

Dal riconoscimento al socialismo: la teoria della giustizia di Axel Honneth

Francesco Leone

Abstract: The aim of this paper is to retrace the philosophical developments of Axel Honneth's social theory after his rediscovery of Hegel's *Philosophy of Right*. In *Freedom's Right*, Honneth's original normative theory of society based on recognition leave room for a normative theory of institutions grounded on the concept of social freedom. Honneth uses the Hegelian methodological procedure of normative reconstruction to develop a theory of justice based on social analysis. The resort of a teleological philosophy of history makes possible the normative reconstruction and justify the developments of societies. In *The Idea of Socialism*, Honneth revamps and updates the socialist project, highlighting the connection between socialism and social freedom. In this way, socialism becomes the idea for realizing a future better form of life and brings the institutionalized normative principles of social freedom towards the future. Nevertheless, the idea of a future democratic form of life intended by Honneth *contains some criticalities*, which concern his Eurocentric perspective and an overly prominent functional role of the democratic public sphere.

Keywords: Honneth; Theory of Justice; Moral Progress; Socialism; Eurocentrism.

1. La teoria della giustizia di Honneth tra riconoscimento e spirito oggettivo

Il concetto filosofico a cui viene immancabilmente accostata la figura di Axel Honneth è quello del riconoscimento. Categoria nobile della filosofia hegeliana, già presente nelle riflessioni del suo maestro Habermas, il riconoscimento può essere ritenuto il punto archimedeo dell'intera filosofia sociale honnethiana. Anche negli scritti successivi a *Lotta per il riconoscimento* (2002), testo che ha consentito ad Honneth di confrontarsi con eminenti figure del pensiero filosofico contemporaneo, il concetto del riconoscimento ha mantenuto la sua posizione di assoluta centralità fino a manifestare pienamente, in *Il diritto della libertà* (2015), la sua funzione portante all'interno delle pratiche sociali cristallizzatesi nella stessa realtà istituzionalizzata, nell'hegeliano spirito oggettivo. Riconoscimento significa propriamente intersoggettività: la realtà primigenia entro cui il soggetto – attraverso la realizzazione di un positivo rapporto con se stesso (*Selbst-*

Università degli Studi di Bari (francescoleone1985@libero.it)

beziehung) – e la società – conoscendo il momento della comunicazione e della contrapposizione – si fanno e progrediscono. È questa, al fondo, l'idea che non verrà mai meno e accompagnerà la ricerca di una teoria sociale normativa o, come anche si può dire, di una teoria della giustizia¹, che è diventata la cifra costante, almeno in una forma pienamente esplicitata, della filosofia honnethiana da *Lotta per il riconoscimento* in poi.

Stando attenti a non perdere di vista il ruolo giocato dal concetto di intersoggettività all'interno della filosofia sociale di Honneth diventa agevole inquadrare nella giusta prospettiva quella cesura, rappresentata dalla riscoperta della *Filosofia del diritto* hegeliana, che ci permette di individuare la presenza di due fasi interne alla sua produzione: una prima, incentrata sulla valorizzazione delle riflessioni dello Hegel jenese, e una seconda, inaugurata intorno agli anni duemila² proprio dalla rilettura della *Filosofia del diritto*. Il senso di questo scarto nella continuità dell'intersoggettivismo ce lo offre lo stesso Honneth quando afferma:

Mentre in *Lotta per il riconoscimento* assumevo ancora che solo le letture dello Hegel di Jena contenessero elementi coerenti alla teoria del riconoscimento, a seguito di uno studio maggiormente approfondito dei suoi scritti più maturi sono giunto a comprendere quanto io fossi in errore. Adesso non credo più che Hegel abbia sacrificato il suo intersoggettivismo iniziale nel corso dello sviluppo di un concetto monologico di spirito; piuttosto, Hegel ha cercato per tutta la sua vita di interpretare lo spirito oggettivo, cioè la realtà sociale, come un insieme di livelli di relazioni di riconoscimento.³

Il limite che Honneth si era dato in *Lotta per il riconoscimento*, e stando al quale la sua teoria sociale avrebbe potuto accogliere al suo interno unicamente le riflessioni dello Hegel jenese viene a cadere.

In *Lotta per il riconoscimento* era stato il tentativo di condurre la prospettiva discorsivista habermasiana verso un maggiore radicamento alle concrete pratiche etico-sociali a portare Honneth alla riscoperta delle intuizioni del primissimo Hegel. In particolare era stata l'idea hegeliana di

1 Petrucciani fa notare come Honneth assorba gradualmente il linguaggio delle teorie della giustizia presentando, a partire dal testo *Redistribuzione o riconoscimento?* (Fraser, Honneth 2003), la sua teoria del riconoscimento «non più come una proposta alternativa rispetto alla teoria della giustizia, ma invece come una *teoria alternativa della giustizia*» (Petrucciani 2009, 199).

2 Honneth palesa il suo cammino di avvicinamento alla *Filosofia del diritto* hegeliana nel 1999 con il suo intervento alle *Spinoza Lectures* organizzate dall'Università di Amsterdam. Le riflessioni esposte in tale occasione troveranno veste editoriale nel saggio del 2001 *Il dolore dell'indeterminato* (Honneth 2003).

3 Honneth (2010, VII), traduzione mia.

una intersoggettività intesa in senso «forte»⁴, capace di guardare alla trama ordita dalle interazioni sociali come il *primum* che rende possibile i processi di individualizzazione e socializzazione dei soggetti all'interno della comunità, a suggerirgli una ripresa delle pagine jenesi. La stessa ricerca di un quadro interpretativo di stampo intersoggettivista lo aveva riportato, poi, a rileggere gli scritti di psicologia sociale di G.H. Mead nella speranza di trovare nella teoria dell'azione del filosofo pragmatista la chiave per una traduzione «della teoria intersoggettivista in un linguaggio teorico post-metafisico»⁵. Due contributi, quelli di Hegel e di Mead, uno in linguaggio idealistico e l'altro in linguaggio materialistico, per uno stesso paradigma intersoggettivista capace di spiegare i processi di formazione delle individualità e, al contempo, di interpretare il momento della contrapposizione e del conflitto come una forza storicamente produttiva di sviluppo sociale. Tra *Lotta per il riconoscimento* e la stesura di *Il diritto della libertà* si consuma quel passaggio che vede il riconoscimento reciproco trasformarsi da modalità relazionale privilegiata per una *antropologia debole* capace di sostenere il suo progetto di filosofia sociale⁶, a sostanza stessa che innerva la realtà nella sua oggettività, nel suo essere costituita da istituzioni concrete. Il riconoscimento diventa, ora, il *medium* relazionale su cui riposano i sistema d'azione istituzionalizzati.

