporanea dell’individualità, che dal punto di vista filosofico affonda le sue radici nei grandi pensieri alternativi al marxismo come quello di Nietzsche o di Heidegger.

Vi è però un altro aspetto al quale Honneth non accenna per nulla e che invece a me sembra di fondamentale importanza. Ed è quello che riguarda il tema specifico del tramonto del socialismo *in Europa*. Il mutamento negli orientamenti ideali delle grandi masse dei cittadini europei non si comprende, a mio avviso, se non lo si mette in relazione con le trasformazioni dell’economia mondiale generate dalla cosiddetta globalizzazione economica. La globalizzazione non solo ha *provincializzato* l’Europa; essa ha tolto ai lavoratori e ai popoli europei la possibilità di guardare fiduciosamente al progresso perché li ha costretti sulla difensiva: essi si sono sentiti (a

torto o a ragione) minacciati dalla concorrenza dei lavoratori asiatici sottopagati; insidiati anche in Europa dai grandi flussi di lavoro migrante. E perciò (lo dico in modo molto semplificato) hanno smesso di credere alla giustizia sociale come progetto da realizzare e hanno considerato più urgente difendersi (non si sa bene come) da una globalizzazione economica che li vede perdenti. Per un aspetto importante, insomma, la crisi del socialismo è, più determinatamente, crisi del socialismo europeo nell'età della globalizzazione. Come ricostruire dunque? È la questione che cominceremo ad affrontare nel prossimo paragrafo.

II. Ricostruire, cioè tornare ai principi.

Giustamente Axel Honneth ritiene che un'opera di ricostruzione debba per prima cosa tornare ai principi originari, dei quali si deve innanzitutto individuare il contenuto con precisione; e ciò implica tra l'altro la necessità di sviluppare una riflessione ricca di implicazioni etiche, superando quel rifiuto della dimensione normativa che è riscontrabile in alcuni strati del pensiero marxiano⁴. Per un ripensamento del socialismo anche nella sua dimensione etica Honneth fornisce delle indicazioni piuttosto chiare. Il socialismo non consiste essenzialmente nella delineazione di un auspicabile ordinamento economico (come potrebbe essere quello cooperativistico di Proudhon o quello collettivistico di Marx); i sistemi economici possono essere piuttosto lo strumento per attuare quello che del socialismo (anche premarxiano) è il fine vero e proprio e cioè, secondo la tesi di Honneth, la realizzazione di quella che egli chiama la *libertà sociale*⁵; ovvero di una forma di cooperazione dove, per dirla con Marx, la libertà dell'uno trova nella libertà dell'altro non un limite, ma al contrario la condizione della sua realizzazione. L'idea originaria del socialismo è quella della libertà solidale: cioè di una forma di relazione dove ognuno persegue la sua autorealizzazione avendo

⁴ Su questa problematica ha riflettuto Francesco Saverio Trincia nel volume *Normatività e storia. Marx in discussione*, Milano, Franco Angeli, 2000.

⁵ Honneth delinea sistematicamente il concetto di libertà sociale nel suo volume del 2011 *Das Recht der Freiheit (Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica)*, trad. it. di C. Sandrelli, Torino, Codice Ediz., 2015).

al tempo stesso come scopo anche la autorealizzazione dell'altro, e vedendo in questa anche una condizione della sua propria autorealizzazione. Marx ha di mira questa idea quando, nei suoi appunti su James Mill⁶, sviluppa un modello di cooperazione lavorativa dove ciascuno trae la sua propria soddisfazione dal fatto di avere creato qualcosa che servirà all'autorealizzazione dell'altro, e viceversa.