Il dolore dell'indeterminato (2003) ci restituisce uno Honneth disposto ad accordare a un testo hegeliano ben più tardo della *Fenomenologia dello spirito*, opera che aveva cronologicamente chiuso la stagione jenesi e che già seguiva di qualche anno la «precipitosa rinuncia all'alternativa comunicativa»⁷ di Hegel, la presenza di quelle intuizioni su un'intersoggettività forte che un tempo aveva ritenuto essersi gradualmente annacquate a fronte della contestuale affermazione di un concetto monologico e totalizzante di spirito. Egli nutre, ora, l'ambizione di poter scorporare dal «sistema» hegeliano già compiuto le intuizioni intersoggettivistiche presenti nella *Filosofia del diritto*. È il caso di notare, tuttavia, come le pagine di *Il dolore dell'indeterminato*, oltre al pienamente esplicitato tentativo di demetafisicizzazione della *Filosofia del diritto*, contengano una strategia di lettura *indiretta* che, come fa opportunamente tenuta presente la particolare storia editoriale – come nel caso della formula hegeliana sull'amicizia come *essere presso di sé nell'altro* definita una «osservazione marginale [...] che Honneth scopre nell'aggiunta al §7 dell'Introduzione dei *Lineamenti* e

4 Honneth (2002, 41).

5 Ivi, 87.

6 Cfr. Honneth (2017a).

7 Honneth (2002, 41).

che trasforma in una sorta di filo conduttore per una ripresa del contenuto della totalità dell'opera»⁸.

Attraverso questo cammino di avvicinamento e di studio della *Filosofia del diritto* matura lentamente in Honneth il progetto, che prenderà pienamente corpo solo nelle pagine del suo *Il diritto della libertà*, di fare per il presente ciò che Hegel avrebbe fatto per il suo tempo: elaborare una teoria della giustizia «direttamente nella forma di un'analisi della società»⁹. Honneth abbandona, ora, anche la sua originaria convinzione secondo cui le riflessioni di Hegel sul riconoscimento sarebbero state incapaci di sostenere «una teoria normativa delle istituzioni»¹⁰ a causa di un vero e proprio *deficit* sociologico presente all'interno della sua filosofia pratica¹¹. Si spiega anche così quello spostamento di campo compiuto da Honneth dalla psicologia sociale di G. H. Mead alla sociologia di Durkheim e Parson, dall'attenzione rivolta verso quell'*antropologia debole*, capace di indicare le precondizioni per una vita buona dei soggetti, a una più marcata considerazione delle forme e delle pratiche sociali storicamente istituzionalizzate nella realtà concreta¹².

2. Il diritto della libertà

In *Il diritto della libertà* Honneth individua il proprio bersaglio nelle teorie della giustizia formalistiche a vario titolo ascrivibili al costruttivismo di matrice kantiana: teorie che, da Rawls a Habermas, cercano di pervenire ai principi della giustizia per via meramente razionale, provando solo in seguito una problematica sovrapposizione normativa su di una realtà sociale che comunque continua a vivere di una propria inerzia e di una propria

8 Macherey (2012, 151).

9 Honneth (2015, XXIX).

10 Honneth (2002, 84).

11 In *Lotta per il riconoscimento* Honneth esplicita: «[Con Siep] condivido l'idea di intendere la teoria hegeliana del riconoscimento, peraltro solo dopo la sua completa trasformazione entro un quadro postmetafisico, come una teoria necessaria della socializzazione umana. Tuttavia, ritengo sbagliato voler trarre direttamente da ciò un criterio normativo di valutazione delle istituzioni, poiché per principio non siamo in grado di conoscere la forma istituzionale che può assumere l'attuazione di determinate, necessarie modalità di riconoscimento. Siep fa troppo affidamento sul contenuto sociologico della filosofia pratica di Hegel quando vuole sviluppare da essa una teoria normativa delle istituzioni» (Ivi, 220, n. 2).

12 Sul passaggio da una teoria del riconoscimento fondata antropologicamente ad una teoria della giustizia schiacciata sulla dimensione dell'analisi sociale e sulle difficoltà in termini di giustificazione della teoria che esso comporta si veda Pìromalli (2012, 267-270).

fatticità; tutte finirebbero, secondo Honneth, per svilire la considerazione delle storicamente determinate forme di vita socialmente invalse. È come se queste teorie promettessero di entrare in gioco, con la loro forza normativa, semplicemente troppo tardi. Per Honneth una teoria della giustizia stabilmente ancorata *ab origine* alla concreta realtà sociale non può che scaturire da un gesto, allo stesso tempo, *ricostruttivo e critico*: questo gesto è ciò che lui chiama *ricostruzione normativa*. Metodo analitico recuperato dalle pagine della *Filosofia del diritto*, già utilizzato dagli esponenti della Teoria Critica fin dalle proprie origini¹³, la ricostruzione normativa promette di isolare e selezionare «dalla massa delle routine e delle istituzioni sociali» solo quelle che possono essere considerate come «irrinunciabili per la riproduzione sociale»¹⁴. L'imprescindibile assunzione di fondo – e qui Honneth contrae un ulteriore debito con la sociologia di Parson – è che ci siano nella società moderna dei valori ultimi condivisi capaci, da un lato, di presiedere alla riproduzione sociale orientandone l'effettiva direzione e, dall'altro, di cristallizzarsi in forme istituzionalizzate all'interno di specifiche sfere caratterizzate da proprie pratiche sociali e specifiche modalità di riconoscimento reciproco. Utilizzando questi valori come criteri normativi c'è, allora, lo spazio per ricostruire il cammino di istituzioni e società guadagnando al contempo la possibilità di criticarle nella misura in cui esse abbiano eventualmente deviato dall'applicazione di questi valori o abbiano mostrato uno scollamento con essi. È questa, al fondo, una forma di critica immanente.

Secondo Honneth, nelle nostre società liberaldemocratiche questi valori condivisi sarebbero in realtà fusi in uno solo: quello della libertà individuale, della libertà come autonomia. I diversi valori etici che attraversano le società occidentali sarebbero, a ben vedere, un'articolazione del valore della libertà individuale che tutti li ricomprende. Se così è, le sfere costitutive della società andranno a incarnare istituzionalmente, sotto differenti aspetti, quell'unico valore primo e superiore che è la libertà individuale. Un unico valore, quello della libertà individuale su cui si fonda la stessa autocomprensione delle società liberaldemocratiche e che ha ispirato lotte e rivendicazioni sociali dalla modernità in poi. Per Honneth, le declinazioni che il concetto di libertà individuale ha storicamente assunto sono tre, e non due; alle forme *negativa e riflessiva*, a grandi linee sovrapponibili alle due celeberrime libertà di Berlin, se ne aggiunge una terza: quella *sociale*. La *libertà sociale* è quella libertà che il soggetto può esperire solamente in una dimensione relazionale e comunicativa che fa sì che la libertà dell'al-

13 Cfr. Honneth (2017b).

14 Honneth (2015, XLI).

tro diventi la condizione della propria libertà. I fini e gli obiettivi che il soggetto sceglie di perseguire autonomamente troveranno così conferma, incoraggiamento e sostegno, nella realtà oggettiva come nei fini e nelle azioni altrui. Il concetto della sociale, un concetto che mette al centro la possibilità di rendere gli altri soggetti e l'oggettività complessiva del reale, non già ostacoli, ma il necessario sostegno al pieno compimento delle soggettività, è il contributo più prezioso e ancora spendibile che la *La filosofia del diritto* hegeliana possa dare a una teoria della giustizia. Con buona pace di Marx e della Teoria Critica, che hanno ammonito sulla possibile natura coercitiva delle istituzioni, Honneth intende fare delle istituzioni succedutesi dall'epoca moderna in poi non *un* luogo, ma *il* luogo della libertà più piena e autentica.