Per dirla con le parole di Honneth, godere della libertà sociale significa «prender parte alla prassi sociale di una comunità nella quale i membri dimostrano di partecipare alle attività l'uno dell'altro al punto tale che per amor degli altri si aiutano reciprocamente nella realizzazione dei propri fondati bisogni» (IS 38) ovvero «agiscono del tutto intenzionalmente l'uno-per-l'altro» (IS 34), contribuendo così al «raggiungimento degli obiettivi condivisi unitariamente da tutti». In altri termini, ciascuno realizza se stesso operando per il fine che è a tutti comune, cioè la autorealizzazione di tutti. Tutti nutrono sentimenti di «simpatia reciproca» (IS 38 s.) e perciò «ognuno si occupa in modo disinteressato dell'autorealizzazione di ogni altro» (IS 39). Più che il lavoro, qui il modello di relazione potrebbe essere addirittura quello dell'amore, inteso nel senso più radicale, cioè disinteressato: io desidero il godimento e la felicità dell'altro non perché essi siano condizione del mio godimento e della mia felicità, ma come fine a se stessi; amo l'altro e desidero che sia felice, anche se questo non dovesse avere nessun rapporto con la felicità mia (questo dovrebbe essere il senso di *disinteresse*).

Il socialismo è dunque pensato da Honneth come una sorta di società della autorealizzazione in comune. E a questo proposito si potrebbero porre almeno tre interrogativi, sui quali torneremo dopo aver ripercorso rapidamente gli altri passaggi della riflessione honnethiana:

a) La libertà sociale può essere pensata in due modi: o come una situazione nella quale l'autorealizzazione dell'altro è in qualche modo richiesta per la mia autorealizzazione, oppure come un prendersi cura della autorealizzazione dell'altro anche a prescindere dal nesso con la autorealizzazione propria. Perché Honneth opta decisamente

⁶ Cfr. K. MARX, *Estratti dal libro di James Mill "Éléments d'économie politique"*, in MARX, F. ENGELS, *Opere*, a c. di N. Merker, Roma, Ed. Riuniti, 1976, vol. III, pp. 229-248; il testo è citato da Honneth in IS, p. 30.

per la seconda ipotesi, che potrebbe apparire eccessivamente “idealista” e poco plausibile⁷?

b) Che rapporto c'è tra la visione di Honneth e quella di Cohen, che certamente mostra qualche affinità con la prima?

c) Qual è il nesso possibile tra la realtà nella quale viviamo tutti i giorni e quello che Honneth individua come un «sogno necessario»?

III. *Dal vecchio al nuovo socialismo.*

Una volta definiti in termini astratti e, come abbiamo visto, anche straordinariamente esigenti i contorni dell'idea socialista, Honneth si sofferma poi a riflettere sul modo in cui essa è stata, per così dire, implementata dal vecchio socialismo, sostanzialmente quello marxista, e su quali sono stati i limiti che hanno condizionato e ipotecato il modo vetero-socialista di pensare l'emancipazione storica.

Tre sono, in modo particolare, i limiti del vecchio socialismo che Honneth mette in evidenza.

Il primo è quello di avere pensato la realizzazione della libertà sociale come incentrata su una sola dimensione della vita comune, quella della cooperazione economica e lavorativa. Sia che si pensi con Proudhon allo sviluppo di un sistema di cooperative sociali, sia che si auspichi, con Marx, una appropriazione collettiva dei mezzi di produzione, il luogo decisivo per l'emancipazione è individuato nella trasformazione della cooperazione produttiva. Mentre un ruolo del tutto marginale è riservato alla riflessione sulle altre sfere nelle quali si attua la libertà sociale dell'individuo, come quella della vita familiare e relazionale e quella della partecipazione politica. Rispetto alla hegeliana partizione delle tre sfere dell'eticità (famiglia, società civile e Stato), ripresa da Honneth in quanto considerata decisiva per l'articolazione della moderna libertà sociale, il vecchio socialismo presenta nel complesso una visione marcatamente unidimensionale, incline a sottovalutare decisamente la problematica della terza sfera e dunque la questione della autodeterminazione demo-

⁷ Una lettura critica di questo punto del pensiero honnethiano è sviluppata da E. PIROMALLI nell'articolo *Does Socialism Need Fraternity? On Axel Honneth's "The Idea of Socialism"*, «European Journal of Political Theory», 2017 (versione “online first”).

cratica dei cittadini. «L'intera sfera della sovranità popolare democratica – scrive Honneth – viene rapinata di ogni determinazione normativa restando così sospesa, come se fosse un elemento marginale della riproduzione sociale» (IS 49). Nella società socialista come la pensa, ad esempio, il Marx della *Questione ebraica*, «non ci sarà più bisogno di alcuna isolata contrattazione della volontà comune, separata dalle attività economiche, tale per cui il singolo debba venir munito del diritto all'autodeterminazione» (IS 52). Nella chiara messa a punto di questo limite, Honneth converge con quanto è stato sostenuto anche dai più interessanti studiosi neomarxisti, come per esempio da Jacques Bidet nei suoi molti lavori dell'ultimo ventennio⁸. Si tratta effettivamente di una lacuna teorica del pensiero marxiano, che ne condiziona fortemente gli esiti.

Non meno condivisibile è Honneth quando mette a fuoco gli altri due aspetti del tradizionale socialismo marxista che appaiono oggi irrimediabilmente superati: il primo è quello di fare affidamento su uno specifico gruppo sociale come attore della emancipazione sociale, e cioè sul proletariato industriale, che nutrirebbe un interesse oggettivo al superamento del capitalismo. Gli sviluppi della teoria sociale (già a partire dalla prima generazione della Scuola di Francoforte) e i mutamenti sopraggiunti con la cosiddetta società postindustriale rendono ormai del tutto obsoleta quella fiducia. L'altro aspetto che appare irrimediabilmente datato è la concezione necessitante o teleologica del processo storico, legata a una filosofia del progresso ottocentesca che ha ormai perduto del tutto la sua credibilità. Un nuovo socialismo, dunque, dovrà secondo Honneth dimostrarsi capace di superare questi limiti; il che non vuol dire semplicemente abbandonare queste tesi vetero-marxiane, strettamente legate alla tramontata età dell'industrialismo. Bisogna anche individuare quali assunzioni teoriche possano prendere il loro posto, ovvero rispondere al bisogno che non può essere più soddisfatto attestandosi sui vecchi presupposti marxiani (IS 68).

Vediamo dunque quali sono i caratteri essenziali della proposta avanzata da Honneth di ripensamento del socialismo. In primo luogo, per quanto riguarda la sfera della cooperazione lavorativa, non si tratta di proporre un modello specifico, per esempio un modello

⁸ Si veda ad esempio, in italiano, J. BIDET, *Il Capitale. Spiegazione e ricostruzione*, a c. di E. Piromalli, Roma, Manifestolibri, 2010.

collettivistico, contrapposto a quello del mercato capitalistico. Si tratta piuttosto di riflettere su quali trasformazioni sociali possano essere idonee a realizzare il fine che i socialisti si propongono, cioè quello di «emancipare dalla costrizione, dal paternalismo e dalla dipendenza tutti coloro che operano nell'ambito economico, fino al punto da metterli nella condizione di interpretare il loro rispettivo ruolo nei termini di un contributo volontario al compito, da realizzare sempre con reciprocità, di soddisfare in modo equilibrato i bisogni di tutti i membri della società» (IS 91). Questo problema non si risolve certo con la mera sostituzione del piano al mercato. Si tratta piuttosto di sperimentare modalità di organizzazione che consentano appunto la esplicazione nel lavoro della libertà sociale, e che possono assumere le forme più diverse, dall'economia cooperativa alle varie ipotesi di socialismo di mercato (IS 93).

Ciò implica anche l'abbandono di una visione teleologica del processo storico, incline a rappresentarselo come se esso avesse una meta predeterminata. Se c'è progresso esso va visto piuttosto come un avanzamento per prove ed errori, dove le soluzioni vengono testate con un atteggiamento sperimentale e vengono riviste o accantonate se non danno buona prova di sé. Di conseguenza, cambia anche il rapporto tra la teoria socialista e le forze sociali e le tendenze storiche che dovrebbero favorirne il successo. Il socialismo non si riduce a una mera teoria normativa della giustizia sociale⁹ (IS 84); resta ancorato all'idea marxiana che si debbano individuare le forze storicamente efficaci che ne possono supportare la realizzazione; ma la dinamica "progressiva" non è più affidata a una classe predestinata a tale compito (il proletariato). Piuttosto è sostenuta da tutti quei gruppi sociali che, di volta in volta, si trovano a dover lottare contro barriere della comunicazione che impediscono loro di venire inclusi a pieno titolo nella partecipazione come soggetti consapevoli alle varie forme della cooperazione sociale. La molla propulsiva dei processi di costruzione della libertà sociale sono dunque le lotte per il riconoscimento intraprese dai gruppi che si vedono misconosciuti, e che sono finalizzate a «rimuovere tutti gli ostacoli sociali che possano essere di intralcio a una libertà praticata nella forma solidale dell'essere l'uno-per-l'altro» (IS 87). Inoltre, il radicamento del socia-