La teoria della giustizia che viene fuori dallo sforzo ricostruttivo honnethiano, seppur ricomprendendo le due forme classiche di libertà, e attribuendo loro un effettivo ruolo funzionale e istituzionalizzato, ne ridimensiona il contributo sociale: la *libertà giuridica* e la *libertà morale* – i corrispondenti momenti dello spirito oggettivo hegeliano del *diritto astratto* e della *moralità* – pur rendendo possibile al soggetto l'esperienza della libertà possiedono un mero carattere sospensivo, di messa tra parentesi dei ruoli e degli obblighi imposti dalle relazioni sociali. Esse aprono al soggetto soltanto una mera *possibilità* di libertà, una possibilità che, peraltro, minaccia continuamente di veicolare e ingenerare un processo patologico¹⁵. La libertà diventa oggettiva solo nelle sfere dell'eticità, vale a dire il luogo dove è la libertà sociale a trovare cittadinanza nei complessi di pratiche socialmente istituzionalizzate. Anche l'ambito dell'eticità contemporanea honnethiana mantiene una sua forma tripartita che, però, resta solo parzialmente sovrapponibile all'articolata struttura hegeliana. A una prima sfera delle *relazioni personali* dove a trovare spazio sono le pratiche istituzionalizzate dell'*amicizia*, delle *relazioni intime* e della *famiglia*, Honneth fa seguire una seconda sfera, quella dell'*agire economico* del *mercato dei consumi* e del *mercato del lavoro*, e una terza sfera, quella della *formazione democratica della volontà*, costituita dalla *sfera pubblica democratica* e dallo *Stato democratico di diritto*, dove la distanza tra Honneth e Hegel, e non potrebbe essere altrimenti, aumenta considerevolmente.

15 In *Il diritto della libertà*, Honneth assume che si possa propriamente parlare di *patologia sociale* solamente in riferimento agli ambiti della *libertà giuridica* e della *libertà morale*; qui sono le stesse regole di comportamento ricomprese in esse a «incoraggiare» lo sviluppo di interpretazioni sociali erronee. All'interno delle sfere dell'eticità, al contrario, si possono produrre soltanto *distorsioni sociali*, che restano non imputabili agli specifici sistemi d'azione.

Il cammino verso un'applicazione sempre più adeguata dei principi istituzionalizzati di libertà sociale all'interno delle istituzioni dell'eticità, un cammino che si fa attraverso momenti di lotta e contrapposizione, spiega, secondo Honneth, gli sviluppi normativi delle società democratiche avvenuti fin qui e quelli che, auspicabilmente, potranno palesarsi; sviluppi che nel corso della sua *diagnosi epocale*, una sorta di ricognizione sullo stato di salute in cui versano attualmente le tre sfere dell'eticità, egli ritiene essere minacciati, e questo soprattutto per quanto riguarda la seconda e la terza sfera dell'eticità, dall'affermarsi dell'ideologia neoliberista la quale, attraverso l'offensiva portata avanti a partire dagli anni Ottanta del Novecento in poi, ha compresso gli spazi di libertà sociale promessi all'interno di esse e ha ingenerato quelle *distorsioni sociali* che una teoria critica è chiamata a smascherare.

3. Il ritorno a Kant sulla strada del progresso

La via d'uscita all'attuale crisi che ha investito una sfera dell'agire economico, che sembra aver bandito ogni forma di agire cooperativo, e una sfera pubblica democratica, che assiste a un graduale ripiegamento dei cittadini verso una dimensione di disillusione e impotenza, viene rintracciata da Honneth nella disponibilità di associazioni e movimenti sociali a lottare sinergicamente per una piena reintegrazione delle regole normative secondo uno schema che ricorda da vicino le riflessioni sui *contromovimenti* del Polanyi di *La grande trasformazione* (1957). Indicare l'obiettivo da perseguire in una transnazionalizzazione degli spazi di confronto pubblico e degli orizzonti d'azione dei contromovimenti sociali, dopo che la diagnosi della concreta situazione delle sfere deputate alla promozione della libertà sociale ha restituito una situazione poco favorevole al loro raggiungimento, ha l'effetto di apparire al lettore come poco più che una esortazione alla speranza senza effetti concreti sull'incisività critica della sua teoria. Che le cose possano stare diversamente, però, appare chiaro se si ritorna ad allargare la visione sull'intera cornice della sua teoria della giustizia.

Honneth si dice certo che il futuro delle società liberaldemocratiche non possa riservare alcun processo realmente involutivo poiché è convinto che «la fusione della rappresentazione della giustizia con l'idea di autonomia» sia oramai una conquista irreversibilmente acquisita della modernità e, come tale, non possa essere revocata se non «al prezzo di un imbarbarimento cognitivo»; peraltro anche «là dove una simile regressione avviene

effettivamente», aggiunge, essa «suscita un'indignazione morale»¹⁶ e, quindi, un nuovo momento di lotta e di contrapposizione capace di rimettere in moto l'intero cammino di affermazione della libertà individuale. L'epoca moderna, in altre parole, costituirebbe una tappa fondamentale, una sorta di soglia che una volta varcata non permetterebbe più un transito in senso inverso. La certezza di Honneth poggia, a ben vedere, su una categoria di pensiero la cui fortuna è stata irrimediabilmente intaccata dai tragici eventi del ventesimo secolo e che, tuttavia, possiamo ritrovare operante all'interno della sua teoria della giustizia. Honneth, infatti, recupera ambiziosamente una prospettiva teleologica¹⁷ con cui guardare al divenire storico e alla realtà la quale può, così, perdere il suo carattere contingente e manifestare il suo essere parte di un processo progressivo.

Il ricorso alla teleologia della storia ha un'importanza cruciale nella costruzione di Honneth. Essa non solo agisce come dispositivo di sicurezza nei confronti di processi regressivi ma anche come giustificazione della sua teoria della giustizia che, altrimenti, non potrebbe restare in piedi: la possibilità stessa di mettere in campo un tentativo ricostruttivo normativamente orientato, infatti, per quanto suffragato da un ampio ricorso a materiale storico e sociologico, ha pur sempre bisogno di presupporre una qualche forma di linearità del divenire storico.

A livello teorico, il programma esplicito di Honneth è quello di affiancare a una concezione kantiana del progresso storico-universale «l'idea di una lotta per il riconoscimento mediata da elementi normativi» desunti dalla filosofia di Hegel, in modo da fare leva su «considerazioni hegeliane per effettuare un passo indietro da Hegel a Kant nel campo della filosofia della storia»¹⁸. In breve, egli punta a conservare gli elementi di dinamismo storico presupposti dal concetto hegeliano di *Sittlichkeit*, sostituendo la connessa teleologia della storia di stampo oggettivista con una filosofia della storia di segno kantiano la quale agisce, soprattutto, motivando soggetti, gruppi e comunità all'azione. Si tratta, ancora una volta, di *deme-tafisicizzare* Hegel; questa volta, però, Honneth non procede ricorrendo all'armamentario «scientifico» della psicologia sociale o della sociologia, ma attraverso il contributo di un controverso concetto recuperato dalla filosofia kantiana.