⁹ Questo è l'errore che Honneth imputa ai teorici del cosiddetto "marxismo analitico".

lismo dentro tendenze storiche effettivamente esistenti si può accertare non tanto facendo riferimento a classi antagonistiche o a movimenti sociali (per loro natura volatili e contingenti) ma a tutte quelle già realizzate trasformazioni storiche e «conquiste istituzionali» (IS 95 s.), come per esempio quelle dello Stato sociale, che attestano con i fatti la possibilità di avanzamenti nella realizzazione della libertà sociale.

Il nuovo socialismo si caratterizza dunque – nella prospettiva di Honneth – perché concepisce in modo diverso sia le necessarie trasformazioni nell’ambito della cooperazione produttiva, sia le dinamiche del processo storico, sia le forze attive che innescano queste dinamiche orientandole nel senso della libertà sociale.

Ma non basta. Vi è un altro tassello essenziale per il ripensamento del socialismo, secondo Honneth: ed è la consapevolezza (maturata attraverso l’appropriazione della filosofia hegeliana) che la libertà sociale non si può realizzare solo limitatamente alla sfera della cooperazione lavorativa, ma deve trovare la sua esistenza effettiva anche nelle altre due sfere di riconoscimento, e cioè in quella delle relazioni interpersonali (familiari, affettive e amicali) e in quella della partecipazione politica alla formazione della volontà democratica. Ciò implica fondamentalmente due conseguenze.

In primo luogo, a differenza di quanto accadeva nella teoria di Marx, la differenziazione degli ambiti (per esempio la differenziazione della sfera politica da quella economica) deve essere vista come qualcosa che va rivendicato normativamente: è giusto e necessario che la sfera delle relazioni interpersonali e quella politica siano distinte da quella della cooperazione lavorativa, e questa relativa autonomia delle sfere va ribadita contro le situazioni dove la logica mercantile o capitalistica tende a invadere le altre sfere e a piegarle al suo primato. Da questo punto di vista l’errore del marxismo è stato quello di sviluppare una critica della politica separata dall’economia e di puntare a un ricompattamento di questi due ambiti, cioè a un processo di *de-differenziazione*.

In secondo luogo, gli ambiti sociali così delineati non devono essere solo protetti nella loro relativa autonomia, ma anche organizzati in modo tale da poter essere considerati come terreni relazionali nei quali i soggetti coinvolti possono vivere esperienze di riconoscimento reciproco e di autorealizzazione in comune. Come si sono rapportati

a queste problematiche i socialismi di impianto tradizionale? Per quanto riguarda la questione delle relazioni interpersonali e familiari Honneth correttamente riconosce che, nonostante il loro orizzonte di pensiero fosse caratterizzato dal primato dell'economia, i socialisti del passato (con la «deplorable eccezione» di Proudhon) posero con forza la questione della emancipazione della donna, e quindi di una sostanziale trasformazione dei rapporti tra i due sessi orientata verso il superamento del patriarcato. Ma questi sforzi non si tradussero mai in una vera consapevolezza teorica: sarebbe stato necessario, per Honneth, comprendere che il concetto di libertà sociale (modellato in ultima istanza sulla autorealizzazione solidale propria del rapporto d'amore: IS 108) non doveva essere solo trasposto nella immaginazione di forme fraterne di cooperazione produttiva, ma doveva anche dare luogo a una tematizzazione più profonda delle modalità di relazione proprie della famiglia, e di come si potessero sviluppare in questo ambito rapporti conformi all'idea di libertà sociale. L'inadeguatezza dei socialisti su questo tema ha fatto sì che i rapporti con i movimenti delle donne fossero intensi ma anche, soprattutto nell'ultima parte del ventesimo secolo, molto complicati e talvolta conflittuali.