16 Ivi, 9.

17 Sulla graduale radicalizzazione della prospettiva teleologica nella filosofia di Honneth e sul rischio di una «de-politicizzazione del ruolo della critica sociale» che essa potrebbe comportare vedi Solinas (2018).

18 Honneth (2017c, 269, n. 13).

Ci si potrebbe chiedere come mai il ricorso a un elemento di pensiero storico-teleologico diventi proprio adesso imprescindibile in un programma filosofico che ambisce a restare in un quadro postmetafisico? Senza entrare nel merito di quanto la teleologia della storia kantiana possa conservare ancora residui metafisici agli occhi dell'uomo del ventunesimo secolo, sicuramente il ricorso ad essa permette ad Honneth di guardare agli altri-menti singoli e avulsi fatti storici degli snodi significativi, qualcosa di simile a ciò che il Kant de *Il conflitto delle facoltà* aveva inizialmente visto nelle vicende della Rivoluzione francese, vale a dire dei segni capaci di mostrare come la storia può procedere verso il meglio perché capace di agire sulla dimensione *sentimentale* degli uomini. Il recupero da parte di Honneth della teleologia della storia kantiana, intesa in senso non solo ipotetico ma alla stregua di una *tesi trascendentale*, di «qualcosa d'inevitabile»¹⁹, risponde alla volontà di trattenere il concetto hegeliano di *Sittlichkeit* completamente all'interno della concreta processualità storica così da poter conservare una visione conflittuale, ma pur sempre ordinata, dello svolgersi degli eventi; una visione che la sola *Sittlichkeit*, privata della consistenza ontologica di uno spirito che si autorealizza, non permetteva più di sostenere. Una filosofia della storia che ci dice che il passato è stato un susseguirsi di tappe di realizzazione di progresso morale, legittima ciò che è giusto nel *presente* – si badi, non tutto ciò che è nel presente, ma solo ciò che mostra di meritare sostegno – e ci induce a pensare che questo cammino possa continuare in *futuro*, a patto che soggetti e comunità siano disposti a impegnarsi nella difesa delle conquiste normative fin qui acquisite. Il concetto di progresso che ha in mente Honneth, infatti, non include alcuna forma di automatismo²⁰ ma fa leva sulla motivazione degli individui. Si può dire che la storia del progresso etico è una storia umana che per continuare ha bisogno di camminare sulle gambe di essere umani.

Una simile prospettiva teleologica, inoltre, fa sì che la teoria della giustizia possa tenere per sé la facoltà di indicare quali debbano essere gli sviluppi normativi che la società auspicabilmente potrà perseguire. In *Lotta per il riconoscimento*, l'esito della ricerca di un «concetto formale di un'eticità post-tradizionale» si limitava a individuare nella modalità di riconoscimento reciproco della *solidarietà* il «luogo» dove sarebbero

19 Honneth, Di Nucci (2014, 100).

20 «Non che questo sguardo retrospettivo incoraggi a sperare che, per lo meno all'interno dell'Europa occidentale, avanziamo su un binario di continuo progresso nell'estensione delle libertà individuali e sociali; proprio nel passato più recente è accaduto fin troppo spesso che minacce sociali mettersero in discussione conquiste storicamente già ottenute [...] per poter ritenere plausibile l'idea di una simile progressione automatica» (Honneth 2015, 480).

dovuti auspicabilmente comparire i «valori materiali» senza, tuttavia, che egli si spingesse a «riempire automaticamente il posto così individuato come luogo del particolare»²¹ con valori determinati. Spiegava infatti Honneth:

Se quei valori materiali punteranno in direzione di un repubblicanesimo politico, di un ascetismo ecologicamente motivato, oppure di un esistenzialismo collettivo, e se presupporanno trasformazioni nella realtà economica delle nostre società, oppure rimarranno compatibili con le condizioni di una società capitalistica, sono questioni che non sta più alla teoria determinare, ma al futuro delle lotte sociali.²²

In *Il diritto della libertà*, Honneth, accantonando la cautela che lo aveva prudentemente portato, con il suo concetto formale di eticità, a collocarsi a metà strada tra comunitarismo e liberalismo, non solo sembra inclinare maggiormente verso una concezione sostanzialistica della giustizia, ma sembra ritenere che la teoria stessa possa spingersi a determinare le concrete forme che i principi etici socialmente istituzionalizzati potranno assumere. L'affermazione – o ri-affermazione – dei principi di codeterminazione nell'ambito economico-produttivo, ad esempio, o, ancora, il richiamo a una maggiore integrazione culturale europea nell'ambito della formazione democratica della volontà, sono obiettivi che la stessa teoria può, ora, legittimamente additare. È l'esistenza di una cornice teleologica della storia saldata a una torsione sostanzialistica della sua teoria della giustizia che permette ad Honneth, una volta attuata la ricostruzione normativa, di poter illuminare prospetticamente il futuro scorgendo le specifiche e adeguate forme oggettive che la libertà sociale sarà in grado di guadagnare. Certo, le lotte sociali restano pur sempre, hegelianamente, il motore di questo cammino, ma questo cammino può ora essere illuminato, se non annunciato, dalla teoria, in quanto non sono più le singole esperienze di misconoscimento sociale a metterlo in moto, ma il comune riferimento dei soggetti a una «memoria collettiva»²³ conoscibile, che kantianamente motiva alla difesa e al rilancio degli spazi della libertà sociale.

4. L'idea di socialismo: un sogno mancato

Come spesso è accaduto per gli scritti di Honneth, anche la pubblicazione di *Il diritto della libertà* è stata seguita da un intenso dibattito e da qual-

21 Honneth (2002, 208-209).

22 Ivi, 209.

23 Honneth (2015, 481).

che critica. Al di là delle obiezioni avanzate su singoli aspetti e passaggi del testo, la gran parte dei rilievi si è concentrata sul carattere eccessivamente conciliatorio della teoria della giustizia delineata nelle sue pagine, sull'inadeguatezza del metodo della ricostruzione normativa e sul presunto congedo dell'attuale direttore dell'*Institut für Sozialforschung* da una reale prospettiva critica e trasformativa della società. È proprio la volontà di Honneth di confrontarsi direttamente con questa serie di critiche a definire una delle motivazioni alla base della scrittura di *L'idea di socialismo. Un sogno necessario* (2016). Qui la prospettiva di una trasformazione della società viene ad essere tematizzata esplicitamente: non si tratta solamente di recuperare quella «scintilla viva»²⁴ che sarebbe ancora presente nell'idea del socialismo, ma di riempire il cammino del progresso tracciato in *Il diritto della libertà* con una visione concreta di società da perseguire effettivamente, con una determinata *forma di vita*. In realtà, afferma Honneth, 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»²⁵, appunto, trasformato.