Molto critico è Honneth, come abbiamo già detto, anche per quanto riguarda la sottovalutazione dei diritti e della democrazia. Critica importante e fondata, che però non dovrebbe far dimenticare quanto (a prescindere dalle elaborazioni teoriche e filosofiche) i movimenti socialisti abbiano fatto in concreto per l'ampliamento dei diritti, a cominciare da quelli democratici. E si dovrebbe anche aggiungere, a questo proposito, che nella riflessione di Honneth, pur così attenta a valorizzare la dimensione dei diritti e della democrazia, sembrano mancare indicazioni su quello che a suo avviso è comunque un punto centrale: quali innovazioni sono necessarie per far sì che la democrazia assai insoddisfacente e fortemente oligarchica nella quale viviamo oggi possa diventare un vero luogo di esplicazione della libertà sociale di tutti i cittadini¹⁰?

Su questo problema bisognerebbe interrogarsi più a fondo, anche perché Honneth continua a ritenere (sulla scia del pensiero democratico e socialista) che la «sfera dell'agire democratico» dovrebbe rap-

¹⁰ Qualche considerazione su questo tema si può comunque trovare in HONNETH, *Il diritto della libertà*, cit., pp. 414-419 e 469-472.

portarsi alle altre nella posizione di una «*prima inter pares*, poiché essa forma l'unico luogo nel quale i mali provenienti da ogni angolo della convivenza sociale possano essere ascoltati da tutti e, pertanto, essere trattati come un compito da superare collettivamente» (IS 122). Al centro dell'architettura sociale vi è dunque la «sfera pubblica democratica», e la sua auspicata capacità di influenzare il legislatore e di regolare in ultima istanza i meccanismi dello scambio sociale. Ma quale sfera pubblica, come organizzata, può essere all'altezza di questo compito? Al di là dei tanti problemi aperti quel che è certo è che, al fine di rendere possibile la libertà sociale, le diverse sfere dovrebbero trasformarsi sinergicamente, perché, per fare solo un esempio, una migliore democrazia non richiede solo di essere protetta dalla colonizzazione da parte dei poteri economici, ma presuppone anche che questi vengano profondamente riconfigurati.

Il fine di queste trasformazioni comunque, come Honneth ribadisce nelle conclusioni del suo saggio, è «creare le condizioni perché i membri della società possano agire spontaneamente l'uno-per-l'altro» (IS 134), in modo che ognuno possa contare «sulla compartecipazione e sulla collaborazione dei suoi partner dell'interazione» (IS 135).

IV. *L'idea della cooperazione solidale.*

Resta però, come abbiamo già accennato, il problema di comprendere esattamente cosa significhi «agire spontaneamente l'uno-per-l'altro». Forse a questo punto può essere utile fare interagire la prospettiva di Honneth con quella di Cohen. A me sembra infatti che Cohen esprima, con chiarezza oxoniense, contenuti che sono sostanzialmente convergenti con quelli Honneth (nonostante i giudizi un po' riduttivi che il pensatore tedesco formula sul cosiddetto "marxismo analitico")¹¹.

Per Cohen infatti il socialismo combina un principio di eguali opportunità (esposto molto bene anche nella riflessione sul socialismo di John Roemer¹²) con un principio di comunità. Quest'ultimo va inteso nel senso che ciascuno ha piacere di operare per il benessere dell'altro nutrendo nel contempo l'aspettativa che anche gli altri fa-

¹¹ Cfr. IS 144, n. 3.