Secondo Honneth, il socialismo, reso ormai orfano del suo storico legame con il proletariato, rischia sempre più di essere percepito come una teoria puramente normativa tra le altre, sganciata dalla concreta situazione storico-sociale. Anche qui, allora, una sua ripresa va considerata a partire da un necessario ricollegamento tra normatività e realtà sociale. Ma le affinità con la precedente impresa consegnata alle pagine di *Il diritto della libertà* non si fermano qui. Se si vuole rilanciare l'idea socialista deve essere riportato alla luce il suo originario rapporto con la *libertà sociale*. La *scintilla viva*, ciò che merita di essere recuperato e trasportato nel nuovo millennio, sarebbe quella «originaria intenzionalità normativa» del socialismo che, dai protosocialisti a Marx, ha guardato alla libertà individuale come un bene da realizzare in una dimensione intersoggettiva e su cui costruire una futura società liberata²⁶.

24 Honneth (2016, 10).

25 Ivi, 8.

26 Delimitare la futura società socialista a partire dal valore normativo della libertà sociale potrebbe nascondere uno slittamento imprevisto della filosofia di Honneth dall'ambito della *Sittlichkeit* a quello della *Moralität*. In questo senso Cortella afferma: «Ciò che appare con chiarezza è infatti l'abbandono del punto di vista hegeliano dell'eticità. [...] 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*

Ovviamente questa tesi rischia di apparire a prima vista eccessivamente audace sia sul piano storico, dove non sempre l'idea di socialismo è stata effettivamente percepita in questi termini²⁷, sia su un piano di storia delle idee, dal momento che, abbastanza curiosamente, i teorici del socialismo e un pensatore "borghese" come Hegel si ritroverebbero qui accomunati nell'individuazione di una stessa prospettiva normativa. Il collegamento proposto tra l'idea di socialismo e l'idea di libertà individuale appare più chiaro, però, se si volge lo sguardo a quella che Honneth afferma essere l'*idea originaria* dei primi pensatori socialisti. Secondo Honneth, nei loro tentativi di riforma dell'ordinamento sociale, i padri del socialismo si sarebbero costantemente richiamati alle pretese normative istituzionalizzate con la Rivoluzione francese, vale a dire i principi di libertà, fraternità e uguaglianza, ricercando una soluzione a quello che Honneth chiama l'*enigma* di una loro possibile conciliazione. L'idea originaria di socialismo, la risposta all'enigma apparso nella storia con la Rivoluzione francese, sarebbe, allora, tutta nella visione, declinata al futuro, di una società ricalcata sul modello di una comunità solidale all'interno della quale l'interpretazione della libertà individuale come completamento di sé nell'altro giunge a ricomprendere gli ideali di fraternità e uguaglianza. In altre parole la risposta era stata rintracciata nella libertà sociale. Questa, evidentemente, sarebbe tutt'altro che una coincidenza, in quanto la cifra costitutiva del movimento socialista che le pagine di Honneth ci riconsegnano è quella di essere una forza pienamente situata nella processualità storica e che, anzi, ne occupa il punto più estremo sulla via del progresso.

Se l'intuizione normativa originaria dell'idea socialista non solo non ha potuto dispiegare a pieno le proprie potenzialità ma è stata oscurata, fino a diventare nel presente del tutto irriconoscibile, lo si deve a una serie di assunti legati all'interpretazione della storia e della società a cui i primi socialisti avevano fatto riferimento e che Honneth considera alla stregua di «tare originarie»²⁸ che insieme individuano quel *vecchio guscio concettuale* di cui sbarazzarsi.

La prima di queste assunzioni riguarda lo statuto dell'ambito economico, individuato dai socialisti delle origini come il vero e unico campo di lotta al fine di ottenere una futura comunità propriamente *sociale*. Questa convinzione si sarebbe rivelata un ostacolo particolarmente tenace sulla via di una piena realizzazione della libertà sociale nella misura in cui

forma di vita. La *moralità* torna perciò a riprendersi il primato sull'*eticità*. E, alla fine, diventa un vero e proprio progetto politico» (Cortella 2016, 4).

27 Cfr. Solinas (2016).

28 Honneth (2016, 41).

avrebbe finito per spingere i socialisti a rigettare *in toto* i diritti di libertà «liberali» o a ritenerli, come nel caso di Marx, validi soltanto per un tempo limitato. Ciò avrebbe generato quella cronica incapacità dei movimenti socialisti a riconoscere il ruolo funzionale che una sfera della formazione democratica della volontà avrebbe potuto rivestire per la realizzazione della libertà sociale. La seconda assunzione riguarda la postulata esistenza nella società di un'unica e individuata forza di opposizione al sistema economico, già presente all'interno di quest'ultimo ambito e dotata di una coscienza permanentemente rivoluzionaria, su cui riporre ogni speranza di trascendimento dell'ordine sociale dato: il proletariato. Tale premessa ha il demerito agli occhi di Honneth di aver storicamente contribuito a privare la teoria socialista di qualsiasi flessibilità e adattabilità sociale, rinchiodandola in un cieco vicolo di autoreferenzialità e allontanandola dal reale corso dello sviluppo sociale. Questa seconda assunzione trova, poi, compimento nella terza premessa su cui il socialismo ha storicamente fondato la sua autocomprensione, vale a dire «l'aspettativa di filosofia della storia nell'imminente e necessaria vittoria del movimento d'opposizione esistente»²⁹, ossia il proletariato, sulle cui sole gambe il socialismo si sarebbe potuto inevitabilmente affermare con necessità storica e in forza di leggi oggettive. Una simile prospettiva teleologica e, in definitiva, deterministica, avrebbe impedito ai movimenti socialisti di guardare al futuro come una serie di sfide a cui rispondere in maniera flessibile e diversificata, portandoli a riporre ogni fiducia in una futura organizzazione economica pianificata centralmente, invariabilmente buona per qualunque società. Ciò non va inteso come il disconoscimento da parte di Honneth di ogni forma di teleologismo storico, ma come la constatazione che il fine di una futura società trasformata possa essere raggiunto solamente attraverso un approccio fallibilista.

5. La via socialista a un'altra forma di vita

In positivo, la proposta avanzata da Honneth per il rilancio dell'idea socialista passa attraverso l'introduzione di uno sperimentalismo metodologico di carattere deweyano e una riconnessione della libertà sociale con l'intero dominio delle sfere etiche.

Più da vicino, la prospettiva di un superamento del capitalismo da ottenere unicamente attraverso la trasformazione del mercato economico secondo le logiche della pianificazione centralizzata deve, ora, lasciare il

²⁹ Ivi, 48.

campo a uno sperimentalismo capace di muoversi senza stabilire a priori quale possa essere il modo più adatto per giungere a realizzare la libertà sociale all'interno della sfera economica, ma che si impegni ad apprenderlo solamente a seguito di un costante esame delle concrete esperienze messe in atto. A questo riguardo, Honneth parla di un «archivio interno» al socialismo che contempra «tutti i tentativi già intrapresi in passato volti a socializzare in modo ampio la sfera economica»³⁰ e capace, in questo modo, di illuminare prospetticamente il campo d'azione per il futuro.

Quella che egli chiama la «questione della costituzione liberale di una società futura definibile come 'socialista'»³¹ fa, invece, maggiore riferimento alle categorie dell'eticità hegeliana. A un socialismo tutto rinchiuso entro una dimensione economicista che non ha mai messo a frutto la lezione di Hegel sulla *differenziazione* delle sfere sociali e che contiene, in questo senso, un elemento premoderno, Honneth contrappone l'idea di un socialismo che possa effettivamente orientare la sua azione verso una futura *forma di vita democratica*, un ordinamento sociale «articolato in modo armonico e strutturato in modo sensato che sia più della mera somma delle sue parti»³², ossia le singole sfere etiche. In maniera più circostanziata che nelle pagine di *Il diritto della libertà*, in questo luogo Honneth delinea il rapporto di interconnessione tra sfere sociali attingendolo dal modello dell'*unità organica* di ascendenza hegeliana. Il suo esplicito ricorso a un concetto come la «totalità organica»³³ ha, però, l'effetto di rimandare al lettore l'immagine di una futura società liberata, che ricorda troppo da vicino quelle esperienze totalitarie novecentesche rivelatesi tutt'altro che libertarie e attente alla partecipazione democratica.

Possiamo affermare che il come prefigurare l'effettiva relazione che le sfere etiche dovrebbero auspicabilmente intrattenere tra di loro per evitare una loro eccessiva interferenza reciproca, guidare la riproduzione sociale e promuovere la libertà sociale, resti in definitiva uno dei punti più problematici della teoria sociale di Honneth. Questo perché, come già in *Il diritto della libertà*, è la sfera della formazione della volontà democratica a ergersi in una posizione sovradeterminata con «funzione di controllo»³⁴. Honneth, infatti, allo schema funzionalistico utilizzato per delineare la futura integrazione delle sfere etiche aggiunge la designazione della sfera della formazione della volontà a luogo specifico capace di fungere da «centro

30 Ivi, 92.

31 Ivi, 75.

32 Ivi, 117.

33 Ivi, 118.

34 Ivi, 122.

attivo»³⁵ con funzione di guida e controllo dei processi di trasformazione della società. Per quanto orizzontale e inclusivo possa essere delineato il processo di discussione e deliberazione pubblica, e democratico il quadro istituzionale che ne garantisce la correttezza formale, rimane, tuttavia, altamente problematico subordinare così decisamente ambiti delicati come quelli delle relazioni personali o dell'economia al controllo di una sfera che, in ultima istanza, è quella che detiene realmente il compito di guida della riproduzione sociale. Si pensi solamente al potenziale impatto che decisioni «democraticamente» assunte possono avere sulla vita privata e affettiva delle persone o alla eventualità d'innescare pericolosi squilibri e guerre commerciali in un mondo, com'è quello attuale, dove accanto alla sopravvivenza della forma politica dello Stato-nazione vige una forte interconnessione a livello economico-finanziario. Tutto ciò senza contare i riverberi che un'eventuale comparsa di distorsioni sociali all'interno della sfera della formazione della volontà democratica – possibilità esplicitamente contemplata nella costruzione di Honneth – potrebbero sortire sulle altre sfere della società.

Non possiamo escludere, altresì, che sia in seguito maturato un parziale ripensamento di Honneth che lo abbia condotto ad una riconsiderazione più attenta alle pluralità dei soggetti in gioco. In una recente intervista infatti, Honneth esplicita come la sua sia la visione di una futura società socialista in cui

Le cittadine e i cittadini, da un punto di vista etico, non dovranno condividere molto di più di quanto oggi presuppongono reciprocamente quando sono orientati da un *ethos democratico*: ossia da quell'orientamento comune secondo cui nell'ambito della politica deve governare la norma della formazione democratica della volontà, nell'ambito della convivenza personale la norma dell'amore reciproco e dell'affetto, nell'ambito dell'agire economico – ossia in un sistema economico mediato *in parte* da un mercato regolato – la norma dell'interazione cooperativa.³⁶

Egli ha, inoltre, avuto modo di chiarire come, a differenza dell'idea di comunismo, e della visione di comunità unitaria e liberata dal conflitto da essa promessa, la forma di vita da lui auspicata ambisca a tenere «in debito conto il 'fatto del pluralismo'» assumendo che i membri della società, pur nella diversità delle loro opinioni e orientamenti, debbano coordinarsi tra di loro, non in relazione a tutti i loro scopi, ma soltanto ad alcuni di essi

35 Ivi, 120.

36 Honneth, Fazio (2017, 115).

ritenuti essenziali, vale a dire unicamente «in riferimento a quei bisogni che essi non possono soddisfare senza l'aiuto degli altri»³⁷.

6. La libertà sociale è veramente per tutti?

Importante risulta anche ciò che Honneth afferma intorno a una vecchia questione che ha storicamente accompagnato la travagliata storia dei movimenti socialisti: vale a dire se il progetto politico-sociale socialista debba avere un carattere nazionale o internazionalistico. La convinzione di Honneth è che un socialismo attualizzato, a vocazione sperimentale, debba assumere un taglio internazionalistico o cosmopolitico capace di rivolgersi

Non soltanto alle cittadine e ai cittadini degli Stati europei o delle aree economicamente sviluppate, ma agli abitanti di tutti i paesi che intendano realizzare i principi di libertà, uguaglianza e fraternità stabiliti dalla Rivoluzione francese in una forma superiore rispetto a quella liberale, al fine di rendere la società effettivamente 'sociale' nel senso forte del termine.³⁸

Va rilevato come, del tutto repentinamente, il discorso di Honneth prenda qui una china fortemente eurocentrica e occidentalocentrica. Nelle pagine di *Il diritto della libertà* egli non aveva mai esplicitato una valenza cosmopolitica della sua teoria della giustizia o dei principi istituzionalizzati lungo la storia della modernità europea. Le sue considerazioni, sia in ambito storico-ricostruttivo e sia in prospettiva futura, erano restate circoscritte all'Europa, peraltro accompagnata quasi sempre dall'aggettivo occidentale, o alla società occidentale *tout court*. Adesso, ciò che era stato faticosamente distillato a partire da una ricostruzione normativa circoscritta a determinate coordinate storico-geografiche, viene nuovamente universalizzato. A poco sembra valere, sotto quest'aspetto, il suo tentativo di andare oltre il mero «internazionalismo inteso in senso normativo»³⁹ ricomprendendo le situate esperienze di estensione della libertà sociale maturate nei vari ambiti locali. Qui l'ostacolo maggiore al funzionamento di una prospettiva capace di tenere assieme locale e globale non sta tanto nell'auspicata creazione di ONG *centralizzate* che coordinino gli esperimenti intrapresi e sviluppati su scala locale, quanto nella convinzione secondo cui il socialismo debba comunque, «al di là di questo piano organizzativo», restare «radicato in quelle aree geografiche che dispongono di una struttura cul-

37 Ivi, 118.

38 Honneth (2016, 128).

39 Ivi, 128.

turale e giuridica collettiva tale per cui si possa formare una sfera pubblica politica»⁴⁰. Questo significa che il socialismo internazionalista che ha in mente Honneth dovrebbe continuare a far leva sulle categorie e i principi istituzionalizzati di matrice europea e occidentale e, per di più, che le sfere pubbliche deputate a dirigere i processi di tematizzazione delle istanze e delle esperienze sperimentali, anche se più o meno internazionalizzate, resterebbero, almeno per il futuro prossimo, quelle delle democrazie dell'Occidente.