¹² Cfr. J. ROEMER, *Un futuro per il socialismo*, Milano, Feltrinelli, 1996.

ranno lo stesso per lui. Il soggetto quindi non agisce né per interesse egoistico (ti dò qualcosa solo perché voglio qualcosa in cambio) né per pura oblatività (piacere di donare). Agisce piuttosto per il piacere di vivere una relazione di reciproco interessamento e solidarietà che esiste solo in quanto anche gli altri la vivono in questo modo. Se si assume questa come una buona descrizione della cooperazione “socialista”, se ne possono ricavare una serie di conseguenze che forse ci aiutano a chiarire un po’ meglio il nostro tema.

In primo luogo, risultano condivisibili quelle critiche a Honneth che ritengono che egli si spinga troppo avanti, in modo non necessario, quando ritiene che la cooperazione socialista richieda la simpatia e la dedizione disinteressata per il bene degli altri¹³. La cooperazione disinteressata potrebbe essere intesa nel senso “moderato” secondo il quale, come osserva Cohen, ognuno si adopera spontaneamente per il bene degli altri, non *perché* pensa che gli altri faranno altrettanto, ma *presupponendo* che gli altri faranno altrettanto in una situazione di reciprocità.

In questo senso si può dire che la cooperazione socialista è, come quella “comunista” pensata da Marx, al di là dell’alternativa tra egoismo e altruismo (o, nel linguaggio marxiano, abnegazione). I comunisti, scriveva Marx nell’*Ideologia tedesca* polemizzando contro l’unico stirneriano, «non propugnano né l’egoismo contro l’abnegazione né l’abnegazione contro l’egoismo, e non accettano teoricamente questa opposizione [...] ma piuttosto ne dimostrano l’origine materiale, insieme con la quale essa scompare da sé»¹⁴.

La cooperazione socialista vagheggiata da Cohen, e anche da

¹³ Cfr. PIROMALLI, *Does Socialism Need Fraternity?*, cit., pp. 10-13. Per una critica dell’ideale honnethiano della fraternità si veda L. CORTELLA, *La via normativa al socialismo. Considerazioni sul libro di Axel Honneth “L’idea di socialismo, «Il rasoio di Occam», 6 lu. 2016, online ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/. Il carattere fortemente sostantivo e “idealistico” della proposta di Honneth è stato criticato anche nella recensione di Volker M. HEINS in «Thesis Eleven», 143, 2017, pp. 124-141, da Christoph HENNING (*Der wahre Sozialismus*, «Soziopolis», 29 gen. 2016), da Detlev CLAUSSEN (*Freiheit, die ich meine*, «Taz», 7 nov. 2015). Una visione più simpatetica con quella honnethiana è invece espressa da Otto A. BÖHMER nella sua recensione apparsa sulla «Frankfurter Rundschau» del 20 genn. 2016.*

¹⁴ MARX, ENGELS, *L’ideologia tedesca*, in MARX, ENGELS, *Opere*, Roma, Ed. Riuniti, 1972, vol. V, p. 244. PIROMALLI rinvia giustamente a questo luogo marxiano; cfr. *Does Socialism Need Fraternity?*, cit., p. 13.

Honneth se lo si sfronda dalla tendenza a sottolineare eccessivamente il tema dell'altruismo¹⁵, presuppone dunque, restando in questo coerente con la tesi marxiana, che noi siamo capaci di dare corpo a istituzioni e pratiche sociali atte a tradurre in realtà effettiva questa ispirazione cooperativa. La trasformazione dei soggetti dovrebbe derivare fundamentalmente da quella delle pratiche e delle istituzioni.

Certamente non vi è nulla di male nel supporre, con tutta una nobile tradizione di pensiero il cui campione è Rousseau, che il modificarsi delle istituzioni sociali induca trasformazioni negli *habitus* psicologici, e che rapacità, aggressività, desiderio di superare gli altri ad ogni costo siano attitudini fortemente influenzate dall'ambiente sociale in cui viviamo. Tuttavia, se anche si riconosce una buona dose di verità a questo modo di pensare, resta il fatto che ipotizzare una cooperazione sociale dove ciascuno partecipa positivamente del bene degli altri, e non lo soffre anche negativamente, attraverso invidia, senso di frustrazione, desiderio di maggior riconoscimento, è davvero molto difficile. Una cooperazione idealizzata come quella di Cohen e Honneth, insomma, non sembra appartenere al novero delle cose che, in un tempo ragionevolmente ipotizzabile, sono facili da raggiungere o da realizzare.