È evidente come emerga esplicitamente quella caratterizzazione eu-rocentrica presente, e non da ora, nella teoria sociale honnethiana. Ciò non può sorprendere dal momento che il suo socialismo emendato poggia entro lo stesso quadro teorico della sua teoria della giustizia normativamente ricostruita. In merito alle critiche avanzate da Gabriëls (2013) circa l'inadeguatezza del concetto di società⁴¹ utilizzato da Honneth per la formulazione della teoria della giustizia contenuta in *Il diritto della libertà*, Honneth aveva avuto modo di rimarcare come il fatto che una data concezione della giustizia potesse rimanere vincolata a una specifica forma sociale rischiando, di conseguenza, di rivelarsi incapace di dare voce alle preoccupazioni morali avanzate in altri contesti mondiali fosse, in un certo senso, il prezzo che «una teoria ricostruttiva della giustizia deve pagare»⁴². Un prezzo, però, che Honneth intende far pagare interamente alle istanze sociali avanzate dalle popolazioni dei paesi extraeuropei dal momento che «le rimostranze manifestate legittimamente oggi in tante parti del mondo al di fuori dal continente europeo rientrano nell'ambito di tale teoria della giustizia solo nella misura in cui esse sono conformi ad alcune implicazioni della nostra stessa struttura istituzionale»⁴³.

In un mondo in cui la forma dello Stato-nazione, almeno nell'immediato, non sembra destinata a lasciare spazio ad altre possibili configurazioni politico-organizzative, potrebbe essere il caso di integrare al quadro delineato da Honneth gli strumenti forniti da Panikkar. Un'*ermeneutica diatopica* capace di scavare all'interno delle diverse culture sembra l'unica strada percorribile per comprendere quali, tra quelle che Honneth afferma essere «le rimostranze manifestate legittimamente oggi in tante parti del mondo», debbano poi essere effettivamente considerate come suscettibili di attenzione normativa, evitando di ricadere in una prospettiva occiden-

40 Ivi, 129.

41 R. Gabriëls (2013) sostiene che una teoria della giustizia basata sull'analisi della società, nell'epoca della globalizzazione, debba far riferimento al concetto di *società mondiale* (*World society*).

42 Honneth (2013, 46), traduzione mia.

43 Ivi, 46.

talocentrica. Il processo di ricerca di un *equivalente omeomorfo* tra le varie culture, proposto da Panikkar anche in merito a questioni come quelle concernenti l'universalità dei diritti umani⁴⁴ si prefigge di «determinare, a partire dal *topos* di una determinata cultura, come capire le idee prodotte in un'altra»⁴⁵. In questo modo, si potrebbe realmente partire dalle varie realtà locali per scoprire quali pratiche e quali idee, pur ricollegandosi alle specificità di una data cultura, soddisfino gli equivalenti bisogni di libertà e giustizia.

Va peraltro notato come Honneth stesso abbia ravvisato il rischio concreto di un predominio della dimensione del globale su quella del locale, del momento del controllo e della direzione centrale su quello della mobilitazione pratico-politica regionale, tanto da introdurre un ulteriore fattore di complicazione con lo sdoppiamento del socialismo in «due forme diverse» tali per cui

Esso può assumere la funzione di guardiano della libertà sociale su scala mondiale soltanto nella forma di una dottrina politica, mentre la forza per mobilitare le concrete sfere pubbliche ancorate localmente gli può essere conferita soltanto nella forma di una corposa forma etica legata alle circostanze culturali di una data regione.⁴⁶

Così organizzato, il socialismo honnethiano si troverebbe, nondimeno, davanti all'immane compito di riuscire a presentarsi entro la sfera pubblica mondiale quale «dottrina 'politica' che sul piano etico risulti neutra» e astratta «da tutte le forme dell'eticità del mondo della vita» particolari, conservando, contemporaneamente, la «forma di una teoria declinata interamente nel mondo della vita» in relazione ai suoi destinatari locali, «così da conquistare non soltanto le menti, ma anche i cuori degli attori in gioco»⁴⁷. Forse è anche per superare questa difficoltà che Honneth si ritrova a sperare e, contestualmente, fare appello, affinché i fenomeni di trans-nazionalizzazione delle sfere pubbliche dei diversi paesi possano continuare a svilupparsi: solo così, infatti, la frattura tra le due forme del socialismo potrà essere lentamente ridotta e ricomposta. Sotto quest'aspetto l'auspicio di Honneth va verso un progressivo sviluppo lungo gli assi dell'inclusione di sempre nuove voci all'interno della sfera pubblica mondiale e di un'estensione anche geografica via via maggiore di quest'ultima. Questa sembra ad Honneth l'unica strada capace di riavvicinare i due indirizzi del socialismo «fino al punto di farli effettivamente coincidere» in maniera tale da avere

44 Cfr. Pannikar (2003).

45 Fistetti (2016, 86).

46 Honneth (2016, 130).

47 Ivi, 130-131.

«un unico destinatario a cui rivolgersi»⁴⁸. Il come garantire, in quest'ultimo caso, una effettiva e paritaria partecipazione di tutti i soggetti coinvolti a livello planetario in questa sfera pubblica pienamente transnazionalizzata, considerando le condizioni di disparità economica, tecnologica e socio-politica di partenza, continua a rappresentare una criticità non da poco.

7. Sul rapporto tra teoria della giustizia e idea di socialismo

In un contesto storico come l'attuale, in cui sempre più l'idea socialista corre il concreto rischio, di venire recepita alla stregua di un coacervo di principi facenti unicamente appello al *dover essere* e attinenti a una prospettiva di trasformazione della società legata alla visione di cosiddette «*élite*», al tentativo di *riattualizzazione* intrapreso da Honneth va, quantomeno, ascritto il merito di tentare di rimettere al centro del dibattito politico-filosofico la necessità di ricucire lo strappo consumatosi tra ideologia e realtà sociale. Il progetto di Honneth, per sua stessa ammissione, intende innestarsi in una *lignée* filosofica che, da Castoriadis a Habermas, ha inteso guardare al rilancio dell'idea originaria del socialismo attraverso un suo aggiornamento mirante alla *realizzazione di un'altra forma di vita* piuttosto che al mero miglioramento di una determinata teoria normativa della società. L'orizzonte ad essi comune è quello che vede un

Utilizzo di concetti dinamici orientati verso il futuro [il quale] rimanda sempre anche alla possibilità che la società moderna, attraverso l'attivazione delle forze o dei potenziali a essa immanenti, diventi infine 'sociale' nel senso più pieno e forte del termine.⁴⁹

Da ciò si capisce come l'idea di socialismo e la teoria della giustizia contenuta nelle pagine di *Il diritto della libertà* intrattengano un rapporto reciproco del tutto particolare; una relazione che gioca sull'asse della temporalità e del progresso. Innanzitutto di teoria normativa si può parlare compiutamente soltanto per la teoria della giustizia distillata attraverso il metodo della ricostruzione normativa dal momento che il socialismo riattualizzato di Honneth sembra dover ricomprendere al proprio interno, oltre a una dimensione propriamente etico-normativa, anche una declinazione nei termini di dottrina politica che possa abbracciare «il mondo intero anche dal punto di vista organizzativo»⁵⁰. La funzione che l'idea riattua-

48 Ivi, 132.

49 Ivi, 72.

50 Ivi, 128.

lizzata di socialismo ricopre nell'economia della teoria sociale di Honneth è quella di legare, per il futuro, gli sviluppi della società alla realizzazione di una forma di vita diversa, di una società trasformata, attraverso l'*attivazione* di forze e di potenzialità *immanenti* alla società. Se da un lato, il socialismo, nella misura in cui prende le mosse dai principi istituzionalizzati a partire dalla Rivoluzione francese, è pienamente parte ed espressione di quella storia dell'Europa che Honneth ha ricostruito normativamente come un processo di graduale affermazione della libertà sociale, dall'altro, esso è in grado di produrre nella società un balzo in avanti verso una nuova forma di vita. Si capisce, dunque, cosa Honneth intendesse dire nella sua premessa a *L'idea di socialismo* quando affermava:

Ho continuato tuttavia ad avere la sensazione di dover ancora 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 totalmente diverso.⁵¹

L'idea di una storia come affermazione sempre più completa dei principi istituzionalizzati della libertà sociale è effettivamente la stessa; di diverso c'è, ora, solamente una sua piccola *rotazione della prospettiva*. Si potrebbe essere tentati, a questo punto, di associare questa rotazione a una tardiva presa di coscienza da parte di Honneth del carattere effettivamente conciliatorio della sua teoria della giustizia. Che le cose possano stare in maniera differente, però, emerge prestando attenzione a queste altre parole di Honneth:

Di contro alla mia intenzione originaria, mi sono così visto costretto a far seguire, al primo, un secondo testo, questa volta più stringato; uno studio grazie al quale dovrebbe risultare chiaro quale sia la visione che deve essere effettivamente perseguita lungo il cammino del progresso, percorso che in precedenza [in *Il diritto della libertà*] ho invece ricostruito esclusivamente da una prospettiva interna.⁵²

Se la carica critica della sua teoria sociale, dopo *Il diritto della libertà*, ha rischiato di apparire ormai affievolita, ciò sarebbe accaduto solamente a seguito di un'incomprensione di fondo sui limiti metodologici a cui lo stesso Honneth si sarebbe consapevolmente attenuto portando avanti una ricostruzione da una prospettiva *interna* tale per cui la visione nitida di una futura società trasformata sarebbe potuta emergere solamente in forma, per così dire, indiretta. I generici appelli che compaiono, soprattutto

51 Ivi, 10.

52 Ivi, 10.

nella parte finale di *Il diritto della libertà*, vengono, ora, ad assumere una luce diversa. A patto che soggetti e collettività si impegnino a difendere, sostenere e rilanciare i principi istituzionalizzati verso cui la storia ha finora teleologicamente marciato, la realizzazione di una società trasformata e stabilmente ancorata ai principi istituzionalizzati lungo la storia delle società europee è possibile e può adesso riempire il vagheggiato progresso futuro con una specifica *altra forma di vita*.

Bibliografia

- Cortella, L. (2016), *La via normativa al socialismo. Considerazioni sul libro di Axel Honneth «L'idea di socialismo»*, «MicroMega - Il rasoio di Occam», <http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/files/2016/07/Micromega-La-via-normativa-al-socialismo-2.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Fistetti, F. (2017), *Multiculturalismo, postcolonialismo e paradigma del dono: un dialogo necessario*, in *Convivialità. Una filosofia per il XXI secolo*, Genova: Il melangolo.
- Fraser, N., Honneth, A. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma: Meltemi (ed. orig. *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003).
- Gabriëls, R. (2013), *There Must Be Some Way Out of Here In Search of a Critical Theory of World Society*, «Krisis», 33, 1, <http://krisis.eu/wp-content/uploads/2016/12/krisis-2013-1-02-gabriels.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Hegel, G.W.F. (1970) *Grundlinien der Philosophie des Rechts [1821]*, in Michel K. M., Moldenhauer E., a cura di, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Marini G., a cura di, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Roma-Bari: Laterza, 1999).
- Honneth, A. (2017a), *Patologie del sociale, La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino, 37-84 (ed. orig. *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Honneth, A., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 11-69).
- Honneth, A. (2017b), *Una critica ricostruttiva con riserva genealogica*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino, 85-97 (ed. orig. *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbe-*

- halt. Zur Idee der «Kritik» in der Frankfurter Schule, in Honneth, A., *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, 57-69).
- Honneth, A. (2017c), *La normatività della vita etica*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino, 257-272, (ed. orig. *Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 2014, 62:787-800).
- Honneth, A. (2016), *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Milano: Feltrinelli (ed. orig. *Die Idee des Sozialismus*, Berlin: Suhrkamp, 2015).
- Honneth, A. (2015), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice Edizioni (ed. orig. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011).
- Honneth, A. (2013), *Replies*, «Krisis», 33, 1, <http://krisis.eu/wp-content/uploads/2016/12/krisis-2013-1-09-honneth.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Honneth, A. (2010), *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press (ed. orig. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, 2010).
- Honneth, A. (2003), *Il dolore dell'indeterminato. Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma: Manifestolibri, (ed. orig. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001).
- Honneth, A. (2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore (ed. orig. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).
- Honneth, A., Di Nucci, E. (2014), *Un dialogo (socratico) sul progresso, le donne e il socialismo*, «Arel. La rivista», 2: 98-105.
- Honneth, A., Fazio, G. (2017), *Socialismo come libertà. Axel Honneth in conversazione con Giorgio Fazio*, «MicroMega», 1: 109-125.
- Macherey, P. (2012), *Lo Hegel husserlianizzato di Axel Honneth. Riattualizzare la filosofia hegeliana del diritto*, «Consecutio Temporum», 3, 1, <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2012/10/10-Lo-Hegel-husserlianizzato-di-Honneth-.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Panikkar, R. (2003), *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, in Latouche, S., a cura di, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Torino: Bollati Boringhieri (ed. orig. *La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, «Diogène», 1982, 120: 87-115).

- Petruciani, S. (2009), *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, «Archivio di Filosofia», 77, 1/2: 199-207.
- Piromalli, E. (2012), *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine: Mimesis.
- Polanyi, K. (1957), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.
- Solinas, M. (2018), *Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*, «Consecutio rerum», 2, 4, <http://www.consecutio.org/2018/04/teleologie-senza-spirito-sui-deficit-politici-della-filosofia-della-storia-di-honneth/>, [consultato il 2/4/2019].
- Solinas, M. (2016), *Sull'idea di socialismo di Axel Honneth*, «Il Ponte», 72, 6: 58-63, <https://www.ilpo-nterivista.com/blog/2016/05/23/sullidea-socialismo-axel-honneth/>, [consultato il 2/4/2019].