A mio modo di vedere, perciò, la questione dovrebbe essere prospettata in modo diverso e, per così dire, molto più graduale. Il socialismo potrebbe essere pensato, *in primo luogo*, come l'attività teorica e pratica di *critica* di tutte quelle modalità di relazione che, nelle diverse sfere della vita sociale, comportano, per ragioni istituzionali ma anche di costumi o di abitudini, che alcuni siano

¹⁵ Operazione che mi sembra del tutto legittima, dato che, in una recente intervista, Honneth sembra ridimensionare alquanto l'ispirazione "altruistica" che traspare nel suo libro sul socialismo: «... io non immagino affatto – dice – che in ciascuna delle distinte sfere sociali si possa giungere un giorno ad uno stato in cui dominano definitivamente pace e concordia duratura. Noi saremo sempre costretti a confrontarci, anche aspramente, sulla forma più corretta di differenziazione sociale che deve vigere nella società, così come sul modo in cui ciascuna sfera sociale può corrispondere al meglio alla propria norma di azione. Tra noi uomini non avrà mai fine questa *lotta per il riconoscimento*...». E aggiunge: «sono rimasto quindi molto lontano, per lo meno spero, dal progetto di una comunità puramente armonica» (Cfr. *Socialismo come libertà, Honneth in conversazione con Giorgio Fazio*, «MicroMega. Almanacco di Filosofia», 1, 2017, pp. 109-126: 115).

soggetti a forme di esclusione o di dominazione, e che non possano trovare perciò soddisfazione e autorealizzazione. A titolo d'esempio ciò significa che, nell'ambito lavorativo, nessuno dovrebbe essere escluso o oppresso; che tutti dovrebbero poter trovare soddisfazione e riconoscimento nelle attività che svolgono. Significa che nella sfera familiare si dovrebbero contrastare tutte quelle norme, abitudini o pregiudizi che generano forme di asservimento e di frustrazione. Significa, ancora, che la politica dovrebbe cambiare, diventando il luogo in cui tutti i cittadini possano effettivamente esercitare il loro potere comunicativo, e che si dovrebbero creare le condizioni istituzionali e culturali perché questo possa effettivamente accadere. Ma fin qui restiamo su quello che potremmo definire il terreno della giustizia o, come avrebbe detto Honneth (almeno in una certa fase del suo pensiero) sul terreno di una teoria del riconoscimento come teoria della giustizia.

Per andare oltre, *in secondo luogo*, è necessario integrare il punto di vista della giustizia con quello di una teoria del bene (seppure assolutamente "politica", parziale e limitata). E dunque bisogna aggiungere che la critica delle forme di esclusione, dominazione o misconoscimento non mira solo a contrastare i privilegi ingiustificati, ma anche a liberare gli individui da quella forma di costrizione che è la costrizione a competere, l'antagonismo, la concorrenza reciproca. In sostanza si verrebbe qui a dire, riprendendo ma anche trasformando l'ispirazione honnethiana, che vi è una superiorità dei beni che vengono goduti in comune (e delle buone relazioni) rispetto a quelli che vengono goduti sottraendoli ad altri in un processo concorrenziale, e che pertanto le istituzioni sociali dovrebbero mirare non solo a mettere tutti sullo stesso piano, ma anche a ridurre al minimo gli aspetti di concorrenza e di antagonismo tra gli individui. Perché, come avrebbero detto i maestri della prima generazione della teoria critica, la costrizione all'antagonismo è il brutale retaggio della lotta animale per la sopravvivenza, dalla quale dovrebbe cercare di liberarsi una società che voglia tentare l'impresa estremamente ardua di costruire se stessa secondo ragione.

Questa finalità è anche più difficile da conseguire di quella della mera giustizia. Non solo perché è assai complicato ipotizzare una società dove non vi sia competizione per traguardi che non tutti possono raggiungere o per beni scarsi o posizionali. Ma anche per la ra-

gione rawlsiana che un “troppo poco” di competizione potrebbe comportare conseguenze indesiderabili dal punto di vista del benessere sociale complessivo, che si alimenta anche attraverso il desiderio competitivo degli individui. Di fronte a questo problema, il punto di vista socialista dovrebbe pertanto precisarsi così (riprendendo una suggestione di Karl-Otto Apel): cooperazione solidale – il massimo possibile; competizione – il minimo necessario.

Giustizia e vita buona: contrastare i privilegi ma anche minimizzare progressivamente la competizione e l’antagonismo tra gli uomini. Si può discutere se sia opportuno tenere distinti questi due momenti (da pensare comunque nella loro sinergia) o se sia preferibile trattarli come un’unica questione (come tende a fare la teoria del riconoscimento di Honneth). Certo è però, almeno dal mio punto di vista, che una prospettiva emancipativa di questo tipo non può essere pensata in termini sostanzialmente diversi da quelli della «idea regolativa» kantiana: qualcosa verso cui orientarsi, ma sapendo che non potrà mai essere pienamente conseguito, che nulla di empirico potrà mai pienamente corrispondergli.

Ma c’è un altro punto che, *in terzo luogo*, va messo a fuoco: trasformare le istituzioni non significa necessariamente trasformare gli uomini. Creare istituzioni sociali che non spingano le persone alla lotta e all’antagonismo, che non siano basate sulla competizione (o che la riducano al minimo necessario) non implica affatto che gli individui agiranno spontaneamente perseguendo ciascuno in modo disinteressato il bene e l’autorealizzazione degli altri. È ovvio che le pratiche istituzionalizzate cambiano alla lunga anche i modi di pensare, ma supporre che questo possa produrre con una qualche certezza la cooperazione amicale e fraterna è forse pretendere un po’ troppo. Se la trasformazione della società verso la giustizia e la cooperazione non antagonistica è una idea regolativa, quella della cooperazione fraterna lo è alla seconda potenza. Ha però il valore di un’utopia, di un «sogno necessario» al quale, si potrebbe dire anche in questo caso kantianamente, non dobbiamo rinunciare finché non sia stata fornita la prova provata della sua impossibilità.

Ma prima di concludere il ragionamento è opportuno aggiungere ancora alcune notazioni. Che la cooperazione solidale non sia qualcosa cui gli individui moderni sono sordi o insensibili, lo si può motivare anche facendo riferimento a un fatto indiscutibile: il fatto che

nelle nostre società caratterizzate dalla prevalenza dell'individualismo competitivo sopravvivono e magari anche prosperano (come hanno mostrato i teorici della società post-secolare) religioni che predicano la fraternità, la carità e l'amore reciproco. Una predicazione che certamente ha una funzione compensativa, che non è priva di forti tratti di ipocrisia, ma che mostra comunque quanto il bisogno di solidarietà sia diffuso, anche se il razionalismo disincantato non trova più con facilità le parole per esprimerlo¹⁶. E del resto capita non di rado che, di fronte a eventi catastrofici o traumatici (come terremoti o cataclismi) molti scoprono improvvisamente quanto possa essere bello e gratificante lavorare per gli altri in modo libero e disinteressato, aiutarli senza cercare alcun tornaconto.

Nulla vieta che ciò che oggi è esperienza eccezionale (ma non poi tanto: basti pensare alle diffuse pratiche di volontariato, di oblatività e di dono¹⁷) possa diventare domani costume normalmente praticato.

© 2018 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹⁶ Si legga a questo proposito quanto sostiene Honneth nella citata intervista a Giorgio Fazio: «Ciò che il socialismo ha ceduto negli ultimi decenni a una religione rivitalizzata, non sapendo più rispondere in modo produttivo alle paure sociali e alle ansie crescenti della popolazione, deve ora riconquistarselo rafforzando fiducie e speranze intramondane» (HONNETH, *Socialismo come libertà*, cit., p. 123).

¹⁷ Sul dono si vedano i molti e importanti lavori di Elena Pulcini, tra i quali *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.